

الجمعية الفلسفية المصرية

مجلة

الجمعية الفلسفية المصرية

السنة السادسة - العدد السادس

١٤١٨هـ / ١٩٩٧م

أسرة التحرير

الأستاذ الدكتور

الأستاذ

الأستاذة الدكتورة

محمد السيد الجليلند

محمود أمين العالم

أميرة مطر

مجلة حولية علمية محكمة تنشر الآراء على مسئولية أصحابها

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصدير

نقدم هذا العدد السادس من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، شاملاً لحصاد عام ثقافى بدأ بالمؤتمر الفلسفى الخامس للجمعية الذى عقد فى ديسمبر ١٩٩٦م، وقد ضم هذا العدد بين دفتيه عشرة بحوث ودراسات شملت معظم فروع الفلسفة واهتمامات الجمعية، كما فرضت طبيعة البحوث المقدمة لهذا العدد من المجلة أن نقسمها إلى قسمين رئيسين :

احتوى القسم الأول منها خمسة بحوث تناولت موضوعات تتصل بالفلسفة الإسلامية وفروعها المختلفة بعضها يتصل بعلاقة العلم بالدين، والآخر يتصل بعلاقة العقل والنقل فى الفلسفة الإسلامية المعاصرة، والثالث يعالج قضية التنوير بين المشروع الإسلامى والمشروع التغريبي، أما البحثان الثالث والرابع فيتعلقان بالفلسفة الخلقية ومذهب السعادة عند الفارابى .

أما القسم الثانى من الدراسات، فلم يكن يجمعه قاسم مشترك يمكن أن يندرج تحته كما هو الشأن فى القسم الأول، وتنوعت بحوثه بين تحليل الخطاب، والوعى الجمالى بالتاريخ، والمصادفة الموضوعية ودلالاتها فى الفيزياء الحديثة، ولاهوت التاريخ البشرى، ومدرسة الإسكندرية ودورها التاريخى فى الفلسفة .

ولقد آثرنا أن يكون ترتيب البحوث والدراسات فى إطار كل قسم خاضعاً للترتيب الهجائى، وهذا بالطبع لا يعنى شيئاً من الأولويات أو الأفضلية، وإنما هو مجرد منهج تنظيمى وسنة متبعة .

آملين بذلك أن نكون قد قمنا بواجبنا كما نرجوه، شاكرين الفضل لكل ذى فضل من أصحاب هذه البحوث والدراسات التى أثرت هذا العدد، وأثارت فيه العديد من القضايا والمشكلات التى تحتاج إلى مزيد من اهتمام الباحثين والدارسين .

أسرة التحرير

الفهرس

الموضوع	الصفحة
* بحوث ودراسات في الفلسفة الإسلامية	
- العقل والنقل في الفكر الفلسفي المعاصر في مصر	٩ - ٤٠
د. أحمد جاد عبد الرازق	
- أسس فلسفة الأخلاق الإسلامية	٤١ - ٧٢
د. عبد الراضي محمد عبد المحسن	
- اعتقادات الفارابي في السعادة	٧٣ - ١٣٤
د. عزمي طه السيد أحمد	
- فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي	١٣٥ - ٢٠٢
د. محمد السيد الجليلند	
- الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان	٢٠٣ - ٢٥٦
د. محمد عثمان الخشت	
* بحوث ودراسات متنوعة	
- تحليل الخطاب	٢٥٧ - ٢٨٤
أ. د. حسن حنفي	
- لاهوت التاريخ البشري	٢٨٥ - ٣٢٢
الأب / فاضل سيداروس اليسوعي	
- المصادفة الموضوعية ودلالاتها في الفيزياء الحديثة	٣٢٣ - ٣٤٨
أ. محمود أمين العالم	
- مدرسة الإسكندرية الفلسفية	٣٤٩ - ٣٨٤
أ. د. مصطفى النشار	
- الوعي الجمالي بالتاريخ	٣٨٥ - ٤٣٣
أ. د. وفاء إبراهيم	

العقل والنقل في الفكر الفلسفي المعاصر في مصر

د. أحمد جاد عبد الرازق

مدرس الفلسفة الإسلامية . دار العلوم

1. مدخل تاريخي:

تعد قضية العلاقة بين الوحي والعقل واحدة من أهم المشكلات في تاريخ الفكر الإنساني ، والصراع بين هذين القطبين الأساسيين يمتد ليشمل كل مجالات التفكير الديني الذي يعتمد على الوحي باعتباره أساسا للدين وطريقا لمعرفة أحكامه ، موجود كما هو الحال في اليهودية والمسيحية والإسلام على حد سواء (١) . وإن اختلفت طبيعة الحلول أو التفسيرات التي قدمها المتكلمون في الديانات الثلاث لطبيعة العلاقة بين العقل والوحي ودور كل منهما في تأسيس قواعد الإيمان الديني ، ما بين تقديم للعقل على السمع أو تقديم للسمع على العقل أو التوفيق بين صريح المعقول وصحيح المنقول . وفي الجملة فهي علاقة تعكس موقف المتكلمين في الأديان الكتابية من ضرورة تأسيس الدين على العقل والنص الديني معا أو البحث عن محتوى أو صيغة عقلية للإيمان في مواجهة الفلسفة (٢) وفي العصور الوسطى المسيحية — التي تمثل المرحلة الثانية من تاريخ الفلسفة الغربية إذ كانت المرحلة الأولى هي الفلسفة الإغريقية أو المعجزة اليونانية — كما يسميها بعض الباحثين — كانت القضية أكثر إلحاحا ، ولكن تضاعف فيها دور العقل إلى حد كبير ، وأصبحت أولية الإيمان المسيحي التي تركز على الوحي بمثابة الحقيقة المطلقة (٣) . ويعد فيلون الإسكندري " هو أول مفكر يهودي ارتأى أنه لا تناقض بين مفهوم الوحي المقدس وبين الفلسفة اليونانية ، فكلاهما

(١) See , A.J. Arberry , Revelation and Reason in Islam , P. 1

(٢) See H. W. Wolfson , the Philosophy of the kalam p. 58.

(٣) See , Etienne Gilson , Reason and revelation in the.

حق" ^(١) ومن هنا يذهب البعض إلى أن علاقة الوحي بالعقل قد مرت بمراحل ثلاث : الأولى فيلون الإسكندري ، والثانية آباء الكنيسة ، والثالثة علم الكلام الإسلامي ^(٢) .

وقد بدأ آباء الكنيسة اللاتين في القرن الثاني مهمتهم الأولى في الدفاع عن العقائد المسيحية ، عندما شكلت الغنوصية خطرا كبيرا على العقائد المسيحية ، نجد ذلك على نحو واضح لدى " ترتليان " الذي عادى الفلسفة وأي محاولة لتعقيل المسيحية ^(٣) . ومنذ القرن الثالث ظهر نوع آخر من التفكير المسيحي في مدينة الإسكندرية التي كانت ملتقى للتفكير اليهودي والمسيحي واليوناني ، وقد انتشرت المسيحية في هذا العصر ، وبالتالي اتجه آباء الكنيسة إلى التكوين العقلي للعقائد المسيحية والدفاع عنها ضد مهاجميها ، فجاء كليمنت وأوريجين ، وعلى أيديهما نشأ التفسير الروحي للإنجيل ، ولقد حاول كل منهما إدخال الأفكار الفلسفية اليونانية في بنية العقيدة المسيحية ذاتها ، وبصفة خاصة أفكار أفلاطون ، وزينون والأفلاطونية المحدثة ذات الطابع الصوفي ^(٤) .

(1) See H.W. Wolfson ,

(2) OP. Cit , P. 720 Middle ages , P. 4 (2)

(3) See, Etienne Gilson OP.cit , PP . 8 - 11

(4) See , Norman Krezmann , The cambridge History of later Medieval philosophy . P.44, A. J. A reberry O.^ cit ,P.9

ولقد تعرض أوغسطين الذي يمثل قمة الفلسفة المسيحية في العصر الكنسي^(١) لمسألة العلاقة بين الوحي والعقل ، موضحا أن العقل لا يستقل بذاته في إدراك الحقيقة بل لابد له من سلطة تحكمه ، هي الكتاب المقدس ، وهذه تعنى الإيمان به باعتباره أداة أساسية لتعقل الإيمان ، فليده يجب — أولا — الإيمان بحقائق الوحي. ثم — ثانيا تعقلها وقد صاغ ذلك قائلا :

اعقل كي تؤمن ، وأمن كي تعقل . وهو يستعين في ذلك بعبارة وردت في سفر أشعياء : " إن لم تؤمنوا فلن تعقلوا " . ما كان النبي ليقول ذلك إذا لم يفرق بين الإيمان والعقل ، فأنا أؤمن بما أعقل ولكنني لا أعقل كل ما أؤمن به.^(٢) ويعد القديس أنسلم من أوائل المفكرين المسيحيين الذين اعتمدوا على سلطة الإيمان وحده ، فالإيمان باحث عن العقل ، فالبدء بالإيمان هو أول اكتشاف للحقيقة فالإيمان هو المعطى الأول للإنسان ، والعقل نفسه يفترض البدء بشيء آخر غيره ، وهو الإيمان ، إذ لابد له أن يعقل شيئا ، وقد نص الوحي على ضرورة التعقل ، فالإيمان يفترض التعقل^(٣) . وهذا هو نفسه ما قرره أوغسطين

(1) See , Etienne Gilson op . cit , p . 16

حسن حنفي : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط : أوغسطين ، أنسلم توما الاكوينى : ٤ القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

(2) See ,Norman Kermann , OP.cit . PP. 17-24.

(3) See , Etienne Gilson OP . cit ., PP. 26-32.

مر قبل ، ومر هنا فإننا لا نجد كبير فرق بين كل من المدهيين في علاقة
الوحي بالعقل ، إذ إن كلا منهما يفترض الإيمان أولاً ، ثم العقل ثانياً.

أما توما الإكويني الذي يعتبر قمة الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط
المتأخر فإنه يقرر أن العقل لا يطلب الإيمان ، بل الإيمان هو الذي يطلب العقل ،
فهناك مجال للعقل وآخر للدين ، فأنا أقرر أن هذا الشيء حقيقي لأنني قد رأيته
كذلك . وأنا أعتقد كذلك — أن هذا الشيء حقيقي ، لأن الله اعتقد ذلك ، وفي كلتا
الحالتين ، فإن قبولي لهذا الشيء أو ذاك يعتمد على حقيقتين مختلفتين ، الأولى
الحقيقة العقلية أو العلمية ، والثانية الحقيقة الإيمانية الدينية .

وبالجملة ، فإن الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى ، وبصفة خاصة في
مرحلتها المتأخرة ، عبرت عن الإيمان الديني الذي يقبل الحقائق اعتماداً على
سلطة الوحي وحده على اعتبار أنه المصدر الوحيد للمعرفة الضرورية للإنسان^(١)
ولدى المتكلمين المسلمين بدأت البحوث الكلامية معتمدة على العقل والنقل
معا ، وإن كانت نتائج الاستدلال العقلي لا تعتمد أحكاماً نهائية إلا إذا صدق عليها
الشرع ، والدراسة المتأنية لتطوير علم الكلام تؤكد هذه الحقيقة أيضاً ، إذ تتراوح
المدارس الكلامية في الجملة بين قطبي العقل والنقل ، وتتفاوت في مدى الاعتماد
على كل منهما أو عليهما معا حسب طبيعة كل مدرسة وظروف تطورها^(٢) .

ولقد أكد علماء الكلام أهمية النظر العقلي باعتباره أداة للمعارف
الاعتقادية : فالقاضي عبد الجبار شيخ المعتزلة في القرن الرابع الهجري يذهب

(1) See Norman Krezmann . Oopp cit . pp . 459

(٢) أنظر . د . حس الشافعي المدخل إلى دراسة علم الكلام ١٣٨

إلى أن الدلائل أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع ، ونجد مثل ذلك لدى الأشعرية ^(١) والماتريدية ^(٢) ، بل إن بعض المتكلمين ذهب إلى وجوب النظر العقلي في مسائل العقيدة وعدم الاكتفاء بالتقليد فيها والحق أن الاعتداد بالعقل والقبول بأحكامه في هذا المجال هو سمة المدارس الكلامية جميعاً عدا طوائف الحشوية من أدعياء السلفية والنصية ، وما هم من السلفية والالتزام الحقيقي بالنصوص في شيء . ولقد أبان القاضي عبد الجبار عن فساد آراء الحشوية ، وكذلك ابن رشد .

أما الدليل النقلي فإن المعتزلة الذين رفعوا من مكانة العقل كادوا يسوون في أول أمرهم بين الدليل النقلي والعقلي ، فقد ذهب واصل بن عطاء إلى أن الحقيقة تدرك بحجة عقلية . ولقد كان ثمامة بن أشرس أول من قال بتقديم المعرفة العقلية على المعرفة السمعية .

ولقد ذهب المعتزلة إلى أن العقل أصل الشرع ، ومن هنا فلا يصح الاستدلال بالدليل السمعي على أية مسألة من المسائل الكلامية المتعلقة بوجود الله — تعالى — وصفاته وكل ما تتوقف عليه صحة النبوة ، وإلا صار الأصل فرعاً ، وذلك دور باطل ، ومن هنا فإن الدليل السمعي يقتصر مجاله على السمعيات التي لا مجال للعقل فيها بالإضافة إلى المسائل التي لا يتوقف عليها إثبات صحة النبوة .

ولقد تسربت فكرة الدور الاعتزالية إلى متأخري الأشاعرة الذين اقتربوا كثيراً من الاتجاه الاعتزالي ، وبصفة خاصة لدى الرازي الذي يشكك في قدرة

(١) أنظر : الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين : ٤٠ .

(٢) أنظر : الماتريدي : كتاب التوحيد : ٨ .

الدليل السمعي على إفادة اليقين ، إذ يقول : " النقليات بأسرها مستندة إلى صدق الرسول ، فكل ما يتوقف العلم بصدق الرسول على العلم به ، لا يمكن إثباته بالنقل ، وإلا لزم الدور . أما الذي لا يكون كذلك فكل ما كان خبرا بوقوع مالا يجب عقلا وقوعه كان الطريق إليه النقل ليس إلا ... والخارج عن القسمين يمكن إثباته بهما معا (١) ."

ولقد عبر ابن تيمية أوضح تعبير عن هذه القضية لدى الرازي ، قائلا :
" إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية أو السمع والعقل أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية أو نحو ذلك ، فإما أن يجمع بينهما وهو محال ، لأنه جمع بين النقيضين ، وإما أن يردا جميعا ، وإما أن يقدم السمع وهو محال ، لأن العقل أصل النقل ، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه ، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل ، إما أن يتأول وإما أن يفوض (٢) . " ولقد نقد ابن تيمية هذه الفكرة وبين تهافتها .

وبناء على هذا الموقف من الدليل العقلي وطبيعة علاقته بالدليل السمعي لدى متكلمي المعتزلة ومتأخري الأشاعرة ، انقسمت المسائل الكلامية إلى ثلاثة :
١- المسائل الأساسية التي تتوقف عليها صحة النبوة - أي مسائل العدل والتوحيد - فهذه لا يقبل فيها إلا الدليل العقلي .

٢- مسائل السمعية كالثواب والعقاب ونحوهما ، لا يقبل إلا دليل السمع وحده .

٣- ما خرج عن الأمرين السابقين يقبل فيه الأدلة السمعية والعقلية معا (٣) .

(١) عصل : ٣١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل : ١ / ٤ .

(٣) انظر : أبو الحسين البصري : المعتمد في أصول الفقه : ٢ / ٨٨٦ - ٨٨٧ .

٢- النص والعقل في الفكر الكلامي الحديث :

٢.أ- مفهوم علم الكلام الحديث :

لقد كانت البيئة الكلامية في العالم العربي في مطلع هذه الفترة جامدة رتيبة ، يغلب عليها التقليد والجمود ، والاكتفاء بإعادة عرض الماضي ، فكان جل إنتاجها شرحا أو تلخيصا ، وغلب عليه أسلوب الحواشي والتقارير الملحقة بالمتون القديمة ^(١) وخاصة الأشعرية منها ، تلك التي استقرت في مصر وشمال أفريقيا والعالم العربي ابتداء من انتصار السلاجقة في بغداد على البويهيين الشيعة ، والدور الذي قام به صلاح الدين الأيوبي في مصر لنشر الفكر الأشعري فيها . وبفضل محافظة علماء الأزهر وجهود ابن تومرت في بلاد المغرب .

وإن العالم الإسلامي - نتيجة لعوامل متعددة - قد أصابه الوهن والخمول والتقوقع في الوقت الذي كانت الحضارة الأوروبية فيه تتقدم تقدما مذهلا هذا الوهن والخمول والعيش على هامش التاريخ والحضارة مكن العالم الغربي من إحكام سيطرته السياسية على معظم بلدان العالم الإسلامي ، ولم يكتف الغرب ببسط سطوته السياسية والاقتصادية فحسب ، بل عمد كذلك إلى بسط سطوته الثقافية والحضارية ، فتسربت إلى العالم الإسلامي الأفكار والنظم التربوية والدينية والفلسفية . وقد نالت هذه الأفكار قبولا لدى أولئك الذين يتطلعون إلى الغرب بإعجاب شديد باعتباره نموذجا يجب على المسلمين أن يحتذوه ، إذا أرادوا التقدم والرقى على نحو حقيقي . كما أن بعض هذه الأفكار قد قبلها البعض الآخر على اعتبار أنها لا تتعارض مع الأصول الإسلامية ، وإن كان هذا الاتجاه الأخير

(١) انظر : د. إبراهيم مدكور : " تاريخ الفكر الفلسفي في مائة عام " : ٣٦٤ .

قد رفض بعض أدبيات الحضارة الأوربية الوافدة ، لتعارضها في نظره مع أصول العقيدة الإسلامية (١) .

وإن الفكر الكلامي في مصر في العصر الحديث هو ، عبارة عن مجموعة من الأفكار والنظريات الإصلاحية التي نادى بها رواد الإصلاح الإسلامي العاملون على نهضة العالم العربي في العصر الحديث ، وهو لا يقتصر على ما قدمه متكلمون مسلمون ، بل يمتد كذلك إلى ما قدمه مفكرون آخرون استفادوا بقوة من الأفكار الغربية وحاولوا نشرها في العالم الإسلامي (٢) ، بحيث أضحي هذا الفكر الكلامي — في جانب من جوانبه المتعددة — يعكس حقيقة موقف المتكلمين المعاصرين من أمرين : الأول من الحضارة الغربية الوافدة ، والآخر موقف هؤلاء المفكرين من دور الدين في الحياة المعاصرة .

هذا الفكر الكلامي يرتكز على أسس تراثية — أشعرية تارة واعتزالية وتيمية ورشدية أخرى — لدى الاتجاه التجديدي : جمال الدين الأفغاني ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا ، ومصطفى صبري ، وحسن البنا ، وسيد قطب وغيرهم . وهو لا يرفض في الوقت ذاته الفكر الوافد تماما ، وإنما يقبل من هذه الأفكار ما يتوافق مع أحكام الشريعة الإسلامية ، ويرفض منها ما يتعارض معها . كما أنه يرتكز في اتجاهه الليبرالي الإنساني على أسس فكرية غربية بدأت في مصر على يد المسيحيين الشوام — أمثال شبلى شميل وفرح أنطون ، وفارس نمر — ونادى بها الليبراليون المسلمون فيما بعد — أمثال علي عبد الرازق ، وطه حسين ،

(1) See , Hishan Sharabi , Arab Intellectuals and the west , PP. 10-11 .

(2) See , Seyyed Hossein Nasr , Islam in the Islamic World today , PP . 6 -7 , M. A . Zaki Badwi The Reformers of Egypt PP. 11 -17

وأحمد لطفي السيد وإسماعيل مظهر ، ومحمود عزمي ، وحسين فوزي ، وحسن حنفي — ونجد لدى هؤلاء جميعا إلى حد كبير — صورة التطورات التي مر بها موقف أوربا من الدين ، وكذلك نجد صورة تكون طبق الأصل من تطور اللاهوت المسيحي وتحوله من الله إلى الإنسان .

ويمكن القول — على جهة الإجمال — إن الفكر الكلامي المعاصر هو عملية نقدية مستمرة لنظام من التفكير القديم ، فهو ينتقل من رفض إلى رفض ، ومن تصحيح إلى تصحيح ؛ إذ يقوم على نقد القديم وتجاوزه إلى الجديد الذي يتوافق مع مشكلات الواقع التاريخي المُعاش ، بل يمكن القول بأن مهمة علم الكلام المعاصر هو هذا النقد البناء ، ومحاولة الانتقال من هذا التفكير القديم الجديد ، معتمدا على نقد القديم وبناء الجديد على ركامه أو على الصالح للبقاء منه إذ هي لا تغفل أو تهمل العناصر الجيدة في البناء القديم، وهذه هي زاوية الإبداع المعاصر ، وإذا حاولنا أن نفهم الفكر الكلامي المعاصر باعتباره فكرا مبنيا على نقد الكلام القديم أو معنيا بإعادة تفسيره مرة أخرى في ضوء جديد ، فالفكر الحديث يفهم في ذاته باعتباره الغاية النهائية أو المحصلة المنطقية في مواجهة التفكير الكلامي القديم الذي يقف الفكر الكلامي الحديث في مواجهته (١) .

(1) See Mushen Mohdi , Islamic Philosophy : in "God and man in the contemporary Islamic thought P.110 "

٢.ب. أولية العقل .

لقد عولت النهضة الحديثة التي شهدتها علم الكلام في مصر على العقل تعويلا كبيرا ، باعتباره الأداة الأساسية لتحقيق ذلك التوافق المنشود بين النص الديني الثابت (الكتاب والسنة) ومتطلبات الواقع المعاش المتغير ، حتى لا تحدث هوة واسعة بين واقع المسلمين المعاش وبين النصوص الدينية المقدسة التي تصوغ هذا الواقع وتحكمه طبقا للقوانين الإلهية . ونجد هذا التعويل على العقل وأهميته لدى كافة الاتجاهات الكلامية المعاصرة سواء تلك التي تقرر أولية العقل على النص ، أو أولية النص على العقل ، أو تدعو إلى تجاوز النص تماما إلى منهج عقلاني ينظر إلى الوحي من زوايا تاريخية ، أو تدعو إلى تجاوز العقل والتفسير الحرفي للنصوص الدينية .

لقد بدأ علم الكلام المعاصر في مصر " برسالة التوحيد " للإمام محمد عبده رائد الاتجاه التجديدي - التي قدمت لنا مجالا خصبا فيما يتعلق بمسألة أولية الدليل العقلي وعلاقته بالوحي في العصر الحديث ^(١) بل إن الدليل العقلي قد احتل المكانة الأساسية والأولى لدى أرباب اتجاه التجديد الديني ، وعلى اعتبار أن الأفكار العقلانية هي الوسيلة الأساسية لتحقيق النهضة المنشودة .

لقد أعطى الإمام محمد عبده للعقل أهمية كبرى في كتاباته ، إذ إن الإسلام دين العقل :

" لقد تأخى العقل والدين لأول مرة في كتاب مقدس على لسان نبي مرسل بتصريح لا يقبل التأويل ، وتقرر بين المسلمين كافة - إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه - أن من قضايا الدين مالا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل كالعلم بوجود الله ، وبقدرته على إرسال الرسل ، وعلمه بما يوحي إليهم ، وإرادته

(1) See . B. Micheal et la Cheikh Musstapha Abdel Raziq (Resalat Al - Tawhid . P. XLVIII

لاختصاصهم برسائلته ،وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه فهم معنى الرسالة
والتصديق بالرسالة نفسها " (١) . فالعقل حكم في صحة النبوات والإلهيات — كما
قرر المعتزلة من قبل — : " ولا بد في تحقق الإيمان من اليقين ، ولا يقين إلا
ببرهان قطعي لا يقبل الشك أو الارتياب ، ولا بد أن يكون البرهان على الألوهية
والنبوة عقليا " (٢) .

إن الأخذ بالدليل العقلي هو منهج القرآن : " فأول أساس ... هو
النظر العقلي والنظر ... هو وسيلة الإيمان الصحيح " (٣) ، وإهمال العقل في
العقائد على خلاف ما يدعو إليه الكتاب المبين والسنة الطاهرة " . بل إن محمد
عبده يتجه إلى وصف الكافر الحقيقي بأنه ذلك الذي يرفض دليل العقل ، فالكافر :
" هو المعاند الجاحد الذي إذا رأى ضياء الحق أغمض عينيه ، وإذا سمع الحرف
من كلمته سد أذنيه ، ذلك الذي لا يبحث في دليل بعد عرضه عليه ولا يذعن
لحجة إذا اخترقت فؤاده بل يدفع جميع ذلك حبا فيما وعد نفسه فيه مع الكثير ممن
حوله واستند في التمسك به إلى تقليد من سلفه " (٤) .

إن المجتمع الإسلامي الذي أراده محمد عبده هو مجتمع يسوده العقل ،
ذلك أن المسلم الحق في رأيه هو الذي يعتمد على العقل في شئون الدنيا والدين
، والكافر إنما يغمض عينيه فلا يرى ضوء الحقيقة ، ولا يقبل اعتماد البراهين
العقلية ، والإسلام بخلاف ما زعم أعداؤه ، لم يدع إلى إهمال العقل ، بل حث
على العلوم العقلية وغيرها من العلوم الأخرى ، ومن ثم فالمجتمع المثالي هو ذلك

(١) " رسالة التوحيد " في " الأعمال الكاملة " : ٣ / ٣٥٦ - ٣٥٧ .

(٢) محمد عبده : تفسير المنار : ١ / ٢٢٩ .

(٣) محمد عبده : الرد على فرح أنطون ، الاضطهاد في النصرانية والإسلام " الأعمال الكاملة " : ٣ / ٢٨٢ .

(٤) تفسير جزء عم : ص ١٦٩ .

المجتمع الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ، ويفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام .

إن التفكير العقلي لدى محمد عبده واجب على الموجود العاقل لا مخلص له منه ، فعلى هذا الموجود العاقل أن ينهض بجهوده الخاصة للبحث عن الحقيقة في العالم الذي يكتنفه . والفحص عن الكائنات والموجودات على قدر ما تتيحه وسائله الخاصة ، وسواء كان مؤيداً أم معارضاً ، فعليه أن يدعم موقفه ببراهين يقينية ، ولكن إذا كان عليه ألا يهمل واجب التفكير ، فعليه أيضاً أن يحتاط من الشطط في الاستدلال . إن الإمام بنزعتة العقلانية كان يميل — كما يقر عثمان أمين — إلى المذهب العقلي الديكارتي واتجاهه الصريح في توخي الأفكار الواضحة المتميزة التي ليس فيها غموض ولا إبهام ، وقد أثبت الفكر المصري أن هذا الميل عنده لم يكن مجرد وهم أو كلام لا أثر له ، فسواء في تعاليمه العامة أو في رسائله الخاصة ، وسواء في دروسه في المنطق أو دروسه في تفسير القرآن ، وفي اصطناعه منهج الشك واستعانته بروح النقد ، وأخيراً في احترامه للعلم المحض المضبوط ، استطاع أن يشارك في إمداد المذهب العقلي بحافز جديد لم يكن يتيسر لهذا المذهب في مصر بدون جهوده الموفقة . وهنا يكمن جوهر رسالته الإيجابية في أنه نادى باستخدام العقل لتخليص الدين من الأدران التي علقته به وشوهته (١) .

وبناء على هذا الموقف من أولية الدليل العقلي انقسمت المسائل الكلامية في كتابات محمد عبده إلى ثلاث مسائل : الأولى الإلهيات والنبوات ، وفيها يؤخذ بالدليل العقلي فحسب . والثانية أمور السمعيات كأحوال الآخرة وهيئات العبادة .

(١) انظر : أنور عبد الملك : نخبة مصر : ٤٢٩ ،

والثالثة ما خرج عن هذين الأمرين السابقين ، ويؤخذ فيه بالدليل العقلي والدليل السمعي معا .

ويبدو أن هذا الموقف من أولية الدليل العقلي لدى محمد عبده كان محكوما بتأثره بالتطورات الوضعية الحديثة في الفكر الأوربي ، وبصفة خاصة قانون المراحل الثلاث لدى كومت ، فالطور الثالث — من مراحل تطور البشرية لدى محمد عبده — هو طور العقل والتدبر ، ووزن الخير والشر بميزان النظر والفكر . بل إن عبده يتجه إلى تأويل قصة آدم وهبوطه من الجنة من خلال قانون الحالات الثلاث ^(١) .

لقد فتحت آراء عبده حول الدليل العقلي وأوليته في فهم العقائد الدينية الباب واسعا للنقاش حول أولية الوحي أو أولية النقل ، فهناك من يقبل آراء أولية العقل ، وهناك من يرفضها ، وقد تطور هذا الاتجاه — اتجاه أولية العقل إلى مدى دفاعية إلى إحلال العقل محل النص ، على اعتبار أن العقل قادر على الوصول إلى حقائق النص ، كما سوف نرى .

ويأخذ الدليل العقلي في العقائد مكانة مهمة لدى تلميذ الإمام رشيد رضا — تلميذ الإمام — : " فالعقل مشرق أنوار الدين ، والإيمان هو تصديق العقل بأن جميع ما جاء به النبي فهو حق . فالدين الإسلامي والعقل توأمان ... القرآن لا يخاطب إلا العقل ، لا سيما في قضايا الإيمان ومسائل الاعتقاد التي يطلب فيها العلم ويرفض الظن وإن كان راجحا " . و" قواعد الدين الإسلامي وضعت أساس العقل فلا

^(١) انظر : تفسير القرآن : ٢٨١/١ - ٢٨٤

يخرج منها عن المعقول (١) " . بل إن ختم النبوة في الإسلام يعني — لدى رشيد رضا — بناء هذا الدين على أساس العقل (٢) . وهو يربط كما ربط أستاذه — من قبل — بين الدين والتطور العقلي للبشرية ، إذ بلغت البشرية أوج اكتمالها العقلي بالإسلام الذي استقل به العقل الإنساني .

وبناء هذا الموقف من الدليل العقلي ، فان رشيد رضا يرى أن مسألة الألوهية والنبوة لا تثبت إلا بالدليل العقلي . أما الأمور السمعية فإنه لا يؤخذ فيها إلا بالدليل النقلي .

ولدى الشيخ مصطفى المراغي — الذي كان تلميذا للإمام وشيخا للأزهر — يأخذ العقل مكانة ملحوظة في أصول الدين " فعلى أساس العقل يجب أن يفهم الكتاب وتفهم السنة ، وتفسر الآيات ، وينظر إلى مصالح البشر ، ومن أهدر العقل فقد أضاع الأساس وباء بالخسران (٣) . والأمر مثل ذلك لدى عبد العزيز جاويز ، ومحمود شلتوت .

بل إن الاهتمام بالعقل نجده لدى أولئك الذين عارضوا آراء الأستاذ الإمام مما يدل على أن الطابع العقلي هو الأساس الذي اتسمت به النهضة الكلامية في مصر . فهاهو ذا مصطفى صبري الذي اشتد في التكثير على الأستاذ الإمام يصرح بان للمسلم " قوتين " :

" قوة في دينه وقوة في عقله " ومراده من أن الإسلام دين العقل هو أنه دين يتفق مع العقل ولا يناقضه ، وليس مراده أن الإسلام دين اخترعه العقل حتى يناقض ذلك كل دين وعقل وهو يفرق بفرقة واضحة بين العقل المحض والعقل التابع للحس ، فالعقل ما يكون حكمه قطعيا ويكون ما ينفيه مستحيل الوجود وما لا ينفيه ممكن الوجود ، أما العقل التابع للحس فلا يلزم منه أن يتخطى العقل إلى ما

(١) رشيد رضا : المنار : ٢ / ٢٩ / ٤٥٧ .

(٢) رشيد رضا : تفسير القرآن الحكيم : ١ / ٢٥٢ .

(٣) مجلة الأزهر ، م (١) ، ج ٤ ، ١٩٧ ، عدد ١٩٤٠ م .

وراء المحسوسات حتى لا يبقى فرق بين العقل والحس ، وبالتالي فلا يلزم من كون الشيء غير محسوس أن يكون غير معقول ، وهذا هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه عبده لدى مصطفى صبري ، والذي دفع عبده إلى أن يسلك طريق التأويل .

ويختلف الأمر إلى حد بعيد لدى عبد الحليم محمود — أحد أعلام الفكر الصوفي في مصر الذي يرى أن العقل قد عجز تماما عن دور مثمر في مجال العقائد ومجال الأخلاق^(١) ، وربما ينبع ذلك لديه من أن الدين جاء ليقود الإنسانية نحو الكمال الروحي ، والمعنى الروحي ووسيلته لا سبيل إلى تحديدها من الإنسان نفسه وإنما تحديدها موكول إلى الله ، ذلك أن السمو الروحي قرب من الله ، والقرب من الله يرضي الله نفسه ، وكل من حاول أن يتخذ طريقا آخر فإنما يجرى وراء سراب . إن القول بأن الإسلام يحتكم إلى العقل ، أي يحكم العقل في المسائل والمبادئ والقواعد ، ينتهي من ذلك بأن يكون العقل هو القائد وليس الدين ، وذلك قلب للأوضاع وانحراف عن الصراط المستقيم .

إن موقف الدين من الدليل العقلي يتحدد لديه على النحو التالي :

أ — جاء الدين هاديا للعقل في مسائل معينة هي أولا : ما وراء الطبيعة ، أي العقائد الخاصة بالله ورسله وبالיום الآخر والغيب الإلهي على وجه العموم . وثانيا : في مسائل الأخلاق ، أي الخير والفضيلة وما ينبغي أن يكون عليه السلوك الإنساني ليكون الشخص صالحا . وثالثا في مسائل التشريع الذي ينتظم به المجتمع وتسعد به الإنسانية . وقد جاء الدين هاديا للعقل في هذه المسائل بالذات ، لأن العقل إذا بحث فيها مستقلا بنفسه ، فإنه لا يصل فيها إلى نتيجة يتفق

(١) انظر : عبد الحليم محمود : التوحيد الخالص : ٨ .

عليها الجميع ، وبذا يرفض ما انتهى إليه عبده ورضا والمراغي من قبل من أن قضايا التوحيد والنبوة لا يقبل فيها إلا الدليل العقلي .

ب - وجاء القرآن يفهمه العقل في المحكم فيه ، ولا يناقض العقل في المتشابه ، ذلك أن القرآن : " منه آيات محكمات هن أم الكتاب وآخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب ^(١) " .

وقد أراد الإسلام من المسلم أن يستمسك استمساكا تاما بالمحكمات ، وأن يسلم الأمر لله في المتشابه ^(٢) . وهو أمر يختلف فيه عن محمد عبده وأتباعه الذين أجازوا تأويل المتشابه ، أما فيما يتعلق بالمحكم فليس ثمة خلاف بينهما .

ج - جاء القرآن لا يستشير الإنسان في شيء ، وتعالى الخالق عن أن يستشير المخلوق وتعالى الرب عن أن يستشير المربوب ، وتعالى العليم الحكيم عن أن يحتكم إلى البشر أو يحكمهم فيما أنزله إليهم هداية وتربية .

ولا يعنى هذا أنه ينكر دور العقل في فهم الدين ، ولكنه يجعل لهذا العقل حدودا في إدراك مسائل الدين ، تلك الحدود التي تتلاءم مع محدودية العقل الإنساني وقصوره في فهم مسائل ما بعد الطبيعة . والقرآن لديه : " دين العقل بهذه المعاني ، فهو هاد للعقل ومرشد له وقائد ، وهو مبادئ يفهمها العقل في سهولة ويسر ، وهو لا يناقض العقل ، وعلى العقل أن يلجأ إليه في كل ما أتى به " إن العقل لابد من أن يخضع للوحي ويسجد له ، ويتأنى السجود لله مع محاولة تحكيم العقل في أوامره سبحانه وتعالى أو نواهيه ، وكل محاولة من هذا

(١) آل عمران : ٧ .

(٢) انظر : د . عبد الحليم عمود : التوحيد الخالص : ١٨ .

(٣) السابق ص ٢٠ .

القبيل إنما هي كبرياء وهي إبليسية ، وإذا كان لإبليس خلفاء من بنى آدم ، فهم هؤلاء الذين يحاولون أن يقوموا بدور إبليس في المجتمع الإنساني . إنهم هؤلاء الذين يرفضون الوحي الإلهي جملة ، أو يحاولون أن يزفوا الوحي بميزان العقل فيرفضون ويقبلون ويؤولون ما شاء لهم الهوى . وفي الجملة فإن المدرسة العقلية في الدين لم تسجد لله سجود خضوع وإذعان إنما سجدت للعقل وعبدت العقل .

ولا يعنى هذا إنكار دور العقل فالتفكير منهج إسلامي ، ولكنه التفكير العقلي المضبوط بضابط الوحي السماوي . فالعقلانية — وإن اختلفت مستوياتها وحدودها لدى المتكلمين المعاصرين — هي الطابع الأساسي والمميز لعلم الكلام في مصر في القرن العشرين ، فليس يعنى اتساع مساحة العقلانية لدى عبده ومدرسته التقليل من شأن النقل ، وكذلك ليس يعنى اتساع مساحة النقل لدى معارضي محمد عبده التقليل من دور العقل في فهم قضايا الدين ، بقدر ما يعنى وضع ضوابط لنقل الإنساني وتحديد مجالاته في التعامل مع النص الديني .

بل إن الاهتمام بالنظر العقلي ودوره في معرفة أصول الدين يمتد ليصل إلى مؤسسي الحركات الإحيائية الإسلامية — ذات المنزع العملي — التي يغلب عليها الطابع السياسي للدين على غيره من الجوانب الأخرى ، فالإسلام — لدى الإمام حسن البنا — " يحرر العقل ويحث على النظر في الكون " (١) " هذا الدور الذي يقوم به العقل في معرفة قضايا الدين ، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحي السماوي " : إن هذا العقل الذي وهبه الله للإنسان قادر على تلقي ذلك أوحى وإدراك مدلولاته ، وهذه وظيفته ثم هذه هي فرصته في النور والهداية (٢) .

(١) " رسالة التعليم " في " مجموعة رسائل الإمام " : ٢٧٠ .

(٢) سيد قطب : في ظلال القرآن ٢ / ١٠٩٧ - ١٠٩٨ .

فالتفكير مطلوب والحض عليه منهج قرآني ، ولكنه التفكير المضبوط بصابط الوحي (١) .

إن الاهتمام بالعقل لدى اتجاهي التجديد الديني والأصولية الإسلامية اخذ مستويات متعددة لا تنكر في مجملها العاد دور العقل في فهم قضايا أصول الدين ولقد اتسعت مساحة العقلانية لدى الإمام محمد عبده ومدرسته وبصفة خاصة لدى رشيد رضا ، والمراغي ، وشلتوت على حين أن المساحة بدأت تضيق إلى حد ما لدى مصطفى صبري الذي فرق على نحو واضح بين العقل المرتبط بالحس والعقل المحض ، على حين أن مساحة الخلف تزداد اتساعا بين عبده وعبد الحليم محمود الذي يقلل كثيرا من دور العقل في فهم أصول الدين — وربما كان للاتجاه الصوفي الذي اعتنقه أثر كبير في هذا الموقف من العقل — كرد فعل لمغالاة عبده وتجاوزه بالعقل حده في معرفة قضايا الدين ، ثم تعود الأمور مرة أخرى إلى الاتزان لدى حسن البنا وسيد قطب ، وذلك في عدم المغالاة في دور العقل أو بخس قيمته في التفكير في قضايا الدين ، وربما لعبت الخلفية الثقافية لكل من هؤلاء الرواد دورا مهما في تحديد الدائرة التي يشغلها العقل في فهم قضايا الدين ويختلف الأمر إلى حد كبير لدى الليبراليين الإنسانيين في مصر ، الذين ذهبوا إلى ضرورة تحويل علم الكلام من دراسة الإلهيات إلى دراسة الإنسانية ، وبناء علم كلام جديد يعتبر الإنسان لا الله — تعالى — محوره . ويخلص من ذلك إلى أن علم أصول الدين :

يكشف بينائه عن علم الإنسان ، ووجود الإنسان ، وذات الإنسان ، وفعل الإنسان . وعقل الإنسان وماضي الإنسان ، ومستقبل الإنسان ، وعمل الإنسان

ومجتمع الإنسان ، وتاريخ الإنسان " (١) . إذ يأخذ العقل مكانة أساسية ومهمة فى بناء " الكلام " الجديد إلى الحد الذى ينتهى معه أو يتضاءل إلى حد كبير دور النقل على اعتبار أن العقل — وخاصة فى مرحلته الأخيرة — يستطيع وحده أن يصل إلى اليقين بعد انتهاء دور الوحي فى دفع العقل إلى الإمام ، "فمنهج العقل هو العامل الفكرى الذى تبنى عليه الحضارة ، والعقل هو منشئ الحضارة ، وتقاس درجة تقدم كل حضارة بدرجة عقلانيتها ، وهو القادر على استيعاب كل الصدمات الحضارية واحتواء كل النظريات الغازية وإعادة بنائها داخل النظرية العقلية العامة . ولمنهج العقل قدرة فائقة على الامتصاص الحضارى للثقافات الواردة ... ويؤدى منهج العقل فى النهاية إلى الانفتاح على الآخرين بما لديه من قدرة على الحوار فيحمى من الوقوع فى التعصب ، فالدليل هو الطريق لإثبات الحقيقة ، والبرهان هو المحك فى اختلاف الناظرين (٢) " .

والعقل — هنا — يشمل الحس والعقل والخبر ، وهو بديل عن النبى وهو الوريث الشرعى للوحي ، ولما اكتمل الوحي فإن العقل هو التطور الطبيعى له ، ومنهج العقل هو الاستمرار الطبيعى للنبوة والتطور الطبيعى لها . وإن العقل هنا يمكنه الاستغناء تماما عن النقل بل لابد أن يستغنى ، لأن النقل تدمير لعقل الإنسان وقدراته ، فالعقل البديهى لا يتوقف فى أمور الدنيا والدين .

وبالجملة فإن : " القضاء على إدارك العقل هو قضاء على الحكمة من الشريعة ، وقضاء على التعليل وهو أساس الشرع فى الجمع بين المختلفات . إن هدم العقل هدم للشريعة ، فالشريعة تقوم على العقل (٣) " .

(١) د حسر حنفى . دراسات إسلامية : ٣٠٣ .

(٢) د. حسر حنفى من العقيدة إلى التوراة ٤٠٤ / ١

(٣) انظر د حسر حنفى من العقيدة إلى التوراة ٣٠ / ٤٣٥

والحق أن ارتباط العقل بالنقل لا يمكن أن يكون غريباً عن الإسلام فالقرآن الكريم في رجوعه إلى العقل السليم والوجدان السليم ، يرجع إليهما في أطوار ثلاثة قبل ورود الشرع وفي أثناء نزول الشرع ، وبعد انتهائه وتماحه أما قبل الشرع فإن القرآن يقرر أن النفوس قد منحت بفطرتها قوة التمييز بين الخير والشر ، والعدل والظلم . قال — تعالى — : " ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ^(١) " . وعند نزول الشريعة الإسلامية ، فإن خطابها لا يعنى بالضرورة إلغاء حكم العقل لأن هذا الخطاب الشرعى لا يفهم إلا بالعقل . وكذا بعد انتهاء نزول الشرع ، فالعقل إما أن يؤكد الشرع ويؤيده ، وإما أن يغذيه ويرفده ، وإما أن يكمله ويزيده .

والحضارة لا تتبع إلا بدافع ديني ، ولا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحى يهبط من السماء يكون للناس شريعة ومنهاجا ، أو هى على الأقل تقوم في أصلها على توجيه الناس نحو معبود غيبى ، فكأنما قدر الله لإنسان ألا تشرق عليه الحضارة إلا حين يمتد بصره إلى ما وراء حياته الأرضية . ف وراء كل حضارة من الحضارات الموجودة اليوم ديانة عالمية ، وإن العقائد الدينية هى التى تسير مجرى التاريخ .

وإن العقل قادر على أن يصل إلى نفس الحقائق التى قدمها الوحي الذى انتهى دوره فى التاريخ بظهور الوعى الإنسانى مكتملا ومستقلا عقلا وإرادة ومن هنا فإن قضايا التوحيد والنبوة والسمعية هى قضايا لا بد أن يستخدم فيها الدليل العقلى أولا ثم يأتى النقل بعد ذلك ، بل إن السمعية — وهى لا تثبت إلا بدليل نقلى — لا يمكن تأييدها بالحس والمشاهدة أو التجربة والعقل والاستدلال ؛ ولذلك تظل ظنية ولا ترتقى إلى مرتبة اليقين ، وإن كان يمكن تأويلها على اعتبار

أنها تعبير عن عالم التمنى عندما يعجز الإنسان عن عيشه بالعقل فى عالم يحكمه القانون ويسوده العدل ، لذلك تظهر باستمرار فى فترات الاضطهاد وفى لحظات العجز . وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالى يأخذ فيه الإنسان حقه ويرفع الظلم عنه . وأمور المعاد تصوير فى يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان فى الخبز أو الحرية أو القوت أو الكرامة فى عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل^(١) .

إن الاهتمام بالعقل فى علم الكلام المعاصر فى مصر يكاد يكون طابعا أساسيا فى نتائج المتكلمين المحدثين ، وإن كانت دائرة هذا الاهتمام تختلف من متكلم إلى آخر فهى تارة تتسع — كما هو الحال لدى عبده ورضا والمراعى وشلتوت — وتارة تضيق إلى حد ما لدى مصطفى صبرى ثم تضيق أكثر لدى عبد الحليم محمود وحسن البنا وسيد قطب ، وأخرى ترتفع إلى حد لا يبقى معه للدليل النقلى دور فى إثبات المسائل الكلامية جميعا ، وإذا كانت مسائل العدل والتوحيد يؤخذ فيها بالدليل العقلى ، ومسائل السمعية يؤخذ فيها بالدليل النقلى ، وما عدا ذلك يؤخذ فيه بالدليل السمعى والعقلى معا لدى عبده ومدرسته ، فإن المسائل الكلامية جميعا لا يؤخذ فيها إلا بالدليل العقلى لدى حسن حنفى . لقد تطور الاتجاه الاعتزالى الذى تبناه عبده فيما يتعلق بالدليل العقلى ودوره فى البحوث الكلامية إلى الحد الذى خرجت فيه — بتأثير تطورات علم اللاهوت المسيحى فى الغرب — كل مسائل علم الكلام عن الدليل النقلى ، وأصبح الدليل العقلى هو الحاكم الأساسى فى كل قضايا علم أصول الدين .

(١) أنظر : د . حسن حنفى : من العقيدة إلى الثورة : ٤ / ٦٠٠ ، دراسات إسلامية : ٢٨-٢٩ ، الدين والسياسة .

فى مصر : ٢٨ / ٧ - ٢٩ .

٢ ب. الدليل النقلى :

يأخذ الاهتمام بالدليل النقلى فى نتائج المتكلمين المعاصرين مستويات متعددة تضيق تارة وتتسع تارة أخرى ، وثالثة تكون متوازنة مع الدليل العقلى ، بحسب الموقف الذى يحكم هذا المتكلم أو ذاك ، وهو ما سوف نوضحه فى الصفحات التالية .

وإن عقلانية رائد الفكر الإسلامى الحديث محمد عبده لا تعطى للدليل العقلى كل الأهمية فى بحث قضايا أصول الدين ، بل إن الوحي (النقل) يأخذ - كذلك - مكانة مهمة فى أدبيات عبده الكلامية^(١) ، فالعقل البشرى وحده ليس فى استطاعته أن يبلغ بصاحبه ما فيه سعادته فى هذه الحياة ، فليس فى سعة العقل الإنسانى فى الأفراد كافة أن يعرف من الله ما ينبغى أن يعرف ، ولا أن يفهم من الحياة الآخرة ما ينبغى أن يفهم ، ولا أن يقرر لكل نوع من الأعمال جزاءه فى تلك الدار الآخرة " ، وبالجمله فإن " العقل وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهى^(٢) " ، بل إن اليقين لا يمكن الوصول إليه إلا بوسيلتين : إحداهما المقدمات العقلية البرهانية ، والأخرى الأدلة السمعية المتواترة . أما أحاديث الأحاد فلا يؤخذ بها فيما يتعلق بالعقائد .

ولكن الإيمان لدى محمد عبده الذى كان همه أن يوضح أن الوحي يجب أن يتفق مع العقل ، لا بد أن يعتمد اليقين الذى لا يتأتى إلا عن طريق العقل : " فقواعد الدين الإسلامى وضعت على أساس العقل فلا يخرج شيء منها عن

(1) See , M. A. Zaki Badwi , OP . cit . , P . 20 , Louis Gardet Interduication Ala Theologie Muslmane , PP . 85-86

(٢) عمد عبده : " رسالة التوحيد فى الأعمال الكاملة " : ٣/٣٦٩ ، وقارن السابق ٣/٣٦٩ - ٣٩٧ .

المعقول " ، وهو ما سوف يفضى إلى فكرة الدور التى سوف نتحدث عنها فيما بعد والتي تدور فى مجملها على أن العقل أساس السمع .
ولقد تبنى هذا الموقف من بعده تلميذه رشيد رضا ، وعبد العزيز جاويز ومحمود شلتوت .

ويأخذ الدليل النقلى مكانة مهمة فى الأدبيات الكلامية لمصطفى صبرى ، فالإسلام دين العقل ، أى إنه يتفق مع العقل ولا يناقضه ، وأما حصر ما يبنى عليه العقل فى المحسوسات وحصر نواميسه فى نواميسها ، فالعقل لا يقبل هذا الحصر وذلك التضيق ، وليس للعقل أوسع من دائرة الحس . ولم يستطع عبده وأتباعه أن يميزوا بين العقل المحض والعقل الخالص ، فعاملوا المانع الطبيعى معاملة المانع العقلى الذى أفضى بهم إلى فكرة الدور التى ترتب عليها تأويل الكثير من النصوص القرآنية .

أما الشيخ عبد الحليم محمود فإنه يقر أن النقل (الوحي) هاد للعقل ، وأن العقل يجب أن يخضع ويسجد للوحي الإلهي^(١) . وبالتالي فإن فكرة الدور التى تجعل العقل أصل السمع على اعتبار أن أدلة السمع ظنية الدلالة ليس لنا أن نجدها لديه ، ونجد نفس الموقف لدى حسن البنا^(٢) ، وسيد قطب^(٣) ، وعمر التلمسانى^(٤) .

ويختلف الأمر إلى حد بعيد فى موقف حسن حنفى من الدليل النقلى ، إذ هو لا يمكن تصوّره لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخير سندا أو متنا ، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر ، ولا يمكن إثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها ولا يمكن تصديقه فقط بإثبات الصحة التاريخية عن طريق النقد الخارجى

(١) انظر: التوحيد الخالص : ٢١ .

(٢) انظر : " رسالة التعاليم " فى " مجموعة رسائل الشهيد " : ٢٧١ .

(٣) انظر : فى ظلال القرآن ٢ / ١٠٩٧ - ١٠٩٨ .

(٤) انظر : بعض ما علمني الإخوان المسلمون : ٥٩ .

دون الاهتمام بالنقد الداخلى أى بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه مع الحس والعقل^(١) ولا يوجد شيء فى النص إلا ما اعتمد على العقل أولا . ولا يعطى النقل إلا افتراضات يمكن التحقق من صدقها ومن صحتها فى الواقع ، كما يعطى حدوسا يمكن البرهنة على صدقها بالعقل وعلى صحتها فى التجارب اليومية .

وفى الجملة ، فانه إذا كان النص فارغا إلا من الوقائع الأولى التى سببت نزوله ، فإنه كثيرا ما تتدخل الأهواء والمصالح الشخصية والظنون والمعتقدات لتملأ النص وليست مقاصد الوحي ذاتها ، ومن ثم يتحول النص إلى مجرد قناع خفى وراء الأهواء والمصالح ، ويستطيع صاحب كل مذهب أن يعتمد على نص ، وأن يجد له نصا فى الكتاب يؤيده ، بل يستطيع أنصار المذاهب المتعارضة أن يجدوا جميعهم نصوصا لتأييدهم . وفى حقيقة الأمر يخضع منهج النص للاختيار الاجتماعى والسياسى للنصوص . هذا الموقف من الدليل النقلى ومدى حجيته فى قضايا أصول الدين ، أفضى إلى ما يسمى فى علم الكلام بفكرة " الدور " التى تقرر أن العقل أصل السمع ، وهذا هو موضوع الفقرات التالية :

أ. فكرة الدور :

إن الدلالة النقلية لا يمكن أن تفيد اليقين ، لأنها مبنية على نقل اللغات ، ونقل النحو والتصريف ، وعدم الاشتراك ، وعدم المجاز ، وعدم الإضمار ، وعدم النقل ، وعدم التقديم والتأخير ، وعدم التخصيص ، وعدم النسخ ، وعدم المعارض العقلى ، وعدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، والموقف على المظنون

(١) انظر : د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة : ٣٩٠/١ .

مظنون ، وإذا ثبت هذا ظهر أن الدلائل النقلية ظنية ، وأن العقلية قطعية ، والظن لا يعارض القطع^(١) .

وإن ما قرره الرازي الأشعري متعلقا بظنية الدليل النقلى يظهر لدينا مرة أخرى فى نتائج بعض المتكلمين المعاصرين وكان من نتائج الحكم بظنية الدليل النقلى ، أن اصبح العقل أساس النقل ، إذ لا يمكن أن يعتد النقل على نقل مثله فى إثبات العقل ، وإلا كان ظنيا .

أن الدليل النقلى لا يفيد اليقين لدى عبده - كما هو الحال لدى المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة - وبالتالي فلا بد من الاستدلال العقلى ، " والتحقيق أن الألفاظ لا تفيد اليقين بمدلولاتها ، بكثرة تطرق الاحتمال ، فلا سبيل إلا إلى الاستدلال ، وتأويل ما يبدي بظاهرة نقصاً إلى ما يفيد الكمال ، " وإذا صح التأويل للبرهان فى شيء صح بقية الأشياء ، حيث لا فرق بين برهان وبرهان ، ولا لفظ ولفظ^(٢) " وهو ما نجده لدى عبد العزيز جاويز - أحد أتباع الإمام - الذى أوضح أن من أصول الإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض^(٣) أما حسن حنفى فإنه يوجه العديد من اوجه النقد إلى الدليل النقلى الصرف منها :

١- أن الدليل النقلى الخالص لا يمكن تصوّره لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر سندا أو متنا ، وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقاً لشروط التواتر ، فالخبر وحده ليس حجة ولا يثبت شيئاً ، ولا يمكن إثبات صحة الخبر بالمعجزة وحدها ، ولا يمكن تصديقه بإثبات الصحة التاريخية فقط عن طريق النقد الخارجى دون الاهتمام بالنقد الداخلى ، أي بفهمه وتفسيره وإيجاد تطابقه مع

(١) انظر: الرازي : معالم أصول الدين : ٢٤ .

(٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة و الكلاميين : ١٩/١ .

(٣) الإسلام دين الفطرة : ٩١ .

الحس والعقل ، ومع التجربة البشرية الفردية والاجتماعية . والحق أن الأدلة النقلية — ممثلة في الكتاب والسنة هي أدلة مشفوعة ببراهينها العقلية ، والخبر في ذاته يشير إلى دلالة عقلية متضمنة فيه ، وفي نفس الوقت يمتاز الخبر بأنه خبر عن الله أو عن الرسول ، وإذا كانت الدلالة النقلية تناسب من آمن بالرسالة ، فإن الدلالة العقلية المتضمنة في آيات القرآن تناسب من أراد أن يعمل عقله فيما جاء به الرسول .

يقول ابن تيمية : " إن السمعيات مملوءة من إثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، ليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول ، بل السمع فيه من بيان الأدلة العقلية على إثبات الصانع دلائل ربوبيته وقدرته ، وبيان آيات الرسول دلائل صدقة أضعاف ما يوجد في كلام النظار .

٢- أن الدليل النقلى يقوم على التسليم المسبق بالنص كسلطة إلهية ، لا يمكن مناقشتها أو رفضها أو نقدها ، فهو دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي لا على سلطة العقل ، وبالتالي فلا تلزم دلالته إلا المؤمن به سلفا ، تلزم المسلمين المؤمنين وحدهم دون غيرهم من سائر أهل الملل والنحل الذين لا يؤمنون بسلطة الوحي ، وبالتالي يفقد العلم بهذا الدليل قدرته على الحوار مع الخصوم سواء من الداخل ، أم من الخارج ، وهو الذى أتى للدفاع عن العقيدة ضد منتقديها ، وفي هذه الحالة لا تنفع إلا حجة العقل وحدد الذى يشارك فيه الجميع ويسلم ببراهينه وحججه ^(١) . والحق أن المؤمن بالأدلة النقلية لا يؤمن بها إلا بعد أن تثبت لديه بالحجة والبرهان ، كما أن هذه الدلالة النقلية تحمل في

(١) انظر : د. حسن حنفي : من العقيدة إلى الثورة : ٣٩٢/١ - ٣٩٣ .

جنباتها البراهين العقلية على صدقها . فالدلالة النقلية للمؤمن والدلالة العقلية للمؤمن وغيره من الشاكين في أمر الدين . أما أهل الملل الأخرى فإنهم يؤمنون بالدلالة العقلية المتضمنة في الدليل النقلى بالإضافة الى المعجزة التى يؤمنون بواسطتها بصدق ما أخبر به الرسول . وهذه الدعوى تدل على انهم جاهلون بالنص وبحقيقة العقل معا ، اذ ليس كل ما يدعيه الناس عقلا صريحا فى دلالته ، وليس كل ما يدعيه الناس نصا صريحا سالما فى متنه وفى سنده ، ولكى يكون العقل يقينيا لابد ان يكون صريحا فى دلالته على المطلوب ، ولكى تكون دلالة النص يقينية لابد أن يكون النص صحيحا فى متنه . فإذا توافر هذان الشرطان فى العقل والنقل استحال أن يكون بينهما تعارض أبدا ، ذلك أن غاية النقل والعقل معا واحدة وهى الوصول إلى الحق واليقين والوسائل التى تؤدى إلى غاية واحدة لا تتعارض وانما تتعاضد^(١) .

٣- يصطدم الدليل النقلى بمشاكل اللغة والتفسير والفهم ، فالنص ليس حجة عقلية بديهية ، بل هو خاضع لقواعد التفسير ، لأصول الفهم ، ولشروط الإدراك . والنص بذاته ليس حجة بل هو مقروء ومفهوم ومحول الى فكرة فى زمان محدد أو مكان معين . ومن ثم فالدلائل النقلية كلها لا تفيد اليقين نظرا لاعتمادها على اللغات . ولما كان الدليل عادة مكتوبا ، فقد ظهرت الرموز والحروف كأحد مكونات الدليل ، كما أن الفهم يرتبط بمعرفة قواعد التفسير سواء فى منطق الألفاظ ، مثل : الحقيقة والمجاز ، والظاهر والمؤول ، والمجمل والمفسر والمحكم والمتشابه ، والمطلق والمقيد ، إلى آخر ما وضعه علماء أصول الفقه . ويساعد على ذلك منطق السياق من فحوى الخطاب وصلة النص بالواقع فى أسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، و بالتالى فإن الحجج النقلية كلها

(١) انظر : د. محمد السيد الجليذ : تأملات حول منهج القرآن في تأسيس اليقين : ٧٣ - ٧٤ .

ظنية ، حتى لو تضافرت وأجمعت على شيء إنه حق لم يثبت كذلك إلا بالعقل ، ولو بحجة عقلية واحدة . والحق أن ما قيل بشأن مفردات اللغة ومعانيها ، وأنه أحادى غير مسلم على إطلاقه ، ذلك أن اللفظ القرآنى من المتواتر فلا يحق وصف الأدلة السمعية بكونها ظنية ، لأن نقلها أحادى هكذا على وجه الإجمال . أما المجاز ونحوه من ضروب التصرفات اللغوية ، فهى وسائل للإبانة عن الغرض والمدلول والقرآن قد احتوى على نوعين من الآيات : المحكمات والمتشابهات . وأوجب رد الثانية إلى الأولى ، بقوله - تعالى - " والسماء بنيناها بأيدٍ وإنا لموسعون " ^(١) لا يفهم إلا فى ضوء الآية الأخرى " ليس كمثله شيء وهو السميع البصير " ^(٢) والقرآن لا يفسر بالمدلولات اللغوية وحدها ، بل بالأحاديث الثابتة ، وأفهام السلف من الصحابة والتابعين الذين هم أقدر على فهم المراد مما نقله علماء التفسير وحمله الآثار .

يعطى الدليل النقلى الأولوية للنص على الواقع ، فهو بداية من خارج الواقع ، وكأن النص هو الواقع مع أن النص فى بدايته واقعة معروفة فى أسباب النزول ، يغفل الدليل النقلى ليس فقط الواقعة المشابهة ، بل أيضا الواقعة الأولى ، وبالتالي يستخدم النص طائرا فى الهواء بلا محل يخلق واقعة من نفسه فيظل فارغا بلا مضمون ، يغلّق النص على ذاته أو يستعمل فى غير موضعه طبقا للهوى والمصلحة كواقع بديل . إن النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمون يملؤها ، وهذا المضمون قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته التى هي بناء الحياة الإنسانية التى عبر عنها الوحي فى المقاصد

(١) الذاريات : ٤٧ .

(٢) الشورى : ١١ .

العامة. والحق أن هذه الفكرة تقضى قضاء تاما على الدليل النقلى ؛ إذ تجعل الدليل النقلى مجرد استجابة لحاجات الواقع ، فالواقع علة و الوحي معلول ، وبالتالي فالوحي — خلافا لما تعرفه الأديان السماوية — هو عبارة عن مجموعة من التجارب التاريخية التي تعبر عن مرحلة معينة من تاريخ الإنسان ، إنه يُعبر عن المشكلات التي حدثت في واقع تاريخي محدد، ثم الحلول الإنسانية المقترحة لهذه المشكلات ، فالوحي هو التاريخ ، والتاريخ هو الوحي ، وليس ثمة مصدر إلهي للوحي . والحق أن مشكلات الواقع ليست غير علل مناسبة أو مجرد ظروف لوجود الحكم الشرعي ، فالأحكام الشرعية هي التي تقوم بصياغة الواقع وفق المبادئ الكلية والمقاصد الأساسية التي يهدف إليها الوحي الإلهي في كل زمان ومكان . ولا يعنى هذا إنكار أثر الواقع والظروف تماما في تغير الأحكام الشرعية بتغير "زمان والمكان أو ما يعبر عنه بأثر الظروف في تغير الأحكام الشرعية ، هذا التغير في الأحكام الشرعية يتعلق بالمقاصد العامة للشريعة الإسلامية ، ولا يؤدي إلى إلغائها تماما ، والتخلص منها بحجة عدم ملائمتها للواقع .

وعلى الرغم من أوجه النقد الموجهة إلى الدليل النقلى ، فإن هذا الدليل لا يخلو من فائدة في بعض الفترات التاريخية المحددة ، فالعكوف على النص يؤدي إلى العثور على إمكانياته اللا محدودة وفهم معانيه المتضمنة فيه ، والتدقيق في هذه المعاني وإخراج الكامن منها . ويؤدي كذلك إلى إيجاد منطق للنص ، منطق لغوى يكون وسيلة لإحكام المعاني ، حتى يقال فيه بالظنون ، ومنطق عملي لتوجيه السلوك ، ومنطق عملي لفهم العالم وتغييره .

ويمتاز الدليل النقلى كذلك بأنه يبدأ بداية تجعل عمل العقل قائما على أساس يقينى ، وتحمى نشاط العقل من التشعب والتقلب . إن هذا الموقف من الدليل النقلى الذى يكمن فى أنه لا يفيد اليقين بل هو ظنى ينتهى بالمتكلمين المعاصرين إلى اعتماد الدليل العقلى أداة لفهم قضايا أصول الدين وتقديم العقل على السمع عند التعارض ، وهذا هو موضوعنا التالى .

ب - تقديم العقل على السمع عند التعارض :

إذا كانت فكرة الدور - العقل أساس الشرع - تُقرر أنه لا يجوز الاستناد إلى النقل فى إثبات بعض أمهات العقائد ، مثل العدل والتوحيد لدى الإمام محمد عبده ومدرسته ، أو فى كل أمهات العقائد ، كما هو الحال لدى حسن حنفي فإن هذه الفكرة تضعف الاعتماد على النقل فى كل مسائل العقيدة متى بدت ظواهر النقل معارضة للعقل . لقد صور محمد عبده هذا لفكرة قائلاً الذى يرشد إليه الشرع والعقل أن يذهب الناظر المتدين إلى إقامة البراهين الصحيحة على إثبات صانع واجب الوجود ، ثم منه إلى إثبات النبوات ، ثم يأخذ كل ما جاءت به النبوات بالتصديق والتسليم ، بدون فحص فيما تكنه الألفاظ إلا فيما يتعلق بالأعمال على قدر الطاقة ، ثم يأخذ طريق التحقيق فى تأسيس جميع عقائده بالبراهين الصحيحة كان ما أدت إليه ما كان ، لكن بغاية التحري والاجتهاد ، ثم إذا فاء من فكرة إلى ما جاء من عند ربه فوجد بظاهرة ملائما لما حققه ، فليحمد الله على ذلك ، وإلا فليطرق عن التأويل ويقول آمنا به كل من عند ربنا .

ويقول كذلك - في رده على فرح أنطون - " اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على أنه إذا تعارض العقل والنقل ، أخذ بما دل عليه العقل ، ويبقى في النقل طريقان : طريق التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه . والطريق الثانية : تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقول (١) " .

فإذا حدث التعارض بين ظاهر النقل والعقل ، وجب تأويل الأول بما يتفق مع الثاني ، وبتعبير عبده نفسه : " إن أراد التأويل لغرض ، كدفع معاند أو إقناع جاحد فلا بأس عليه (٢) " . ولقد مارس عبده نفسه التأويل ، الأمر الذي جر عليه هجوم الشيخ مصطفى صبري لقد " فتح الأستاذ الإمام طريقا معبدا يقتحمها رغم خطرها في كل أمن وحصافة ، وهى طريق التأويل وتفسير النصوص تفسيراً يؤدي إلى إلغائها . وعند المقارنة لا يبقى جل آيات القرآن إن لم يكن كلها مستحقا لاعتقاد صدقه والاعتصام بمنطوقه ، ويكون الباقي بعد هذا التنازل آيات التوحيد كما يكون الكثير الزاهب أدراج الرياح : آيات معجزات الأنبياء وقصصهم وجميع المغيبات مع أن تلك الآيات الباقية ، أعنى آيات التوحيد أيضا تنهار بضربة تشكيك أخرى من العلم الحديث المبني على التجربة ثم لا يبقى بعد هذا التنقيح الثاني إلا آيات الفضيلة (٣) " .

ونجد مثل هذا الموقف لدى تلميذه السوري رشيد رضا الذي أوضح هذا الموقف قائلاً : " لا بد من معرفة الحق بذاته ، فإذا وجدنا نصوص الوحي متعارضة أو وجدنا فيها ما يحكم العقل ببطلانه ، فعلياً أولاً أن ننظر في طريق نقلها ، فإذا كان المخالف منها للعقل أو سائر النصوص غير متواتر نحكم ببطلانه وعدم صلاحيته لمعارضة العقل أو النص المتواتر ، ونسلم بالتقصي الذي يخالفه . وإن كان النصان اللذان يخالف أحدهما الآخر متواترين ، فلا بد من الجمع بينهما بالتأويل " . ولقد قام رشيد رضا نفسه بتأويل بعض الآيات القرآنية التي ارتأى أنها قد تتعارض في ظاهرها مع العقل .

(١) الرد على فرح أنطون ، في " الأعمال الكاملة " : ٢٨٢ / ٣ .

(٢) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين : ٢٥-٢٦ .

(٣) موقف المسلم والعالم : ٣٤٩ / ١ .

هذه الفكرة - تقديم العقل على السمع عند التعارض - يرفضها مصطفى صبرى.

وعبد الحليم محمود ، وحسن البنا ، وسيد قطب

ويختلف الموقف إلى حد كبير لدى أصحاب الاتجاه الليبرالى الإنسانى الذين قرروا

ضرورة البداية بالدليل العقلى بعد انتهاء دور الوحي فى توجيه العقل الإنسانى " فالعقل اسم

النقل ، لأن النص لا يثبت شيئا بل هو فى حاجة إلى إثبات فى حين لا يقف شيء غامض أمام

العقل ، فالعقل قادر على إثبات كل شيء أمامه أو نفيه . لا مفر إذن من البداية بالدليل العقلى .

فالعقل أساس النقل وكون النقل حجة بداية عقلية . إن النقل لا يعطى إلا افتراضات يمكن

التحقق من صدقها فى العقل ومن صحتها فى الواقع ، كما يعطى حدوسا يمكن البرهنة على

صدقها بالعقل وعلى صحتها فى التجارب اليومية ، ويكون المحك فى النهاية العقل والواقع ،

العقل وحده وسيلة التخاطب ، والواقع وحده هو القدر المشترك الذى يراه جميع الناس ،

فلاستدلال العقلى والإحصاء الاستقرائى دعائمتا اليقين " (١)

إن النص لا يغنى عن الدليل العقلى إن غاب ، ولا ينقص الحجة العقلية إن وجدت

والنصوص نفسها إما عقل أو واقع : هى عقل لأنها قائمة على العقل ، ولا يوجد شيء فى

النص إلا ما اعتمد على العقل أولا ، والنقل لا يأخذ يقينه إلا من العقل فإذا حدث تعارض

بين العقل والنقل قدم العقل

ويتقدم الموقف من السمع خطوات إلى الأمام تؤدى إلى إهماله تماما ، وذلك من خلال الترحيد

بين العقل والسمع " إن العلاقة هى علاقة اتحاد كامل أو حتى لا علاقة بالمرّة لغيب طرفين

متمايزين منفصلين ، فالعقل هو السمع ، والسمع هو العقل ، وتحليل العقل يؤدى إلى اكتشاف

أوليات السمع . وفهم السمع يؤدى إلى اكتشاف المبادئ الأولية للعقل والحقائق الثابتة فى

الحياة الإنسانية ، العلاقة هى علاقة الحس بالبرهان وكلاهما من عمل العقل ، علاقة الافتراض

بالقانون وكلاهما من عمل العقل (٢) " بل إن العقل ليس بحاجة إلى الشرع فى معرفة الأشياء ،

فهو مقرر ومثبت لحكم العقل وليس بادئا له أو نافيا . والسمع تأييد للعقل وتقوية ليقينه وريادة

١- انظر د حسن حنفي من العقيدة إلى التوردة . ص ٣١

للتقّة به ، بل إن العقل ليس فى حاجة إلى السمع أصلاً حتى يفترض التعارض بينهما ، وخاصة فى آخر مرحلة من مراحل تطور الوحي التى اكتمل بها العقل الإنسانى . ومن هنا ، فالتأويل ضرورى للنص حتى لا يفترض تعارضه مع العقل .

وهناك طرف ثالث فى هذه العلاقة بين النص والعقل ، وهو الواقع " فالواقع الذى هو عنصر التوحيد بين النقل والعقل ، لا يفسر النقل إلا باللجوء إلى الواقع ، فقد خرج منه بدليل تطور الوحي وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ ، ومن ثم يحضر الواقع فى بطن النص وقلبه ووظيفة العقل إيجاد الوحدة بينهما " (١) ، والوحي الإسلامى مجموعة من الأصول العقلية التى هى أيضاً بناء الواقع . الوحي ذاته يتأسس فى العقل ، وفى الواقع وفى الجماعة وفى التاريخ فالواقع يكون بمثابة مرجع صدق وتحقيق لو حدث أى تعارض بين العقل والنقل .

وتأخذ مسألة تقديم العقل على السمع لدى حسن حنفى جانباً سياسياً ، فهى تعبّر لديه عن مسألة علاقة العقل بالسلطة ، فالذين يجعلون النقل أساساً للعقل ويقدمونه عليه عند التعارض هم أهل اليمين ، وأولية النقل على العقل تحمى النظم الرجعية من استعمال الجماهير لوسائل البعث ، ونفسح المجال للسلطة السياسية لاختيار نوعية المتبوع الذى قد يكون الله أو الأمير أو الملك . على حين أن جعل العقل هو الأساس وتقديمه على النقل عند التعارض هو موقف اليسار التقدمى ، إذ تعتمد النظم التقدمية على المبادئ العقلية الشاملة ، وهى فى نفس الوقت قوانين المجتمع ومسار التاريخ . ومن خلال هذا يحاول أن يفسر موضوعات الخير والشر والإلهيات ، والنبوة ، والمعاد ، والإيمان والعمل .

والحقيقة أن فكرة تقديم العقل على السمع إن تعارضاً تبدو فكرة ضعيفة وبعيدة عن الانضباط ، إذ إن كل متكلم أو فيلسوف يذهب إلى أن كلامه معلوم بصريح العقل ، بل إن مذهبهم يمكن أن يعارض بنقيض دليلهم . يقول ابن تيمية : " إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل ، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين ورفعها رفع للنقيضين ، وتقديم العقل مقتنع ، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم — فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل ، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل ، لأن ما ليس بدليل يصلح لمعارضة شيء من الأشياء ، فكان تقديم العقل موجبا

عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه .. وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتبع بحال ، فضلاً عن أن يقدم ، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله ، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة ، فامتنع تقديمه على النقل" (١) .

أضف إلى ذلك أن العقل والنقل لا يمكن أن يتعارضا على الحقيقة ، فكلُّ ما قام عليه دليل سمعى قطعى يمتنع أن يعارضه قطعى عقلى .

وحق القول بأن علم الكلام المعاصر — إن جاز استخدام هذا التعبير — بحاجة قوية للعودة إلى التوازن بين العقل والنقل ، دون رفع أحد قطبي المشكلة تماماً ، وهو بحاجة كذلك للعودة إلى الأدلة النقلية ، التى هى فى حقيقتها أدلة نقلية عقلية ، والبعد عن الأدلة الجدلية الشائكة أو التأثير بثقافات خارجية ومحاولة قراءة علم الكلام فى ضوئها ، الأمر الذى يفضى إلى تناقض هذه القراءة الجديدة مع مضمون العلم وأهدافه ، بل يجعل منه أداة لهدم العقيدة بدلاً من الدفاع عنها

* * *

أسس فلسفة الأخلاق الإسلامية

د. عبد الراضي محمد عبد المحسن

مدرس انفسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

باتت أصالة الأخلاق الإسلامية محل تشكيك من الغربيين ومن تابعهم من الدارسين غير الغربيين ، فيرى الغربيون الواقعون في أسر النزعة العنصرية التي تعلي من شأن الأريين الذين يمثلهم الغرب الآن ، على حساب الساميين الذين يعد المسلمون من العرب أبرز ممثليهم ، أن علم الأخلاق اختراع يوناني خالص ، وأن المسلمين لم يعرفوا شيئاً عنه إلا بتأثير الثقافات والأمم الأخرى خاصة اليونانيين^(١) .

يقول الدكتور توفيق الطويل : " حظ التفكير الأخلاقي علماً مستقلاً عن كل الفروع من المعرفة يبدو ضئيلاً بالقياس إلى غيره من ألوان الفكر العلمي والفلسفي عند أعلام مفكري العرب ، و الكثير مما نقرأه لهم من وجوه التفكير الأخلاقي الذي يتسم بطابع عملي أو فلسفي ، قد زودهم به التفكير الأجنبى الدخيل الذي تهيأ لهم منذ أن اتصلوا بتراث الأمم القديمة المتحضرة منذ منتصف القرن الثامن و أخذوا ينقلون إلى العربية كنوزه " (٢) .

ولم يقتصر الأمر على ذلك ، بل ذهب بعضهم إلى نفى أن يكون ما تضمنه القرآن الكريم والحديث النبوي من مبادئ الأخلاق صالحاً لتكوين مذهب أخلاقي ؛ لأنه لا يعدو أن يكون طائفة من المواعظ و الحكم التي

تدل على الخير ، وتأمّر بالمعروف ، وتتهى عن المنكر ، وتدعو إلى حسن السلوك (٣) .

ولم يكن الطعن في أصالة الأخلاق الإسلامية هو الغمامة الوحيدة التي حجبت جانباً من إشراق شمس الأخلاق الإسلامية و أعاقّت سطوعها في سماء تاريخ علم الأخلاق ، بل إن ظلالاً أخرى ألقيت عليها و يسأل عنها أبناء الإسلام ومفكروه

وأخلاقيوه المحدثون والقدماء الذين ندّ عن إدراكهم التصور المتكامل لحقيقة فلسفة الأخلاق وجوهرها في الإسلام ، ذلك الإدراك الكفيل بإثبات تفرد فلسفة الأخلاق الإسلامية ، وتكامل جوانبها وعناصرها على نحو لم يعرفه تاريخ الأخلاق قديماً

وحديثاً ، بله إثبات أصالة الأخلاق الإسلامية ومنطلقاتها وأهدافها وغاياتها.

فبالعودة إلى ما تضمنه المكتبة الإسلامية قديماً حول الأخلاق نجده يبحث في أحد مجالين^(٤) :

١- المجال النظري

وفيه أعمل علماء الإسلام قرائحهم منذ عهد مبكر ففكر علماء الكلام وعلماء الأصول في مقياس الخير والشر (مسألة الحسن والقبح) وفكر الفقهاء في شروط المسؤولية وفكر الصوفية في فاعلية الجهد وإخلاص النية و القصد ، وكتب الفلاسفة : كالكندي والفارابي ، وإخوان الصفا ، وبعض الأخلاقيين كابن مسكويه ، في وصف النفس وملكاتهما ثم تعريف للفضيلة وتقسيم لها ، وتحديد للسعادة وكيفية تحصيلها وتصنيف للأخلاق

المكتسب منها والفطري ، ورتبوا ذلك بحسب المنهج الأفلاطوني أو
الأرسطي

وقد كانت تلك النظرات والمؤلفات موجّهة بتأثير مذهب مؤلفها معبرة
عن روح ذلك المذهب ، أو مجرد نظرة شخصية ، لكنها على كل حال لم
تستهدف تأصيل نظرية الأخلاق الإسلامية .

٢- المجال العلمي

وفيه قدّمت مجموعة من النصائح العملية التي تهدف إلى تقويم الأخلاق ،
ولما كانت هذه النصائح العملية تتطلب أسساً وأدلة تمثل مرجعية ومنطقاً
وبرهاناً لها ، فقد راح أصحابها يلتصقون المصدر والمرجعية في القرآن ،
فرد الغزالي جوهر القرآن إلى عنصرين أساسيين يتعلّق أحدهما بالمعرفة
وفيه سبعمئة و ثلاثة وستون آية ، ويتعلّق الثاني بالسلوك وفيه سبعمئة
وإحدى وأربعون آية .

وتبعاً لهذه القاعدة قام كل من القاضي أبو بكر الجصاص في كتابه (أحكام
القرآن) والقاضي أبو بكر بن العربي في كتابه (أحكام القرآن) ، والملا
أحمد جيون الهندي في كتابه (التفسيرات الأحمدية في بيان الآيات
الشرعية) ، باستخراج الآيات العملية، وإن غرقت لديهم الآيات ذات
المغزى الأخلاقي، وسط نصوص تتصل بموضوعات فقهية ، أو أصولية ،
أو كلامية ، أو كونية ، بل ذكرت بعض الآيات التي لا تتصل بالمسألة
موضوع المناسبة .

ولم يتبع هؤلاء بما فيهم الغزالي تصنيفاً منهجياً أو تسلسلاً فكرياً ،
كذلك لم يراعوا الوحدة المنطقية في جمع الآيات ، فجمعوها بترتيب السور

لا بروتوس المسائل ، فبدت الآيات مجرد جمع اختياري من مواد متفرقة لا تربطها روح أو فكرة

لكن مثل هذا النظام المنطقي قد وجد لدى بعض علماء الشيعة ، مثل :
 الشيخ أحمد بن محمد الأردبيلي في كتابه (درة البيان في آيات الأحكام) ،
 والشيخ أحمد بن إسماعيل الجزائري النجفي في كتابه (قلاند الدرر في
 بيان أحكام الآيات و الأثر) وذلك إلى الحد الذي يمكن معه اعتبار هذين
 الكتابين فهرساً لنصوص القرآن المتعلقة بالفقه ، إلا أنهما لا يعالجان
 الأوامر الأخلاقية إلا نادراً .

أما فيما يتعلق بجهود ومناهج طوائف وعلماء المسلمين في معالجة
 المسألة الأخلاقية فُسلّتمس لدى طوائف ثلاث^(٥) .
الأولى : الفلاسفة التقليديون أمثال الكندي والفارابي وابن سينا ، ومن
 نهج نهجهم واقتفى أثر اليونانيين مثل مسكويه .

وليس لنا أن نلتبس لدى أولئك جوهر فلسفة الأخلاق الإسلامية ،
 لأنهم كانوا ينهلون من معين أجنبي عن الثقافة الإسلامية ، ويسيروا على
 هدي ومنهج اليونان ويحتكمون إلى معاييرهم واختياراتهم ، وإن كانوا قد
 مزجوا ذلك بقضايا إسلامية .

الثانية : المتكلمون وهؤلاء قد تناولوا بعض الموضوعات المتصلة
 بالأخلاق

كقضية الخير والشر ، و الحسن والقبح ، والاختيار والجبر ، لكن لا نعثر
 لديهم على مذهب أخلاقي حقيقي .

الثالثة : الصوفية ، وأولئك قد وجهوا جُلَّ عنايتهم وجهودهم إلى جانب العمل والسلوك .

ويلاحظ أن الطوائف الثلاث عجزت عن الوصول إلى مذهب أخلاقي متكامل ، ناهيك عن الوصول إلى جوهر فلسفة الأخلاق الإسلامية ، إذ أدرك كل مذهب عنصراً من عناصر الفلسفة الخلقية في الإسلام و فاتته بقية العناصر :

فالفلاسفة والمتكلمون غلب عليهم النظر الفكري المجرد فيما تناولوه من مسائل وقضايا الأخلاق ، ولما كانت الأخلاق علماً عملياً لا تكفى المعرفة فيه لتحقيق الفضيلة ، لأن الإلزام الخلقي لا يمكن أن يشتق من مجرد الفكرة المحضة ، فالمعرفة بالفضيلة لا تكفي لتحويل الأشرار أخياراً حتى أن أرسطو يقول : " لو كانت الكتب والخطب وحدها تكفى لردنا أخياراً لكانت مطلب الناس جميعاً ... إن كل ما في وسع المبادئ أن تحققه في هذا الصدد هو لسوء الحظ أن تشد عزم فتیان كرام على الثبات في طلب الخير " (٦) .

وهكذا كان حظ الفلاسفة والمتكلمين من الأخلاق قاصراً على النظر ، ولم يتعد ذلك إلى دائرة العمل ، لذلك تخلى المعتزلة سريعاً عن مبادئهم في العدل والحرية والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فألبوا السلطة على خصومهم من أهل السنة فلقى الكثيرون بسببهم صنوفاً من العذاب وألواناً من الاضطهاد مما ألصق بالمعتزلة عار التعصب واستغلال السلطة .

أما الصوفية فليس لنا أن نلتبس لديهم مذهباً أخلاقياً ، و ذلك لأسباب متعددة ، منها (٧) :

أولاً : أن الصوفية قد جافوا النظر العقلي وطرحوا أساليب البرهان والاستدلال لأن اليقين في نظرهم لا يُنال بالاستبطاط .

ثانياً : التصوف تجربة ذاتية تتعارض مع الأصول الموضوعية .

ثالثاً : التصوف لون من التفاعلات الداخلية والحركة النفسية المتقلبة والتي تتبدل فيها أحوال الصوفي من حال إلى حال تبدلاً وتحولاً لا يمكن أن تقوم معه معايير أخلاقية عامة و ثابتة يمكن الأخذ بها . فقد قيل لأبي اليزيد البسطامي : يبلغنا عنك في كل وقت أشياء ننكرها ، فقال : إنما يخرج الكلام مني على حسب وقتي .

رابعاً : افتقار التصوف لليقين الذي يسمح بإقامة مبادئ أولية أو أصول كلية للأخلاق ، فضلاً عن الاعتقاد و الشرائع ، على سبيل المثال :

١- ما كان لدى بعض الصوفية من تصورات تصادم أصول الأخلاق وتجافي كل القيم ، مثل العلاج الذي كان يعتبر إبليس أستاذاً له وصاحباً .

كذلك كان أبو اليزيد البسطامي ينظر إلى الدار الآخرة في غير اكتراث قائلاً : " ما النار ، لأستندن عليها غداً وأقول اجعني لأهلها فداء لأبلغنها ما الجنة ؟ لعبة صبيان ، ولماذا الحساب والعقاب ولو غفر الله للخلق أجمعهم فما غفر إلا لقبضة تراب " . ولم تكن له حاجة إلى لطف يقربه من الطاعة ، لأنه القائل : طاعتك لي يارب أعظم من طاعتي لك .

٢- النظريات الصوفية الفلسفية التي تلغى القيم الخلقية وأحكام الشرائع وتفسر علة الخلق وحياة الإنسان وسلوكه ومآله تفسيراً وجودياً بحثاً لا أثر للأخلاقية فيه ، فهي لا تقوض أصول الشرع وأحكامه فحسب ، بل تعبث

بكل تقويم ، مما يجعلها إن صلحت للحاق بالمذاهب الأنطولوجية ، فإنها لا يمكن أن تكون ميتافيزيقا أخلاق ، وهي لا تكرم الإنسان إذ نسوى بين الطيب والخبث ، وتلحق إبليس بمنزلة الرسول ومن هذه النظريات نظرية وحدة الوجود التي يعبر عنها ابن الفارض في قوله :

وما كان لي صلى سواي ولم تكن صلاتي لغيري في أداء كل ركعة

ويعبر عنها ابن عربي في تصويبه لقول فرعون " أنا ربكم الأعلى " باعتبار فرعون مظهراً من مظاهر الحق .

وإذا ما انتقلنا إلى العصر الحديث فإن الدراسة القيمة والوحيدة التي تدرج في نطاق أعمال الفلسفة الأخلاقية ، وهي الدراسة التي أعدها الدكتور محمد عبد الله دراز " دستور الأخلاق في القرآن " ، قد ألمت إماماً واعياً ودقيقاً بحقيقة الفلسفة الأخلاقية في الإسلام ، وقامت بتأصيل جوهر هذه الفلسفة ، لكنها اقتصرت أيضاً على جانبين من جوانب فلسفة الأخلاق الإسلامية وهما : الجانب النظري (المعرفة) والجانب العملي (الأخلاق العملية) .

وذلك يحتم إعادة النظر في أسس وعناصر الفلسفة الأخلاقية بما يكفل الإمام الشامل والدقيق بها ، وهذه هي خلاصة المحاولة التي يطرحها البحث .

فأسس الفلسفة الأخلاقية في الإسلام - كما تبدو لنا - أسس متكاملة تتناسب طبيعة الرسالة الخاتمة وهذا يقتضي تمييزها وتفردا عما سواها

من فلسفات ومذاهب أخلاقية ، فنقوم فلسفة الأخلاق الإسلامية على أسس وعناصر ثلاثة هي :

أولاً : المعرفة

يقصد بالمعرفة هنا المعرفة المتعلقة بموضوع الأخلاق من حيث مبادئها وأصولها وطبيعتها وطرق اكتسابها وتحصيلها ، وكذلك البحث في غاية الأخلاق ومصدرها .. إلخ .

وقد تضمنت فلسفة الأخلاق الإسلامية نظرية متكاملة الجوانب للمعرفة التي تشكل أساساً متيناً لبناء دعائم أخلاق راسخة البنيان ، فقد فاضت نظرية المعرفة الأخلاقية في الإسلام بأهميات المسائل والقضايا الأخلاقية التي تناولها الأخلاقيون قبل الإسلام ، كذلك ما استحدثته النظرية من مسائل لم يطرقها أحد من قبل ، وذلك على سبيل المثال :

١- الإلزام :

أرجع الإسلام مصدر الإلزام الخلقي في الدرجة الأولى إلى الله تعالى (٨) ، فهو خالق الإنسان وواضع النظام الأخلاقي ومراقب الناس في سلوكهم وأعمالهم ومحصى كل شئ عليهم : " إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وكل شئ أحصيناه في إمام مبين " . سورة يس الآية ١٢

وينبني على هذا الأصل كون القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة والإجماع والقياس منبع سلطة الإلزام ، فلقد استطاع الإمام مالك عن طريق القياس واستخدام مبدأ المصلحة المرسله أن يحل عدداً من المشكلات الأخلاقية (٩) .

المصدر الثاني للإلزام هو الجماعة المسلمة التي حملها الإسلام جانباً من المسؤولية عن انحراف الأفراد ، لأن فساد بعض الأفراد قد يؤدي إلى عقاب المجتمع كله : " واتقوا فتنة لا تصين الذين ظلموا منكم خاصة " سورة الأنفال ، الآية ٢٥ .

لهذا قرر الإسلام مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : " يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر ، واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور " سورة لقمان الآية ١٧

وتكمن أهمية دور الجماعة في الإلزام الأخلاقي في أن بعض الناس يكون وازعهم الإيمان ضعيفاً ، فلا يخافون من الله خوفهم من الناس ، فلو أنهم تركوا لأنفسهم لبثوا الفساد في المجتمع ومن ثم يتحمل المجتمع وزر عدم إنكار سلوك المنحرف .

إلى جانب المجتمع يعتد الإسلام بالعقل ^(١٠) مصدراً ثالثاً للإلزام الأخلاقي ، انطلاقاً من أن الإنسان حينما يدرك سوء عاقبة فعله فإنه يتجنبه كذلك فإن العقل حين يدرك أن الأخلاق الحسنة وسيلة الخير في الدنيا والآخرة فإنه يلتزم بها ، في حين كون التجرد منها - وعاقبته الشر - سيكون دافعاً له إلى تجنب ذلك ، لهذا سيقول أهل النار يوم القيامة : " وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير " سورة الملك ، الآية ١٠ .

ومن مصادر الإلزام الأخلاقي في الإسلام الضمير الخلقي ^(١١) ، لأن الإنسان يتمتع بحاسة أخلاقية يميز بها بين ما هو حسن وجميل من السلوك وبين ما هو قبيح وضار ، ومن ثم تطمئن النفس إلى السلوك الجميل وتتشعر من السلوك القبيح ، فيدفعه الضمير في خطوة تالية إلى

الالتزام بالأول ، والابتعاد عن الثاني ، وذلك ما أشار إليه قوله تعالى : " إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد " سورة ق ، الآية ٣٧ . وهو ما أشار إليه النبي ﷺ : " البر ما اطمأن إليه القلب واطمأنت إليه النفس والإثم ما حاك في القلب ، وتردد في الصدر وإن أفتاك الناس " (١٢) . ويقول ﷺ : " دع ما يريبك إلى ما لا يريبك " (١٣) .

ثم يعتد الإسلام - كما يرى الشيخ نديم الجسر (١٤) - بالترغيب والترهيب مصدراً للإلزام الأخلاقي فالإنسان بطبيعته يحب الخير والنفع لنفسه .

ومن هنا يشوق الناس إلى الأعمال الصالحة ويعدهم بالمكافآت الجزيلة عليها في الدنيا والآخرة وينذر المسيئين من عاقبة سيئاتهم يقول تعالى : " أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون " سورة الجاثية ، الآية ٢١ . ويقول تعالى : " فالذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة ورزق كريم " سورة الحج ، الآية ٥٠ . ويقول تعالى : " فأما من طغى وأثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى " سورة النازعات ، الآيات ٣٧-٤١ .

ويتبين مما سبق أن الإسلام لم يكتف بعامل واحد للإلزام ، بل عول على عوامل متعددة بما يناسب طبيعة البشر واختلافهم وتفاوت طبائعهم وتقبلهم (١٥) .

وكذلك الشأن في بقية قضايا المعرفة الأخلاقية التي طرحها الإسلام بما يناسب الطبائع المتعددة وينسجم مع واقع الحياة البشرية ، وسنجد ذلك متحققاً في تناول مسألة : الجزاء ، المسؤولية الأخلاقية ، النية والدوافع ، الحرية الأخلاقية ، القيم .

وتلك المباحث التي بسطت أصولها في منابع الإسلام من قرآن وسنة قد تناولتها أقلام مفكري الإسلام بالشرح والتفصيل والاستنباط في تلك الحركة التي أنتجت لنا كمّاً من المعرفة الأخلاقية يزهو به تاريخ علم الأخلاق الإسلامية على غيره من علوم الأمم .

ثانياً : التربية

التربية كما تشير إلى معناها معاجم اللغة هي الزيادة والنشأة والتنقيف والرعاية والمحافظة ، وهي مشتقة من ربا الشيء أي زيادته ونموه (١٦) . وتستعمل مجازاً بمعنى التهذيب ، وهو ما يفهم من عنوان كتاب مسكويه " تهذيب الأخلاق " .

وقد وردت كلمة التربية بمعناها الشامل في قوله تعالى : " واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً " سورة الإسراء الآية ٢٤ ، وفي قوله تعالى : " قال ألم نريك فينا وليداً ولبثت فينا من عمرك ستين " سورة الشعراء الآية ١٨ .

واستخدم القرآن لمعنى التطهر والتنمية مرادفا لكلمة التربية في قوله تعالى : " كما أرسلنا فيكم رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون " سورة البقرة ، الآية ١٥١ .

يقول ابن كثير " يزكيهم أي يطهرهم من رذائل الأخلاق ، وندس النفوس ، وأفعال الجاهلية ويخرجهم من الظلمات إلى النور ، ويعلمهم الكتاب وهو القرآن والحكمة وهي السنة ويعلمهم ما لم يكونوا يعلمون ، فكاتبوا في الجاهلية جهلاء يسفهون بالقول الفراء ، فانتقلوا ببركة رسالته ويمن سفارته إلى حال الأولياء ، وسجاياء العماء فصاروا أعمق الناس وأبرهم قلوباً وأقلهم تكلفاً وأصدقهم لهجة " (١٧) .

أما مفهوم التربية الأخلاقية في الاصطلاح فهو تنشئة وتكوين إنسان متكامل أخلاقياً ، بحيث يكون مفتاحاً للخير مغلقاً للشر ، فيسارع إلى الخيرات ويتسابق فيها كما يسارع إلى إزالة الشرور . ويتضمن ذلك جانبين : تطهير النفس من الرذائل الأخلاقية ، وتنمية نزعات الخير (١٨) .

والتربية الأخلاقية بهذا المفهوم تشير إلى كل عملية نمو الوعي والإدراك الأخلاقي ، ونمو الفعل الأخلاقي ، وهي العملية التي تؤدي إلى بناء فكر وفعل أخلاقي متميز .

وهي بهذا المفهوم تتضمن جانباً معرفياً يتمثل في معرفة الخير والشر والواجب وحدود المسؤولية والضمير ومناطق الإلزام وغير ذلك مما يدخل في مباحث الأخلاق ، كما تتضمن في الوقت نفسه جانباً عملياً يتمثل في القدرة على تحويل هذه المعرفة إلى واقع وسلوك ، أي أن التربية الأخلاقية

تُخرج المعرفة من حالة القوة إلى حالة الفعل ، من الحالة الاستاتيكية إلى الحالة الديناميكية (١٩) .

وهنا يكمن مصدر تفرد المنظومة الخلقية في الإسلام عن غيرها من المذاهب والفلسفات الأخلاقية ، إذ تقدم هذه المنظومة دستوراً أخلاقياً مقروناً بمنهج تطبيقه ووسائل نقله من حالة النظر المجرد إلى واقع الحياة والعمل ، وكيفية تحقيق غاياته وأهدافه وهو ما لم قدمه نظرية أخرى للأخلاق .

وهو كذلك ما فات الدراسات السابقة أن تبرزه أو تكشف عن قيمة عنصر التربية الأخلاقية ودوره في تكامل منظومة الأخلاق الإسلامية .

ولأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، تكون التربية الأخلاقية وهي الوسيلة إلى تطبيق الدستور الأخلاقي في حكم الواجب الشرعي ، وهو ما يمكن استنباطه من قوله تعالى : " يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم نارا وقودها الناس والحجارة " سورة التحريم الآية ٦ .

إذ يروي ابن كثير عن علي رضي الله عنه يقول في قوله تعالى : " قوا أنفسكم وأهليكم نارا " : أدبواهم وعلموهم " (٢٠) .

فالتربية الأخلاقية من مفردات المسؤولية التي ألزم بها النبي ﷺ كل مسلم في دائرته " كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ، فالأمير راع ومسئول عن رعيته ، والرجل راع على أهل بيته ، والمرأة راعية في بيت زوجها وولده ، فكلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته " (٢١) .

ويؤكد النبي ﷺ على هذه المسؤولية الأخلاقية في قوله : " أكرموا أولادكم وأحسنوا أدبهم " (٢٢) وقام ﷺ بتحقيق هذا الأمر عندما كانت يد أبي سلمة وهو غلام تطيش في صفحة الطعام ، فقال له ﷺ : " يا غلام سم الله ، وكل بيمينك وكل مما يليك " (٢٣) .

بل جعل النبي ﷺ تربية الابن من حقه على أبيه ، فروى البيهقي عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه قال : " من حق الولد على الوالد أن يحسن أدبه ويحسن اسمه " ، وعندما سئل عمر بن الخطاب عن حق الولد على أبيه ، أجاب بقوله : أن ينتقي أمه ويحسن اسمه ، ويعلمه القرآن .

ولما كانت عملية التربية الأخلاقية تستهدف تنمية الجانب الثاني من جوانب الشخصية الإنسانية الثلاثة :

المستوى الأول : العقل (المعرفة)

المستوى الثاني : النفس (ملكة الاستعداد)

المستوى الثالث : أعضاء الفعل (الحركة والإحساس)

وذلك بتوجيه قوة الاستعداد الإنساني للارتقاء من مستوى التعادلية (الرغبة المتساوية في فعل الخير والشر) إلى مستوى الفضيلة والخيرية ، وذلك ما يشير إليه قوله تعالى : " والأرض وما طحاها ونفس وما سواها فأطعها

فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها " سورة الشمس ، الآية ١٠٦ .

وهذا المجال هو ما اعتنى به المتصوفة ، إذا اعتبروا مخالفة النفس هي رأس جميع العبادات وكمال كل المجاهدات ، بل إنهم فسروا الإسلام نفسه بهذه المجاهدة التي تبتغي تخليص النفس من آفات الأخلاق ، ثم إحلال الأخلاق الحسنة محل الأخلاق السيئة مما يعبرون عنه بالتخلي والتخلي (٢٤) .

وقد أرشد الإسلام إلى مجموعة من الوسائل الكفيلة بتطبيق الدستور الأخلاقي ، تنقسم هذه الوسائل إلى قسمين :

أولاً : الوسائل الدافعة

وهي الوسائل التي تنمي الاستعداد لفعل الخيرات ، مثل :

أ- القدوة الصالحة

وهي النموذج الذي تتجسد فيه صورة حية للمثل الأخلاقية ، فيصبح هدفاً للمحاكاة

والتقليد ، وقد حدد القرآن النموذج الأعلى للقدوة في شخص النبي

ﷺ : " لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة " سورة الأحزاب الآية ٢١ . فهو

الذي سئلت عائشة عن خلقه فأجابت : " كان خلقه القرآن " (٢٥) ، لذلك قد

امتدحه الله تعالى بقوله : " وإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ " سورة القلم ، الآية ٤ .

إذ اجتمعت فيه ﷺ مجالات الكمال الأخلاقي على نحو لم يتوفر لأحد في

تاريخ البشرية ، حتى أن تفردته وكماله الأخلاقي كان دليلاً على نبوته ﷺ ودفع الكثيرين للإيمان به من قبل أن يروا على يديه معجزة حسية (٢٦) .

ب- الموعظة

إن دور الموعظة لا تقتصر أهميته على مجال التربية الأخلاقية ، بل جعله الله أحد وسائل الدعوة إليه : " ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة " سورة النحل الآية ١٢٥

وقد اختلفت نوعية الموعظة باختلاف المرئي ، فهناك موعظة الابن كما في موعظة لقمان لابنه: " وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم ووصينا الإنسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكركي ولوالديك إلي المصير وإن جاهدك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما ، وصاحبهما في الدنيا معروفاً واتبع سبيل من أناب إلي ثم إلي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون ، يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأت بها الله إن الله لطيف خبير ، يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على ما أصابك إن ذلك من عزم الأمور ، ولا تصغر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحاً إن الله لا يحب كل مختال فخور ، واقصد في مشيك واغضض من صوتك إن أنكر الأصوات لصوت الحمير " سورة لقمان ، الآيات من ١٣ - ١٩ .

ويبدأ القرآن الموعظة بلفظ يا بني ليفتح قلب الابن قبل أذنيه وتدعو الموعظة إلى الأخلاق التي يؤسس بها الإنسان طريقه في الحياة إلى جانب الدعوة للتوحيد والتحذير من الشرك .

وهناك موعظة شاملة ، كتلك التي تضمنتها سورة الإسراء : "لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتعبد مذموماً مخذولاً ، وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولاً كريماً واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً ، ربكم أعلم بما في نفوسكم إن تكونوا صالحين فإنه كان للأوابين غفوراً ، وآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيراً . إن المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لربه كفوراً ، وما تعرض عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهما قولاً ميسوراً ، ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً إن ربك يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه كان بعباده خبيراً بصيراً ، ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق نحن نرزقهم وإياكم إن قتلهم كان خطئاً كبيراً ، ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلاً ، ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق ومن قُتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يسرف في القتل إنه كان منصوراً ، ولا تقربوا مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن حتى يبلغ أشده وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسئولاً ، وأوفوا الكيل إذا كُلتُم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلاً ، ولا تقف ما ليس لك به علم إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً ، ولا تمش في الأرض مرحاً إنك لن تخرق

الأرض ولن تبلغ الجبال طولا ، كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها " سورة الإسراء ،
الآيات ٢٢ - ٣٨ .

كذلك هناك موعظة للنساء : "وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن ويحفظن
فروجهن ولا يبدین زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخمرهن على جيوبهن ولا يبدین
زينتهن إلا لبعولتهن أو آبائهن أو آباء بعولتهن أو إبنائهن أو أبناء بعولتهن أو إخوانهن أو بني
إخوانهن أو بني أخواتهن أو نسائهن أو ما ملكت أيمانهن أو التابعين غير أولي الإربة من
الرجال أو الطفل الذین لم یظهروا على عورات النساء ولا یضربن بأرجلهن لعل ینظر
من زینتهن وتوبوا إلى الله جمیعا أنھا المؤمنون لعلکم تفلحون " سورة النور ، الآية ٣١ .

ج-الصحة :

تتوقف فاعلية الإرشاد كثيرا على الصحة ، إذ تفتح الصحة أبواب النفس
إلى قبول الإرشاد لكونه صادرا ممن هو قريب إلى النفس مُسْتَشْعِرٌ صدقه
وإخلاصه والصاحب إما أن يكون قرينا للمرء ، وقد وجّه الإسلام النظر
إلى أهمية التدقيق في اختيار الصاحب ، فروي الترمذي عن النبي ﷺ :
"المرء على دين خليله فلينظر أحدكم من يخالل " .

إذ القرين صنفان : صنف حذر القرآن من الاستماع إليه وطاعته : "
ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرطا " سورة الكهف ، الآية ٢٨
لأن طاعته تورث الندامة والحسرة يوم القيامة : " ويوم بعض الظالم على يديه يقول

يا ليتني اتخذت مع الرسول سبيلا يا ويلتا ليتني لم اتخذ فلانا خليلا لقد أضلني عن الذكر بعد إذ

جاءني " سورة الفرقان ، الآيات ٢٧ - ٢٩ .

وصنف يدعو إلى الهدى ومحاسن الأخلاق ، كما في قوله تعالى : " كالذي استهوته الشياطين في الأرض حيران له أصحاب يدعونه إلى الهدى ائتنا قل إن هدى الله هو الهدى " سورة الأنعام ، الآية ٧١ . وضرب القرآن مثلاً برفيق صاحب الجنتين الذي قال لصاحبه وهو يحاوره : " لكننا هو الله ربّي ولا أشرك بربي أحدا ولولا إذ دخلت جنتك قلت ما شاء الله لا قوة إلا بالله إن ترني أنا أقل منك مالا وولدا " سورة الكهف ، الآية ٣٨ .

وإما أن يكون هذا الصاحب في مرتبة المعلم ، كما كان من أمر الخضر حينما خصه الله بنوع من المعرفة لم يخص به موسى ، تلك الخصوصية التي لا تعني الأفضلية كما يقول الأصوليون ، فصاحبه موسى حتى يتعلم منه مما علّم :

" قال له موسى هل أتبعك على أن تعلمن مما علمت رشدا " سورة الكهف ، الآية ٦٦ .

وذلك المنهج التربوي جعله الصوفية فيما بعد السبيل الوحيد لسلوك الطريق الصوفي ، فأجمعوا على ضرورة الشيخ فمنهم من تطرف فقرر أن من ليس له شيخ فشيخه الشيطان ، ومنهم من اعتدل فاكتفى بإنكار إثم الشجرة التي تثبت بنفسها من غير غارس (٢٧) .

ويعتمد منهج الإرشاد بالشيخ كوسيلة من وسائل التربية والتهذيب عند الصوفية على إخلاص الشيخ وصدق بصيرته ، لكن الانحطاط الذي أصاب

همة الشيوخ روحيا وخلقيا - على حد تعبير الدكتور توفيق الطويل - طمس بصيرتهم وأصبحت الصحبة الصوفية تعاليم جوفاء ومظاهر فارغة ، كما أصبح الشيوخ مبعث الزرارية من المهتمين بالتربية الخلقية والروحية (٢٨) .

ثانيا : الوسائل المانعة :

وهي الوسائل التي تحول دون فاعلية الرغبة في الأخلاق السيئة ، وتعطل الإرادة والاستعداد لفعلها ، ومن بين هذه الوسائل :

أ (الاعتبار :

هو الاتعاظ بالغير (٢٩) ، وتمثل عاقبته عند الإقدام على مثل فعله ، فتكون تلك العلاقة بمثابة المصير المنتظر للمرء إن أقدم على الفعل نفسه الذي تسبب في العقوبة ، فيكون ذلك زاجرا للنفس مانعا من تهيؤها للإقدام على هذا الفعل .

وقد أخبر القرآن عن هدف قصصه وبيان عاقبة أصحاب القصص : " لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب " سورة يوسف ، الآية ١١١ . كما أمر بالاعتبار بأمثال تلك العقوبات والمصائر وجعل المنتفعين بذلك هم أهل البصائر والخشية يقول تعالى :

" فاعبروا يا أولي الأبصار " سورة الحشر ، الآية ٢ ، ويقول : " إن في ذلك لعبرة لمن يخشى " سورة النازعات ، آية ٢٦ .

ويمكن السر في عناية القرآن بهذه الوسيلة في أن التاريخ بين أن سوء الأخلاق قد أدى إلى سقوط كثير من الأمم ، فسقوط إمبراطورية الروم والفرس - كما انتهى إلى ذلك جوستاف لوبون وجيبون - يرجع إلى الانحطاط والانحلال الخلقي الذي أصابهما (٣٠) .

فعرض القرآن طرفاً من الفساد الخلقي لدى بعض الأمم وأعقبه الجزاء والمصير الذي ناله المفسدون ، ثم طالبنا بالاعتبار كما في عاقبة قوم لوط أصحاب الفاحشة التي لم يسبقهم بها أحد من العالمين " وأمطرنا عليهم مطراً فانظر كيف كان عاقبة الجرمين " سورة الأعراف ، الآية ٨٤ .

وكما في عاقبة قوم ثمود الذين كانوا يستعجلون بالسيئة قبل الحسنة ويفسدون في الأرض : " فانظر كيف كان عاقبة مكرهم أنا دمرناهم وقومهم أجمعين * فذلك بيوتهم خاوية بما ظلموا إن في ذلك لآية لقوم يعلمون " سورة النمل ، الآيات ٥٤:٥١ .

ب - العقوبة :

وهي لمرضى الخلق الذين لم ينفعهم الوعظ أو الاعتبار ولم تقدمهم القدوة أو الصلبة فأقدموا طواعية على الجرم الأخلاقي ، فكان لابد من الحزم في تربيتهم بالتصدي الفعلي لسلوكهم بإنزال العقاب الذي امتاز مبدأه في الإسلام بـ : (٣١)

- ١- تحديد هدفه في التهذيب وليس الانتقام .
- ٢- التدرج في إنزاله فيبدأ بالمعنوي وينتهي بالمادي ، كما يشير إلى ذلك قوله تعالى : " واللاتي تخافون نشورهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً " سورة النساء الآية ٣٤ .

٣- العقاب بقدر الذنب .

وقد أشار الدكتور دراز إلى نوع آخر من العقاب هو بمثابة الجزاء الطبيعي المرتبط بالسلوك الأخلاقي^(٣٢) وهو يظهر في قوله تعالى : "ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتتعد ملوماً محسوراً" سورة الإسراء ، الآية ٢٩ . وفي قوله تعالى : "إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر" سورة المائدة الآية ٩١ . وفي قوله : "ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم" سورة الأنفال ، الآية ٤٦ .

ويلاحظ على التربية بهذا المفهوم الذي قدمناه أنها تلعب أهم الأدوار في بناء الأخلاق ، بل يمكن القول بأنها واسطة العقد وحجر الزاوية في عملية بناء الأخلاق وذلك لأن الإرادة التي هي مجال اهتمام التربية ودائرة عملها ، إذا فسدت عطلت فاعلية العقل وقدرته على التمييز بين الخير والشر ، وبين حسن العاقبة وسوئها ، فهناك تلازم بين الجهل وفساد الإرادة إذ يقود فساد إرادة النفس إلى عدم الانصياع لصوت الحق الذي يقضيه الواجب الخلقي الذي استبان بالمعرفة العقلية .

وإلى هذا مال الزجاج في تفسير قوله تعالى : "إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب" سورة النساء ، الآية ١٧ ، فهو يفسر الجهل بعدم العلم بالمكروه فيه ، أو بالإقدام على السوء مع العلم بأن عاقبته مكروهة وإيثار العاجل على الآجل .

أيضاً تراعى عملية التربية الأخلاقية في الإسلام الفروق الفردية بين البشر ، فما يصلح لشخص قد لا يصلح لآخر ، وما يجدي في مكان قد لا

يفيد في مكان آخر ، بهذا تنوعت وتعددت وسائل التربية وبناء الأخلاق لتتناسب جميع الناس ، وإلا لو كانت الوسائل واحدة للجميع ، كنا كمن يغذي الرضيع بلحم الإبل وهو لم يعتد إلا ألبان الثدي .

تمتاز وسائل التربية كذلك بشمولها لجوانب النفس وملكات الإنسان ، فهي تخاطب الإحساس وتُحاور العقل وتُباشر الحواس ، وتمتاز كذلك بواقعيّتها ، وإمكان تطبيقها في دنيا البشر وحياة الأفراد ، فهي لا تغلو في الشكلية والصورية ، ولا تشتط في المادية ، ولا تنجح إلى العسر ، ولا تميل إلى الإفراط .

ثالثاً : السلوك (الفعل الأخلاقي)

السلوك من حيث المفهوم هو كل فعل إرادي صادر من إنسان راشد ، وليس السلوك هو الفعل الظاهر فحسب ، بل إن عمل القلب من نية وإرادة واعتقاد يدخل أيضاً في دائرة السلوك ، ويترتب عليه الجزاء والمسئولية ، كما يترتب على الفعل المادي الظاهر ، سواء كان هذا السلوك ينظم علاقة الفرد بنفسه ، أو بالناس أفراداً وجماعات ، أو بالكائنات الحية الأخرى (٣٣)

وإذا كان هذا المفهوم قد جعل الحياة كلها ميداناً للعمل الأخلاقي ، إلا أنه قد فاتته أن دستور الأخلاق في الإسلام قد أضاف جانباً جديداً للبناء الأخلاقي ميّز فلسفة الأخلاق الإسلامية عن غيرها من المذاهب في تاريخ الأخلاق ، ألا وهو الأخلاق الدينية فيما يخص علاقة العبد بربه ، مثل : الإخلاص ، العبودية ، التوكل ، حب الله ، الذكر ، الرضا بقضائه ، الشكر ، الطاعة ، البر ، والتقوى ... إلخ .

فقد جعل النبي ﷺ الأخلاق طابع رسالته : " إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق " ومن ناحية أخرى فإن البعد الأخلاقي كامن في عقائد الإسلام وتشريعاته ، فهي تبتغي جميعاً تهذيب النفس وإصلاح المجتمع والارتقاء بالأخلاق إلى أرفع منازلها (٣٤) :

ففي العقائد يورث الإيمان بالله النفس صفة المراقبة له ، والحياء منه ، والثقة به ، والتوكل عليه ، والرضا بقضائه ، والصبر على بلائه أو الشكر على نعمائه ، والمحبة له ، وهي جميعاً من أعظم أخلاق الإسلام .
ويدفع الإيمان باليوم الآخر الإنسان إلى الامتثال لأوامر الله والتخلق بأخلاق الإسلام ، لأن الله لن يسوي بين الذين عملوا الصالحات وبين غيرهم ، يقول تعالى : " أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار " سورة ص الآية ٢٨ .

وليس المعنى الأخلاقي أقل ارتباطاً وثاقة بالعبادات ؛ فالصلاة هدفها النهي عن الفحشاء والمنكر يقول تعالى :
" إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر " سورة العنكبوت ، الآية ٤٥ .

والزكاة شرعت للتطهير والتركية : " خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكّيهم بها وصل عليهم إن صلاتك سكن لهم والله سميع عليم " سورة التوبة الآية ١٠٣ .

والصوم شرط لقبوله انتهاء صاحبه عن الأخلاق الذميمة ، يقول النبي

ﷺ :

" من لم يدع قول الزور والعمل به فليس لله حاجة في أن يدع طعامه وشرابه "

وفي الحج أمر الله بالتقوى التي هي غاية الأخلاق وتاجها ، وبكف اللسان عن سوء القول . يقول الله تعالى : " الحج أشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فإن خير الزاد التقوى واتقون يا أولي الألباب " سورة البقرة ، الآية ١٩٧ .

كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من أبرز الأخلاق الدينية التي اعتنى بها الإسلام ، جعل أساس تفضيل الأمة الإسلامية " كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله " سورة آل عمران ، الآية ١١٠ .

ولأن الإسلام قد ربط بين الأخلاق والإيمان ، فقد نفى الله الإيمان عمن يقع في بعض الرذائل مثل الزنا والسرقة . يقول النبي ﷺ : " لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن " كذلك يرفع الله صفة الإيمان عن الذي : " يدعُ اليَيسم ولا يحض على طعام المسكين " سورة الماعون ، الآيات ٢-٣ .

وقد قام كثير من علماء الإسلام قديماً وحديثاً بإخراج الكتب والرسائل التي تبين الأخلاق العملية في الإسلام . ومنها ما اهتم بأخلاق الطوائف : مثل كتاب أخلاق العلماء للأجري ، آداب الصوفية للسلمي ، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع للخطيب البغدادي .

ومنها ما اهتم بالأخلاق في بعض الفنون ، مثل : أدب الكاتب لابن قتيبة ، آداب الجدل لأبي القاسم البلخي ، جامع بيان العلم وفضله لابن عبد

البر ، تعليم المتعلم طريق التعلم للزرنوجي . ومنها ما كان عاماً شاملاً ،
مثل : أدب الدنيا والدين للماوردي ، إحياء علوم الدين للغزالي ، الذريعة
إلى مكارم الشريعة للراغب الأصبهاني .

وفي العصر الحديث ظهر العديد من المؤلفات التي نهجت النهج
السالف نفسه في إيراد الخلق وشرحه في ضوء القرآن والسنة ،
مثل كتاب : الأخلاق لعبد الرحمن زغلول ، مكارم الأخلاق لرضي الدين
الطبرسي ، خلق المسلم لمحمد الغزالي ، كتاب من الآداب والأخلاق
الإسلامية لعبد الله عبد الرحيم العبادي ، الأخلاق في الإسلام للدكتور عبد
اللطيف العبد .

وقد صنف الدكتور دراز الأخلاق العملية في الإسلام على النحو
التالي : (٣٥)

أ (الأخلاق الشخصية (الفردية) مثل :

- العفة : " قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم ويحفظوا فروجهم ذلك أزكى لهم سورة
النور/٣٠ .

- العفو وكظم الغيظ : " الذين ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ و

العافين عن الناس والله يحب المحسنين " سورة آل عمران / ١٣٤ .

- الصدق : " يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين "

سورة التوبة / ١١٩ .

- الصبر : " واصبر وما صبرك إلا بالله " سورة النحل / ١٢٧ .

- الاعتدال : " والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً " سورة

الفرقان/٦٧

- الطهارة (مادية و أخلاقية) : " والله يحب المطهرين " سورة التوبة / ١٠٨

ب (الأخلاق الأسرية ، مثل :

- البر بالوالدين : " وبالوالدين إحساناً إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو

كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً واخفض لهما جناح الذل من

الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً " سورة الإسراء / ٢٣-٢٤ .

- إكرام الزوجة : " وعاشروهن بالمعروف " سورة النساء / ١٦ .

- صلة الرحم : " فات ذا القربى حقه " سورة الروم / ٣٨ .

ج (الأخلاق الاجتماعية ، مثل :

- الوفاء : " ولا تنتقصوا الإيمان بعد توكيدها " سورة النحل / ٩١ .

- أداء الأمانة : " فليؤد الذي أؤتمن أماته " سورة البقرة / ٢٨٣ .

- التواضع : " ثم كان من الذين آمنوا وتواصوا بالصبر وتواصوا بالمرحمة أولئك

أصحاب الميمنة " سورة البلد / ١٧-١٨ .

- الإيثار : " ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة " سورة الحشر / ٩ .

- العدل والإحسان: "إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى" سورة

النحل / ٩٠ .

- طيب القول : "وقل لعبادي يقولوا التي هي أحسن إن الشيطان ينزغ بينهم إن

الشيطان كان للإنسان عدواً مبيناً" سورة الإسراء / ٥٣ .

د (أخلاق الدولة ، مثل :

- الشورى : "وشاورهم في الأمر" سورة آل عمران / ١٥٩ .

- العدالة : " وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل " سورة النساء / ٥٨ .

- طهارة النعمة : " ومن يغفل يأت بما غل يوم القيامة " سورة آل عمران / ١٦١ .

- حسن الجوار : " لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من

دياركم أن تبوههم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين " سورة الممتحنة / ٨ .

- الأخوة الإنسانية : " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً و

قبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير " سورة الحجرات / ١٣ .

هـ (الأخلاق الدينية ، مثل :

- الطاعة : " وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول لعلمكم ترحمون " سورة آل عمران / ١٣٢ .

- الشكر : " واشكروا لي ولا تكفرون " سورة البقرة / ١٥٢ .

- الرضا : " الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا إنا لله وإنا إليه راجعون " سورة البقرة /

- التوكل: "فإن تولوا فقل حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش

العظيم" سورة التوبة / ١٢٩ .

- الذّكر: " يا أيها الذين آمنوا انكروا الله ذكراً كثيراً وسبحوه بكرة

وأصيلاً " سورة الأحزاب / ٤١-٤٢ .

المواضع

- (١) محمد يوسف موسى / فلسفة الأخلاق في الإسلام / ص ٢٣ . أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي / ص ١٤ - ١٦ .
- ٢ - توفيق الطويل / الفلسفة الخلقية / ص ١٣٧ .
- ٣ - أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي .
- ٤ - محمد عبد الله دراز / دستور الأخلاق في القرآن / ص ٥-٧ .
- ٥ - د. مصطفى حلمي / الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام / ص ١٠٨-١٠٩ .
- ٦ - أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي / ص ١٩٦ .
- ٧ - أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي / ص ٢٠٠-٢١٨ .
- ٨ - مقداد يالجن / الاتجاه الأخلاقي في الإسلام / ص ٢١٩-٢٢٠ .
- ٩ - محمد عبد الله دراز / دستور الأخلاق في القرآن / ص ٣٦-٤٩ .
- ١٠ - مقداد يالجن / الاتجاه الأخلاقي في الإسلام / ص ٢٢١ .
- ١١ - مقداد يالجن / الاتجاه الأخلاقي في الإسلام / ص ٢٢١ .
- ١٢ - صحيح مسلم (كتاب البر والصلة - باب : تفسير البر والإثم والآداب) .
- ١٣ - صحيح البخاري (كتاب البيوع / باب : تفسير المشبهات) .
- ١٤ - بحث بعنوان " القرآن في التربية الإسلامية " ص ١٠٥ :
نقلًا عن الدكتور مصطفى حلمي / الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام / ص ١٣٣ .
- ١٥ - مقداد يالجن / الاتجاه الأخلاقي في الإسلام / ص ٢٢٢ .

- ١٦- المعجم الوسيط / مادة " رَبَا " .
- ١٧- تفسير ابن كثير (١/١٦٦) .
- ١٨- مقدار يالجن / جوانب التربية الإسلامية / ص ٣٠٢ .
- ١٩- د. سهام محمود العراقي / في التربية الأخلاقية / ص ١٤١ .
- ٢٠- تفسير ابن كثير (٤/٣٩١) .
- ٢١- البخاري (كتاب النكاح / باب : المرأة راعية في بيت زوجها) .
- ٢٢- سنن ابن ماجه (كتاب الأدب) .
- ٢٣- البخاري (كتاب الآداب) .
- ٢٤- د. عبد الحميد مدكور / دراسات أخلاقية / ١٩٠ .
- ٢٥- مسلم (كتاب صلاة المسافرين) .
- ٢٦- انظر رسالتنا للدكتوراه : النبوة بين اليهودية والمسيحية والإسلام / ص ٣٦٤ ، بمكتبة كلية دار العلوم .
- ٢٧- أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية / ص ٢٤٦ .
- ٢٨- توفيق الطويل / التصوف الإسلامي إبان العصر العثماني ، نقلاً عن أحمد صبحي / الفلسفة الأخلاقية / ص ٢٥١ .
- ٢٩- المعجم الوسيط / مادة " عَبَرَ " .
- ٣٠- نقلاً عن مقدار يالجن / جوانب التربية الإسلامية / ص ٤٢٢ .
- ٣١- مقدار يالجن / جوانب التربية الإسلامية / ص ٤٣٠ - ٤٣٢ .
- ٣٢- محمد عبد الله دراز / دستور الأخلاق في القرآن / ص ٣٢٨ .
- ٣٣- مقدار يالجن / الاتجاه الأخلاقي / ص ٣٥٥ .
- ٣٤- د. عبد الحميد مدكور / دراسات أخلاقية / ص ١٤٠ - ١٤٢ .
- ٣٥- دراز / دستور الأخلاق في القرآن / ص ٦٨٦ - ٧٧١ .

اعتقادات الفارابي في السعادة

الدكتور عزمي طه السيد أحمد

رئيس قسم الفلسفة وعلم الاجتماع

جامعة آل البيت - الأردن

تمهيد :

يهدف هذا البحث إلي الكشف عن اعتقادات الفارابي في موضوع يعتبره فيلسوفنا الغاية الأقصى للإنسان التي "ليس وراءها شيء آخر يمكن أن يناله الإنسان أعظم منها" ¹ " وأنها الغاية من غير أن يكون وراءها غاية أخرى" ² ، وهذا الموضوع الغاية هو السعادة . وقد أولاه الفارابي عناية كبيرة في مؤلفات المرحلة الأخيرة من حياته (الفترة ما بين ٣٣٠ - ٣٣٩ هـ) ³ ، حيث خصص بعضها لهذا الموضوع بشكل مباشر مثل : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، وكتاب تحصيل السعادة ، وبعضها تطرق إليه بشكل غير مباشر ، منها : كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، و السياسة المدنية و فصول منتزعة و كتاب الملّة . وسوف يسعى

¹ الفارابي ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، قدم له وعلق عليه : د . ألبير نصري نادر ط ١٦ ، ١٩٩١م ، دار المشرق ، بيروت ، ص ١٠٦ (نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي - المدينة الفاضلة) .

² الفارابي ، فصول منتزعة ، حققه وقدم له وعلق عليه : د . فوزي مـتري نجار ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧١ ، ص ٨٠ . نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي ، فصول منتزعة ³ معظم أعمال الفارابي في الفلسفة المدنية (الأخلاق والسياسة) كتبت في هذه المرحلة المتأخرة انظر : د . سبحان خليفات ، الفارابي : رسالة التنبيه على سبيل السعادة ،

(دراسة وتحقيق) منشورات الجامعة الأردنية ، عمان ١٩٨٧ م (الدراسة) ونشير إلي نص الرسالة المنشور ضمن هذا العمل بـ : الفارابي ، رسالة التنبيه) .

البحث بعد ذلك إلى الإشارة إلى ما يمكن أن يوجد من صلات بين هذه الاعتقادات وظروف العصر الذي عاشه الفارابي ، وننتهي البحث بخاتمة نورد فيها بعض المناقشات وما أوصل إليه من نتائج ، آمين أن يكون هذا البحث مساهمة متواضعة ، تضاف إلى جهود الباحثين السابقين باتجاه الفهم الأوفى لفكر الفارابي وفلسفته .

xxxxxxxxxxxx

ونري قبل الدخول في صلب موضوع البحث أن نوضح بعض الأمور ، أحدها : المقصود بلفظ " اعتقادات " الوارد في عنوان البحث ، فنقول : لفظ : اعتقاد⁴ من الألفاظ المألوفة عند المشتغلين بالفكر بعامة والفلسفة بخاصة ، ومع ذلك وتوخيا للدقة نري أن نوضح مقصودنا بهذا اللفظ وهو أن الاعتقاد قضية أو قضايا يصدق فرد أو جماعة بصوابها تصديقا مقرونا بالثقة التامة بقدرتها علي توجيه السلوك الإنساني وتحديد معالم خطواته ، علي مستوي الفرد أو المجتمع ، نحو تحقيق غاية مرغوبة ومطلوبة ، كما يشكل هذا التصديق ، في الوقت نفسه ، أحد الحوافز القوية لهذا السلوك . وقد يكون منشأ هذا التصديق البحث والنظر والتفكير المنهجي ، أو أمورا غير ذلك كالتقليد واتباع الآباء والعشيرة وما عليه القوم ، أو تجارب شخصية أو ظروف عامة تفاعلت مع ذات المرء بشكل معين فولدت لديه اعتقادات ما .

لقد استخدم الفارابي لفظ " اعتقاد " مشيرا في موضع إلي وجود " اعتقاد حق " و " اعتقاد باطل " ، الأول دال علي " جودة التمييز " والآخر علي " رداءة التمييز "⁵

⁴ سنستخدم لفظ " اعتقاد " في هذا البحث ليشير إلى قضية واحدة ، ونستخدم لفظ " اعتقادات " ليشير إلي الجمع .

⁵ الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ١٨٢

واستخدمه في موضع آخر مشيراً إلى بعض الاعتقادات التي تحصل للإنسان نتيجة للنظر والفحص ذاكراً أن اختلاف الطرق في الفحص والاستنباط يوصلنا إلى " اعتقادات مختلفة " ⁶ .

الأمر الثاني الذي نري توضيحه هو الإشارة إلى أهمية السعادة في فلسفة الفارابي المدنية وكذلك أهميتها ومكانتها في مشروعه الفكري . السعادة عند الفارابي هي موضوع العلم المدني الذي يفحص أولاً عن السعادة ، وهو جزءان : " جزء يشتمل على تعريف السعادة وتمييز ما بين الحقيقة منها والمظنون به ، وعلى إحصاء الأفعال والسير والأخلاق والشيم الإرادية الكلية التي شأنها أن توزع في المدن والأمم ، ويميز الفاضل منها من غير الفاضل ، وجزء يشتمل على ترتيب الشيم والسير الفاضلة في المدن والأمم ، وعلى تعريف الأفعال الملكية التي بها تمكن السير والأفعال الفاضلة وترتب في أهل المدن ، والأفعال التي بها يحفظ عليهم ما رتب ومكن فيهم ... " ⁷ ، والواقع أن رسالة التنبيه على سبيل السعادة قد عالجت موضوعات الجزء الأول ، و أن كتاب تحصيل السعادة قد عالج موضوعات الجزء الثاني ، كما عولجت تفاصيل بعض هذه الموضوعات في أعمال أخرى مثل : المدنية الفاضلة و السياسة المدنية ، و فصول المدني ،

⁶ الفارابي ، كتاب تحصيل السعادة ، ضمن الفارابي ، الأعمال الفلسفية ، ج ١ ، تحقيق وتقديم وتعليق : د . جعفر آل ياسين دار المناهل ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٢ م ن ص ١٢٠ (نشير إليه وتعليق فيما يلي بـ : الفارابي ، تحصيل السعادة) .

⁷ الفارابي ، كتاب الملة ونصوص أخرى ، حققها وقدم لها وعلق عليها : د . محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ ، ص ٥٩ - ٥٢ . (نشير إليه فيما يلي بـ : الفارابي ، كتاب الملة) .

و كتاب الملة ، وفصول منتزعة ، هذه السعادة التي هي موضوع العلم المدني عند الفارابي هي أمر لا يحق إلا في الحياة الاجتماعية الكاملة والفاضلة ، وهي الفصل النوعي الذي تميز به الاجتماعات الفاضلة من غير الفاضلة ، فالمدينة الفاضلة هي " التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون علي الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة ... ، والاجتماع الذي به يتعاون علي نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل ... " ⁸ وكذلك رئاسة الدولة الفاضلة في الحقيقة تكون عندما " يلتبس (الرئيس) بما يرسم أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى " ⁹ ، وهذا " الغرض " لا يتحقق إلا في " جماعة عظيمة " ¹⁰ ، أي اجتماع إنساني كامل .

أما مشروع الفارابي الفكري فهو مشروع نظري غايته عملية ، وهي تحقيق الدولة الفاضلة التي تتحقق فيها السعادة علي مستوي الفرد والجماعة . ويمكن تلخيص هذا المشروع - كما تبينه أعمال الفارابي في الفلسفة المدنية - كالآتي :

يهدف هذا المشروع إلي تغيير أوضاع المجتمع إلي ما ينبغي أن تكون ، وهو إقامة الدولة الفاضلة التي يتحقق فيها الكمال الإنساني والسعادة علي مستوي الفرد والجماعة ، أما طريق تحقيق هذا الهدف ووسيلته فتكون باختيار رئيس للدولة يكون " قد عرف الفلسفة النظرية علي التمام " ¹¹ ، أي فيلسوفا علي الحقيقة ، وهو الذي تكون لديه كل أجناس الفضائل ¹² : فضيلة نظرية (أي امتلاك الفلاسفة

⁸ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨

⁹ الفارابي ، كتاب الملة ، ص ٤٣ .

¹⁰ المصدر نفسه ، ص ٥٣ .

¹¹ المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

¹² الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ .

الحقيقية) ، وفضيلة فكرية عظمي ، وفضيلة خلقية ، وفضيلة عملية أو صناعة عملية عظمي - علي ما وصفه في : كتاب تحصيل السعادة ¹³ - وعلي هذا الرئيس تقع كل المسؤوليات في الدولة ، لكنه يحتاج في إنجازها إلي " من يقبل منه " ¹⁴ ما يقترحه وإلي أن يطاع فيما يأمر به ¹⁵ ، وإلي أن " تكون له آلات يستعملها في أفعاله ، و ... ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه " ¹⁶ ، فهو بحاجة إلي معاونين ¹⁷ تكون مراتبهم علي قدر اقتنائهم للفضائل الرئيسة (النظرية والفكرية والخلقية والصناعات العملية) . ويقوم هذا الفيلسوف بمساعدة معاونيه بإيجاد الفضائل الجزئية في أفراد المجتمع وذلك عن طريقي " التعليم والتأديب " ¹⁸ كما يقوم بوضع الملة بمحاكاة حقائق الفلسفة النظرية " لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثلالات التي عندهم الأعراف فالأعراف " ¹⁹ ، وكذلك وضع الشرائع ، ومن مسؤولياته أيضا تنظيم المجتمع بحيث يكون " اجتماع المدنيين في المدن شبيها باجتماع الأجسام في جملة العالم ، و ... (يكون) في جملة ما تشتمل عليه

¹³ المصدر نفسه ، ص ١٨٣ - ١٨٤ .

¹⁴ المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

¹⁵ المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

¹⁶ المصدر نفسه ، ص ١٩٦ . وانظر استخدامه لفظ " آلات " في المعنى نفسه في : كتاب

الملة ، ص ٤٣ .

¹⁷ المصدر نفسه ، ص ١٦٨ . وانظر : الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، حيث

استخدم عبارة : " ومن يلي الحكماء " .

¹⁸ عند الفارابي تحديد دقيق لهذين المصطلحين : فـ " التعليم هو إيجاد الفضائل النظرية

في الأمم والمدن ، والتأديب هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العلمية في الأمم ،

.. إلخ " المصدر السابق ، ص ١٦٥ .

¹⁹ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٩ .

المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم ²⁰ ، فيكون فيه مبدأ أول ومبادئ تالية متراتبية ²¹ .

إن إعداد هذا الفيلسوف - الرئيس ، وإعداد معاونيه الذين سيقومون بأعباء هذا المشروع المشار إليه آنفا ، يحتاج إلي دراسة الفلسفة الحقيقية ، لذا فإن تعليم الفلسفة الحقيقية لكل من لديه استعداد لذلك ودراستها واقتناءها ، هو المرحلة الأولى والهامة في هذا المشروع . وهذه المرحلة تبدأ بإتقان اللغة ²² التي سيتم التعبير بها ، ثم إتقان شيء من "صناعة النحو" يمكننا أن نحصر أصناف الألفاظ الدالة علي أصناف المعاني المعقولة ²³ ، لأن "صناعة النحو لها عناء ما في الوقوف والتنبيه علي أوائل الصناعة" ²⁴ (أي صناعة المنطق) ، ثم يلي ذلك دراسة المنطق (وما فيه من طرق : برهانية وخطابية وسوفسطائية ومغالطة) ثم دراسة الفلسفة النظرية من تعاليم وطبيعيات وإلهيات ²⁵ . والفلسفة النظرية المقصودة هي الفلسفة الحقيقية التي ترجع أصولها إلي الكلدانيين في العراق القديم ثم نقلت منهم إلي أهل مصر القدماء إلي اليونانيين ثم إلي السريانيين حتى وصلت أخيرا إلي العرب ، وهي اليوم (أي في عصر الفارابي) متاحة باللسان العربي

²⁰ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٤٢ .

²¹ المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .

²² الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

²³ المصدر نفسه ، ص ٢٣٥ - ٢٣٦ .

²⁴ المصدر نفسه ، ص ٢٣٦ .

²⁵ ورد هذا الترتيب في أكثر من موضوع في كتابات الفارابي ، في : تحصيل السعادة ،

ص ١٢٠ - ١٤٠ وانظر أيضا : د.عزمي طه السيد أحمد ، فلسفة الدين عند الفارابي ،

دار الشباب - قبرص ، ١٩٩٤ ، ص ٩٢ - ٩٣ .

بعد أن تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس " ²⁶ ، حيث " تنتهي النظر العلمي " ²⁷ عند الأخير .

هكذا يبدأ مشروع الفارابي علي المستوي النظري باللغة والنحو كمقدمة للمنطق ، ثم المنطق كمقدمة للفلسفة الحقيقية ، حتى إذا تم اعداد الفيلسوف الحقيقي ومعاونيه من أهل الفلسفة والفضائل الأخرى ، وتولي هؤلاء زمام الأمور أمكن التوصل إلي الدولة الفاضلة وتحقيق السعادة للأفراد والجماعات .

إن اعتقادات الفارابي في السعادة تشمل - في ضوء ما قدمنا - جميع الاعتقادات التي كانت وراء هذا المشروع الاجتماعي - السياسي النظري الذي قدمه الفارابي في أعماله الأخيرة المشار إليها فيما تقدم ، وستكون هذه الاعتقادات محور اهتمام هذا البحث بالدرجة الأولى والأساس .

. . .

اعتقادات الفارابي التي سنبينها فيما يلي ، يمكن إرجاعها إلي اعتقاد واحد ورئيس تتصل به كل هذه الاعتقادات الفرعية ، وهو الاعتقاد بقدرة الإنسان علي تحقيق كماله اللائق به كإنسان وتحقيق سعادته القصوى ، علي مستوي الفرد وعلي مستوي المجتمع ، دون الحاجة إلي عون خارجي .

يري الفارابي أن كون السعادة هي الغاية ويتحققها يتحقق كمال الانسان ، هو من الأمور المشهورة الواضحة التي لا تحتاج إلي تدليل ، ولذلك كانت هذه القضية إحدى مسلمات بحثه في هذا الموضوع ، وقد أكد هذا المعني في مواضع عديدة ،

²⁶ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٦ .

²⁷ الفارابي ، كتاب الحروف ، حققه وقدم له وعلق عليه : محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ ، ص ١٥١ . (نشير إليه فيما يلي : الفارابي ، الحروف) .

من ذلك ما ذكره في مفتاح رسالة التنبيه على سبيل السعادة حيث يقول : " أما أن السعادة هي غاية ما يتشوقها كل إنسان ، وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإنما ينحوها على أنها كمال ما ، فذلك مما لا يحتاج في بيانه إلي قول إذا كان ، ففي غاية الشهرة " ²⁸ . إن السعادة ، عند الفارابي " أثر الخيرات وأعظمها وأكملها " ²⁹ وهي " نهاية الكمال الإنساني " ³⁰ ، لذلك كله ، وبسبب هذه المكانة الهامة والرئيسية للسعادة ينبغي علي من يطلب السعادة ، و " يلزم من أثر تحصيلها لنفسه أن تكون له السبل والأمور التي بها يمكن الوصول إليها " ³¹ وقدم الفارابي بالتنبيه علي هذه في رسالة التنبيه، حيث ركز علي السبيل الذي به ينال الإنسان ، من حيث هو إنسان ، السعادة موضحاً أن السعادة تتجلى في جملة أحوال الإنسان الممدوحة ، أي التي يلحقه بها مدح ، وهذه " ثلاثة : أحدها الأفعال .. ، والثاني عوارض النفس .. ، والثالث هو التمييز بالذهن " ³² . ، وإن الإنسان " كل إنسان هو مفتطور من أول وجوده علي قوة بها تكون أفعاله وعوارض نفسه وتمييزه علي ما ينبغي ، وبتلك القوة بعينها تكون له هذه الثلاثة علي غير ما ينبغي " ³³ ، هكذا يري الفارابي أن الإنسان يولد مزوداً بقوة أو قدرة أو استعداد يمكنه من نيل السعادة إذا عرف سبيلها وسار عليه وحرص علي أن يفعل " المحمود " ويجتنب " المذموم " في أحواله الثلاثة ، " والسبيل إلي السعادة " له مراتب أو مراحل تعتمد

²⁸ الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ١٧٧ .

²⁹ المصدر نفسه ، ص ١٧٩ .

³⁰ المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

³¹ المصدر نفسه ، ص ١٨٠ .

³² المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

³³ المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

كلها علي جهد الإنسان في اكتسابها، و" أول مراتبها تحصيل صناعة المنطق " ³⁴ ، وهو علم إنساني ، أي ابتدعه ووضع قواعده وفصل مباحثه الإنسان .

أما عن السعادة علي مستوي المجتمع فتحصيلها يتم بجهد الإنسان في تحقيق الفضائل في نفسه ومعاونة غيره علي اكتسابها ، وإن بداية اكتساب الأفراد وأهل المدن للفضائل يبدأ باكتساب الفلسفة الحقيقية ، هذا المعني يؤكد الفارابي في مفتتح كتاب تحصيل السعادة حيث يقول مؤكدا الجهد الإنساني : " الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن حصلت لهم بها السعادة الدنيا في الحياة الأولي والسعادة القصوى في الحياة الأخرى ، أربعة أجناس : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية الخلقية والصناعات العلمية " ³⁵ ، ويشرح الفارابي في هذا الكتاب حقيقة هذه الفضائل وطرق تحققها في المجتمع ، ويوضح ارتباطهما معا وارتدادهما جميعا إلي الفضيلة النظرية التي " هي العلوم التي الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات ... معقولة متيقنا بها فقط " ³⁶ ، والفضيلة النظرية تتم للإنسان باكتسابه الفلسفة النظرية ؛ هذا المعني أكد الفارابي في مواضع أخرى من كتبه ، منها ما ورد في رسالة التنبيه حيث قال رابطا بين السعادة والفلسفة : " ... ، فلأزم ضرورة أن تكون الفلسفة هي التي تنال بها السعادة " ³⁷ .

³⁴ المصدر نفسه ، ص ٢٣٢ .

³⁵ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ .

³⁶ المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

³⁷ الفارابي ، رسالة التنبيه ، ص ٢٢٥ - ٢٢٦ .

ويؤكد الفارابي هذه القضية في عرضه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو في كتابه المسمى : الفلسفتين³⁸ ، بصورة غير مباشرة حيث يخبرنا أن هذين الفيلسوفين

³⁸ للفارابي عمل من جزأين ، جعل لكل جزء عنوانا موافقا لموضوعه ، الأول عنوانه : فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها . والثاني عنوانه : فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتداء وإليه انتهى ورد ذكر هذا العمل عند عدد من المؤرخين القدامى تحت عنوان واحد ، في : إتمام التتمة ورد هكذا : فلسفة أرسطو وأفلاطون " (نقلا عن : حسين علي محفوظ ، الفارابي في المراجع العربية ، ج ١ ، بغداد ، ١٩٧٥ ، ص ٦٧) ، وعند القفطي ، إخبار العلماء بأخبار الحكماء ، مطبعة السعادة ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ص ١٨٤ ، ورد هكذا : " كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس " وعند ابن أبي أصيبعة ، عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، شرح وتحقيق نزار رضا ، مكتبة دار الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ ، ص ٨٠٦ . ورد هكذا : " كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطوطاليس مخروم الآخر " ونقل ابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء عن صاعد الأندلس في كتابه : طبقات الأمم ، قوله عن الفارابي : " ... وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطوطاليس " (ص ٦٠٥) وأورد الصفيدي في : الوافي بالوفيات ، ج ١ ، باعتناء هلموت ريتز ، ط ٢ ، ١٩٦٢ ، ص ١٠٩ ، عنوان الكتاب تقريبا كما في : عيون الأدباء ، هكذا " كتاب الفلسفتين لأفلاطون وأرسطو مخروم الآخر " ، وورد في فهرس مكتبة الإسكوريال : ذكر الكتاب هكذا : " كتاب فلسفة أفلاطون و أرسطو " (انظر : حسين محفوظ ، الفارابي في المراجع العربية ، ص ١٩٨) ، وورد في : كشف الظنون ، لحاجي ، خليفة ، هكذا : كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كما أورد المؤلف بعده عنوانا آخر هو : كتاب الفلسفتين " (مجلد ٦ ، ص ٤٠) ، وكان ابن رشد ، الفيلسوف ، قد أشار إليه باسم : " كتاب الفلسفتين " في تفسيره لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو (محسن مهدي فلسفة أرسطو ، ص ١٥ - ١٨) .

وحديثا نشر هذا العمل في كتابين وتحت عنوانين مستقلين : نشر الجزء الأول الخاص بعرض فلسفة أفلاطون ، المستشرقان : فرانز روزنثال F. Rosenthal وريتشارد فلسترز R. Walzer عام ١٩٤٣ م ، ونشره ثانياة د . عبد الرحمن بدوي ضمن كتابه : أفلاطون في الإسلام ، دار الأندلس ، ط ٢ ، ١٩٨٠ م ، ص ص ٣ - ٢٧ ، ونشر الجزء الثاني الدكتور محسن مهدي في كتاب خاص بعنوان : الفارابي فلسفة أرسطوطاليس وأجزاء فلسفته

ومراتب أجزائها والموضع الذي منه ابتدأ واليه انتهى (ومعه تقديم وتعليقات) دار مجلة شعر ، بيروت ١٩٦١م ، وحين نشر نيكولاس ريشر N. Resher ، كتابه *Al - Farabi, An Annotated Bibliography* , Pittsburgh , 1962 . جعل كل جزء عنوانا مستقلا لكتاب ، ولعله كان متأثرا في ذلك بواقع الحال في نشر كل جزء مستقلا علي حدة .

من عرض المعلومات المتقدمة نود أن نقرر النتيجة الأتية وهي : إن هذين العنوانين المنشورين حديثا كعملين مستقلين هما في أصل تأليفهما كتاب واحد ، هو الذي ذكره المؤرخون القدامى باسم : كتاب فلسفة أفلاطون وأرسطو ، كما نري مع ابن رشد أنه يمكن أن يسمى ، من باب الاختصار والتسهيل : الفلسفتين .

والحق أن هذا الرأي يسند ما افترض به الفارابي الجزء الثاني الخاص بفلسفته أرسطو مما يفيد أن أول هذا الكلام متصل بالكلام عن فلسفة أفلاطون ؛ فهو يقول في مفتتح هذا الجزء ، بعد ذكر عنوانه ما يلي : " أرسطوطاليس يري ما يراه أفلاطون ، وأكثر ، غير أنه لما لم يكن ذلك بينا من قبل نفسه ، ولا كان مما يسهل بيانه ببرهان يحصل فيه يقين ، رأى أن يبتدئ مما قبل الموضوع الذي ابتدأ فيه أفلاطون " . (فلسفة أرسطوطاليس ، ص ٥٩) فما كان يراه أفلاطون في كمال الإنسان ، والموضع الذي ابتدأ فيه أفلاطون : هذه أمور ذكرت في الجزء الأول من العمل الخاص بفلسفة أفلاطون ، الفارابي يحيل إلى مواضع قريبة وليست بعيدة ، إذ لو كان يشير أو يحيل على كتاب آخر مستقل لوجدنا إشارة غير هذه الإشارة .

وكتاب الفلسفتين له صلة قوية بكتاب آخر للفارابي هو : كتاب تحصيل السعادة ، وسياق الكتاب الأخير في مجمله والعبارات التي اختتم الفارابي بها هذا الكتاب يشيران إلى وجود هذه الصلة القوية التي تجعلنا نرتب كتاب الفلسفتين تاليا زمنيا ومنطقيا لـ : تحصيل السعادة .

والحق أن الفارابي قد أشار إلى هذه الصلة في نهاية تحصيل السعادة حين تكلم عن الفلسفة الحقيقية المطلوب تعلمها وتعليمها ، وذلك في قوله : " والفلسفة التي هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين عن أفلاطون وعن أرسطوطاليس . وليس واحدا منهما أعطانا الفلسفة دون أن أعطانا مع ذلك الطرق إليها والطرق إلى إنشائها متى اختلفت أو بادت .

ونحن نبتدئ أولا بذكر فلسفة أفلاطون ، ثم نرتب شيئا من فلسفته حتي نأتي علي آخرها ، ونفعل مثل ذلك في الفلسفة التي أعطانا أرسطوطاليس ، فنبتدئ من أول أجزاء فلسفته ، فنبين من ذلك أن غرضهما بما أعطياه غرض واحد وأنهما إنما التمسا إعطاء فلسفة واحدة

المبرزين قد بحثا في كيفية تحقيق الكمال الإنساني وبيننا أن ذلك أمر ممكن للإنسان ، أن يحققه دون معونة من أي مصدر خارجي عن طريق " علم ما وسيرة ما " ³⁹ ، أي بالفلسفة النظرية . ممارسة الفضائل والأخلاق المحمودة ، التي يتم الوقوف عليها - فيما يراه الفارابي - " بحيلة " إنسانية ⁴⁰

بعينها . فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها " (الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٦ - ١٩٧) . ويعلق ناسخ المخطوط الذي عنه حقق الكتاب حديثا بقوله مباشرة بعد آخر ما نقلناه آنفا : " هذا آخر ما وجدناه من هذا الكتاب " . (الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٧) .

إن عبارة " ونحن نبتدئ أولا بذكر ... " تشير إلى وجود خطة ما والشروع في تنفيذها ، وهذه الخطة هي عرض فلسفتي أفلاطون وأرسطو ، وهما الجزءان اللذان أوضحنا ما بينهما من صلة وأنهما يشكلان مؤلفا واحدا أطلق عليه اسم : الفلسفتين ، أما الجزء الأخير من النص المقتبس ها هنا ، فيشير إلى كتاب ضمن هذه الخطة هو كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، حيث خصص الفارابي هذا العمل لشرح المعنى المتضمن في الجزء الأخير المشار إليه آنفا وهو قوله : : فنبين من ذلك أن غرضهما بما أعطيا غرض واحد وأنهما إنما التمس إعطاء فلسفة واحدة بعينها " . وعليه يمكن ترتيب هذه الكتب ترتيبا منطقيا كالآتي : تحصيل السعادة ، الفلسفتين ، الجمع بين رأيي الحكيمين . (انظر اقتراحنا المتعلق بالترتيب المنطقي لكتب الفارابي في المرحلة الأخيرة في الهامش رقم (١٨٣)) .

³⁹ الفارابي ، فلسفة أفلاطون وأجزاءها ومراتب أجزائها من أولها إلى آخرها ، منشور ضمن : عبد الرحمن بدوي : أفلاطون في الإسلام ، ط ٢ ، دار الأندلس ، الكويت ، ١٩٨٠م ، ص ٣ - ٢٧ . انظر ص ٦ (تشير إليه فيما يلي : الفارابي ، فلسفة أفلاطون) وانظر المعنى نفسه في : الفارابي ، فلسفة أرسطوطاليس ، ص ٦٩ - ٧٠ (المصدر المذكور في الهامش السابق رقم (٣٨)) .

⁴⁰ انظر توضيح الفارابي لاكتساب الأخلاق المحمودة في : الفارابي رسالة التنبيه ، ص ص ٢٠٠ - ٢٠٤ .

لا غرابة - فيما نري - أن يكون هذا الاعتقاد هو أم اعتقادات الفارابي الأخرى وأن تكون عنه تفرعت ، فهو - من جهة - يبين الغاية القصوى للسعي الإنساني كما يشير - من جهة أخرى - إلي مسؤولية الإنسان عن تحقيق كماله وسعادته وإن ذلك أمر لا يتحقق إلا ببذل الجهد علي مستوي الفرد والمجتمع .

والفارابي في هذا الاعتقاد يتابع مسيرة التراث الفلسفي الذي وصل إليه متحدرا من " الكلدانيين ، وهم أهل العراق ، ثم صار إلي أهل مصر ، ثم انتقل إلي اليونانيين ، ولم يزل إلي أن انتقل السريانيون ثم إلي العرب " ⁴¹ وهو اليوم - أعني في عصر الفارابي - متاح " باللسان العربي " ⁴² هذا التراث الذي تنهاهي النظر الإنساني العلمي فيه علي يد أرسطو ، لكن العرب والفارابي عرفوه بتوسط الأساتذة السريان ، الذين تتلمذ الفارابي علي بعضهم في حران ، كما هو معلوم ، ⁴³ وإذا كانت الدلائل القاطعة علي صحة ما ذكره الفارابي عن الحلقات الأولى لسلسلة هذا التراث غير كاملة ، فإن الحلقات الأخيرة منها (أعني : اليونان والسريان والعرب) مؤكدة ، وبالتالي يمكننا القول باطمئنان إن أصول هذا الاعتقاد العام والرئيس عند الفارابي لها صلة قوية ، من حيث نشأته ، بالتراث الفلسفي اليوناني الواصل إلي بغداد عبر مدارس الإسكندرية وانطاكية وحران ⁴⁴.

⁴¹ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨١ - ١٨٢ .

⁴² المصدر نفسه ، ص ١٨٢ .

⁴³ من هؤلاء ، يوحنا بن حيلان ، حيث يروي أنه قرأ عليه " الجزء الذي لا يتجرأ " من المنطق وذلك بعد أن تتلمذ علي متي بن يونس في بغداد . انظر : ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ترجمة رقم ٧٠٦ .

⁴⁴ انظر مقالة : ماكس مايرهوف ، من الإسكندرية إلي بغداد ، ضمن كتاب : عبد الرحمن بدوي ، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ص ٣٧ - ١٠٠ .

ولاشك أن هذه الصلة ستترك أثرها علي الاعتقادات الفرعية الأخرى كثيراً أو قليلاً، كما سنحاول تبينه فيما يلي :

لننظر إلي هذه الاعتقادات الفرعية المفصلة والموضحة لهذا الاعتقاد العام بقدرة الإنسان علي تحقيق كماله وسعادته دون عون خارجي ، إن أول هذه الاعتقادات هو اعتقاده بأن تحقيق الكمال الإنساني والسعادة لا يتم إلا في اجتماع إنساني كامل وفاضل هو : الدولة الفاضلة .

مبرر هذا الاعتقاد هو حاجة " كل واحد من الناس ... في قوامه وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلي أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده ... ، فذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كثيرة متعاونين ، يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه ، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد جميع ما يحتاج إليه قوامه وفي أن يبلغ الكمال " ⁴⁵ وهذا هو سبب حدوث الاجتماعات الإنسانية ⁴⁶ وهذه الحاجة يؤكدتها في موضوع آخر بقوله : " إن الإنسان إنما يصير إلي الكمال الأقصى الذي له ... إذا سعي ... نحو بلوغ هذا لكمال ، وليس يمكنه أن يسعى نحوه إلا باستعمال أشياء كثيرة من الموجودات الطبيعية ، وإلي أن يفعل فيها أفعالا تصير بها تلك الطبيعيات نافعة له في أن يبلغ الكمال الأقصى الذي سبيله أن يناله ، ويتبين له ... أن كل إنسان إنما ينال من ذلك الكمال قسما ما ... ، إذ جميع الكمالات ليس يمكن أن يبلغها وحده بانفراده دون معاونة ناس كثيرين

⁴⁵ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٧ .

⁴⁶ المصدر نفسه ، ص ١١٧ .

له " 47 ، أي دون اجتماع إنساني ، ويقسم الفارابي الاجتماعات الإنسانية إلى كاملة وغير كاملة مستخدماً معيار الكم ، وعليه كانت الاجتماعات الكاملة - في نظره - ثلاثة : " عظمي ووسطي وصغري ، فالعظمي اجتماعات الجماعة كلها في المعمورة ، والوسطي اجتماع أمة في جزء من المعمورة ، والصغرى اجتماع أهل مدينة في جزء من مسكن أمة ، وغير الكاملة : اجتماع أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع في سكة ثم اجتماع في منزل " 48.

مصطلحات الفارابي في أنواع الاجتماعات واضحة تمام الوضوح في دلالتها الكمية ، إذا ترتيبها الوارد أعلاه ترتيب تنازلي ، بل إن الفارابي يؤكد ، فيما يتعلق بالاجتماعات الكاملة هذا التدرج الكمي وأن الأكبر يضم الأصغر ، والأصغر جزء من الأكبر وذلك بقوله : " والمدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة " 49.

نؤكد هنا وضوح مصطلحات الفارابي لنصل من ذلك وفي ضوئه ، إلى الرأي الذي نظنه يرفع الخلاف بين الباحثين حول المعنى الذي قصده الفارابي بـ " المدينة الفاضلة " باعتبارها هدفا لمشروعه الاجتماعي - السياسي ، ذلك أن بعض الباحثين مثل : روزنتال ، يرى أن المقصود بالمدينة الوحدة السياسية الصغيرة علي شاكلة دولة المدينة عند اليونان 50 في حين يرى د. جميل صليبا أن مدينة الفارابي أوسع من ذلك وأكبر بحيث تشمل " اتحاد الأمم كلها واجتماعها

47 الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٣٩ .

48 الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٧ - ١١٨ .

49 المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

50 انظر : عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ط ٢ ، دار الطليعة

بيروت ، ١٩٨١ م ، ص ٥٧ .

حول ملك واحد " ⁵¹ ، ويؤيد هذا الفهم الأوسع . عبد الرحمن بدوي ⁵² وآخرون ، وهناك من رأي خلاف هذين الرأسين دور توضيح محدد وديق لدلالة " المدينة الفاضلة " عند الفارابي ، منهم د . محمد عابد الجابري الذي يرى أنه من الخطأ القول بأن الفارابي قد تصور دولة عالمية إلا أنه دعا إلى وحدة الجنس البشري كله ، كما أنه " من الخطأ الادعاء بأنه تحدث عن " المدينة " لا عن الأمة أو الدولة ، تحت تأثير الفكر اليوناني ونظم المدن اليونانية " ⁵³ ، ويتابع الجابري قائلاً : " إن المدينة في تصور الفارابي هي " الاجتماع المتمدن " ، الاجتماع الذي يربط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة والمهم بالنسبة إليه هو نوع هذه الروابط " ⁵⁴ .

والحق الذي نراه أن تحديدنا لما يقصده الفارابي بعبارة المدينة الفاضلة هو - من جهة - أمر هام وأساسي لفهم مشروع الفارابي الفكري إذ هو مرتبط بالهدف المنشود ، وهو - من جهة أخرى - لا يخرج عن واحد من أنواع الاجتماعات الكاملة الثلاثة التي حددها ، والفارابي يؤكد هذا المعنى حين ذكر أن " الخير الأفضل والكمال الأقصى " ⁵⁵ ينال بدولة - المدينة ، أصغر الاجتماعات الكاملة وينال بدولة - الأمة ، أوسطها ، وينال بدولة - المعمورة ، يقول في ذلك :

⁵¹ جميل صليبا ، من أفلاطون إلى ابن سينا ، ط ٤ ، دار الأندلس ، (تاريخ المقدمة ١٩٥١م ، ص ٦٥) .

⁵² انظر : عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ٥٧ .

⁵³ د . محمد عابد الجابري ، مشروع قراءة جديدة لفلسفة الفارابي السياسية والدينية ، ضمن : الفارابي والحضارة الإنسانية ، وزارة الإعلام ، بغداد ، ١٩٧٥ م - ١٩٧٦ م ، ص ٣٣٩ - ٣٧٦ ، ص ٣٧٢ .

⁵⁴ المصدر نفسه ، ص ٣٧٢ .

⁵⁵ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

" فالمدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون علي الأشياء التي تتال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة ... ، والأمة التي تتعاون مدنها كلها علي ما تتال به السعادة هي الأمة الفاضلة ، وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون علي بلوغ السعادة " 56.

واضح إذن أنه توجد ثلاثة احتمالات علي المستوي النظري ، لكن أي هذه الاحتمالات هو الذي قصده الفارابي وتحدث عنه باعتباره غاية مشروعه الفكري ؟ ليس أمامنا إلا النظر في كتاباته ذات الصلة بالموضوع لنستنتج في ضوء السياقات والقرائن مقصوده وما كان يعنيه ، ولقد فعلنا هذا ووجدنا أن كلام الفارابي في أكثر من موضوع وسياق يفهم منه أن مقصوده وطموحه في مشروعه هو تحقيق الحالة الوسطي أي (دولة - الأمة) القومية الفاضلة ، ذلك أن لفظ " الأمة " عنده لا يشير إلي المعني الإسلامي الذي يشمل كل المسلمين علي اختلاف قومياتهم ، وإنما إلي الأمة بالمعني القومي 57 .

إن هذه الدولة القومية لا يوجد ما يمنع نظريا أن تتعاون مع غيرها من الدول القومية الفاضلة الأخرى فيتكون منها (دولة - المعمورة) الفاضلة ، كما أنه لا يوجد ما يمنع من الناحية النظرية من أن تكون هناك (دولة - مدنية) فاضلة تنتمي لأمة ما ، وتتعاون لتكوين الدولة القومية ، بل لعل ذلك هو خطوة البداية ، أي البدء بإقامة (دول - مدنية) فاضلة تنتمي لأمة ما ، ويؤيد هذا المعني قول الفارابي الذي أورده قبل ذكر أنواع الاجتماعات الكاملة الفاضلة الثلاثة وهو

⁵⁶ المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

⁵⁷ الأمة عند الفارابي تتألف من جماعة لها أخلاق وشيم طبيعية ولها لغة واحدة . انظر توضيحا فيما يأتي .

عبارته : " فالخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة " ⁵⁸ إن الذي وصلنا إليه - في ضوء نصوص الفارابي المختلفة - أن المقصود وغايته في مشروعه الفكري الاجتماعي السياسي هو الدولة القومية الفاضلة في الدرجة الأولى ، لكن تحقيق هذا الهدف يبدأ (بدول - المدينة) الفاضلة ، أصغر وحدات الاجتماع الإنساني الكاملة .

سنقدم بعض أقوال الفارابي التي تدعم هذا الاستنتاج : من ذلك قوله الذي يبين " الأشياء المشتركة التي ينبغي أن يعلمها جميع أهل المدينة الفاضلة ... (وهي) ... معرفة السبب الأول ... ، ثم الأشياء المفارقة للمادة (أي العقول العشرة) ... ثم الجواهر السماوية ... ، ثم الأجسام الطبيعية ... ، ثم كون الإنسان ... ثم الرئيس الأول وكيف يكون الوحي ، ثم الرؤساء الذين ينبغي أن يخلفوه ... ، ثم المدينة الفاضلة وأهلها والسعادة التي تصير إليها أنفسهم ... ثم الأمم (ص ١٤٧) الفاضلة والأمم المضادة لها " ⁵⁹ يتضح من الجزء الأخير من هذا النص - الذي انتهى عند الحد الذي أوردناه - أن من الأشياء التي ينبغي أن يعرفها أهل (دولة - المدينة) الفاضلة وصف هذه الدولة الفاضلة وأهلها ، وكذلك وصف (دولة - الأمة) الفاضلة ومضادات كل منهما تتضح أهمية الترتيب في معرفة هاتين الدولتين الأمر الذي نستنتج منه أنه لو كان هدفه مقصورا علي تحقيق (دولة - المدينة) الفاضلة فقط لما ذكر لنا دولة - الأمة ، أما ما ذكره للنوعين ، فهو - كما أسلفنا آنفا - لبيان أن (دولة - الأمة) الفاضلة تتحقق بعد أن يكون لدينا

⁵⁸ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

⁵⁹ المصدر نفسه ، ص ص ١٤٦ - ١٤٧ .

(دولة - مدينة) فاضلة ، وأما عدم ذكره لـ (دولة - المعمورة) الفاضلة في سياق ما ينبغي ان يعمل جميع أهل المدينة الفاضلة ، فذلك ، في تقديرنا ، لأن تحقيق هذه الدولة لم يكن هدفه وغايته وأما ذكره لهذه الدولة العالمية كاجتماع إنساني كامل ⁶⁰ فقد ورد كاحتمال ممكن من الناحية النظرية ⁶¹ لكنه عمليا بعيد المنال جدا ، إن صعوبة تحقيق هذا الهدف من الناحية العملية ، قد ترجع في أحد جوانبها - وفقا لرؤية الفارابي - إلي اختلاف الأمم القومية في طباعها ولسانها ، ومن ثم في مللها (سيأتي الحديث عن اختلاف الملل باختلاف الأمم عند الفارابي فيما بعد) .

ومن هذه الأقوال التي تدعم ما استنتجناه ، ما ذكره الفارابي عن أوجه معرفة أهل المدينة الفاضلة للأشياء المذكورة في النص المتقدم آنفا ، يقول فيه : " وهذه الأشياء تعرف بأحد وجهين : إما أن ترسم في نفوسهم كما هي ، وإما أن ترسم فيها بالمناسبة والتمثيل ، وذلك أن يحصل في نفوسهم مثالاتها التي تحاكيها ... ، وتحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي هي عندهم الأعراف فالأعراف ، وربما اختلف عند الأمم أكثره وإما بعضه ، فتحاكي هذه (الأشياء) لكل أمة بغير الأمور التي تحاكي بها الأمة (ص ١٤٨) الأخرى ، فذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم ، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بعينها ⁶² هذا النص الهام يؤكد عدة قضايا أحدها اختلاف الأعراف بين الأمم المختلفة ، وبين المدن في الأمة الواحدة ، وثانيها : تفكير

⁶⁰ المصدر نفسه ، ص ٦١ .

⁶¹ المصدر نفسه ، ص ١١٨ .

⁶² المصدر نفسه ، ص ص ١٤٧ - ١٤٨ .

الفارابي في (دول - مدينة) فاضلة ، و (دول - أمة) فاضلة وهذه القضية الثانية تدعم ما قلناه آنفا في تحليل النص السابق وما رتبناه علي ذلك من القول بأن تفكير الفارابي كان في تحقيق (دولة - الأمة) الفاضلة بعد تحقيق (دولة - المدينة) الفاضلة ، وثالث القضايا يؤكد هذا النص الأخير قضية اختلاف الملل باختلاف الأمم والمدن (سترد مناقشتها فيما بعد) .

ويقول الفارابي في نص آخر من عمل آخر ، ما يؤكد ما ورد في النصين السابقين ، وما يدعم ما استنتجناه (حول مقصوده في مشروعه الفكري) ، وهو ما ورد في مفتتح كتاب تحصيل السعادة ، حيث يقول : " الأشياء الإنسانية التي إذا حصلت في الأمم وفي أهل المدن ، حصلت لهم بها السعادة أربعة أجناس ... " ⁶³ واضح هنا اهتمامه بـ " الأمم " و " المدن " معا ، كما نري أن تقديمه الأمم علي المدن كان له مبرر ، وهو أنه قدم ما هو في مركز اهتمامه ، وما يشكل لديه الغاية الأخيرة قبل ما يشكل الغاية التي تسبقها ، وفي نص آخر طويل ، من هذا العمل (تحصيل السعادة) يتكرر ذكر " الأمم والمدن " عددا من المرات نذكر من ذلك قوله عن فضيلة الملك وصناعته إنه " يلزم ضرورة أن يكون من يستعملهم من أهل الفضائل وأهل الصنائع في تأديب ⁶⁴ الأمم وأهل المدن طائفتين .. " ⁶⁵ وقوله أيضا عن الذين يقومون بتأديب الأمم مشيرا إلي

⁶³ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ .

⁶⁴ التأديب عند الفارابي ' هو طريق إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية في الأمم' ،

الفارابي تحصيل السعادة ، ص ١٦٥ .

⁶⁵ المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

مؤهلات رئيس الأمة : "وينبغي أن يكون الذي في الأمة التي لأجلها أعطاهم ، ما أعطاه"⁶⁶ فالتركيز هنا على الأمة التي تتشكل منها دولة - الأمة .

وفي كتاب الملة يبين الفارابي أهمية السعادة وكيف " تمكن في المدينة وفي الأمة السير والملكات التي بها السعادة القصوى .. ⁶⁷ ويبين حقيقة مهنة رئاسة الدولة التي يري أنها تكون دولة - مدينة أو دولة أمة ، فيقول : " والسياسة هي فعل هذه المهنة وذلك أن تفعل الأفعال التي تمكن تلك السير وتلك الملكات في المدينة والأمة وتحفظ عليهم ... ، (ص ٥٥) ... ، والمدينة والأمة المنقادة لهذه السياسة هي المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة ، والإنسان الذي هو جزء من هذه المدينة أو الأمة هو الإنسان الفاضل " ⁶⁸ ، والواقع أن الفارابي يربط بوعي تام في مواضع عديدة من كتاب الملة ⁶⁹ بين " المدينة والأمة " أو " المدينة الفاضلة والأمة الفاضلة " وهذا يأتي أحيانا بحرف العطف الواو أو بحرف " أو " ، وكلا الاستخدامين يؤكد ما ذهبنا إليه وهو أنه يفكر في دولة - الأمة ، فهي أحد الخيارين ، وأضعف الإيمان أن توجد دولة - مدينة ، علي أمل أن توجد أكثر من دولة - مدينة تنتمي إلي أمة واحدة ، فتتكون بتعاونها دولة - الأمة ؛ فهذه هي الهدف الأكمل والأمتل لمشروع الفارابي أما دولة المدينة فهي الهدف الأقل كمالا والأقرب أو الأيسر تحققا في هذا المشروع لكنه لا يقبل بأقل من دولة - مدينة ، فالدولة الفاضلة عند الفارابي لا تقل في حدها الأدنى عن دولة - المدينة ولا تزيد (من الناحية العلمية الواقعية) عن دولة - الأمة .

⁶⁶ المصدر نفسه ، ص ١٧٦ .

⁶⁷ الفارابي ، كتاب الملة ، ص ص ٥٤ - ٥٥ .

⁶⁸ المصدر نفسه ، ص ٥٤ - ٥٥ .

⁶⁹ الفارابي كتاب الملة ، ص ٥٥ ، ص ٥٦ ، ص ٥٩ - ٦٠ .

هذا الاعتقاد (بأن السعادة لا تتحقق إلا في دولة فاضلة) يقودنا إلى اعتقاد آخر ، هو : اعتقاده بأن ينبغي أن يكون تنظيم الدولة الفاضلة مماثلاً لنظام بدن الإنسان التام (العالم الأصغر) ولنظام الكون (العالم الأكبر).

هذا الاعتقاد معروف في الدراسات الفارابية ونجده صريحاً في كلامه عن " عضو الرئيس " في كتابه : المدينة الفاضلة ⁷⁰ ، حيث يقول : " وكما أن العضو الرئيس في البدن هو بالطبع أكمل أعضائه وأتمها في نفسه وفيما يخصه ، كذلك رئيس المدينة هو أكمل أجزاء المدينة فيما يخصه .. وكما أن القلب يتكون أولاً ، ثم يكون هو السبب في أن يكون سائر أعضاء البدن والسبب في أن تحصل لها قواها وأن تترتب مراتبها ... ، كذلك رئيس هذه المدينة ينبغي أن يكون هو أولاً ، ثم هو السبب في أن تحصل المدينة وأجزاؤها ... ، .

وكما أن الأعضاء التي تقرب من العضو الرئيس تقوم من الأفعال (ص ١٢١) الطبيعية التي هي علي حسب غرض الرئيس الأول بالطبع بما هو أشرف ... ، كذلك الأجزاء التي تقرب في الرئاسة من رئيس المدينة تقوم من الأفعال الإرادية بما هو أشرف ... " ⁷¹ قصدنا من إيراد هذا النص متجزئاً ، أن نؤكد اعتقاد الفارابي بأن الدولة الفاضلة تشبه البدن الإنساني التام الأعضاء .. (ولا يخفي - بطبيعة الحال - التركيز علي دور رئيس الدولة وهو ما سنعالجه في الاعتقاد التالي) .

ولتأكيد اعتقاد الفارابي في أن نظام الدولة الفاضلة مشابه لنظام الكون والموجودات نسوق قوله الآتي : " وتلك أيضاً حال الموجودات ، فإن السبب

⁷⁰ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٢٠ - ١٢٦ .

⁷¹ المصدر نفسه ، ص ص ١٢٠ - ١٢١ .

الأول نسبته إلي سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلي سائر أجزائها ، فإن البرية من المادة (ص ١٢٢) تقرب من الأول ودونها الأجسام السماوية ، ودون السماوية الأجسام الهيولانية ، وكل هذه تحتذي هذو السبب الأول وتؤممه وتقتفيه ويفعل ذلك كل موجود بحسب قوته ... ، وكذلك ينبغي أن تكون المدينة الفاضلة ، ... " 72 .

ويتجلى هذا الاعتقاد في موضع آخر حين تعرض الفارابي ، في كتابه الملة ، لمهام رئيس الدولة الفاضلة أثناء عرضه للموضوعات التي يعالجها " العلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة ... " 73 ، حيث بين ما يحتاج الملك أو رئيس الدولة الفاضلة أن يعرفه ، من ذلك أن يعرف مراتب الموجودات في عالم انتهاء إلي المدبر الأول للعالم وكذلك قوي النفس الإنسانية وأعضاء البدن ومراتبها مؤكداً بعد ذلك " أنه يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها يجب أن يوجد مثلها في أقسام الأمة الفاضلة عن الهيئات والملكات اللاإرادية التي لها ... ، ونظير ذلك يتبين لمن تأمل أعضاء بدن الإنسان ... " 74 .

ويؤكد الفارابي في كتاب تحصيل السعادة باعتقاده بالفضائل بين الدولة الفاضلة والعالم أثناء تعريفه للعلم المدني قائلاً : " ... وهذا هو العلم المدني ، وهو علم الأشياء التي بها أهل المدن بالاجتماع المدني ينال السعادة كل واحد بمقدار ما له أعد بالفطرة ، ويتبين أن الاجتماع المدني والجملة التي تحصل من اجتماع

72 المصدر نفسه ، ص ص ١٢١ - ١٢٢ .

73 الفارابي ، كتاب الملة ، ص ٥٩ .

74 المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

المدنيين في المدن ، شبيه باجتماع الأجسام في جملة العالم ، ويتبين له (الناظر) أيضا في جملة ما تشتمل عليه المدينة والأمة نظائر ما تشتمل عليه جملة العالم ، ... " 75 .

هذه المماثلات التي رأيناها ، اعتقاد لم يقدم الفارابي عليه دليلا ، إذ اعتبره قضية مسلمة أو قضية واضحة لا تحتاج إلي برهان ، والحق أنها فكرة مغرية وتوحي بالكثير من الأفكار الإيجابية والمقنعة للكثيرين وربما يكون الفارابي قد استوحي جانباً من هذا الاعتقاد من أقوال الرسول عليه الصلاة والسلام مثل قوله : " مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم مثل الجسد ... إلخ " (الحديث معروف) ، فها هنا مماثلة بين البدن والأمة ، ومماثلة العالم الأكبر (الكون) بالعالم الأصغر (الإنسان) أمر كان معروفاً في عصر الفارابي وعند الصوفية ، ولا يبعد أن يكون تولد لديه من هاتين المماثلتين . ومن حرص الفارابي علي تأسيس الدولة الفاضلة علي أسس وجودية ثابتة ، فكرة المماثلة بين نظام هذه الدولة ونظام كل من العالمين : الأكبر والأصغر ، كي تكون الأسس التي تقوم عليها المدينة الفاضلة ثابتة بثبوت نظام الكون وثبوت النوع الإنساني وطبيعته الثابتة .

يتصل بهذا الاعتقاد اعتقاد آخر يتعلق برئيس الدولة الفاضلة ودوره ومهمته فيها ، ويمكن التعبير عن هذا الاعتقاد بالآتي : رئاسة الدولة الفاضلة هي أهم الوظائف وأشرف المهن ، والرئيس فيها ينبغي أن يكون فيلسوفاً بالحقبة أو جماعة بينها فيلسوف ، وتنصيبه هو أول خطوة في إقامة الدولة الفاضلة .

⁷⁵ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٤٢ . وانظر مماثلة أخرى في ص ١٤٣

يتجلى هذا الاعتقاد عند الفارابي في حديثه عن " العضو الرئيس " في كتابه :
المدينة الفاضلة ، حيث بين - كما رأينا في النصوص التي قدمناها بضد الاعتقاد
السابق - أن منزلة رئيس الدولة منزلة أكمل الأعضاء في البدن ، فهو كالقلب ،
وهو الذي بسببه تترتب كل أجزاء المدينة الفاضلة في مراتبها الصحيحة ، ونسبة
منزلة الرئيس هذه لباقي أجزاء الدولة الفاضلة كنسبة منزلة السبب الأول
لموجودات العالم إلي سائر الموجودات ، وأن كل أجزاء المدينة الفاضلة " ينبغي
أن تحتذي بأفعالها حذو مقصد رئيسها الأول علي الترتيب ⁷⁶ لأن مهنة الرئيس لا
يخدم بها صناعة أخرى ، ولا تعلق عليها أو ترأسها صناعة أو مهنة أخرى ⁷⁷ " .
بل تكون صناعته نحو غرضها تؤم الصناعات كلها ، وإياها يقصد بجميع أفعال
المدينة الفاضلة ، ويكون ذلك الإنسان إنسانا لا يكون يرأسه إنسان أصلا ⁷⁸ ،
إن مهنة رئيس الدولة هي " المهنة الملكية " ⁷⁹ ، وهذه المهنة الملكية الفاضلة أو
" الرئاسة الفاضلة ، ضربان : رئاسة أولى ، ورئاسة تابعة للأولى ، فالرئاسة
الأولى هي التي تمكن في المدينة أو الأمة السير والملكات الفاضلة أولا " من غير
أن تكون تلك فيهم قبل ذلك ، وتنقلهم مع ذلك عن السير الجاهلية إلى السير
الفاضلة ، فالذي يقوم بهذه هو الرئيس الأول ، والرئاسة التابعة للأولى هي التي
تقتفي في أفعالها حذو الرئاسة الأولى والقائم بهذه الرئاسة يسمى رئيس السُّنة أو
ملك السُّنة ورئاسته هي الرئاسة السُّنية ⁸⁰ .

⁷⁶ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٢٢ .

⁷⁷ المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

⁷⁸ المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

⁷⁹ الفارابي ، الملّة ، ص ٥٨ .

⁸⁰ المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

واضح من قول الفارابي هذا ، الوارد في سياق كلامه عن الدين (الملة) ارتباط الدين بالسياسة في شخص الرئيس الأول للدين وهو النبي - الفيلسوف هذا الشخص الذي يضع لأول مرة في جماعة ما ، أو جمع ما " آراء وأفعال مقدرة ⁸¹ لتحقيق غرض معين هو " السعادة القصوي التي هي في الحقيقة سعادة " ⁸² وهذا الجمع " ربما كان عشيرة وربما كان مدينة أو صقعا وربما كان امة عظيمة ، وربما كان أمة كثيرة " ⁸³ ، كما نري أن الأمر يستدعي - ونحن بصدد اعتقاد الفارابي حول رئيس الدولة الفاضلة ودوره ومكانته فيها - أن نبين موقف الفارابي بشأن الصلة بين النبي والفيلسوف ورئيس الدولة الفاضلة معتمدين أقواله في كتبه المختلفة ، فنقول : = النبي والفيلسوف كلاهما يملك الاستعداد (معد بالطبع) لمهمة رئاسة الدولة الفاضلة ، وكلاهما قد اكتسب بالجهد الإرادي " الهيئة والملكة " اللازمة لهذه المهمة ⁸⁴ ، ولذلك فهما قد وصلا " أكمل مراتب الإنسانية ، ⁸⁵ وذلك أن القوة العاقلة لكل منهما وصلت كمالها بحلول العقل الفعال فيها ⁸⁶ ، وكذلك وصلت القوة المتخيلة لكل منهما كمالها الذي يكون بالقدرة علي الاتصال المباشر بالعقل الفعال ، أما بينهما فإنه مرتبط بفيض العقل الفعال واتجاهه إلي واحدة من هاتين القوتين (العاقلة والمتخيلة) ، وهذا الأمر يرجع إلي الله عز وجل ، فإذا أفاض الله علما إلي العقل الفعال ليفيضة " بتوسط العقل

⁸¹ المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

⁸² المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

⁸³ المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

⁸⁴ الفارابي ، المدنية الفاضلة ، ص ١٢٢ .

⁸⁵ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

⁸⁶ المصدر نفسه ، ص ١٢٥ .

المستفاد ... ، يكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفًا ومتعقلًا علي التمام⁸⁷ ، فإذا أفاض الله علما إلى العقل الفعال ليفيضة إلى القوة المتخيلة كان مثل هذا المرء " بما يفيض منه (الله) إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ، ومخبرا بما هو الآن من الجزئيات " ⁸⁸ وهكذا فإن المرء يمكن أن يجتهد ، إذا ما كان معدا بالطبع ، لكي يصبح فيلسوفًا بالحقيقة ، لكنه لا يستطيع باجتهاده وحده أن يصبح نبيا ، لأن الذي يقرر ذلك هو الله عز وجل ، ومع ذلك فكلاهما - كما تقدم مؤهل لرئاسة الدولة الفاضلة .

= هناك أول لدين ما وأنبياء توالي أو خلفاء لهذا الأول وهؤلاء الأنبياء الخلفاء للنبي الأول في دين ما (أو الرئيس الأول لملة ما) هم " مثله في كل الأحوال " ⁸⁹ ، أي في تلقيهم الفيض عن العقل الفعال وفي تقديرهم لكل من الآراء والأفعال في الملة ، ولذلك قد يغير الواحد منهم " كثيرا مما شرعه الأول " ⁹⁰ أو السابق له وهذا التغيير لا يكون بسبب خطأ وقع فيه النبي الأول ، إذا هو أمر يستدعيه تغير الأحوال والأوضاع بتغير الزمان ، ذلك أن النبي " الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه ، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول " ⁹¹ وهذا التغيير الذي ليس مقصده التغيير لما فيه المصلحة وما هو الأصلح ، هو أمر طبيعي ، إذا لو قدر

⁸⁷ المصدر نفسه ، ص ١٢٥

⁸⁸ المصدر نفسه ، ص ١٢٥

⁸⁹ الفارابي ، الملة ، ص ٤٩ .

⁹⁰ المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

⁹¹ المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

للنبي الأول أن يبعث ثانية إلى الحياة في الزمان الجديد الذي تغير واقع الأحوال فيه " وشاهده لغيره أيضا " ⁹² . وعليه فالفرق بين النبي الأول (أو الرئيس الأول) للدين والأنبياء التتالي فيه ، هو أن الأول يضع الدين " لجمع " ما لأول مرة وأن التتالي يتابعون علي الدين نفسه بعامة أي يأخذون بالمبادئ العامة والكلية فيه دون أن يؤثر ما قد يقومون به من تغييرات علي مجمل الصفات العامة له .

والنبي الأول للدين الفاضل هو الذي يكون رئيسا للمدينة الفاضلة ، والأنبياء التتالون في هذا الدين ينبغي أن يكونوا هم رؤساء المدينة الفاضلة ، كل في زمانه .

= إذا انقطع حبل الأنبياء ولم يكن في العصر أنبياء يكون الفيلسوف بالحقيقة أولي الناس برئاسة المدينة الفاضلة أو يكون مشاركا في الرئاسة - كما أوضحه في قوله " في خصال رئيس المدينة الفاضلة " ⁹³ .

= هناك عدد من المرادفات لعبارة : " رئيس الدولة الفاضلة " هي : الإمام والفيلسوف وواضع النواميس والملك والرئيس الأول ، يؤكد الفارابي هذا بقوله بعد تقديم وشرح : " فإذا معني الإمام والفيلسوف وواضع النواميس معني كله واحد " ⁹⁴ ، وقوله : " فلذلك صار الملك علي الإطلاق هو بعينه الفيلسوف وواضع النواميس " ⁹⁵ وقوله " فتبين أن معني الفيلسوف والرئيس الأول وواضع النواميس والإمام ، معني كله واحد ، وأي لفظة ما أخذت من الألفاظ ثم ما يدل

⁹² المصدر نفسه ، ص ٤٩ .

⁹³ الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٢٧ - ١٣٠ .

⁹⁴ الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٧ .

⁹⁵ المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا وجدتها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة علي معني واحد بعينه " ٩٦ .

هذه الأقوال التي سقنا هنا تشير إلي مكانة الفيلسوف في الدولة الفاضلة وهي مكانة الرئاسة ، وقمة الهرم كما تشير من طريق غير مباشر إلي مهام رئيس الدولة ، والفيلسوف بإطلاق هو من يملك العلوم النظرية أو " العلم الذي يحتوي المعقولات ببراهين يقينية " ٩٧ ، وله قدرة علي إيجاد الفضائل " جميعا في المدن والأمم " ٩٨ ، " واسم الملك يدل علي التسلط والاعتدار " ٩٩ ، و " معني الإمام في لغة العرب فإنما يدل علي من يؤتم به ويتقبل " ١٠٠ ، وواضع النواميس هو المشرع للقوانين ، وهكذا تكون أبرز مهام رئيس الدولة الفاضلة هي الحكم ، والقوة ، والتشريع وإيجاد جميع أجناس الفضائل في الدولة .

= يعني توضيح دلالة " الرئيس الأول " . رأينا آنفا أن الفارابي يطلق هذا المصطلح علي النبي الأول الذي يضع " لجمع " ما دينا ما ، فهو بهذا الوصف الرئيس الأول لهذا الدين ، كما ينطبق هذا الوصف علي النبي الأول الذي يقيم دولة فاضلة " للجمع " الذي لم تكن له دولة قبل ذلك أو كانت سيرهم جاهلية ، فيكون رئيسا أول لهذه الدولة يرأس غيره ولا يرأسه أحد . وهذا المعني الأخير هو ما أوضحه في المدينة الفاضلة ، حين قال " وكما أن الرئيس الأول في جنس لا يمكن أن يرأسه شيء من ذلك الجنس ... ، كذلك الرئيس الأول للمدينة

٩٦ المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .

٩٧ المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

٩٨ المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

٩٩ المصدر نفسه ، ص ١٨٨ .

١٠٠ المصدر نفسه ، ص ١٨٩ .

الفاضلة ينبغي أن تكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً ... ، ويكون ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرأسه إنسان أصلاً .. " ¹⁰¹ وعليه يكون لفظ الرئيس فى سياق الدولة الفاضلة يشير إلى معنى الرئيس الأعلى الذى لا يرأسه أحد فى هذه الدولة ويكون فى سياق الحديث عن الدين الفاضل فقط هو الواضع الأول لهذا الدين .

من هذا التوضيح لمعنى " الرئيس الأول " ، نستطيع القول باطمئنان بأن ما يقصد الفارابى بالرئيس الأول للدولة الفاضلة ، باعتبار ان تحقيق هذه الدولة الفاضلة هو الغاية العملية لمشروعه الفكرى الاجتماعى السياسى ، هو معنى الرئيس الأعلى الذى لا رئيس فوقه ، وأنه مع ذلك ليس نبياً وإنما هو فيلسوف كامل (أو فيلسوف بالحقيقة أو فيلسوف بإطلاق) ، ويستطيع أن يقوم بكل مهام النبى من تقدير الآراء والأفعال وإيجاد أجناس الفضائل فى الآخرين معرفة هذا الفيلسوف الكامل الذى يمكن أن يوصف بأنه ملك أو إمام أو رئيس أول أو واضع نواميس — كما أشرنا آنفاً — وتقليده المنصب الأول والأعلى فى جماعة ، هو الخطوة الأولى فى قيام الدولة الفاضلة المنشودة فرئيس هذه المدينة الفاضلة ينبغي أن يكون هو أولاً ثم يكون هو السبب فى أن تحصل المدينة وأجزاؤها والسبب فى أن تحصل الملكات الإرادية التى لأجزائها فى أن تترتب مراتبها ، وإن اختلف منها جزء كان هو المرفد له بها يزيل عنه اختلاله" ^(١٠٢) واضح من قول الفارابى هنا أن الفيلسوف — الرئيس هو الأساس الذى تركز عليه الدولة الفاضلة : فهي به تبدأ وبسببه تتحدد وتترتب أجزاؤها ، وبه ويتدبره يصلح ما

¹⁰¹ الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٠١ .

^(١٠٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

يمكن أن يطرأ فيها من خلل . لكن هل يمكن أن يوجد الفيلسوف الكامل ولا ينتفع به ، فلا ينصب رئيساً للدولة في المدينة أو الأمة التي يعيش فيها أو ينتمي إليها ؟ الجواب على ذلك عند الفارابي أنه أمر ممكن ، إن هذا الفيلسوف الذي بلغ هذا المبلغ من الكمال " ولم ينتفع به ... فليس عدم النفع به من قبل ذاته ، ولكن من جهة من لا يصغي ، أو من لا يرى أن يصغي إليه " (١٠٣) ، إن حاله هي حال الطبيب الذي هو طبيب وان لم يمارس مهنة الطب لأسباب مختلفة " فالملك أو الإمام بماهيته وبصناعته ملك وإمام ، سواء وجد من يقبل منه أو لم يجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوماً يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب بمهنته وبقدرته على علاج المرضى وجد مرضى أو لم يجد ، وجد آلات يستعملها في فعله أو لم يجد " كان ذا يسارا أو فقر إذ لا يزيل طبه إلا يكون له شيء من هذه كذلك لا يزيل إمامة الإمام ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك إلا تكون له آلات يستعملها في أفعاله ولا ناس يستخدمهم في بلوغ غرضه . (١٠٤) "

هذه العبارات الأخيرة لا تخلو - حسب ما أحسنه - من الإشارة إلى شخص الفارابي وذاته ، وكأنه بهذه العبارات يعزى نفسه " انه لم ينتفع به وقد بلغ ذلك المبلغ " من الفلسفة والحكمة وأنه وان كان هذا ما حدث له فذلك لا يعنى التشاؤم التام واليأس وعدم بذل الجهد النظرى في توضيح ما ينبغى أن يكون عليه حال الدولة الفاضلة ، هذه الدولة التي رأينا أنها لا تقوم إلا بالفيلسوف . هذا يقودنا إلى الاعتقاد التالي : ما دامت الدولة الفاضلة لا تقوم إلا بالفيلسوف ، ولا يكون

(١٠٣) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٥

(١٠٤) المصدر نفسه ، ص ص ١٩٥ - ١٩٦

فيلسوف دون فلسفة ، فلننظر في اعتقاد الفارابى المتعلق بالفلسفة ودورها فى تحقيق الدولة الفاضلة ومن ثم فى تحقيق السعادة .

يمكن صياغة اعتقاد الفارابى حول الفلسفة ودورها فى تحصيل السعادة كما يلي : تحقيق السعادة لجماعة ما يبدأ بتعليم الفلسفة النظرية الحقيقية .

يؤكد الفارابى هذا الاعتقاد فى اكثر من موضع من ذلك قوله فى تحصيل السعادة عن الفلسفة النظرية التى هى " العلم الذى يعطى الموجودات معقولة ببراين يقينية (١٠٥) " إنها " أقدم العلوم وأكملها رئاسة وسائر العلوم الأخرى الرئيسة تحت رئاسة العلم [و] هذه العلوم إنما يحتذى حذو ذلك العلم وتستعمل ليكمل الغرض بذلك العلم ، وهو السعادة القصوى والكمال الأخير الذى يبلغه الانسان " (١٠٦) ، هذه السعادة وهذا الكمال يحصلان فى الدولة الفاضلة إذا حصلت فيها على مستوى الأفراد وعلى مستوى مجتمع الدولة أجناس الفضائل وهى أربعة مرتبة ترتيبا يعتمد فيه اللاحق على السابق : الفضائل النظرية والفضائل الفكرية والفضائل الخلقية والصناعات العملية (١٠٧) ، والفضائل النظرية هى العلوم التى الغرض الأقصى منها أن تحصل الموجودات .. معقولة متيقناً بها فقط (١٠٨) فمن اكتسب هذه العلوم وهى الفلسفة بفروعها كلها ، النظرية والعملية ، اكتسب الفضيلة النظرية أما الفضيلة الفكرية فهى الماهية والقوة التى بها تستتب وتميز الأغراض التى شأنها أن تتبدل على المعقولات التى شأن جزئياتها ان توجد بالإرادة عندما يلتبس إيجادها بالفعل عن الإرادة فى زمان محدود ومكان محدود

(١٠٥) المصدر نفسه ، ص ١٧٨ .

(١٠٦) المصدر نفسه ، ص ١٨١ .

(١٠٧) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

(١٠٨) المصدر نفسه ، ص ١١٩ .

وعند مراد محدود طال الزمان أو قصر ،عظم المكان أو صغر" (١٠٩) ، فعلى سبيل المثال " العفة اليسار وأشباه ذلك هي معان معقولة إرادية (١١٠) وإيجادها في الواقع الفعلي يعنى أن توجد في مكان ما وزمان ما بأوصاف عرضية معينة تختلف باختلاف البيئات والأمم والأزمان ، بحيث تكون نافعة في أن يتم بها تحقيق غاية ما وغرض معين ، وهذا كله يحتاج إلى العلم النظرى (١١١) ، ولذلك كانت " الفضيلة الفكرية الرئيسة جداً لا يمكن ان تكون تابعة للفضيلة النظرية (١١٢) ، والفضائل الخلقية مرتبطة بالفضائل الفكرية تتجلى في التعامل مع الآخرين عندما نستعمل الفضائل الفطرية لتحقيق غاياتنا وأغراضنا (١١٣) ، لكن الاخيرة أى " الفضائل الفكرية .. سابقة للفضائل الخلقية (١١٤) ، أما الصناعات العملية فهى القدرة العملية على إنجاز الأعمال المطلوبة وفيها صناعات جزئية وكلية ، فمثلا : صناعة الجيوش هى " الصناعة التى إنما يبلغ الغرض منها باستعمال أفعال الصنائع الحربية الجزئية (١١٥) " .

إن حدوث هذه الفضائل على الترتيب المتقدم وصفه ، يؤدي الى تحقيق السعادة لأهل الدولة الفاضلة والخطوة الأولى — كما أوضحناها فى الاعتقاد السابق — هى أن يوجد إنسان له هذه الفضائل فى صورتها الكاملة وهو الذى قلنا انه الفيلسوف الكامل ، والخطوة التالية أو " ما يبقى بعد هذا [هو] أن تحصل

(١٠٩) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٩ — ١٥٠

(١١٠) المصدر نفسه ، ص ص ١٤٧ — ١٤٨

(١١١) انظر تفصيل ذلك فى المصدر نفسه ص ص ١٤٥ ، ١٥٩ .

(١١٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .

(١١٣) المصدر نفسه ، ص ١٥٩ .

(١١٤) المصدر نفسه ، ص ١٦٠ .

(١١٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٨

[الفضائل] الجزئية فى الأمم والمدن " (١١٦) وهذا يحتاج إلى " أن نعلم كيف الطريق إلى إيجاد هذه (الفضائل) الجزئية فى الأمم والمدن " وهذه هى مهمة الفيلسوف بالحقيقة أو الكامل الذى له كل أجناس الفضائل على اعظم ما يكون ، ذلك أن " الذى له هذه القوة العظيمة ينبغى ان تكون له قدرة على تحصيل جزئيات هذه فى الامم والمدن " (١١٧) ، ويقوم هذا الفيلسوف بهذه المهمة فى الدولة " بطريقتين أوليين أو رئيسيين هما : التعليم والتأديب والتعليم هو إيجاد الفضائل النظرية فى الأمم والمدن (١١٨) ، والتأديب هو إيجاد الفضائل الخلقية والصناعات العملية فى الأمم (١١٩) "

والذى يأتى أولاً هو التعليم ، أى تعليم الفلسفة بكل فروعها ، ويقوم بذلك " الأئمة والملوك ، أو من سبيله أن يستحفظ العلوم النظرية " (١٢٠) وأول هذه العلوم النظرية هو العلم الذى نميز به الطرق المختلفة " التى توقعنا فى أصناف المطلوبة اعتقادات مختلفة (١٢١) والعلامات التى تخص كل طريق ، فنعرف الطريق الموصل إلى الحق واليقين أو إلى الظن والإقناع (١٢٢) ، وهذا العلم علم

(١١٦) المصدر نفسه ، ص ١٦٤

(١١٧) المصدر نفسه ص ص ١٦٤ - ١٦٥

(١١٨) المصدر نفسه ص ١٦٥ .

(١١٩) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٢٠) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .

(١٢١) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .

(١٢٢) المصدر نفسه ، ص ص ١٢١ - ١٢٢

(١٢٣) المصدر نفسه ، ١٢٢

(١٢٤) المصدر نفسه ص ١٢٢ ، ص ١٤٣ . انظر فى أقسام العلوم الفلسفية عند الفارابى : د .

عزمى طه السيد احمد : فلسفة الدين عند الفارابى ، دار الشباب ، قبرص ١٩٩٤ م .

المنطق وبعد إتقانه ننقل إلى " التماس علم الموجودات ^(١٢٣) وقد ابان الفارابى تفصيل هذه الموجودات ، وترتيب موضوعاتها التى تشكل جملة علوم هى العلوم الفلسفية المعروفة " . ^(١٢٤)

ويرى الفارابى فى رسالة التنبيه على سبيل السعادة ، انه يجب قبل البدء بدراسة المنطق أن نعرف شيئاً من صناعة النحو وان نأخذ من صناعة النحو مقدار الكفاية فى التنبيه على أوائل هذه الصناعة ^(١٢٥) " (أي المنطق) وهو الجزء الذى يبحث فى " أصناف الألفاظ الدالة على أصناف المعانى المعقولة " ^(١٢٦) ويحصرها .

والواقع أن هذا القدر المشار اليه فى علم النحو والمنطق هما بمثابة الآلات اللازمة لتعلم الفلسفة ، وهذه العلوم فى حد ذاتها لا تحقق السعادة المطلوبة لأهل الدولة الفاضلة وإنما الذى يحقق ذلك الفلسفة الحقيقية .

هذه الفلسفة التى يتحدث عنها الفارابى والتى دورها فى الدولة الفاضلة ما تقدم وصفه ، لم تنشأ فى المجتمع الإسلامى ، وإنما نقلت اليه خلال سلسلة من الانتقالات ، فهذه الفلسفة أو " هذا العلم ، كما يقال انه كان فى القديم فى الكلدانيين وهم اهل العراق ، ثم صار اهل مصر ثم انتقل الى اليونانيين ، ولم يزل الى انتقال الى السريانيين ثم الى العرب " ^(١٢٧) ، وهو اليوم ، أى فى عصر الفارابى ،

^(١٢٥) الفارابى ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

^(١٢٦) . المصدر نفسه ، ص ٢٣٥-٢٣٦ .

^(١٢٧) الفارابى ، رسالة التنبيه ، ص ٢٣٦ .

"مفتاح باللسان العربي" (١٢٨) ، ويرى الفارابي ان الفلسفة قد اكتملت على يد أرسطو (٣٨٤ — ٣٢٢ ق.م) وأصبحت " صناعة تتعلم وتعلم (١٢٩) " .

هكذا — فى اعتقاد الفارابى — تكون الخطوة الأولى لإقامة الدولة الفاضلة هى أن يوجد الفيلسوف الذى حصل هذا التراث المنحدر من اقدم الأمم والذى اكتمل تقريباً على يد أفلاطون (١٣٠) ، وكلية على يد أرسطو ، ثم تكون الخطوة التالية البدء بتعليم هذا التراث الفلسفى فى الصورة التى وصلتنا كما هو عند أفلاطون وأرسطو .

هذا ما فعله الفارابى حين وصل الى عرض هذا الموقف فى نهاية كتاب تحصيل السعادة مؤكداً أن " الفلسفة التى هذه صفتها إنما تأدت إلينا من اليونانيين ، عن أفلاطون وأرسطوطاليس ، ونحن نبتدئ أولاً بذكر فلسفة أفلاطون ... ، ونفعل مثل ذلك فى الفلسفة التى أعطاناها أرسطوطاليس " (١٣١) ، وهذا ما فعله الفارابى حيث قام بعرض موجز لفلسفة كل من هذين الفيلسوفين البارزين (١٣٢) ، كخطوة رئيسية فى مشروعه الفكرى على المستوى النظرى ، مبيناً للناس الطريق الذى ينبغى عليهم أن يسلكوه لتحصيل السعادة ، وهو طريق الفلسفة وتعلمها . نود هنا أن نطرح سؤالاً ، وهو : هل تكتمل خطوات إقامة الدولة الفاضلة بما تقدم وصفه ، أعني بتتصيب الفيلسوف الكامل رئيساً للدولة وتعليم الفلسفة للناس ؟

(١٢٨) المصدر نفسه ، ص ١٨٢

(١٢٩) الفارابى ، الحرف ص ص ١٥١ — ١٥٢ .

(١٣٠) المصدر نفسه ، ص ١٥١ .

(١٣١) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٦ .

(١٣٢) انظر الهامش رقم (٣٨) حول كتاب الفلسفتين .

جواب الفارابي هو أن هناك عنصراً آخر له دور رئيسي وهام في قيام الدولة الفاضلة هو : وجود " ملة مشتركة " (١٣٣).

يوصلنا هذا إلى الاعتقاد التالي ، وهو : لا تتم السعادة لأهل الدولة الفاضلة إلا إذا كان فيها ملة فاضلة مشتركة .

معلوم أن الفارابي قد خصص كتاباً لتوضيح حقيقة الدين أو الملة هو : كتاب الملة كما تعرض للحديث عن الدين في مواضع أخرى من كتبه منها : كتاب الحروف و تحصيل السعادة و المدينة الفاضلة وغيرها (١٣٤) ، مما يشير إلى أن قضية الدين كانت من الموضوعات التي شغلت تفكير الفارابي .

يرى الفارابي أن " الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة " (١٣٥) ، ومع ذلك فقد كان يستعمل لفظ " الملة " ليشير إلى دلالة هذه الألفاظ المترادفة .

سنكتفي هنا - لتوضيح اعتقاد الفارابي هذا - بتوضيح موجز لمفهوم الدين (١٣٦) ودوره في تحقيق السعادة لأهل المدينة الفاضلة كما يراه الفارابي ، فنقول : يتألف الدين من جزأين رئيسيين : آراء معينة تتعلق بحقيقة الله سبحانه وتعالى والكون والإنسان ؛ وأفعال معينة مقننه تتصل بما ينبغي أن يفعله أتباع هذا الدين ؛ ويضع هذا الدين لأول مرة شخص هادفاً من ذلك أن يحقق غرضاً محدداً بالنسبة له ،

(١٣٣) الفارابي ، الملة ، ص ٦٦ .

(١٣٤) أنظر : الفارابي ، الحروف ، ص ص ١٥٣-١٥٧ ، والفارابي ، تحصيل السعادة ص ص ١٨٤-١٨٥ ، ص ص ١٩٠-١٩١ ، والفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٤٦-١٥٠ . وأنظر تفصيلات وشروحات وتوضيحات أوفى عن الدين في كتابنا : د. عزمي طه السيد أحمد ، فلسفة الدين عند الفارابي ص ص ٩-٧٦ ، ص ص ١٣٦-١٣٧ .

(١٣٥) الفارابي ، الملة ، ص ٤٦ .

(١٣٦) أنظر تفصيلات أوفى عن مفهوم الدين كتابنا : فلسفة الدين عند الفارابي ، ص ص ١٥-٢٢ .

لكنه متصل بالجماعة التي ستنتهي إلى هذا الدين وتطبقه ، وهذا ما يفيد قول الفارابي معرفاً الدين : " الملة هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول ، يلتزم أن ينال باستعمالهم لها غرضاً له فيهم أو بهم محدوداً " (١٣٧) .

ويمكن قسمة الدين إلى قسمين : دين فاضل ودين غير فاضل ، ويكون الدين فاضلاً عندما يكون هدف الواضع الأول للدين ، وكذلك ما قدره من آراء وأفعال مما يوصل إلى الهدف هو " أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة " (١٣٨) " فإن كان هدف واضع الدين تحقيق منفعة شخصية أو تحقيق خيرات غير حقيقية لأتباع هذا الدين ، يكون هذا الدين ديناً غير فاضل " (١٣٩) .

واضح هنا أن الدين الفاضل يلتقي مع الدولة الفاضلة في الهدف المشترك وهو تحقيق السعادة القصوى الحقيقية ويلتقي مع الفلسفة أيضاً في الهدف نفسه ، بل ويلتقي مع الفلسفة قبل مرحلة الهدف - كما سيأتي توضيحه في الاعتقاد التالي - وأما دور الدين فهو في غاية الأهمية لهذا الهدف المشترك ، وبيانه مرتبط بما تقدم ذكره من كون نظام الدولة الفاضلة مشابهاً لنظام الكون ونظام البدن التام ، وأن مهمة رئيس هذه الدولة في تدبير شؤونها مشابهة لتدبير الله سبحانه وتعالى للكون حيث " يلزم أن يكون بين أجزاء الأمة الفاضلة ائتلاف وارتباط وانتظام وتعاضد بالأفعال ... كالذي يوجد في أجزاء العالم من الائتلاف والارتباط

(١٣٧) الفارابي ، الملة ، ص ٤٣ .

(١٣٨) المصدر نفسه ، ص ٤٣ .

(١٣٩) المصدر نفسه ص ٤٣ - ٤٤ .

والانتظام والتعاضد بالأفعال عن الهيئات الطبيعية التي لها " (١٤٠) ، كما يلزم رئيس الدولة الفاضلة أن يؤدب أفراد هذه الدولة بحيث تصبح لديهم هيئات وملكات راسخة تصدر عنها أفعال التعاون والتعاضد والائتلاف بسهولة ويسر ، كما هو الحال أيضاً بالنسبة لـ " أعضاء بدن الإنسان " (١٤١) كما يلزمه أن يستديم وجود هذه الهيئات والملكات فيهم (١٤٢) " وبالجمل فإنه [رئيس الدولة الفاضلة] ينبغي أن يتأسى بالله ويقتفي (ص ٦٦) آثار تدبير مدبر العالم فيما أعطى أصناف الموجودات وفيما دبر به أمورها ... فيجعل هو أيضاً في المدن والأمم نظائرها .. ليصل لأجل ذلك جماعات الأمم والمدن الى السعادة في هذه الحياة وفي الحياة الآخرة " (١٤٣) هذه المهمة الملقاة على عاتق رئيس الدولة الفاضلة تستلزم أمرين لا يغني أحدهما عن الآخر ، بل لابد من تحقيقهما كليهما ؛ الأول " أن يكون الرئيس الأول للمدينة الفاضلة قد عرف الفلسفة النظرية على التمام ، لأنه لا يمكن أن يقف على شيء مما في العالم من تدبير الله تعالى حتى يتأسى به إلا من هناك " (١٤٤) ، والأمر الثاني أن تحقيق ما أشير إليه آنفاً من ائتلاف وتعاضد وارتباط وتعاون .. إلخ ، " هذه كلها لا تمكن ، إلا أن تكون في المدينة ملة مشتركة تجتمع بها آراؤهم واعتقاداتهم وأفعالهم ، وتأتلف بها أقسامهم وترتبط وتتنظم ، وعند ذلك تتعاضد أفعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملمس وهو

(١٤٠) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(١٤١) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(١٤٢) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

(١٤٣) المصدر نفسه ، ص ٦٥ - ٦٦ .

(١٤٤) المصدر نفسه ، ص ٦٦ .

" السعادة القصوى " (١٤٥) هذا النص القصير الذي اختتم به الفارابي كتاب الملة ، يلخص بدقة دور الدين في الدولة الفاضلة ، فقد تضمن هذا النص ثمان مهام أساسية يقوم بها الدين يبدو أنه لا مناص من تحقيقها حتى يتحقق الهدف الأخير وهو السعادة القصوى .

بعد أن تأكد - حسب ما نراه وفي ضوء ما تقدم آنفاً - اعتقاد الفارابي هذا حول الدور الهام للدين في الدولة الفاضلة ، وقبله الدور الهام للفلسفة ومكانتها الرئيسية في هذه الدولة ، وهذا يوصلنا الى الاعتقاد التالي المتعلق بالصلة بين الفلسفة والدين في سياق مشروع الفارابي الفكري الهادف الى تحقيق الدولة الفاضلة والسعادة القصوى ويمكن صياغة هذا الاعتقاد كالآتي : الملة الفاضلة مشابهة ومحاكية للفلسفة الحقيقية وتابعة لها .

الفلسفة عند الفارابي هي " العلم بالموجودات بما هي موجودة " (١٤٦) " ومقصودها تحصيل الجميل فقط " (١٤٧) وتنقسم الى قسمين : قسم أو صنف " به تحصل معرفة الموجودات التي ليس للإنسان فعلها ، وهذه تسمى النظرية ، والثاني به تحصل معرفة الأشياء التي شأنها أن تفعل ، وهذه تسمى الفلسفة العملية والفلسفة المدنية " (١٤٨) والملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة ، وكما أن الفلسفة منها نظرية ومنها

(١٤٥) المصدر نفسه ص ٦٦ .

(١٤٦) الفارابي كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين : أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس ، قدم له وعنى عليه : د.

أبير نصري تادر ، ط٤ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٨٦ م ، ص ٨٠ .

(١٤٧) الفارابي ، رسالة للتنبيه ، ص ٢٢٣ .

(١٤٨) المصدر نفسه ، ص ٢٢٤ .

عملية... [ص ٤٧] ... كذلك " الملة " (١٤٩) ، ذلك أن الملة - كما ذكرنا فيما تقدم - تتكون من جزأين : آراء مقدرة (نظري) وأفعال مقدرة (عملي) .

ليس هذا التشابه هو الوحيد ، فهناك تشابه في الغاية النهائية لكل منهما وهى تحصيل السعادة القصوى ، وتشابه بين الواضع الأول للدين الفاضل وخلفائه من جهة والفيلسوف من جهة أخرى ، وتشابه في الموضوعات الرئيسية التي تتعرض لها كل من الفلسفة والدين ، إذ " يشتملان على موضوعات بأعيانها ، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات " (١٥٠) ، لكن التشابه الجوهرى هو أن ما ينطوي عليه الدين هو مثالات تحاكي الحقائق التي وصلت إليها الفلسفة ببراهين يقينية (١٥١) . أما الاختلافات بين الفلسفة والدين فهي موجودة ، من ذلك أن الفلسفة تعتمد منهج البراهين اليقينية فى حين يعتمد الدين منهج الإقناع ، أو " الطرق الإقناعية " (١٥٢) ، ومنها أن الفلسفة موجهة الى الخاصة أم الدين فيخاطب به العامة بالدرجة الأولى ، والخاصة هم " الحكماء " و " من يلى الحكماء " من أهل الدولة الفاضلة " والباقون عامة وجمهور " (١٥٣) ، ومنها أيضاً أن الفلسفة - في نظر الفارابى وصلت إلى درجة تمامها على يد أرسطو واستقر " الأمر على

(١٤٩) الفارابى ، الملة ، ص ٤٦-٤٧ . أنظر تفصيلات الشبوا إلى خلاف بين الفلسفة والدين فى كتابنا

فلسفة الدين عند الفارابى ص ٧٧ - ١٠٣ .

(١٥٠) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٥ .

(١٥١) تكرر هذا المفهوم فى أكثر من موضع عند الفارابى ، أنظر : الحروف ، ص ١٥٣ - ١٥٦ ،

المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ - ١٤٩ ، تحصيل السعادة ، ١٨٤ - ١٨٥ ، الملة ، ص ٤٦ ، وغيرها .

(١٥٢) الفارابى ، الحروف ، ص ١٥١ .

(١٥٣) الفارابى ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، الملة ، ص ٤٧ ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٠ - ١٨١ .

ما استقر عليه " (١٥٤) ، ولم يبق في " الفلسفة ... موضع فحص " (١٥٥) ، أما الدين فإنه يمكن أن يجرى عليه التغيير والتعديل ليتلاءم مع الزمان الجديد (١٥٦) هذه الاختلافات التي لا تمس الموضوعات والمبادئ والغايات لا تجعل من الدين مناقضاً أو مضاداً للفلسفة ، ويظل الحكم بالتشابه بينهما ، وليس التطابق التام من كل وجه ، هو الحكم العام المجمل الذي يمكن إطلاقه بحسب اعتقاد الفارابي . ومع وجود التشابه - المتقدم بيان عناصره آنفاً - توجد علاقة أخرى هي تبعية الدين للفلسفة ، ولهذه التبعية أنواع ، منها :

* التبعية الزمانية ، بمعنى أن ظهور الفلسفة متقدم زماناً على ظهور الدين ، وهو معنى يذكره الفارابي بعبارة صريحة حيث يقول : " ... وكل ما تعطي الفلسفة فيه البراهين اليقينية ، فإن الملة تعطي فيه الإقناعات ، والفلسفة تتقدم بالزمان الملة " (١٥٧) ، وفي موضع آخر يبين هذه التبعية الزمانية في قوله : " إلا أن الملة على الجهتين [الصحيحة والفاضة] إنما تحدث بعد الفلسفة ، إما بعد الفلسفة اليقينية ... [فتحدث الملة الصحيحة] ، وإما بعد الفلسفة المظنونة .. من غير أن تكون فلسفة في الحقيقة [فتحدث الملة الفاضة] ، وذلك متى كان حدوثها فيهم عن قرائحهم وفطرهم ومن أنفسهم " (١٥٨) .

(١٥٤) الفارابي ، الحروف ، ص ١٥١ .

(١٥٥) المصدر نفسه ، ص ١٥٢ .

(١٥٦) الفارابي ، الملة ، ص ص ٤٨ - ٥٠ ، د. عزمي طه السيد أحمد ، فلسفة الدين عند الفارابي ، ص ص ٤١ - ٤٥ .

(١٥٧) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٦ .

(١٥٨) الفارابي ، الحروف ، ص ١٥٤ .

الجملة الأخيرة في هذا النص ، فيها تقييد للحكم بالبعدية الوارد هنا ، كما تشير إشكالاً في الوقت نفسه لا نجد في كتابات الفارابي المتاحة لنا جواباً شافياً عنه ، فهذه الجملة صريحة في بيان أن هذا الوضع في التبعية الزمانية حيث تحدث الملة بعد الفلسفة ، يكون عندما يكون حدوثها عن الإنسان وإمكاناته فقط ، والواقع أن الضمير في " حدوثها " محير ، إذ قد يفهم منه حدوث الفلسفة أو حدوث الملة ، وإذا عرفنا من سياقات كتابات الفارابي المختلفة أن الفلسفة جهد إنساني ، فتبقى المشكلة في المقصود بالملة ، أي هل الملة ، أي ملة كانت ، سماوية أو من وضع الإنسان ، لا تحدث إلا بعد ظهور الفلسفة ، أم هي فقط تلك الملة التي يضعها الإنسان بقريحته وفطرته هي التي تحدث بعد الملة ؟ ما لدينا من كلام الفارابي لا يقدم جواباً صريحاً عن هذا التساؤل ، ومع أن الفارابي في كتاب الملة يشير إلى الدين الموحى به الذي يضعه الرئيس الأول للدين بمعونة الوحي الإلهي (١٥٩) ، لكننا لا نجد في كلامه هذا وما تبعه جواباً شافياً عن هذا التساؤل .

* هناك تبعية أخرى أشرنا إليها آنفاً ، وهي أن ما في الدين مثالاً تحاكي الحقائق البرهانية في الفلسفة ، فهذه تبعية تختلف عن التبعية الزمانية ، ذلك أن المثال المحاكي لأصل ما أو شيء ما لا يأتي أو يكون قبله من الناحية المنطقية وهذه التبعية قد وصفها البعض بأنها منطقية (١٦٠) ، وهي في نظرنا كذلك إذ هي أشبه بتقديم العلة على المعلول والمقدمة على النتيجة .

* وهناك وجه آخر للتبعية المنطقية وضحها الفارابي في كتاب الملة (١٦١) ، حيث أكد أن الجزء العملي من الدين الفاضل ، أي " الشرائع الفاضلة كلها تحت الكليات

(١٥٩) الفارابي ، الملة ، ص ٤٤ .

(١٦٠) محمد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، ص ١٠٠ .

(١٦١) الفارابي ، الملة ، ص ٤٧ .

فى الفلسفة العملية ، والآراء النظرية التى فى الملة براهينها فى الفلسفة النظرية ،
وتؤخذ فى الملة بلا براهين . فإذن الجزءان اللذان تلتئم منهما الملة هما تحت
الفلسفة " (١٦٢) علاقة " التحتية " بين علمين أو نظامين معرفين كالدين والفلسفة ،
حددها الفارابى " بأحد وجهين : إما أن تكون براهين ما أخذ فيه بلا براهين هى
فى ذلك العلم ، أو إذا كان العلم الذى يشتمل على الكليات هو الذى يعطى أسباب
الجزئيات التى تحته (١٦٣) والوجه الأول موجود بين الآراء فى الدين والفلسفة
النظرية ، والوجه الثانى موجود بين الأفعال فى الدين والفلسفة العملية .

هذه التبعية يترتب عليها نتيجة هامة ، وهى أننا إذا أردنا تقييم دين ما والحكم
بفضله أو فساده ، فإن ذلك ممكن عن طريق الفلسفة : فإن وجدنا براهين فى
الفلسفة النظرية لما فيه من آراء كانت الآراء فى هذا الدين فاضلة ، وكذلك إن
وجدنا كليات الأفعال الجزئية فيه فى الفلسفة العملية كانت الأفعال فى هذا الدين
فاضلة ، وعليه نستطيع أن نحكم على الدين حكماً كلياً أو جزئياً باستخدام الفلسفة
ومعاييرها ومبادئها وكلياتها ، وهذا الاستنتاج ينطوي على معنى آخر لتبعية الدين
للفلسفة ، هى تبعية المحكوم عليه للحاكم أو لمعيار الحكم .

هذه التوضيحات الموجزة تعطينا صورة واضحة بقدر ملائم حول علاقة الدين
بالفلسفة عند الفارابى فى سياق مشروعه الفكرى الاجتماعى السياسى ، ويمكننا
استخلاص ما يلى :

❖ الدين الفاضل لا يتعارض مع الفلسفة الحقيقية .

❖ الدين الفاسد هو الذى يتعارض مع الفلسفة الحقيقية لتبعيته لفلسفة غير حقيقية .

(١٦٢) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

(١٦٣) المصدر نفسه ، ص ٤٧ .

● الدين الفاضل والفلسفة الفاضلة يتكاملان فى تحقيق السعادة لأهل الدولة الفاضلة .

وإذ وصلنا الى هذا الحد ، فإن سؤالين هامين يبرزان أمامنا فى ضوء كلام الفارابي المتعلق بالدولة الفاضلة المنشودة - الأول : هل الدولة الفاضلة التي لا تتحقق السعادة إلا بها ، فى سياق مشروع الفارابي الفكري ، هى دولة واحدة محددة بعينها أم أكثر من دولة ؟

أما السؤال الثاني فيتعلق بالدين الفاضل وهو : هل الدين الفاضل الذي تتحقق به السعادة القصوى فى الدولة الفاضلة هو دين واحد محدد معينه ، أم أن السعادة يمكن أن يحققها أكثر من دين ؟

هذان السؤالان يوصلاننا إلى الاعتقاد الأخير للفارابي فى موضوع السعادة ، غاية مشروعه الفكري ، والذي يمكن إيرادها بعبارة الفارابي نفسه وهى قوله :
" يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف ملتهم " (١٦٥)

يؤكد الفارابي موضوع تعدد الدولة الفاضلة فى سياقات كلامه فى مواضع مختلفة حيث كانت عبارته المتكررة كثيراً " أمم فاضلة ومدن فاضلة " (١٦٦) ، وهذا التكرار دليل لفظي شكلي على أنه يمكن أن يكون هناك أكثر من دولة فاضلة فى الوقت نفسه ، وقد كنا فيما تقدم عاجزا مسألة المقصود بالدولة الفاضلة وأى أنواع الاجتماعات الكاملة يمكن أن يكون هذه الدولة ، وخلصنا الى أنه من الناحية النظرية هناك ثلاثة احتمالات ممكنة (دولة - المدينة ، دولة - الأمة ، دولة -

(١٦٥) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٨ .

(١٦٦) على سبيل المثال لا الحصر ، أنظر : الملة ، ص ٥٥ ، ص ٥٦ ، ص ٥٩ ، تحصيل السعادة ، ص ١١٩ ، ص ١٤٣ ، ص ١٤٨ ، ص ١٥٧ ، ص ١٧٤ ، ص ٨١ وغير ها ، المدينة الفاضلة ، ص ١٢٧ ، ص ١٤٧ ، ص ١٤٨ وغير ها .

المعمورة) ، ولكنه من الناحية الواقعية ، كهدف لمشروع الفارابي الفكري ، كانت الدولة - الأمة هي المطمح الممكن الأعلى ودولة - المدينة هي المطمح الأدنى ، وأنه إذا تحقق أحدهما فإن مشروع الفارابي الفكري يكون قد تحقق . فإذا كان هذا ما يطمح إليه الفارابي ويعتقده ، وكانت " المدينة جزء مسكن أمة ، والأمة جزء جملة أهل المعمورة " ^(١٦٧) فإن من الطبيعي والمعقول أنه يكون هناك أكثر من دولة فاضلة : دولة - مدينة أو دولة - أمة ؛ أما فيما يتعلق بالقول بأن الدولة الفاضلة لا تكون إلا واحدة ، فهذا يصدق في حالة كون هدف الفارابي العملي إقامة دولة - المعمورة ، وهو الأمر الذي رأينا أن الفارابي لم ينصبه هدفاً لمشروعه الفكري ، وإنما ذكره كاحتمال من جملة الاحتمالات الممكنة على المستوى النظري .

وواقع أن اعتقاد الفارابي في هذه المسألة قد ورد صريحاً مباشراً في قوله المتقدم " يمكن أن يكون أمم فاضلة " ^(١٦٨) وفي موضع آخر أكد هذا المعنى بقوله : " قد يمكن أن تكون أمم فاضلة ومدن فاضلة تختلف مللهم " ^(١٦٩) .

يقودنا هذا النص إلى السؤال الثاني : هل الدين الفاضل للدول الفاضلة واحد أم يمكن أن يتعدد ؟ .

إن في النصين الذين قدمنا آنفاً ، الإجابة الصريحة : يمكن أن يكون هناك ديانات فاضلة مختلفة بعدد دول - الأمة الفاضلة (بعبارة الفارابي : أمم فاضلة) ، أو بعدد دول - المدينة الفاضلة (بعبارة الفارابي : المدن الفاضلة) ، وهذا القول

^(١٦٧) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١١٨ .

^(١٦٨) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

^(١٦٩) الفارابي رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة ضمن مقالات فلسفة قديمة لبعض مشاهير العرب ، نشر

إلى باء اليسوعيين ، ط ٤ المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ١٩١١ ، ص ٨٦ .

الصريح من الفارابي ينسجم تماماً مع مفهومه للدين من جهة ومع مفهومه للمدينة والأمة من جهة أخرى . لننظر إذن في مفهوم الدين : الدين عند الفارابي هو " مثالات " (١٧٠) للحقائق المتعلقة بالله سبحانه والكون وأجزائه ومراتبها والأجسام الطبيعية والإنسان وحقيقته واتصاله بالله سبحانه عن طريق العقل الفعال وكيف تتحقق له السعادة القصوى .. إلخ ، وهذه الحقائق تعرفها بعض النفوس معرفة برهانية و " ترسم في نفوسهم كما هي موجودة " (١٧١) ، وهذه الفئة هم الخواص وهم قلة قليلة من أهل المدن والأمم (١٧٢) ، وهم " حكماء المدينة الفاضلة " ، ومن يليهم (١٧٣) ، أما الغالبية الباقية من أهل المدن والأمم فهم " عامة وجمهور " (١٧٤) وهؤلاء يعرفون هذه الحقائق لا كما هي وإنما " بالمثالات التي تحاكيها " (١٧٥) ، فترسم في نفوسهم لا كما هي موجودة وإنما " بالمناسبة والتمثيل " (١٧٦) ثم لننظر في مفهوم الأمة عند الفارابي : يرى فيلسوفنا أن الأمة جماعة من الناس تشترك في أخلاق وخصائص طبيعته ، وفي اللغة ؛ وهذا المعنى واضح في قول الفارابي : " فالأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعيين ، بالأخلاق الطبيعية والشيم الطبيعية ، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان ، أعني اللغة التي بها تكون العبارة " (١٧٧) ، ويرجع الفارابي الاختلافات في " الأخلاق

(١٧٠) تكرر وصف الدين بأنه مثالات للحقائق مواضع مختلفة منها : المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ ، تحصيل

السعادة ، ص ١٨٤ ، ص ١٨٥ ، الحروف ، ص ١٥٥ وغير ها .

(١٧١) الفارابي : المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ .

(١٧٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٧٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ .

(١٧٤) الفارابي ، تحصيل السعادة ، ص ١٨١ .

(١٧٥) الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ١٤٧ .

(١٧٦) المصدر نفسه ، ص ١٤٧ ، تحصيل السعادة ، ص ١٨٤ - ١٨٥ .

(١٧٧) الفارابي ، السياسة المدنية ، ص ٧٠ .

الطبيعية والشيم الطبيعية " إلى الاختلاف فى " المساكن [التي] قد تولد فى أهلها أخلاقاً مختلفة " (١٧٨) ، والاختلاف فى اللغة ، التي هي أمر وضعي اصطلاحى فى نظره ، يرجع الى الاختلاف فى المساكن ، الأمر الذي يتبعه اختلاف فى خلق أعضائهم وفى أمزجتهم وفى حركات ألسنتهم وبالتالي فى " التصويّيات التي يجعلونها علامات يدل بها بعضهم بعضا على ما فى ضميره مما كان يشير إليه والى محسوسة أولاً ، ويكون ذلك هو السبب فى اختلاف ألسنة الأمم ، فإن تلك التصويّيات الأولى هي الحروف المعجمة (١٧٩) ، وهكذا نستطيع القول بأن الفارابي يرى أن المكان الجغرافى وخصائصه المناخية والبيئية والعامل الحاسم فى تشكيل الأمم وتميز بعضها عن بعضها الآخر فى الشيم الأخلاقية الطبيعية وفى اللغة .

والآن إذا كان الدين الصحيح مثالات للحقائق البرهانية اليقينية فى الفلسفة ، وكانت الأمم تختلف فى لغتها وأخلاقها وأعرافها ، (أى الأشياء " التي عندهم الأعراف فالأعراف ") ، وكانت الغالبية العظمى أو الجمهور فى المدن والأمم لا يعرفون حقائق الموجودات إلا " بالمثالات التي تحاكيها " وفق ما هو الأعراف عند كل أهل مدينة أو قوم أو أمة ، فإن الوضع الطبيعى والمعقول ، والحال كذلك أن " تحاكي هذه الأشياء لكل أمة ولأهل كل مدينة بالمثالات التي عندهم الأعراف فالأعراف ، وربما اختلف عند الأمم إما أكثره [أى أكثر الأمور التي هي الأعراف فالأعراف] (١٨٠) وأما بعضه ، فتحاكي هذه لكل أمة بغير الأمور [أي المثالات] التي تحاكي بها الأمة الأخرى . فلذلك يمكن أن يكون أمم فاضلة ومدن فاضلة

(١٧٨) الفارابي فصول مترعة ، ص ٤٠ .

(١٧٩) الفارابي ، الحروف ، ص ص ١٣٦ - ١٣٧ .

(١٨٠) مابين المضلعين ؛ [، زيارة من عندنا لغرض التوضيح والتأكيد .

تختلف ملتهم ، فهم كلهم يؤمنون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها " (١٨١) . هكذا يصل الفارابي الى اعتقاده بإمكانية قيام عدد من الدول الفاضلة لكل منها دين فاضل خاص بها ، فإذا أضفنا الى هذه القضية أن الضرورة في تعدد الأديان الفاضلة واختلافها ، في معظم التفاصيل أو في القليل منها ، يرجع إلى تعدد الأمم . (آخذين في اعتبارنا مفهوم الأمة وما يميزها عن الأمم الأخرى عند الفارابي) ، فإننا نستطيع أن نستنتج أن تعدد الدول الفاضلة يرجع في النهاية الى السبب نفسه ، وهو : تعدد الأمم .

^{١٨١} الفارابي ، المدينة الفاضلة ، ص ص ١٤٧ - ١٤٨ .



مناقشات ونتائج :

السعادة عند الفارابي ، كما رأينا فيما تقدم ، مفهوم واحد يضم جوانب مختلفة لكنها متكاملة ، فهو ينطوي على جوانب أخلاقية واجتماعية ودينية ، ولا تتم السعادة الإنسانية ألا بتجسيد هذه الجوانب في صورها التامة التي تكون بتكاملها وتعاضدها .

واعتقادات الفارابي في السعادة ، التي اجتهدنا في الكشف عنها من خلال كتابات الفارابي المختلفة في المرحلة الأخيرة ،^(١٨٢) تشكل من جهة أعمدة

®(١٨٢) هناك نتيجة هامة أوصنا إليها هذا البحث في اعتقادات الفارابي ، وهي على أهميتها ليست من صميم هذا البحث ، ولذلك ذكرناها في المامش حتى تكون في متناول الدارسين للفارابي ، قبولاً أو رفضاً ، أو تدقيقاً أو تعديلاً أو تعليقاً ، ويمكن صياغة هذه النتيجة كالآتي :
يوجد ترابط منطقي ووحدة تأليفية بين كتابات الفارابي لا خير إلا أن المر الذي يتيح لنا ترتيبها ترتيباً منطقياً ومقدمات هذه النتيجة واضحة أحياناً وكامنة في مجمل بحثنا هذا ، حيث اشارت اعتقادات الفارابي في السعادة إلى مشروعه الفلسفي الذي وصفناه في بداية البحث ، وعليه نستطيع — فيما نرى — أن نرتب كنهه إلا خير إلا ترتيباً منطقياً وهذا الترتيب لا يعني أن يكون هو الترتيب الزمني ، هذا الترتيب المنطقي هو على النحو الآتي :

1. كتاب الحروف .
2. رسالة التنبيه على سبيل السعادة .
3. كتاب تحصيل السعادة .
4. كتاب الفلسفتين (فلسفة افلاطون وفلسفة ارسطوطاليس .
5. كتاب الجمع بين رأيي الحكمين افلاطون و ارسطوطاليس .
6. كتاب اراء اهل المدينة الفاضلة
7. كتاب السياسة المدنية .
8. كتاب الملة .

مشروعه الفكرى السياسى ، إذ هى — كما أوضحنا فى تمهيد البحث .قضاياها يصدق بصوابها وبقدرتها على توجيه السلوك نظريا وعمليا نحو غاية مطلوبة ، هى تحقيق الدولة الفاضلة التى يترتب على قيامها تحقيق السعادة لأفراد المجتمع هذه الدولة كما تشكل — من جهة أخرى — مفاتيح لفهم أوعى لأفكار الفارابى التى عرضها فى كتبه المشار إليها ، ولرفع ما قد يبدو من تعارض بين هذه الأفكار فى سياق مشروعه الفكرى المترابط والمتسق إلى درجة كبيرة ذلك أن بعض هذه الأفكار التى قدمها الفارابى قد لا تقدر التقدير الملائم إذا تم هذا التقدير خارج صورة مشروعه الفكرى واعتقاداته التى يقوم عليها ، مثال ذلك أفكاره فى الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو .

9. فصولا دى

ان هذا الترتيب المنطقى يشير — فيما نرى — الى قضية تطور فكر الفارابى ويساهم فى الوصول الى حل بشأنه فهناك من يفترض ان يكون تفكير الفارابى قد مر فى مراحل مختلفة ، وانه قد تكون له فى مرحلة زمنية افكار مختلفة ، الذى تبينه كتب الفارابى الاخيرة وهذا الترتيب المنطقى لها هو ان تفكيره فى هذه المرحلة الاخيرة لم يطرا عليه تغير فى الجوهر ، وان مشروعه الفكرى الاجتماعى والسياسى قد كانت صورته العامة ومعاله قد اكتملت لدى الفارابى وان هذه المؤلفات قد جاءت لعرض هذا المشروع تفضيل جوانبه المختلفة.

ان الترتيب الزمنى لكتب الفارابى افقر مما كان تماعا على وجه القطع حتى الان ورغم بعضا من سلالات الجادة لتحديد زمن تأليف بعض هذه الكتب (كالذى فعله د. سحبان خلفيات فى تحقيقه ل: رسالة التنبيه) ، ولهذا فان الترتيب المنطقى لكتبه ، وهو كما نراه — امره ممكن تماما ، يساعدنا كثير فى التغلب على مشكلة التحديد الزمنى وقد يقلل كثير من اهميتها حين نضع هذه الكتب فى ترتيبها المنطقى النهائى ، هذا الترتيب الذى ينطق من فكره وجوده مشروع فكرى مترابط ومتسق عند الفارابى جاءت كتب الفارابى جميعا لتعبر عنه.

(١٨٣) د. فهمى جدعان بحته المرسوم "الفارابى ، مدخل الى تجربه العلم والفعل عنده " ضمن : نظرية الشرث ودراسات عربية اسلامية اخرى ، دار الشروق ، عمان ، ١٩٨٥ م ، ص ٢٥٤ .

حقاً أن مهمة الفلسفة — فى نظر الفارابى — بقسميها : النظرى والعملى " ليست .. تتحصر فى دراسة الوجود الموجودات ، كما يمكن أن يظن لأول وهلة ، وإنما مهمتها أن تتخرط فى الزمان وان تدخل المدينة لإصلاح عالم الإنسان الذى أفسده الزمان نفسه " (١٨٣) ، لهذا رأينا الغاية من مشروعه النظرى ليست نظرية فقط ، وإنما هي غاية عملية مطلوب تجسيدها على أرض الواقع المحتاج إلى تحقيق هذه الغاية ، فهو من خلال هذا المشروع الفكرى يسعى إلى تغيير ما هو كائن إلى ما ينبغى أن يكون لقد كان " ما هو كائن " فى عصره واقعا سيئاً إلى درجة يصعب على المفكر الجاد والملتزم بقضايا مجتمعه وأمته أن يغفلها ، ولقد كان الفارابى كذلك : مفكراً جاداً ملتزماً بقضايا مجتمعه وأمته ، يتفاعل معها بطريقته الخاصة فكان مشروعه الفكرى نتيجة لهذا التفاعل بين ذاته وظروف مجتمعه وأمته .

تفيدنا المصادر التاريخية أن العصر الذى عاشه الفارابى ، وظروف الأمة الإسلامية فيه كانت " غير فاضلة " فى الأعم الأغلب ، فالسلطة السياسية المركزية فى بغداد كانت سلطة اسمية ، أما السلطة الفعلية فكانت فى يد الجند أو النساء والخدم ، فقد ذكرت المصادر التاريخية أن الخليفة المقتدر بالله ، قتل وألقيت جثته فى الطريق بعد أن قطعت رأسه وكثرت الفتن فى بغداد على يد البربهاوى وابن مقله وابن رائق ، وانتشر الجراد والطاعون والزلال واستبد الجوع بالناس ، صارت بغداد " مدينة فاسدة " ذات سياسة ، فأفتى لغيره ولنفسه انه :

" حرم على الفاضل من الناس المقام فى السياسات الفاسدة ووجبت عليه الهجرة إلى المدن الفاضلة (١٨٤) " وهكذا غادر بغداد إلى حلب ، عاصمة سيف

الدولة ، التي لعلها كانت في نظره أفضل المدن المتاحة في زمانه^(١٨٥) ، أما خارج بغداد ، في الأقاليم ، فقد استقل الولاة كل بولايته فظهرت دويلات إقليمية عديدة تابعة اسمياً للخلافة المركزية ، لكنها فعلياً مستقلة تمام الاستقلال البصرة في يد ابن واثق ، وفارس والرى واصفهان : يحكمها البويهيون ، والموصل وحلب في يد الحمدانيين والشام ومصر للإخشديين ، وأفريقية والمغرب في أيدي الفاطميين ، وخراسان وما وراء النهر يحكمها السامانيون ، وجرجان عند الديلم ، والبحرين واليمامة في يد القرامطة^(١٨٦) . وبات تعدد هذه الدويلات أمراً واقعاً مقبولا ، هذا فضلا عن الصراعات الفكرية بين المذاهب الفقهية والكلامية وكذلك بين الفرق السياسية التي تسلحت بسلاح الفكر الكلامي والفلسفي للدفاع عن مواقفها ضد خصومها من شيعة وشعوبيين وعباسيين وباطنيين .

أشرنا هنا بإيجاز شديد إلى واقع العصر الذي عاش فيه الفارابي وما فيه من ظروف اجتماعية وسياسية ودينية سيئة وسلبية أو فاسدة ، لنقول : أن الفارابي قد تفاعل مع هذا الواقع وهذه الظروف بعقله وخياله ووجدانه وفكره ، وثمره هذا التفاعل عند فيلسوفنا ، هذه الكتابات التي ألفها في أواخر حياته (كتابات المرحلة الأخيرة) قدم فيها خلاصة تجربته العملية والعلمية في الحياة وضمناها مشروعا فكريا غايته الإصلاح وتحقيق السعادة التي كان المجتمع الإسلامي آنذاك في أمس الحاجة إليها .

^(١٨٥) الدكتور محمود ، الوضع الاجتماعي والسياسي لمدينة حلب في عهد سيف الدولة الفارابي ، ضمن : نصر الفارابي : فيلسوف الإسلام والمعلم الثاني المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق ، ١٩٨٩ ، ص ٢٤٧ — ٢٧١ .

^(١٨٦) عبد الحميد الغنوشي ، الأسس النكشونية والفضوانية لفلسفتنا الفارابي السياسية والاجتماعية ، ضمن الفارابي والحضارة الإنسانية وزارة الإعلام — بغداد ، ١٩٧٥ — ١٩٧٦ ، ص ٩٦ — ١٠٨ ، انظر ص ١٠٠ — ١٠٢ .

من هذا التفاعل تكونت عند الفارابى هذه الاعتقادات التى ترجع عناصرها — من جهة — إلى ذاته بكل ما فيها من عناصر شخصية فردية : أصله ونسبه وأسرته وتربيته والتعليم الذى تلقاه فى الصغر وبعد ذلك ، وميوله ورغائبه الخاصة والعامة ونظرته إلى نفسه ومدى تقديره لذاته وطموحاته على جميع المستويات ... الخ ، كما ترجع — من جهة أخرى — إلى البيئة التى عاش فيها بكل جوانبها : الطبيعية والمناخية والاجتماعية والسياسية والدينية والفكرية ، وأقام الفارابى على هذه الاعتقادات وفى ضوءها وبمعونتها مشروعاً فكرياً اجتماعياً سياسياً غايته — كما أشرنا أنفاً — الإصلاح الشامل الجذرى لأحوال الأمة والمجتمع ، الأمر الذى لا يتم إلا بإقامة الدولة الفاضلة ، سواء كانت هذه الدولة دولة — مدينة أو دولة — أمة ، وإن كان الأفضل والأمثل — فى سياق مشروعه — أن تكون دولة — أمة .

لكن الطريق لإقامة هذه الدولة عند الفارابى لم يكن الثورة العسكرية ، ولا المؤامرات السياسية وإنما البحث عن الإنسان الذى يصلح أن يكون رئيساً للدولة الفاضلة بما وهبه الله من استعدادات ، وبما اكتسبه بإرادته من علم بحقائق الموجودات ومن فضائل عظمى حتى صار فيلسوفاً كاملاً ، إنه إنسان فى مرتبته النبى ، فإذا وجد الإنسان فينبغى أن ينصب رئيساً للدولة ويباشر مهامه على الفور فى "تعليم" الناس " وتأديبهم " مستعيناً بأناس يكونون قريبين من مرتبته ولهم فضائل عظمى ، وعلى المجتمع والأفراد أن تكون ثقتهم به مطلقة ، وإن يطيعوه فيما يأمر أو يوجه ، فهو الذى لديه العلم والحكمة الخالدة والمتوارثة عن أقدم الأمم ، وهو القادر على تنظيم الدولة تنظيمًا يقوم على أسس ثابتة هى نفسها الأسس التى يقوم عليها نظام العالم الثابت وهى نفسها الأسس التى يقوم عليها بدن

الانسان التام ،انهما فى الحقيقة نظام واحد يرجع الى منظم واحد " هو السبب الأول " لوجود العالم ووجود الانسان ،وحين يفعل الرئيس الفيلسوف ذلك فى الدولة ،ويطبق هذا النظام الراسخ والثابت فى اسسه ومبادئه ، لا يكون هو ،فى آخر الأمر نهاية التحليل ، المدبر لأمر هذه الدولة ، وانما " الله تعالى هو المدبر أيضا للمدينة الفاضلة كما هو المدبر للعالم [ص ٦٥] وان تدبيره تعالى للعالم بوجه وتدبيره للمدينة الفاضلة ، بوجه آخر ، غير أن بين التدبيرين تناسبا " (١٨٧) ، حين يكون الله تعالى هو مدبر العالم ، من خلال الرئيس - الفيلسوف القادر على الاتصال بالوحي (العقل الفعال) او "الروح الأمين" (١٨٨) والذى مرتبته مرتبة النبى او قريبا جدا منها ، حين يكون الامر هكذا ، فإن طاعة هذا الرئيس طاعة لله تعالى ، وعليه فلا ينبغي الاختلاف ولن يكون مجال البتة .

أترى هذا الانسان ، الذى جعله الفارابى قطب الرحا وحجر الزواية والقلب فى مشروعه الفكرى ذى الغاية العملية الاصلاحية ، هل له وجود فى عالم الواقع الفعلى ، وهل كان مثل هذا الانسان موجودا فى عصر الفارابى ؟

سياق كتابات الفارابى يشير الى ان له وجودا ،وان الفارابى كان يرى نفسه الشخص المؤهل لهذا الأمر . سأحاول ان اعزز هذا فيما سأورده فيما يلى مستخدما القرائن حيث لا تتوافر الأدلة القاطعة ،فنقول فى القصة المعروفة التى رواها ابن خلكان عن اول لقاء بين الفارابى وسيف الدولة فى مجلس الاخير والتى وصف بعض أجزائها بان فيه مبالغة تصل الى حد الأسطورة كإجادة الفارابى لسبعين لغة وغيره ، يستوقفنا جزء من الرواية ينسجم فى تقديرنا مع

(١٨٧) الفارابى :الملة ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(١٨٨) المصدر نفسه ص ٦٤ .

فلسفة الفارابى بعامة ورأيه فى مكانه " الفيلسوف بالحقيقة وتقديره هو لذاته ، مما يجعلنا نقرر بان الحادثة لها أساس فى الواقع ، لكن أضيفت اليها بعض المبالغات ، اما هذا الجزء الذى ترى انه لا يوجد ما يدعو للتشكيك فيه ، فهو الذى يشير الى مزاحمته سيف الدولة فى مجلسه حين طلب الاخير من الفارابى ان يجلس "من حيث هو " اذ تقدم حينها الى مكان سيف الدولة وزاحمه فيه حتى كاد ان يخرج منه ، فاذا عرفنا صفات الفيلسوف الكامل الذى هو فى نظر الفارابى ملك وامام ورئيس وواضع نواميس ، أخذنا فى الاعتبار ان الفارابى وقت الحادث كان شيخا جاوز السبعين متمتعاً بقوة العقلية ، الأمر الذى يجعلنا نستبعد ان تكون تصرفاته فى مثل هذا الموقف تصرفات رعناء وبلا تقدير ، وانه كان اعلم اهل زمانه بالفلسفة وانه كان مشهورا له بانه فيلسوف اذا اعتبرنا كل هذه الامور لراينا ان مزاحمته للرئيس الحمدانى ومحاولة اخراجه عن مكانه هى تعبير واضح عن تقديره لذاته أنه كان يرى أن مكانته هى الرئاسة ، او على الاقل المشاركة فى الرئاسة (اذ لم يخرج سيف الدولة كلياً مكانه) ، وهذه فى تقديرنا ، الرسالة التى كان الفارابى يريد ايصالها ، الى سيف الدولة .

لقد لاحظ الاستاذ فهمى جدعان من خلال " ماروى من امر دخوله على بلاط سيف الدولة ، ان هذا الدخول " يشير الى انه كان مدعوا مرموقا الى هذا المجلس .. " (١٨٩) كما قدر الأستاذ جدعان ايضا ، تقديرأ ظنيا ان سيف الدولة نفسه قد دعاه الى بلاطه ليستشير بأرائه السياسية وليتخذ منه موجهها سياسياً (١٩٠) كما يرجح ان يكون الفارابى " قد بنى آمالا كبارا على اتصاله بسيف الدولة

(١٨٩) د. فهمى جدعان ، نظرية التراث ، ص ٢٥٥

(١٩٠) المصدر نفسه ، ص ٢٥٥ .

بحيث كان يرجو على الأقل ان تتجسد فى هذا الامير فلسفته السياسية فتجعل من دمشق التى قضى فيها سنوات حياته الاخيرة المدينة الفاضلة التى كان يتصور (١٩١) .

اننا نتفق مع الاستاذ جدعان ، فى هذه الأحكام الأنفة الذكر ، وان كان لا يوجد عليها دليل قاطع ونحس بقرئها من الصواب إحساساً قوياً وقد نضيف إليها ان الفارابى كان يأمل ان تسند إليه مهمة المشاركة فى رئاسة الدولة متمشياً مع رأيه فى رئيس الدولة الفاضلة الذى يرى انه ان لم يوجد انسان واحد اجتمعت فيه شروط الرئاسة كلها امكن ان تكون الرئاسة فى اثنين او فى جماعة (لا تتجاوز الستة بعدد الشرائط التى ذكرها) كانت هذه الجماعة التى تتوافر فى مجموع افرادها الشرائط الستة هم الرؤساء الافاضل ، وبطبيعة الحال ان تكون الحكمة فى احدهم ، اى ان يشترك فيها الفيلسوف ، وعليه نرجح ان الفارابى كان يأمل ان تتاح له فرصة البدء عملياً بتحقيق مشروعه الفكرى اذا ما جرى تعيينه رئيساً مشاركاً مع سيف الدولة الذى نعتقد ان زيارته له فى بلاطه كانت فى سياق هذا الهدف واذا فشلت محاولته مع سيف الدولة فلا يستبعد ان تكون زيارته لمصر وهو فى سنة المتقدم ٣٣٧هـ (عمره وقتئذ سبع وسبعون سنة تقريباً) هى المحاولة الاخيرة لوضع مشروعه الفكرى على اول خطوة من خطوات التطبيق الفعلى .

لكن الفارابى وان لم يتح له ان يكون رئيساً " او مشاركاً " فى رئاسة دولة فان تقدير لنفسه ظل عالياً ، وانه يرى نفسه رئيساً بالرغم من انه لم ينتفع به وقد بلغ مبلغاً عالياً من العلم والفلسفة والحكمة لم يتقدم عليه فيه أحد فى عصره ، المشكلة لم تكن فى الفارابى وانما كانت " من جهة من لا يصغى او من لا يرى

ان يضغى اليه^(١٩٢) " ، ان ماهيته هي انه فيلسوف بالحقيقة وملك او امام وهو كذلك بصناعته ، ولا يزيل هذه الماهية وهذه الصناعة ان يجد "من يقبل منه او لم يجد ، وجد قوما يعاونونه على غرضه (اى تحقيق الدولة الفاضلة) او لم يجد " ^(١٩٣) ، فحال مثل هذا الفيلسوف كحال الطبيب الذى هو " طبيب بمهنته ويقدرته على علاج المرضى وجد مرضى او لم يجد ، وجد آلات يستعملها فى فعله او لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، إذ ليس يزيل طبه الا يكون له شئ من هذه^(١٩٤) " ان الفارابى هنا — فيما نحسه ونميل الى تقريره — انما يتحدث فى هذه النصوص عن نفسه اولاً ، وانه ذلك الرئيس — الاوحد او الرئيس — المشارك للدولة الفاضلة المطروحة كغاية فى مشروعه الفكرى ، وكأنه بهذا الكلام يغزى نفسه من جهه ويبرر عدم الانتفاع به الاغراض عنه من جهة اخرى .

لقد وصف مشروع الفارابى فى المدينة الفاضلة بانه (طوبائى) اى محض خيال لا صلة له بالواقع فهو خيالى ممتع لكنه محال ،والذى نراه انه مشروع مثالى لا خيالى ،بمعنى انه يسعى لرسم صورة للدولة الفاضلة ورئيسها امثل ما يكون واكمل ما يكون أو ما يمكن أن يتحقق ، مثل هذه الصورة وان كان تحقيقها عسيراً ، لكنها تظل تمثل الصورة المثلى التى علينا ان نقترّب منها ما امكن ، إن العديد من عناصرهما يمكن تطبيقه ، من ذلك ما أشرنا إليه من تولية الرئاسة فى الدولة الفاضلة ، فإن تعذر فليكن الفيلسوف شريكاً فى الرئاسة ، كذلك إقامة دولة فاضلة لكل امة دولتها وهو امر ممكن تماماً ، بل ان الواقع فى عصر الفارابى

^(١٩٢) الفارابى ، تحصيل السعادة ، ص ١٩٥ .

^(١٩٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

^(١٩٤) المصدر نفسه ، ص ١٩٥ .

كان قريبا من ذلك سوى ان الدول لم تكن فاضلة لكثر من سبب ، احدها انه لا واحد منها رئيساً فيلسوفاً او حتى يشارك الفيلسوف فى رئاستها .

هذه الدولة تحتاج الى فلسفة ليصير لدينا فى المجتمع فئة من الفلاسفة يتولون قيادة امور الدولة الفاضلة وتديرها وتحتاج الى الدين الفاضل لى تجتمع آراء اهلها " اعتقاداتهم وافعالهم وتألف بها أقسامهم وترتبط وتنظم ، وعند ذلك تتعاضد افعالهم وتتعاون حتى يبلغوا الغرض الملمس وهو السعادة القصوى (١٩٥) وإذن فالفلسفة وحدها ، مع كونها عنصراً أساسياً فى اقامة الدولة الفاضلة لا تكفى لاقامة هذه الدولة وهى بحاجة الى الدين . وعليه فان بين الفلسفة والدين تكاملاً فى سياق مشروع الفارابى ، وليس بينهما تعارض والحاجة الى الدين والفلسفة معا ترجع الى ان الناس اغلبهم جمهور وعامة لا يقدرن على ادراك الحقائق الفلسفية بطريق البراهين اليقينية والخاصة هم القلة ، وهم الذين يعرفون حقائق الأشياء ويتقنون الفلسفة وهؤلاء هم الفئة التى ترأس الجمهور وتدبر امر الدولة ، وهم الذين يعلمون ويؤدبون ويدركون أن الدين مثالات محاكية للحقائق الفلسفية ولذلك فانهم بمعرفتهم لهذه الحقيقة الدين يستطيعون ان يحلوا المشكلات التى تواجه الدين .

ولكن هل كان الفارابى يرى ان الدين وحده دون معونة الفلسفة ، يمكن ان تقوم على أساسه دولة فاضلة ؟ أغلب الظن لدينا ان الفارابى فى مشروعه الفكرى يرى ان الدين وحده غير كاف ، ذلك أن حديثه عن الدين جاء بعد حديثه عن الفلسفة وعن الفيلسوف رئيس الدولة ، الذى إذا لم يوجد فلن تكون لدينا دولة فاضلة . لقد قلنا فيما تقدم ان الفارابى كان يرى ان من الممكن ان تكون امم

مختلفة لها دول فاضلة مختلفة وممال فاضلة مختلفة ، ولعل هذا الراى لم يلتفت اليه الباحثون فى الفارابى بالقدر الكافى ، وهو قد يثير استغراب القارئ ، مع ان الفارابى ذكره صراحة ، والواقع انه لم يعد يثير استغرابنا لانه راى منسجم مع مشروع الفارابى ومع اعتقاداته وآرائه فى مفهوم الأمة والدين ، فضلا من كونه يمثل ، فى تقدير الفارابى وحسب ما نراه حلاً واقعياً عملياً لتعدد الامم والدويلات والاتجاهات او المذاهب الدينية القائمة فى عصره .

لم يكن هدف الفارابى فى مشروعه الفكرى الاجتماعى السياسى اقامة دولة مركزية من جديد كحل لتمزق الدولة الاسلامية الذى عاصره وان لم يغيب مثل هذا الحل كاحتمال نظرى عن فكرة لكن الذى كان يطمح اليه كما اوضحنا فيما تقدم — دولة لكل امة من الامم التى يضمها العالم الاسلامى ، هذا كما راينا هو المطمح الاعلى ، فان لم يتحقق فدول فاضلة لكل مدينة ، ذلك ان طبائع الامم واخلاقتها واعرافها ولغاتها مختلفة وذلك كله — عند الفارابى — راجع الى اختلاف المساكن التى نشأ فيها كل قوم او كل امة ، اذ الدين ضرورى — كما اسلفنا — لقيام الدولة الفاضلة ، وهو فى جوهره لا يعبر عن الحقيقة بصورة مباشرة وكما هى ، وانما بمتالات محاكية لهذه الحقائق ، فان الانسب الافضل ان تحاكي المتالات لكل قوم بما هو الاعرف عندهم ، وان يكون لكل قوم او امة قومية (كالعرب والفرس والترك والديلم والسريان ... الخ) .. دولة فاضلة لها دينها الفاضل ، وهذا لا يوجب الصراع او النزاع بين هذه الدول : " فهم كلهم يؤمون سعادة واحدة بعينها ومقاصد واحدة بأعيانها " المدينة الفاضلة ص ١٤٨ " ان هذا الحل المتضمن فى مشروع الفارابى ، هو فى تقديرنا — ما كان يراه الفارابى الحل الامثل للمشكلات التى كانت تعاني منها الدولة الاسلامية فى

كل اجزائها ،والتي احدها — على كثرتها — قضية الشعوبية والشعور القومى المتنامى فى عصر الفارابى لدى عدد من الاقوام المنتمين الى الاسلام من اصول غير عربية .

لقد عبر الفارابى فيما نراه فى مشروعه الفكرى الذى عرضناه بايجاز مركزين على الاعتقادات التى قام عليها ،عن اللحظة التاريخية التى عاصرها بطريقته الخاصة ، فقد احس بازمة عصره ومشكلات مجتمعه ،ورأى ان اصلاح الوضع السياسى والاجتماعى المتردى لا يكون فى اقامة دولة مركزية شاملة لجميع فئات المسلمين وان هذا الامر لم يعد ممكنا من الناحية الواقعية ، وانه يتولد عنه مشكلات وسلبات عديدة ، وان الحل الافضل الممكن عملياً هو قيام دويلات فاضلة اما دولة لكل قوم (اى دولة — امة) او دولة لكل جزء من قود يسكنون مدينة ما وضواحيها (اى دولة — مدينة) ويختار رئيس لكل دولة او يضع لأهل دولته الدين الملائم لأخلاقهم وشيمهم الطبيعية ولغتهم ، الامر الذى يحل جميع مشكلاتهم الفكرية والاجتماعية والسياسية بما فى ذلك قضية الشعور القومى الموجود كأمر طبيعى عند كل قوم ، فيحصل للجميع بذلك كمالهد وسعادتهم القصوى .

فلسفة التنوير بين المشروع الإسلامي والمشروع التغريبي

د. محمد السيد الجليلند

استاذ الفلسفة الإسلامية . دار العلوم

المصطلح وظروف نشأته:

من المفيد أن نوضح لأنفسنا ولغيرنا مفهوم مصطلح التنوير، كيف ظهر تاريخياً، وما هي الظروف الثقافية التي أفرزته، وكيف انتقل إلى العالم العربي وهو محمل بغبار معركة وقعت على غير أرضنا، وتحت ظروف ثقافية نشأت وعاشت في غير حضارتنا، وفي ظل دين غير ديننا؟

إن توضيح هذا الأمر على جانب كبير من الأهمية حتى يتعرف الشباب على حقيقة هذا المصطلح وظروف نشأته التاريخية. وليكون على بينة من الأمر، فإن كثيراً من المصطلحات التي تتردد على الألسنة وتسود بها الصحف والمجلات مصطلحات مدخولة، ومضللة يشوبها زيف وتمويه أكثر مما فيها من الحق المقصود أو البيان للحق. ولأن الساحة الثقافية أشبه بالميدان الخالي إلا من أصحاب هذه النزعات المدخولة، وهذه المصطلحات المضللة، فكثير استعمال هذه المصطلحات في الكتابات والندوات الثقافية دون استيضاح من أحد لمعناها ومدلولها، ودون أن يتساءل عن ظروف نشأتها وملابساتها الثقافية والدينية. مما يخشى معه أن يستقر في أذهان الشباب، هذه المصطلحات المدخولة أو أن ما يطرح عليهم من قضايا فكرية وثقافية تحت مسميات التنوير أو التقدمية أو ... أو ... هي الحق الذي لا مرتبة فيه أو أن مستقبل الوطن مرهون بالأخذ بها، كما يدندن حول ذلك بعض أصحاب الأقلام ... لا ... إن القضية تحتاج إلى توضيح وطرح تساؤلات عديدة، بل تحتاج إلى مراجعة للنفس من أصحاب هذه النزعات، خاصة أن وقتاً كافياً قد مضى على ظهور هذه النزعة، وقد تبين خلاله الخيط الأبيض من الخيط الأسود لكل ذي بصر وبصيرة، وأصبح واضحاً ماذا يريد الغرب منا، وماذا يريد حماة شعار التنوير بالمفهوم التغريبي.

إن مصطلح التنوير - كغيره من المصطلحات العلمانية - وفد إلينا من

الغرب ضمن مجموع المصطلحات التي غزت ثقافتنا المعاصرة خلال حركة الاتصال الحديثة بين مصر والعالم الغربي - خاصة فرنسا - خلال القرنين الأخيرين .

ولقد نشأ هذا المصطلح في ظروف تاريخية عاشتها دول أوروبا شرقاً وغرباً ، كانت ثقافة الشعوب في أوروبا خلالها قاصرة على ما تمليه عليهم سدنة الكنيسة ورجالها ، وكانت السيطرة الثقافية واللاهوتية وتفسير الظواهر الطبيعية خاضعة لرجال اللاهوت الكنسى ، لا يجوز مخالفتها ، باعتبار ذلك حياً لا تجوز مخالفته .

وحتى لا يساء فهمنا نود أن نشير هنا إلى أنه لا ضير من استعمال المصطلحات الوافدة من هنا أو هناك ، ولكن ذلك يستلزم توضيح معناها للشباب ، ماذا يراد بها عند أهلها ، وفي البيئة التي تولد فيها هذا المصطلح أو ذاك ، ما مفهوم المصطلح عندهم ، وماذا نريد به عندنا ، وهل الظروف والملابسات التي أفرزت هذا المصطلح موجودة في بيئتنا أم لا ؟ وهذا أمر لا بد منه عند استعمال المصطلحات الوافدة ؛ لأن معظمها فيه لبس وتمويه لا بد من بيانه للشباب حتى إذا قبلوا المصطلح أو رفضوه يكون موقفهم مؤسساً على اليقين في القبول أو الرفض . وكثيراً ما تثار المشكلات بين المدارس الفكرية ، بسبب عدم توضيح المفاهيم ولا بيان لمدلول المصطلحات ، فقد يكون المصطلح مشتملاً على حق وباطل ، بسبب ظروف نشأته فيكون قبوله على الإطلاق قبول لما فيه من الباطل ، ويكون رفضه على الإطلاق رفضاً لما فيه من الحق ، وفي كلتا الحالتين افتراء على المنهج العلمى السليم .

ومن المعروف تاريخياً أن موقف الكنيسة وآراء رجالها كانت في العصور الوسطى تمثل الجهل والتخلف والخرافة ، فلقد طلبوا من المسيحيين الإيمان

والإذعان لآرائهم فى تفسير الظواهر الكونية مدعين أن الدين (الكنيسة) يختص بتفسير هذه الظواهر ، وإن الخروج عليها كفر وإلحاد ، ويكون جزاؤه الطرد من رحمة الكنيسة .

ومن المفيد أن ننبه هنا إلى أن موقف الأديان من الكون وظواهره هو الإيمان بما هو موجود على ما هو عليه فى الوجود ، دون أن يفرض الدين تفسيراً معيناً لهذه الظاهرة أو تلك ، تاركاً ذلك كله لمنطق العلم وما يصل إليه العقل من اكتشافات وعلاقات بين الأسباب والظواهر ، دافعاً للعقل أن يعمل ويكتشف القوانين ويدرك العلاقات ، جاعلاً الكون كله خاضعاً لسلطان العقل بحثاً واكتشافاً وتسخييراً وتوظيفاً . ومن هنا كان الكون كله آية دالة على خالقه ، وكان أكثر العلماء اكتشافاً لقوانين الكون وأكثرهم إدراكاً للعلاقات أشدهم خشية خالق هذا الكون . هذه نقطة تحتاج إلى بسط وتفصيل أحسب أن له مجالاً آخر ، ولكن أردنا أن ننبه هنا إلى السقوط الذى وقعت فيه الكنيسة بفرض آرائها على العلماء ودعوى احتكارها تفسير الظواهر الكونية ، ووجوب الخضوع لتفسيراتها وقبول آرائها فى تفسيرهم للظواهر الطبيعية ، وترتب على ذلك ميلاد حركة التنوير العلمى الرافضة للكنيسة ولآرائها ، معلنة أن ما يدعيه رجال الكنيسة باطل لا حق فيه ، جهل لا يسنده علم ، خرافة لا يقبلها العقل .

ولما كان رجال الكنيسة هم الممثلون للدين . فقد فتح العلماء فيما يطالبهم رجال الكنيسة الإيمان به والاعتقاد بصحته ، فوجدوا أن هذه الآراء ، وتلك التفسيرات ، خرافة لا يقرها العقل ، وجهل لا يقبلها العلم ، وظلام وتخلف لا يثبت أمام النقد ومنطق العلم ، فأعلنوا ثورتهم على هذه الآراء وتلك الخرافات التى ارتبطت فى أذهانهم بالكنيسة ورجالها .

وبدأت قصة هذا الصراع المرير بين الكنيسة والعلماء منذ أيام كوبرنيك

(١٤٧٣ - ١٥٤٣ م)، الذى أعلن عن آرائه فى الطبيعيات والفلك ومركز الكون، وكلها على نقىض ما يدعيه رجال الكنيسة، وانسحب ذلك الموقف بكامله على الدين بمفهومه العام.

لم يتنبه العلماء إلى ضرورة التفرقة بين رأى رجال الكنيسة والدين الصحيح فى مفهومه العام. وصار الدين عندهم - كما عرفوه من رجال الكنيسة - تجسيدا للتخلف والجهل والخرافة. وأصبح رجل الدين رمزاً لكل هذه المعانى. فهو داعية للجهل. محارب للعقل. رافض للعلم، ولا شك عندى - أن هذه الكوكبة من العلماء التى عاشت هذه المعركة ان ينقصها العلم بالدين الصحيح، الذى نزل على عيسى عليه السلام، فضلاً عن جهلهم التام بالإسلام واحتضانه للعلم، وتكريمه للعلماء، ولا شك عندى أيضاً أن رجال الكنيسة الذين أعلنوا هذه الحرب التاريخية على العلم والعلماء قد أساءوا إلى المسيحية، وأفسدوا بموقفهم هذا حركة التاريخ المعاصر. فلا انتصروا لدينهم، ولا حققوا النصر على عدوهم، بل كانوا بموقفهم هذا الباب الطبيعى الذى فتح على مصراعيه لدعاة الإلحاد والثورة على الكنيسة والدين معاً، حيث صوروا الموقف على أنه صراع بين الدين والعلم، وليس بين رجال الكنيسة والعلماء، بين العقل والخرافة، بين النور والظلام، بين التقدم والتخلف، وكان مفهوم التنوير يعنى التحصن بمنطق العلم والعقلانية، ضد هذا الدين ورجاله، الذين يمثلون الجهل والخرافة، فكان لابد أن ينتصر العلم فى مواجهة الجهل، وينتصر العقل فى مواجهة الخرافة، والتقدم فى مواجهة التخلف.

وكان مصطلح التنوير هو المعبر عن نتيجة هذه المعركة التى حسمها التاريخ والواقع لصالح العلم والعقل والنور ضد الكنيسة وآرائها، ولقد صورت المعركة كلها على أنها صراع بين الدين، بمعناها العام، وكل معانى التنوير التى هى العقلانية والتقدم، وانتقلت المعركة بكل ملابساتها

وظروفها إلى عالمنا العربى بدون أن يفتن دعاة التنوير فى عالمنا العربى إلى أن الإسلام ليس هو الكنيسة، ولا عالمنا العربى هو أوروبا، ولا الحضارة الإسلامية هى الحضارة الأوروبية فى عصورها المظلمة، فليس رجل الدين عندنا رافضاً للعلم، ولا محارباً للعقل.

وأخذ دعاة التنوير عندنا يصورون المعركة فى بلادنا على أنها صراع بين الإسلام والعلم، بين الدين والعقل، بين ضرورة التخلص من الماضى، والنهوض بالمستقبل، وكان النموذج الغربى فى نظرهم هو المثل والقذوة التى ينبغى أن نحذو حذوها. ونسير فى ركابها حتى لو دخلوا جحر ضب خرب لدخلناه معهم.

وأصبحت الثنائية التناقضية بين الدين والعلم عنواناً لحركة التنوير، وملازمة لها فى بلادنا، فكما رفض العلماء فى أوروبا الكنيسة، وأعلنوا الحرب عليها، دليلاً على التنوير أخذ دعاة التنوير عندنا بنفس المبدأ، فأعلنوا الحرب على الإسلام ورجاله، لكى يعلنوا عن أنفسهم أنهم تنويريون ودعاة التنوير، وكما أعلن العلماء فى الغرب أن الدين - الكنيسة - خرافة، ورجاله رموز للجهل، أخذ دعاة التنوير فى بلادنا يلصقون نفس التهم بالإسلام ورجاله، ولو اتصف هؤلاء الدعاة إلى التنوير لبدأوا دعوتهم من حيث بدأ الإسلام، الذى يجعل العلم ديناً وفريضة، ويجعل حاكم العقل فى عالم الشهادة ميزاناً لا يخطئ، ولو اتصفوا لفرقوا بين الإسلام والكنيسة، وبين الشرق والغرب.

الدين والحضارة:

لقد أصبح من المقرر عقلاً، الذى لا يحتاج إلى دليل أن تاريخ الحضارة الإنسانية هو تاريخ للتدين البشرى ومعتقداته، حيث يعكس كل شعب تدينه ومعتقداته فى آثاره وتراثه الحضارى، شعراً كان أو نثراً، أسطورة

كانت أو صورة مجسمة فى شكل تمثال أو نحت أو حكمة شعبية، هذه قضية لا تخلوا منها أمة من الأمم، ولا ينفرد بها تاريخ شعب دون شعب آخر، ومن هنا فإنه يمكن لنا أن نقول: إن تاريخ الحضارات الإنسانية هو تاريخ تدينها أياً كان هذا التدين ونوع هذا الاعتقاد، رقيقاً أو خطأً، مقبولاً فى منطق العقل أو مردوفاً، نزل به كتاب وبشر به وحى أو وضعه البشر، وأوصى به الحكماء، فلم نجد فى تاريخ البشرية من لدن آدم إلى الآن، أمة بلا دين ولا شعباً بلا عقيدة، وما كانت الأساطير الشعبية فى كثير من البلاد إلا تجسيداً لغذائها الروحية، الذى يسد حاجتها إلى الاعتقاد، ويعبر عن حاجتها إلى التدين.

قد توجد أم كثيرة بلا فنون، وبلا مسارح، وبلا علوم، وبلا آثار، لكن يستحيل أن نجد على ظهر الأرض أمة بلا اعتقاد وبلا مظهر يعبر عن تدينها، فقد نجد أمة لا تملك الأهرامات، ولا أبا الهول، كما تملكه مصر، وقد نجد أمة ليس لديها سور عظيم مثل سور الصين. وقد نجد أمة بلا فلسفة ولا مسارح ولا فنون، كما هو الشأن فى اليونان، ولكنك تجد أم أهل الأرض كلها تشترك فى حاجتها إلى الاعتقاد والتدين، ثم تختلف وسائلها فى التعبير عن هذه الاعتقادات، وعن تلك الحاجة الغريزية الفطرية، فنجد أمماً جسدت عقائدها فى التوجه إلى المحسوسات التى لمست فيها نوعاً من النفع والقدرة الخارقة، وأمماً أخرى نزل عليها الروحى بتصويب الاعتقاد وتوجيهها نحو المنهج السماوى السليم، فالأم التى اندثرت معالم الروحى فيها تحاول أن تبحث لنفسها عن دين تعتقده، وقد تجد فى بعض النماذج البشرية المثل والقدوة ومؤهلات الاعتقاد، فتضفى عليها صفة الألوهية أو صفة الأنبياء أو الحكماء، ولعل فى نشأة الأديان الوضعية ما يكفى للدلالة على حاجة الإنسان الغريزية إلى التدين والاعتقاد. وليس بوذا ولا زرادشت ولا حكماء الصين القدمى إلا نماذج بشرية أضفى عليها أهلها صفة القداسة إشباعاً

لحاجتهم إلى الاعتقاد . هذه قضية تكاد تجزم أنه لم تخل منها أمة من الأمم . ولهذا لا نجد أمة بلا معبد ولا محراب ، أيًا كان اسم هذا المعبد كنيسة أو مسجداً أو بيعاً أو ... أو ... هذه حقيقة أكدها تاريخ الحضارات الإنسانية ، ذلك أنه في داخل كل منا تعطش ذاتي لا يرويه إلا الاعتقاد . صحيحاً كان هذا الاعتقاد أو فاسداً ، وفي طبع كل منا نهم يشبه نهم الجائع إلى الطعام . ولعل هذه الحاجة الغريزية إلى التدين هي التي جعلت الفيلسوف الفرنسي «رينان» يقول : إن من الممكن أن يضمحل كل شيء نحبه ويتلاشى من أمام أعيننا ، وأن نبطل حرية العقل .. لكن يستحيل أن ينمحي التدين من نفوسنا ، بل سيبقى حجة ناطقة على بطلان المذهب المادى الذى يريد أصحابه أن يحصروا حاجة الإنسان فى المطالب المادية الدنيئة للحياة الأرضية ، ولقد جاء فى معجم لاروس للقرن العشرين : إن الغريزة الدينية حاجة مشتركة بين جميع الأجناس البشرية حتى أكثرها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية ، وإن الاهتمام بالمعنى الإلهى وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية .

ونحن نؤكد من جانبنا أنه من أجل إشباع هذه الحاجة الفطرية وتصحيح مسارها التاريخى كان تتابع الأنبياء والمرسلين إلى أمم أهل الأرض قال تعالى : ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ ، وقال سبحانه : ﴿ ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ﴾ .

إن تقرير هذه الحقيقة وتأكيدا يوضح أمراً مهماً فى الطبيعة الإنسانية قرره الواقع ، وأكدته التاريخ هو أن التدين أصيل فى النفس الإنسانية ، والإلحاد أمر عارض عليه ، الاعتقاد هو الأصل ، والإلحاد شذوذ ، الإيمان هو منطق الفطرة ، وهو صمام الأمان للنفس البشرية ، والإلحاد طارئ لمرض عارض . وهذا ما يشير إليه الحديث الشريف : « خلقت عبادى حنفاء

فاجتالهم الشياطين»، والحديث الصحيح: «كل مولود يولد على الفطرة. فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه. كما تلد البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدع»، أى نقص والرسل صلوات الله وسلامه عليهم لم يأتوا بدعوتهم إلى البشرية ليؤسسوا أصل الاعتقاد فى النفس البشرية.. لا. ولم يكن هذا غرضهم، ولا هدفاً لهم. وإنما جاءوا ليصححوا الاعتقاد المنحرف، ويصوبوا مساره المعوج وتعليم شعائره، والإعلان عن طوقسه وشعبه. ولذلك فإن القرآن الكريم سَمى وظيفة الأنبياء تذكيراً وتذكرة، وسماهم مذكرين. قال تعالى: ﴿فذكر إنما أنت مذكر لست عليهم بمسيطر﴾، وقال تعالى: ﴿إن عليك إلا البلاغ﴾، وسمى القرآن نفسه تذكرة. فقال سبحانه عن القرآن: ﴿إن هذه تذكرة﴾، نعم إن الرسل لم يؤسسوا الاعتقاد فى نفوس البشر. وإنما صححوه، كشفوا عنه الصدأ، وأزالوا عنه ظلمات الشك ورين الشبهات، وحديث القرآن عن هذه القضية جاء كله فى صيغة التذكير والتذكر لينبهنا إلى أن هذه قضية مركوزة فى نفوس بنى آدم. قد يعلوها الصدأ أحياناً، قد يخبرها نورها أحياناً، لكنها لا تموت ولا تتلاشى أبداً.

التدين ليس مرحلة تاريخية :

بعد تأكيدنا على أهمية الحقيقتين السابقتين نرى ضرورة مراجعة تفسير علماء الاجتماع لظاهرة التدين، أو كما يطلقون عليها - خطأ - ظاهرة الدين، ويعتبرون الدين مرحلة تاريخية انتهت بدخول العالم عصر العلم.

إن مؤسسى علم الاجتماع الحديث يقسمون تاريخ الإنسان إلى مراحل ثلاثة أولها مرحلة الدين - ثم مرحلة العقل والتفلسف - ثم مرحلة العلم. وكل مرحلة تمثل فى نظرة علماء الاجتماع مقدمة للمرحلة التى تليها.

ولابد أن تختفى هذه المرحلة السابقة بظهور المرحلة التالية لها ، وهذه المراحل الثلاث تسير فى تاريخ الإنسان فى خط تطورى ، ومرحلة الدين أو التفسير الدينى هو أول هذه المراحل ، إنه يمثل مرحلة الطفولة العقلية فى عمر البشرية . مرحلة التفسير الغيبى للظواهر ، ولابد أن تختفى هذه المرحلة بمجرد أن يحل التفسير العقلى الفلسفى للظواهر ، كما أن التفسير العقلى الفلسفى ينبغى أن يختفى بدوره ليحل محله التفسير العلمى التجريبي ، وهذه المراحل الثلاث تمثل موقف الإنسان من ظواهر الطبيعة وتفسيرها ، فالتفسير الدينى أولاً ، ثم التفسير العقلى الفلسفى ، ثم التفسير العلمى . وقد أصبح هذا التقسيم الثلاثى للتاريخ أشبه بالمسلمة التى قبلها العلماء على أنها حقائق لا تحتاج إلى نقاش . وقد انتقل هذا التفسير بدوره إلى عالمنا العربى ، وبات منهجاً من مناهج الدرس الأكاديمى فى أقسام الاجتماع بالجامعات العربية ، ويلقن للطلاب على أنه حقائق تاريخية تكاد تصل فى وثاقها القضايا الرياضية . وأخذ صفة العموم والشمول لكل تاريخ الإنسان فى أى مكان وحضارة . وهذه القضية من وجهة نظرنا تحتاج إلى مراجعة دقيقة ، وإعادة نظر فى أسبابها وفلسفتها ونتائجها .

أولاً - إن هذه المستويات الثلاثة أو التقسيم الثلاثى لعلاقة الإنسان بالكون وتفسيره نرى أنها لا تسير بالضرورة فى حياة الإنسان المؤهل لهذا الموقف - فى هذا الخط التناقضى - كما صوره علماء الاجتماع - بل الأولى من ذلك أن يقال إنها تسير فى خط متجاور أو متواز . فهى متزامنة فى حياة الفرد ، وبالتالى هى متزامنة فى حياة الأمم ، والشخصية السوية المتكاملة نجدها مؤمنة بالمستويات الثلاثة ، وأنها متزامنة متجاورة متعاونة فى وقت واحد وليست متعاقبة أو متناقضة ينفى لاحقها سابقها ، كما صورها علماء الاجتماع ، بل إن الإنسان لا يستطيع أن يحقق ذاتيته بشكل تكاملى إلا إذا جمع فى موقفه من الظواهر بين هذه المستويات الثلاثة للتفسير التى تمثل

فى شخصية الإنسان الجانب الحسى المادى، والجانب العقلى العلمى، والجانب الروحى، فإنه يدرك الظواهر المحسوسة بالأدوات الإدراكية الحسية، ثم يفسر العلاقات السببية - بين نوع الظاهرة وأسبابها بعمله العقلى، ثم يتساءل عن القوة الكامنة فى الأسباب التى أنتجت هذه الظاهرة. من الذى أودع هذه الأسباب قوة التأثير فى المسببات، ومن الذى حفظ لها قوة التأثير حتى أخذت شكل الثبات والاطراد، بحيث كلما تكررت الأسباب تكرر معها وقوع الظاهرة وتفسير العلاقة بين السبب والمسبب؟ هو عمل العقل ومنطق العلم.

ولكن البحث عما وراء السبب الظاهرى وعمن أودعه قوة التأثير فى المسببات هو غذاء الروح لتصل من خلاله إلى إثبات مسبب الأسباب، الذى غاب عنه أصحاب الفكر المادى، والذين توقفوا عند مجرد ملاحظة الظاهرة وارتباطها بأسبابها دون أن يتساءلوا: عما وراء ذلك هم الذين تحدث عنهم القرآن الكريم بقوله: ﴿ يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون ﴾، ومن هنا نرى أن تفسير الظواهر يمر بمستويات فكرية ذهنية متزامنة فى الشخص الواحد، وليست مراحل زمنية متعاقبة، ولا متنافية، ولا متناقضة، وبالتالي فإن ملاحظاتها على مستوى الشخص الواحد، ثم على مستوى الأمم والشعوب يجعل تفسير دور كاييم لهذه المراحل تفسيراً خاطئاً. فهى ليست مراحل تاريخية تنتهى أحداها ليحل مكانها الأخرى، ولكنها مستويات متكاملة ومتزامنة فى حياة الأفراد والشعوب على سواء.

ولو جاز تفسير هذه المستويات على أنها مراحل متعاقبة لكان أولى بها أن يكون ترتيبها على نحو معاكس تماماً لما قال به علماء الاجتماع، ذلك أن ارتباط الإنسان بالواقع الحسى وما تمليه عليه الوقائع التجريبية فى حياته اليومية أسبق إلى ذهنه وعقله من مرحلة التساؤل حولها وحول أسبابها، فضلاً عن تفسيرها تفسيراً دينياً، وهذا واقع ومشاهد فى حياة كل منا

نلاحظه صباحاً ومساءً، حتى لدى الأطفال والحيوان نجد كثرة المشاهدات المحسوسة لدى الطفل تكون عنده مخزوناً معرفياً وتجعله يتوقع حدوث الظاهرة عند مشاهدته لما يسبقها من أسباب دون أن يجد نفسه فى حاجة إلى تفسيرها أو التساؤل عن العلاقة بينها وبين أسبابها، وهذه مرحلة الطفولة النفسية التى تجد لذتها مرتبطة بالمحسوسات لشدة حاجتها العاجلة إليها وارتباطها بحياتها اليومية، أما مرحلة التعليل والتفسير، فإنها مرحلة تالية؛ لأن النفس الإنسانية فى هذا الشأن تكون فى موقف القابل للفعل المتأثر بما يشاهد، وليس فى موقف الفاعل أو المتسائل: فيكون التفسير التعليلى للظاهرة مرتبطاً بعملية التجريد العقلى والتعميم فى التصورات الذهنية ومنطق العلم التجريبي، عادة ما يربط الظاهرة المحسوسة بأسبابها الحسية.

ثم فى مرحلة تالية يتجاوز العقل هذا المستوى الحسى إلى البحث عن العلل البعيدة ليتساءل عما وراء السبب المحسوس من قرى يتساءل عمن جعل السبب مؤثراً فى مسببه؛ لأن الأثر فى حقيقته وجود وفعل، يحتاج فى أداء وظيفته وعمله إلى وجود أكمل منه وفاعل أكبر منه. وهذا هو التفسير الدينى للظواهر. فهو تفسيراً أولاً فى الترتيب، ولكنه تفسير يأتى فى المرحلة الثانية، أو المستوى الثالث، هذا لو قلنا جداولاً بتفسير المستويات التاريخية الثلاثة، حسب رأى علماء الاجتماع، فالتفسير الطبيعى للمعارف الإنسانية إنها تبدأ بالمحسوسات وارتباط الظواهر الحسية بعضها ببعض، ثم يكون البحث عن العلل البعيدة للظواهر الحسية وارتباط بعضها ببعض، ثم يكون البحث عن العلل البعيد للظواهر بعد تفسيرها تفسيراً حسيّاً، وبعد اكتشاف العلاقات المتبادلة بين الظواهر وأسبابها، وهذه هى مراحل العمل العقلى ومستويات التفسير العلمى، ثم تأتى النظرة التحليلية التى تعود بالنفس الإنسانية إلى البحث عن العلل البعيدة

من خلال طرح الأسئلة الكثيرة، وذلك حين يتسع أفقها، فتتجاوز الكون
 الخمس وظواهره إلى البحث عما وراءه من علل وأسباب تحكم مسيرته
 وتنظم حركته في شكل غائي لا فوضى، في شكل ونسق يحقق معنى
 العناية الإلهية بالكون والعناية بأجزائه، ويحقق غاية الخالق من وجوده
 وإرادته فيه وبدون هذا التفسير لا ينتظم معنى القصد أو الغاية أو العناية
 الإلهية لخالق الكون جل وعلا؛ لأن هذا التفسير يربط الكون بخالقه من
 خلال منظومة الأسباب والمسببات الحسية من جانب، ومن خلال الإيمان بما
 وراءها ووجود مسببها من جانب آخر، وبدون هذا التفسير لا يكون إلا
 التفسير العبثي الفوضوي، وهذا ما يؤدي إليه التفسير التاريخي للدين،
 كما يسمونه في علم الاجتماع.

ونحن لا نجد صعوبة في ربط هذا التفسير الثلاثي للتاريخ بقصة الصراع
 بين العلم والكنيسة التي سبقت الإشارة إليها؛ لأن هذا التفسير يرجع
 تاريخه إلى أوجست كونت. وهو أحد الذين عاشوا هذه المأساة، وأحد
 الذين رفضوا تفسيرات الكنيسة الخرافية للظواهر العلمية، فهو تفسير
 محلي مرتبط بظروفه الثقافية والحضارية، ومن الخطأ تعميمه على
 الحضارات الإنسانية الأخرى - خاصة الحضارة الإسلامية التي من أهم
 خصائصها رفض الخرافة ومحاربة الجهل، والتي تجعل من منطق العلم فريضة
 وشريعة. فلم يكن يوماً ما منطق العقل فيها متناقضاً مع منطق الوحي، ولا
 منطق التدين رافضاً لمنطق العلم، فما يجوز تصوره في بيئته لا يعنى
 بالضرورة إمكان وقوعه في بيئة أخرى، ومن هنا نرفض تعميم هذا التصور
 لخصوصيته بالبيئة الأوروبية التي أفرزته، والحضارة الغربية التي أظلتها،
 ولشدة تناقضه مع التصور الواقعي، كما عليه واقع الإنسان المعرفي. فإن
 تاريخ الإنسان ليس حلقات متناقضة، كما صوره هؤلاء، وإنما هو حلقات
 متكاملة، كما يوضحه الفكر الإسلامي، فمن المعلوم أن الإنسان خلق خلواً

من العلم والتصور، ثم زوده الله بأدوات تحصيل هذا العلم الذى يبدأ بالمحسوسات، ثم ينتهى بالمجردات. قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، وتجد أن هذه الأدوات تذكر فى القرآن الكريم بهذا الترتيب، الذى يبدأ بالأدوات الحسية من السمع والبصر، ثم ينتهى بالفؤاد فى صيغة الأفراد أحياناً، وفى صيغة الجمع أحياناً أخرى، وهذه الأدوات هى التى تعمل وتباشر نشاطها فى حياة الإنسان بهذا الترتيب، الذى يبدأ بالمحسوسات، وينتهى بالمعقولات والمجردات، وهى كلها تعمل عملها فى خطوط متكاملة ومتعانة، وليس فى خطوط متتالية متعارضة، كما يذهب الرضعيون.

ومهما يكن من أمر، فإن التفسير التاريخى للدين إذا جاز الأخذ به فى حضارة الغرب، فذلك مرتبط بالظروف التاريخية التى تولد فيها هذا التفسير، فلا يجوز نقله أو الأخذ به فى الدراسات الاجتماعية عندنا. ولكن للأسف الشديد فإن هذا التفسير قد انتقل إلينا بهمومه وعيوبه ونقائضه ضمن ما نقل إلينا من الغرب دون أن يحارل أحد من المتخصصين التعرض له بنقد أو تمحيص، وأصبح فى عرفهم من المسلمات التى لا تقبل النقاش، وأخذوا يتعبدون به فى مؤلفاتهم ويلقنونه الطلاب فى دور العلم ومعاهده.

يتبين لنا مما سبق أن مصطلح التنوير نشأ فى هذا الجو الثقافى، الذى أفرزته طبيعة الصراع بين الكنيسة والعلم، فجاء محملاً بالمعانى الآتية:

أ - الرفض المطلق للكنيسة: وأن آراء رجالها تجسید للجهل والخرافة ومناقضة للعلم، وقد حل لفظ الدين محل الكنيسة، وانتقل المعنى الذى يتعلق بالكنيسة من رفضها العلم ومحاربتها للعلماء لينسحب على الدين بالمعنى العام، وهذا أخطر ما فى هذه المشكلة.

ب - ترتب على ذلك أن رفع العلماء فى أوروبا لواء الحرب ضد كل ما هو كنسى (دينى) ليفسحوا بذلك الطريق أمام العلم والعقلانية ليحل التنوير محل الظلام، والعقل محل الخرافة.

ج - ترتب على ذلك أن ظهرت نزعة الإلحاد التى سادت العصر بأكمله، وكان من أهم آثارها التوجه العام نحو إشباع الغرائز الدنيا فى الإنسان على حساب كل ما هو دينى، وبات معنى القيم والأخلاق كلمات باهتة لا معنى لها ولا مضمون، وارتبط ذلك أيضاً بمعنى التنوير، حيث أصبح كل من يتمسك بالمفاهيم الدينية والقيم الأخلاقية رمزاً للرجعية والتخلف، وصار المنحل أخلاقياً ودينياً هو رجل العصر الحديث «المودرنيزم».

ومما يؤسف له أن كل هذه المالبسات التى ارتبطت بمصطلح التنوير انتقلت معه إلى الشرق العربى، وأصبحت من لوازم التنوير، فلم يعد التنوير قاصراً على رفض الجهل ومحاربة الخرافة، وإنما امتد معناه ليشمل تغيير العادات والسلوك والقيم والمفاهيم الثابتة فى بلادنا، والمرتكزة على الأبعاد الدينية والخلقية. وتطور ذلك عند البعض إلى رفض الإيمان بالغيب، فجعلوه من الخرافات التى نادوا بضرورة التخلص منها.

حقيقة التنوير :

بعد هذه المقدمات التى نرى أهميتها فى توضيح معنى التنوير، الذى نعيش حركته الآن نود أن نطرح سؤالاً مهماً حول حقيقة التنوير الذى تسعى إليه الشعوب، وما هى أسسه وركائزه، إن كلمة التنوير فى لغتنا العربية مأخوذة من الفعل «نور» الرباعى ومصدره «تنويراً»، بمعنى أنار لغيره الطريق. وقد يكون ذلك التنوير حسياً، وقد يكون معنوياً. فإنارة الطريق الحسى له وسائله المعروفة، كالمصباح والكهرباء مثلاً، وليس هذا المعنى هو المقصود عند استعمال هذا المصطلح بين المثقفين، وإنما المقصود هو الجانب

المعنوى، بمعنى تنوير العقول، والقضاء على ما فيها من ظلام، وكذلك تنوير الحياة الثقافية للمجتمع والقضاء على ما فيها من جهل، وكذلك تنوير الحياة السياسية، والقضاء على ما يشوبها من ظلم ودكتاتورية. كذلك فإن ركائز هذا التنوير تتمثل في أمور محددة تتناول حياتنا في شئوننا المختلفة، السياسية والاجتماعية والثقافية.

أ - فى المستوى الثقافى: يركز التنوير على أسس أهمها: العلم - العقلانية.

ب - وفى المستوى الاجتماعى: يركز التنوير على أسس أهمها: الحرية - المساواة.

ج - وفى المستوى السياسى: يركز التنوير على أسس أهمها: العدل - الديمقراطية (الشورى).

هذه الركائز الأساسية هي عمدة الإصلاح فى كل نهضة. فلقد نهضت بها أوروبا حديثاً، ونهض بها العالم الإسلامى يوم أن كان الإسلام عاملاً محركاً لسياسته، وحاكماً لشئون الحياة فيه، ضابطاً لها بأوامره ونواهيه علمياً وثقافياً واجتماعياً.

وهذه الركائز فى التصور الإسلامى لإقامة الدولة تمثل أوامر إلهية نزل بها الروحى، وفرضتها شريعة الإسلام، وتعبد لله بها المسلمين، والتفريط فى هذه الركائز أو فى واحدة منها يعتبر جريمة فى حق المجتمع، ومسئولية يحاسب عليها المسلم أمام الله يوم القيامة؛ لأنها تنبع من صميم الاعتقاد الإسلامى، وإهمال الأخذ بها أو التفريط فى واحد منها يجرح الاعتقاد ويجعل صاحبه - أياً كان موقعه - محلاً للمساءلة أمام الله وأمام المسلمين. والأحاديث النبوية والآيات القرآنية أكدت فى أكثر نصوصها على ضرورة هذه الركائز كأسس لبناء الدولة الإسلامية.

ركيزتا العلم والعقل :

ولكل ركيزة من ركائز النهضة التي سبق أن أشرنا إليها ما يتعلق بها من النصوص والآثار التي تدعو إليها، فضلاً عن أنها كلها قد مارسها المسلمون عملياً، وأصبحت واقعاً عاشه المسلمون في حياتهم في سلسلة متعاقبة من التاريخ.

والأخذ بهذه الركائز واعتبارها حلقات مهمة في منظومة التطور النهضوى، الذى تحرص عليه الشعوب هو المعيار الصحيح لحركة التنوير التى تنشدها الأمة. ولاشك عندنا أن أوروبا قد نهضت بمبدأ العلم والاحتكام إلى العقل فى مواجهة الجهل والخرافة عند الكنيسة، كما أن نهضتنا المعاصرة ترتبط أيضاً بالأخذ بهذين العاملين، وليس ذلك لأن أوروبا نهضت بهما، لكن لأنهما معاً - العلم والعقل - أساس النهضة فى كل أمة. ولا توجد أمة حاربت العلم أو رفضت منطق العقل، وحاولت أن تمنى نفسها بالنهضة. إن ذلك شأنه كمن يمنى نفسه بالحصاد دون أن يبذر الحب أو ينتظر النتائج قبل أن يحصل المقدمات. تلك قضية بديهية لا يحتاج إقرارها إلى مزيد بيان أو تفصيل.

فكما نهض المسلمون بهما سلفاً ينبغى أن يأخذوا بهما حاضراً ومستقبلاً. لكن نود أن ننتبه هنا إلى نقطتين أساسيتين تمثلان محورا الخلاف بين المشروع الإسلامى والمشروع التغريبي فى مفهوم العلم وفى توظيفه.

تتصل النقطة الأولى بفلسفة العلم، فإنها تقوم فى المشروع العلمانى على قطع الصلة بين عالم الشهادة، الذى هو مسرح العلم ومجال تطبيق نظرياته ومبادئه، وعالم الغيب، الذى يتخذ من عالم الشهادة مقدمة ضرورية وآية للإيمان به، والوصول إليه من خلاله، فإن فلسفة العلم فى أوروبا تبدأ طريقها من المادة، وتنتهى المادة، ولا تؤمن بشيء آخر وراءها

يقود إليه عالم الشهادة أو يدل عليه، ومن هنا اقتصر بحثهم على الأسباب الظاهرة الكامنة في الطبيعة، واعتصموا بها، وجعلوها فاعلة بذاتها مستقلة في الفعل والتأثير، مبتوتة الصلة عن خالقها، وجعلوا الحديث عن خالق آخر وراء الأسباب الظاهرة في الطبيعة حديث خرافة، وخارج منطق العلم والعقل معاً، وقالوا لا يجوز أن نسمح لأنفسنا بأن نتجاوز هذه الأسباب المادية بالبحث أو الحديث عما وراءها؛ لأن في ذلك تجاوزاً لمنطق العقل والعلم إلى منطق الجهل والخرافة، ومن ثم فإن الحديث عن الله رباً خالقاً للعالم، وخالقاً للأسباب ومسبباتها خارج تماماً عن دائرة المشروع العلماني التغريبي للنهضة؛ لأنهم كما سبق يبدؤون من المادة وينتهون إلى المادة، ولا شيء وراءها يجوز أن نتساءل حوله أو نبحث عنه، هكذا قالوا وصرحوا في بحوثهم وكتاباتهم^(١). وعلى هذا النحو أخذوا يدعون الناس إلى الإيمان بالعلم المستقل عن المعلم الأول، ويدعون إلى الإيمان بالأسباب مستقلة في تأثيرها عن الخالق للسبب والخالق لأثره في المسببات، فجاء عالم الشهادة عندهم منفصلاً عن عالم الغيب ولا علاقة بينهما. وإذا كانت هناك علاقة يؤمنون بها فهي علاقة التناقض التي تجعل الإيمان بأحدهما ينفي الإيمان بالآخر، والدعوة إلى الإيمان بأحدهما تحمل في طياتها الدعوة إلى نقي الإيمان بالآخر، فإما الإيمان بالمادة فقط، وإما الإيمان بما وراءها. ولعل هذا يفسر لنا كثرة استعمال بعض المصطلحات التي تحمل معنى السخرية والاستهزاء بالمؤمنين بالغيب، حيث يطلقون عليهم مصطلح «الغيون»، أي المؤمنون بالغيب والغيب عندهم لا وجود له ولا دليل عليه، بل الإيمان به دليل الجهل والخرافة.

والأمر في ذلك يختلف تماماً عن مفهوم فلسفة العلم في المشروع الإسلامي. ففي الإسلام نجد أن العلم مطلب شرعي، وفريضة دينية كثر

(١) راجع كتاب ما هي النهضة لسلامة موسى في مواضع متفرقة منه، وراجع يوميات أحمد عبد المعطي حجازي في الأهرام، والسيد ياسين وغيرهم.

الحديث عنه فى القرآن الكريم وفى السنة النبوية المطهرة. وكلما ازداد المرء علماً بالصنعة وبالعالم زاد إيمانه بالخالق، وكلما ازداد عقل المرء تشبّعاً بأسرار الطبيعة ودقة قوانينها ازداد خشية للخالق. ولهذا جاءت الآية الكريمة حاصرة لهذا المعنى الدقيق فى قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ [فاطر: ٢٨]. والمفروض عقلاً أن العالم المدقق كلما ازداد تحصيلاً لقوانين العلم واكتشافاً لأسباب الظواهر يزداد تساؤله عن خالقها ودقة صنعتها وحكمة الخالق منها وفيها، ليقوده هذا النظر العلمى والتساؤل العقلى إلى الإيمان بالخالق الحكيم، الذى أحسن كل شىء خلقه وأتقن كل شىء صنعه، فيقوده عمل العقل فى عالم الشهادة بحثاً وتنقيباً وكشفاً عن الأسباب واكتشافاً للعلاقات بين الأسباب ومسبباتها إلى الإيمان بالخالق الحكيم، فلا يعمل العقل فى هذا العالم الغيبى المحسوس المشاهد منفصلاً عن العالم، فهو ليس منعزلاً فى وظيفته الكونية عن عالم الغيب؛ لأنه آيته وبرهانه ومقدمة ضرورية تقود إليه، ومن هنا كثرت الآيات القرآنية التى تأمر العقل البشرى أمر وجوب بضرورة التأمل والتدبر فى هذا العالم من سمائه إلى أرضه اكتشافاً للسنن والقوانين وكشفاً عن العلل والمعلولات الكامنة بين الأسباب والمسببات، وغالباً تختتم هذه الآيات يجعل هذا الكون آية وبرهاناً على الخالق الحكيم.

نعم إن المسلمين فى القرون الأخيرة خذلوا إسلامهم يوم إن عطلوا العقل عن وظيفته الكونية التى دعاه القرآن إلى مباشرتها والنهوض بها؛ لأنه لم ينزل كتاب سماوى ليأمر العقل بتبنى منهج فى البحث الكونى يقوم على الاعتبار العقلى، وملاحظة الظواهر الكونية مثل القرآن، فليس فى الإسلام أطفئ سراج عقلك، ثم اتبعنى، والآيات القرآنية فى هذا المعنى كثيرة ومتنوعة. فمنها ما يتعلق بعالم الأفلاك، ومنها ما يتعلق بالأرض وما عليها، ومنها ما يتعلق بالإنسان وما يحيط من كائنات أخرى تتصل حياتها بحياته. ومن اللافت للنظر حقاً إن كل الآيات المتعلقة بهذه الأنواع تدعوا

انعقل إلى الملاحظة وارتباط الظواهر بعضها ببعض كما هو الشأن في المنهج التجريبي قال تعالى في الحديث عن بدء الخلق .

قال تعالى: ﴿ أَوْ لَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ۖ ﴾ [الأنبياء: ٣٠] .

وقال تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ ۖ ﴾ [الأعراف: ١٨٥] .

﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ۖ ﴾ [١٢] ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ۖ ﴿ ١٣ ﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَرْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ ۖ ﴾ [المؤمنون: ١٢ - ١٤]

﴿ أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۖ ﴾ [١٧] وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ﴿ ١٨ ﴾ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ﴿ ١٩ ﴾ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ ﴿ ٢٠ ﴾

[الغاشية: ١٧ - ٢٠]

﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ﴿ ٦ ﴾ وَالْأَرْضِ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿ ٧ ﴾ تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ ﴿ ٨ ﴾ وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ ﴿ ٩ ﴾ وَالنَّخْلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ ﴿ ١٠ ﴾ رِزْقًا لِلْعِبَادِ وَأَحْيَيْنَا بِهِ بَلَدَةً مَيِّتًا كَذَلِكَ الْخُرُوجُ ﴿ ١١ ﴾ ﴾ [ق: ٦ - ١١]

﴿ وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ ﴿ ٢٠ ﴾ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿ ٢١ ﴾ ﴾

[الذاريات: ٢٠، ٢١]

﴿ وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ ﴿ ٢٢ ﴾ ﴾ [الحجر: ٢٢]

﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ٣٨﴾ وَالْقَمَرَ
قَدَرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ ٣٩ لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ
الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ ٤٠﴾ [يس: ٣٨ - ٤٠]
﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ٧٥ وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَّوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ٧٦﴾

[الواقعة: ٧٥، ٧٦]

بالإضافة إلى قسم القرآن بالظواهر الكونية الأخرى، والشمس
وضحاها. والعصر والفجر... إلخ.

بل إن القرآن الكريم يعلم العقل كيف يبحث عن الحقيقة في قضية
الخلق والخالق - وهي من أعقد المسائل العقلية - فيطرح مجموعة من الفروض
والاحتمالات ليناقدش العقل القضية من خلالها. فيقول تعالى:

أخلقوا من غير شيء؟

أم هم الخالقون؟

﴿أَمْ خَلَقُوا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ ٣٦﴾ [الطور: ٣٦]

هذه الأسئلة يتضمن كل سؤال منها فرضاً عقلياً عن قضية الخلق تعليماً
وتدريباً وترويضاً للعقل البشري ليصل بذلك إلى الحق اليقين.

قال تعالى: ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ٤٩﴾

[الذاريات: ٤٩].

وقال سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ
وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ ٩٥﴾ فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ
اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ٩٦﴾ وَهُوَ الَّذِي
جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَعْلَمُونَ ٩٧﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا

الآيَاتِ لِقَوْمٍ يُفْقَهُونَ ﴿٩٨﴾ وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَرَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِن طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿٩٩﴾ [الأنعام: ٩٥ - ٩٩].

ولاحظ أيها القارئ الكريم خواتيم هذه الآيات القرآنية على الترتيب السابق، إن في ذلك لآيات لقوم يعلمون، لقوم يفقهون، لقوم يؤمنون. إن هذه الآيات - وغيرها كثير - تستفز العقل وتستثيره ليلاحظ هذه الظواهر. كيف يرتبط بعضها ببعض وجود وعدماً ليكتشف العلاقات السببية بينها. وهذه أولى خطوات البحث العلمي. ملاحظة الظاهرة واعتبارها مع ما يرتبط بها من ظواهر أخرى وكلها ظواهر محسوسة ومشاهدة.

لم تقرأ في تاريخ الفلسفة الإنسانية، ولا في تاريخ الأديان كتاباً حفز العقول حفزاً على العلم والتعلم والملاحظة والاعتبار، كما فعل القرآن الكريم، ولكن للأسف الشديد لم يتنبه المسلمون إلى هذه الأوامر الإلهية التي هي المفتاح الوحيد لتحقيق وظيفة الإنسان في تعمير الكون، كما نبه إليه الشرع بقوله تعالى: ﴿هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾.

إن وظيفة الكون كآية دالة على خالقه، ووظيفة الكون كمخلوق مسخر للإنسان لا ينهض بهما الإنسان إلا بمفتاح العلم. ومن هنا كانت آيات النظر والتفكير والتدبر كلها تتصل بالكون وما فيه من آيات. وملاحظة ظواهره وارتباط بعضها ببعض وجوداً وعدماً. وهذا يتصل بما نسميه خطوات البحث في العلوم. ملاحظة الظاهرة - واعتبارها بما قبلها وما بعدها وجوداً أو عدماً.

ولا ينبغي أن يفهم أحد من هذا أنني أقول إن القرآن كتاب في منهج البحث العلمي، أو أنه وضع خطوات البحث العلمي أو.. أو.. لا ليس هذا من مقصدنا. وإنما الذي أقصده أن نوضح لأولئك الذين يقولون إن الإسلام

يحارب العلم نقول لهم هذا هو كتاب الإسلام ودستوره، وهذا هو مرقفه من العلم والعلماء. فأروني كتاباً سماوياً قبله حفز العقل إلى العلم حفزاً بمثل ما حفزه القرآن، أو كتاباً سماوياً غيره ربط بين العلم والعقيدة كأساس لخشية الله، كما ربط القرآن. فلماذا إذن يتقولون على الإسلام وهم لا يعلمون شيئاً عن الإسلام، إلا ما يرونه من واقع المسلمين، ولا شك أنه واقع متردى يدعوا إلى الأسف، وكان الأولى بهم - وهم مسلمون - أن يحثوا المسلمين على النهوض من هذه الكبوة بالاعتصام بمنطق العلم كمطلب شرعى وأمر إلهى، بدلاً من أن يدعوهم إلى رفض الدين وتنحيته عن واقع الحياة.

إن من الإنصاف أن يفرقوا بين واقع المسلمين وحقيقة الإسلام، كما سبق أن أشرنا إلى ذلك؛ لأن الحكم على الإسلام من واقع المسلمين فيه ظلم للإسلام من جانب، وفيه مجافاة للمنهج العلمى من جانب آخر.

إن وظيفة عالم الشهادة فى التصور الإسلامى أن يقود العالم به والمتأمل فى دقة صنعه، وما أودعه الله من أسرار ومكنونات يتم الكشف عنها أنا بعد آن. وما فيه من دلائل وبراهين تدل على العناية الإلهية، كما يقول ابن رشد: يقود الناظر المتأمل إلى الإيمان بخالق هذا الكون، ولكن فلسفة العلم الغربى التى يدعوننا إلى الأخذ بها وقفت بأصحابها عند منتصف الطريق، وضاع منها النصف الآخر، وبالتالي ضاع منها الموقف الكونى بكامله، حيث اقتصروا على المقدمات، وأهملوا البحث عن النتيجة، فلم يصلوا بذلك إلى شىء.

إن الأسباب فى التصور الإسلامى فاعلة ومؤثرة، هذه حقيقة نزل بها القرآن وحث عليها الشرع، ويجب الإيمان بها، والأخذ بمفهومها قال تعالى: ﴿يَنْبَغُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعُ وَالزَّيْتُونُ﴾. وقال تعالى: ﴿أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَحَبَّ الْحَصِيدِ﴾ وباء السببية تكرر ذكرها فى القرآن

كثيراً، ولام التعليل ورد ذكرها في القرآن الكريم كثيراً، تكرر ذلك في القرآن الكريم بشأن الأسباب الطبيعية وبشأن الأفعال الإنسانية على سواء، ليجعل ربط الأسباب بمسبباتها قاعدة وقانوناً يستقر في ذهن المسلم، فلقد ذكر القرآن الكريم أن نزول المطر سبب في إنبات الزرع، وفي القرآن كذلك «أفرايتم ما تحرثون أن أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ﴿٥٨﴾»، والإيمان بهذه لا يتناقض أبداً مع الإيمان بتلك.

وفي القرآن الكريم ﴿أفرايتم ما تمنون ﴿٥٨﴾ أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ﴿٥٩﴾﴾ [الواقعة: ٥٨، ٥٩]. والإيمان بخالقية الله للجنين لا يتعارض مع الإيمان بمشروعية الزواج والإنجاب كسبب مباشر لذلك، وباء السببية ولام التعليل، كما قلنا تكرر ذكرهما في القرآن على مستوى الأفعال الكونية، وعلى مستوى الأفعال الإنسانية. وهذه حقيقة مقررة في الإسلام.

ولكن هذه الأسباب ومسبباتها هي في النهاية مخلوقات لله. والأثر الكامن في السبب الفاعل في المسبب هو كذلك مخلوق لله، إن شاء نزعه الله من السبب فلا يقع المسبب، وإن شاء أودعه السبب وعطله عن الفعل بوجود المانع الأقوى منه، وإن شاء عطل المسبب عن قبول الأثر الفاعل، فلا ينفعل به فلا يقع المسبب أصلاً لتقع المعجزات على يد الرسل والأنبياء تأييداً لصدقهم، وبرهاناً على صحة دعوتهم؛ لأن القضية كلها كامنة في قوله سبحانه: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، والحديث في هذا الموضوع بتفصيلاته قد يخرجنا عن الحد المرسوم لنا في مثل هذه العجالة. ولكن أردنا التنبيه هنا إلى موطن الخلاف في هذه النقطة بين المشروع العلماني التغريبي، والمشروع الإسلامي في فلسفة العلم، فإن المشروع العلماني قد اختزل الموقف الوجودي كله في جانبه المادي وجعله قاصراً على البعد الحسي للوجود. فكان شبيهاً بالموقف الدهري، الذي تحدث عنه القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت

ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر ﴿١﴾ . فرد عليهم القرآن بقوله : ﴿ ما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون ﴾ ، ففى واقع الأمر ليس معهم من دليل على صحة قولهم ، إلا الجهل بالدليل وعدم العلم به ، فاتخذوا من عدم العلم بالدليل دليلاً على عدم الوجود الذاتى ، وتلك خطيئة مردولة فى منطق العلم ، لا يغفرها ذو عقل أو صاحب منهج ، إذ من المعلوم أن نفى العلم بوجود الشئ ليس نفيًا لوجود الشئ فى نفسه ؛ لأن عدم العلم ليس علمًا بالعدم ، وأنت إذا سألت الواحد من هؤلاء عن دليله على ما يؤمن به ويدعو إليه لا تجد معه دليلًا إلا عدم علمه بالدليل . والدليل الذى يجهله نزل به القرآن وناقشه عقلياً ، وطلب منه الإيمان به عن علم ويقين لا عن جهل وتقليد ، ولكن « وما تغنى الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون » .

أما النقطة الثانية : التى هى محور الخلاف بين المشروعين ، فتتعلق بتوظيف العلم ، فمن الأمور التى نبه إليها الإسلام أن هذا العالم وما يكتنفه من قوانين وعلاقات سببية بين أجزائه ينبغى أن يسخر لصالح الإنسان وتحقيق سعادته ؛ لأن الكون كله مسخر للإنسان . قال تعالى : ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ ﴾ [الحجرات : ١٣] . وقال سبحانه : ﴿ هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً ﴾ ، فالجماد يعمل فى خدمة النبات ، والنبات يعمل فى خدمة الحيوان والإنسان ، والحيوان يعمل فى خدمة الإنسان ، فأنت لو تأملت وظائف الكائنات كلها فسوف تجدها تعمل فى شكل دائرى لتصب خدماتها جميعها لصالح الإنسان ، وبالتالي فإن العلم والاكتشافات العلمية ينبغى أن تعمل فى هذه الدائرة فى خدمة نوع الإنسان كله . وليس لخدمة لون من البشر على حساب لون آخر . ولا تعمل لخدمة جنس على حساب جنس آخر . إذا اختل هذا الميزان الشرعى فى توظيف العلم ومكتشفاته ، فإن ضرر العلم على النوع الإنسانى يكون أكثر من نفعه ، ذلك أن المشتغلين بالعلم فى كل أمة هم الأقل عدداً بالنسبة لغيرهم ، وبالتالي فلو سخر هؤلاء العلم لصالحهم هم دون غيرهم لأدى

ذلك إلى نكوص العلم عن أداء وظيفته في خدمة النوع الإنساني، بل قد يؤدي إلى دماره وخرابه، كما هو الشأن الآن في أرجاء العالم، فبدلاً من أن يوظف العلم لصالح النوع الإنساني، وظفه أصحابه لخراب البلاد وقتل العباد في الحروب وفي التسليح وتصنيع الأسلحة المدمرة، ولا يخفى على أحد كمية الأسلحة الذرية والبيولوجية التي تهدد العالم الآن. والتي يستدل بها دول الغرب العالم الثالث، وتحت وطأة الخوف منها ينهب الغرب ثروات العالم الثالث وخيراتاه.

إن التقدم العلمي الذي أحرزته أوروبا وأمريكا أمر تفخر به البشرية، ولا شك في ذلك. لكن كيف توظف هذه الدول بحوث العلم ونتاجه؟ كيف تستدل به الشعوب أو كيف تتحكم به في مصائر الشعوب؟ كيف تتحكم به على بعض الشعوب بالخراب والدمار والتشريد؟ كيف تسخره لصالح الكيان الصهيوني لتشرّد به شعباً بأكمله وعلى حساب العرب؟

إن توظيف العلم لصالح الإنسان مهمة إنسانية وشرعية تكتمل بها وظيفة الإنسان الكونية في إعمار هذا العالم. وهو في نفس الوقت مسئولية شرعية وأمانة دينية استخلف الله الإنسان عليها، حيث يسأل عنها يوم القيامة، كما تحدث الرسول ﷺ عن ذلك فقال: «لا تزول قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن أربع...»، فذكر منها وعن علمه ماذا عمل به، والحديث ذكر العلم بالمعنى العام، فلا وجه لتخصيصه هنا بالعلم الشرعي فقط. فالمفترض في العلم أنه يعمر ولا يخرّب، يبني ولا يهدم، يسعد الإنسان ولا يشقيه، تلك وظيفة العلم النافع وهذه رسالته. لو أن المليارات التي تنفق يومياً على صناعة التسليح للدمار والخراب وظفت لرفاهية النوع الإنساني وإسعاده لما كان هذا التفاوت اللامعقول بين شعوب الأرض. وما وجدنا شعوباً تفتersh الثرى وتلتحف العراء، وأخرى تفتersh الحرير وتلتحف الديباج. إن سوء توظيف العلم على يد الغرب هو المسئول عن هذا التفاوت المذهل بين الشعوب، ولا حل لهذه المشكلة إلا أن يوظف

العلم بروح إسلامية، ويعمل لإسعاد النوع الإنساني كله، وليس صالح نوع واحد، أو جنس واحد على حساب الآخرين.

هاتان النقطتان (فلسفة العلم وتوظيف العلم) تمثلان خلافاً جوهرياً بين العلم فى التصور الإسلامى والمشروع العلمانى التغريبي.

العقل :

أما العامل الثانى من عوامل النهضة الثقافية، فهو العقل والتفكير العقلانى فى مواجهة الخرافة والتفكير الخرافى، وفى الإسلام نجد أن العقل هو مناط الأهلية للخطاب الإلهى تشريعاً وتكليفاً، وهو حجة الله على عباده بالتكليف أمراً ونهياً، وفاقد العقل ليس مؤهلاً للخطاب الإلهى أصلاً لا أمراً ولا نهياً، وهو يعيش خارج دائرة التكليف الشرعية. وبالتالي خارج دائرة المساءلة، ولم نجد فى كتاب سماوى سابق على الإسلام خطاباً للعقل تكريماً وتشريعاً واحتراماً، كما جاء فى القرآن الكريم، ولا أريد أن أكرر هنا كلاماً يقال كثيراً حول تعظيم العقل والإعلاء من شأنه كميزة خص الله بها الإنسان دون بقية الكائنات الأخرى ليصبح بذلك أهلاً للخطاب الإلهى، فإن العقل وسيلة لفهم القرآن وأداته، وهو المؤهل الوحيد للخطاب الإلهى للإنسان ولو تخلف العقل لسقط معنى الخطاب الإلهى، وفات مقصوده، وفى نصوص الخطاب الإلهى تحذيرات كثيرة من متابعة الهوى أو الخرافة أو حتى الظنون، باعتبار أن ذلك كله فى خصومة مع العقل وفى محاربة له يجب التخلص منها كمدخل طبيعى للاعتصام بالعقيدة الإسلامية الصحيحة، وإذا كانت وظيفة العلم القضاء على الجهل، فإن وظيفة العقل القضاء على الخرافة، والعقل والعلم معاً هما جناحا النهضة الثقافية للشعوب، ولا قيام لأحدهما فى غياب الآخر، وهما عندنا وجهان لعملة واحدة عنوانها: «النهضة الإسلامية: بالعلم والعقل»، ولا غنى للنهضة عن واحد منها. وهذا ما أكدته الإسلام ودعا إليه.

ولعل من المهم فى هذا السياق أن نفهم الحكمة فى أن أول خطاب إلهى للإنسان نزل به الوحى ليرشد الإنسان إلى أساس نهضته فى كل عنصر كان قوله تعالى : ﴿ اقرأ ﴾ ، وإن هذه القراءة يكون لحمتها وسداها ﴿ اسم ربك الذى خلق ﴾ . فلا ينبغى أن نفصل القراءة عن اسم ربك ، ولا عن آياته الكونية ، لتقود هذه القراءة العقل وصاحبه إلى العلم بالكون وأسراره فى صجة تلازمية بين قراءة الكون وآياته وخالقه سبحانه لتربط المقدمات بنتائجها ، برباط العقل الصريح ، الذى لا يخطئ النتيجة إذا أحسن الأخذ بالمقدمات بمنهج علمى رشيد .

وهذا دليل صريح على محاربة الجهل بشتى صوره ، سواء كان هذا الجهل متصلاً بأصول الاعتقاد وتنظيم علاقة العبد بخالقه ، أم متصلاً بالعبادات والأعراف الاجتماعية : أم متصلاً بالتفسيرات العلمية للظواهر الطبيعية والظواهر الاجتماعية . ومن اللافت للنظر ، ومما ينبغى ألا نهملد فى هذه السياق أن الإسلام يربط الموقف العام من هذه القضية بسلامة العقيدة أو فسادها ، فلقد حذر من اللجوء إلى العرافين والكهنة والسحرة . ليستقى منهم المرء ما يظنه علماً أو معرفة تتصل بحياته أو مستقبله . أو تتصل ببعض الظواهر الأسرية ، واعتبر ذلك خروجاً على الاعتقاد الصحيح . كما هو خروج على العقل السليم قال ﷺ : « من ذهب إلى عراف أو كاهن . فقد كفر بما أنزل على محمد » .

وكم حذر الإسلام من اتباع الظنون والأهواء فى بناء اليقين وإصدار الأحكام سلباً ، أو إيجاباً ، واعتبر كل ذلك منشأ للضلال وخروجاً على منطق العقل والعلم بقدر ما هو خروج على صحة الاعتقاد .

وكيزتنا الحرية والمساواة :

وعلى المستوى الاجتماعى نجد أن مبدأ الحرية والمساواة يمثلان فى الإسلام أساسيات العلاقات الاجتماعية بين الناس . لأمرين مهمين جداً .

الرَّأْيُ الْأَوَّلُ - أن هذين المبدئين ينبعان أصلاً من اليقين بالله، وأنه رب كل شيء ومليكه وخالق كل شيء ورازقه وإنه اغنى والميت، وعلى سبيل الإجمال فإن له الخلق والأمر وحده، والإيمان بهذه الحقيقة يعطى المسلم مفتاح التعامل مع الناس من واقع إيمانه بهذين المبدئين، فالإيمان بوحداية الخالق الرازق يجعل عبودية المرء له وحده، وبقدر إخلاص هذه العبودية لله يتحرر المرء من عبوديته لغيره، وهذا يجعل الإيمان بالحرية على إنها فريضة دينية يحاسب المسلم على التفريط فيها فهي ليست منة من أحد ولا هبة من حاكم لشعب، وإنما هي فرض ديني يجب صونه والدفاع عنه. والإيمان بقضية الحرية لا يقتصر على معنى الحرية السياسية فقط، وإنما تشمل الحرية العقائدية والدينية والاجتماعية، ولهذا فإن الفتوحات الإسلامية كان من أهدافها الكبرى تأسيس هذا المعنى للحرية فى نفوس الناس، وحمايته من سطوة حاكم طاغية أو تسلط ظالم مستبد، ولقد جسد هذا الهدف الدينى للحرية القائد المسلم العظيم حين أعلن صراحة «إنما جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة رب العباد»، إنه بذلك يجسد معنى الحرية لتكون واقعاً يعيشها الإنسان، وينعم بها فى مواجهة تسلط ظالم أو طغيان حاكم. إنها مبدأ لا يجد من إطلاقه إلا عدم الإضرار بحرية الآخرين أو النيل منها، أو النيل من عقائد الآخرين أو أديانهم، فكما يحرص الإسلام على حرية أبنائه يحرص بنفس القدر على حرية الآخرين واحترام عقائدهم. فإذا دعاهم إلى الإسلام فيكون منهجه فى الدعوة منهج قرآنى أشار إليه سبحانه فى قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]. فإن استجابوا فيها ونعمت، وإلا فلا سلطان له عليهم. ومن واجبه نحوهم احترام عقائدهم وصون كنائسهم ومعابدهم. قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

والحرية من جانب آخر هي التي تمنح المرء إحساسه بالمساواة مع الآخرين
لآدم، فكلهم لآدم، وآدم من تراب، والقرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة
حين يؤكدان قضية الحرية، فإنما يؤكدان في نفس الوقت قضية المساواة
والعكس صحيح، ففي القرآن الكريم نجد هذا المبدأ مجسداً في صيغة قاطعة
لا تحتمل التأويل قال تعالى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (١٣)
[الحجرات: ١٣] ، وفي السنة النبوية «كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل
للعربي على عجمي ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى»، والرسول (ﷺ)
يقول لابنته فاطمة: «يا فاطمة بنت محمد اعملي، فإنني لا أغني عنك من
الله شيئاً، يا فاطمة بنت محمد. لا يأت الناس بأعمالهم يوم القيامة وتأتوني
بأنسابكم وأحسابكم».

وعمر بن الخطاب يستدعي ابن الأمير عمرو بن العاص ليقصص منه لغير
المسلم. والقضية مشهورة. ويقول له: كلمته التاريخية «متى استعبدتم
الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً».

إن ركيزتي الحرية والمساواة يمثلان النسيج الإسلامي، الذي يسرى
بخيوطه في نسيج المجتمع الإسلامي ليربط بين أفراد بهذا الرباط العقائدي
ليجعل منه وحدة اجتماعية تستمد قوتها من إيمانها واعتقادها بهذا
المبدأ ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ ، «كلكم لآدم وآدم من تراب» ، ولأهمية
هذين المبدئين (الحرية والمساواة) في تأسيس المجتمع والحفاظ على كيانه نجد
الرسول (ﷺ) في خطبة الوداع يخصصها بالتفصيل ويجعل منها قاعدة
الإصلاح لكل بناء اجتماعي قبل أن يعرف الناس ما يسمى بوثيقة حقوق
الإنسان من أربعة عشر قرناً. إنه (ﷺ) يقرر في خطبته الحاجة لحقوق الإنسان
كنوع وليس حقوق لون معين ولا جنس معين من بنى البشر دون بقية
الألوان والأجناس، إنه يقول: «أيها الناس» بهذا العموم الشامل «كلكم
لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على عجمي، ولا لأبيض على أسود إلا
بالتقوى. إن أموالكم وأعراضكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا في

بلدكم هذا».

ونصوص الإسلام فى تقديس الحرية والمساواة لا يتسع المقام لسردها، ولكن فقط هى إشارات موجزة لكى يعرف الشباب أن حقوق الإنسان فى الحرية والمساواة لم نجد لها مصونة فى غير الإسلام بهذا السياج العقائدى المتين. وهذا بخلاف ما نسمع عنه من موثيق حقوق الإنسان التى لا يتمتع بها إلا الإنسان الأوروبى أو الأمريكى فقط، فإذا أصابهما أذى أو مس أحدهما ضرر تقوم الدنيا ولا تقعد، أما الإنسان المسلم فى البوسنة والهرسك، أما الإنسان المسلم فى فلسطين، أما الإنسان المسلم فى كشمير وفى الشيشان، فإن وثيقة حقوق الإنسان لم توضع لأجله، وليس من نصيبه أن تطبق عليه بنودها، وإنما يباح دمه وعرضه على مسمع من العالم كله، ولا يتحرك لأجله أحد.

ركيزتا العدل والشورى:

لفت القرآن انتباهنا فى أكثر من آية إلى أن العدل ركيزة أساسية لقيام الممالك وبناء الحضارات، وإن غيابه عن نظام المجتمع ومسيرة الحياة فى العلاقات المتبادلة بين الناس من جانب وبين الحاكم والمحكوم من جانب آخر سبب فى انهيار الحضارات وهلاك الأمم.

وحين يقص القرآن الكريم قصص الأمم الماضية وأحوالها لم يكن القصد من ذلك مضيعة الوقت أو التسلية، وإنما كان القصد والغاية خلق الوعى التاريخى فى عقول الناس، الوعى بالتاريخ وأحداثه، التعرف على أسباب انهيار الأمم، وأسباب اندثار الحضارات، حيث يحل الظلم محل العدل، ويسود الاستبداد بدلاً من الشورى، وتقهّر الشعوب بسيف السلطان الباطش، إن هذه القصص القرآنية تهدف - فيما تهدف - إلى أن صناعة الطغيان تتم بيد الشعوب التى تسمح لحكامها أن يستبدوا، وأن الشعوب هى صانعة الطغاة فى كل عصر حين يتنازلون عن ممارسة حقوقهم ليتولى الطاغية تصريف شئونهم، نيابة عنهم بالبطش والاستبداد مرة، وبسلب

حريتهم بوسائل مختلفة مرات ومرات ، ولكن النتيجة المحتومة لا يتحملها الطاغية بمفرده ، وإنما تعود النتائج السيئة على الأمة التي صنعت هذا الطاغية ، أو ذاك .

إن قراءة التاريخ توضح لنا أن الشرق والشرقيين عموماً يحتكرون صناعة الطغيان ، وباركون ميلاد الطغاة ، حتى كاد أن يشبع بين مؤرخي الحضارات أن الطغيان صناعة شرقية خالصة . ولقد جسد القرآن مجموعة من الضوابط التي ساقها في شكل الصيغ التي أشبه بالقواعد الاجتماعية التي يتضمن كل منها سنة كونية من سنن الله في خلقه ، فإذا مارست الأمم أسباب هذه السنة الكونية كان لابد من وقوع هذه السنة وحلولها بالأمة ؛ لأنها لا تتخلف أبداً ما دامت قد وقعت أسبابها ، وهذه غاية القصص القرآني وأحد أسبابه الكبرى ، الوقوف على هذه السنن وأسبابها ونتائجها ودورها في بناء الممالك وانهايار الحضارات .

قال تعالى :

١ - ﴿ وَأَتَقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً ۖ ﴾ [الأنفال : ٢٥] .

٢ - وقال سبحانه : ﴿ وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ۖ ﴾ [٥٩] .

[الكهف : ٥٩] .

٣ - وقال سبحانه : ﴿ إِنَّهُ لَا يَفْلَحُ الظَّالِمُونَ ۖ ﴾ [الأنعام : ٢١] .

٤ - وقال سبحانه : ﴿ وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونََ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا ۖ ﴾ [١٣] .

[يونس : ١٣] .

٥ - وقال سبحانه : ﴿ وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فْتَمَسْكُمُ النَّارُ ۖ ﴾ [١١٣] .

[هود : ١١٣] .

٦ - وقال سبحانه : ﴿ وَاسْتَفْتَحُوا وَخَابَ كُلُّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ ۖ ﴾ [١٥] .

[إبراهيم : ١٥] .

إن من سنن الله في قيام الممالك وانهارها هو سيادة العدل أو غيابه، وارتباط العدل بنظام الملك ارتباط عضوى، كارتباط الأسباب بنتائجها سلباً وإيجاباً، ولذلك كان من تراث هذه الأمة «أن الله يقيم الدولة العادلة، وإن كانت كافرة، ولا يقيم الدولة الظالمة، وإن كانت مؤمنة»، وهذا قانون عام أثبت التاريخ صدقه، ونبه إليه مفكروا الإسلام كابن تيمية، وابن خلدون، والفارابى، والكندى، وليس من العدل أن يحتج على عدم صحة القانون بفساد الناس فى سلوكهم أو بظلم بعض الحكام فى عهودهم، فإن ذلك لا يخلو منه تاريخ أمة من الأمم، ولا مجتمع من المجتمعات، فكم من القوانين الرائعة ضاعت هيبتها عند التطبيق على يد الأتباع، وكم من مبادئ سامية ضاعت قيمتها بسبب فساد التطبيق وانحراف الأتباع.

إن ارتباط ركيزتى العدل والشورى بالعقيدة سلباً أو إيجاباً يعطيها قيمة الحياة فى نفوس الناس فى الممارسة العملية، فى الحكم بين الرعية؛ لأنها تكون حينئذ التزاماً عقائدياً دينياً، باعته ذاتى والدافع إليه يقين المسلم بالله وليس إلزاماً قانونياً يمارس من وقاع الرقابة الخارجية للسلطان أو للمجتمع، فشتان بين هذا وذاك.

إن القرآن الكريم جاء بالأمر الإلهى صريحاً بالعدل وجعله فريضة ملزمة لكل من يتولى شئون الناس، وربطه ربطاً محكمًا بالعقيدة ليستقر فى ذهنية المجتمع أن شئون الحكم وسياسة المجتمع من خصوصيات الاعتقاد السليم واليقين الصحيح، وذلك منطق فطرى فى نفوس البشر محبة العدل وكرهية الظلم.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: ٩٠].

وقال تعالى: ﴿وَإِذَا حُكِمَ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [٥٨].

[النساء: ٥٨].

وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ

بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ ﴿٢٦﴾ [ص: ٢٦].

ولقد ضرب الرسول ﷺ المثل والقدوة العملية أمام الصحابة في تطبيق مبدأ العدل، فلقد جاءه أشراف قريش يشفعون عنده في امرأة سُرقت، وهي فاطمة الخزومية، فعلمهم الرسول أن صيانة الحقوق لا ينبغي أن تضيق بشفاعة الشفعاء، ولو كانوا من أشراف قريش فقال ﷺ: «أتشفعون في حد من حدود الله. لو أن فاطمة بنت محمد سُرقت لقطعت يدها. إنما هلك من كان قبلكم إنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد».

لقد نبههم الرسول ﷺ إلى مكن الخطر في انهيار الممالك وهلاك الأمم. وهو ضياع الحقوق بين الناس، أكل أموال الناس بالباطل، ضياع قيمة العدل وتفشى الوساطات كوسيلة لضياع الحقوق، فمن لا يملك يعطى من لا يستحق، وهذا من أسوأ الأمراض وأخطرها في سقوط الممالك وانهيارها، والأمر لا يحتاج إلى بسط أو تفصيل أكثر؛ لأن بيان قيمة العدل أمر معلوم من الدين بالضرورة، وكذلك الشورى فقد أمر القرآن الكريم الرسول ﷺ بممارستها، فقال للرسول ﷺ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾.

وجعل من صفات المؤمنين الذين استجابوا لله وللرسول أن ﴿أمرهم شورى بينهم﴾. وكان الرسول ﷺ يقول لصحابته: «أشيروا على أيها القوم».

فهذه الركائز هي أسس النهضة في كل الأمم، لا أقول تبناها الإسلام، ولكن أقول ولدت في ظل الحضارة الإسلامية، وبشهادة ميلاد إسلامية؛ لأن أصولها قرآنية خالصة، وليست هناك حضارة - تبنت نصوصها المقدسة هذه المبادئ مجتمعة إلا الحضارة الإسلامية، وليس في دساتير الأمم نصوص سابقة على الإسلام تبنت هذه المبادئ وجعلتها غاية ومقصداً لليقين والاعتقاد. إن هذه المبادئ تمثل في الإسلام عقيدة وشريعة، فهي التزام عقائدى وليست إلزاماً قانونياً، ولعل في الإيجاز هنا ما يغنى عن الإطناب والتفصيل؛ لأن ذلك له مجال آخر.

بداية المشروع العلماني

يكاد يجمع الدارسون والمهتمون بعوامل النهضة الحديثة على أن بداية هذه النهضة ارتبطت بعصر محمد علي من جانب ، وبالحملة الفرنسية من جانب آخر ، فإن محمد علي قد وجه اهتماماته إلى النهوض بمصر زراعياً ، فشق الترع وأقام الجسور والسدود والقناطر ، واجتماعياً وثقافياً ، فأرسل البعثات إلى أوروبا ، وشجع التعليم ، فأقام المدارس ونشر أبنائوه رياح التعليم من بعده في ربوع مصر

ومن جانب آخر ، فإن معظم الدارسين لهذه القضية يربط بدايتها بالحملة الفرنسية ، ويجعل مطبعة نابليون التي جلبها إلى مصر بداية عهد جديد في مصر ، يسمى عصر التنوير ؛ لأن الشرق العربي لم يكن له عهد بالمطابع قبل حملة نابليون على مصر

ونحن من جانبنا ندعوا إلى التحفظ في تقبل هذه الأحكام على إطلاقها ، ذلك أن مسيرة التاريخ في مصر وقراءة عوامل نهضة عالمنا العربي عموماً كانت تسير في خطها الطبيعي ، وإن بدا هنا بطيئاً ، لكنه كان يسير في اتجاه مخالف في الأهداف والمقاصد لمن أرخوا لعصر النهضة المصرية بدخول الحملة الفرنسية مصر ، ولا أشك في أن محمد علي قد خطا خطوات ملحوظة في مسيرة هذه النهضة وبعث عواملها ، كما لا تشك في أهمية الاحتكاك الثقافي الذي حصل بين رجال الحملة الفرنسية والمجتمع الشرقي عموماً في مصر وفي عكا ، لكن لا ينبغي أن نبالغ في هذه القضية فنجعلها بداية لعصر النهضة في الشرق عموماً وفي مصر خصوصاً ، فإن المطبعة التي جلبها نابليون إلى مصر لم تكن هي أول مطبعة عرفها الشرق ، كما يدعى أصحاب هذا الرأي ، بل إن الشرق قد عرف المطبعة وتعامل بها قبل حملة نابليون بما يقرب من قرن كامل ، فإن مقر الخلافة في الاستانة قد عرف الطباعة بتجميع الحروف البارزة التي اخترعها جوتنبرج الألماني بفضل

أحد أبناء السلطنة، والذي قدم للسلطان أحمد الثالث تقريراً يبين فيه أهمية الطباعة وضرورة الاستعانة بها في المكاتبات ونشر الثقافة، وبدأت السلطنة تعتمد عليها ابتداء من سنة ١٧٢٨ (١)، كما أن مطبعة بولاق بدأت نشاطها، كما أن مطبعة بولاق بدأت نشاطها الثقافي في مصر من عام ١٨١٩، أو ١٨٢٢، وأصبحت مطبعة بولاق من هذا التاريخ ركيزة أساسية لنشر أمهات الكتب الثقافية في مصر والعالم العربي، فلماذا يعول الدارسون على مطبعة نابليون ويجعلونها رمزاً حضارياً لبداية النهضة في مصر، ويهملون دور مطبعة الخلافة ومطبعة بولاق؟ ولماذا الإصرار على ربط بداية نهضتنا بالحملة الفرنسية فقط؟ إن هذا الموقف يحتاج من الدارسين إلى مراجعة أمينة وقراءة التاريخ بعين العربي المسلم، لا بعين الأوروبي المستشرق.

ومهما يكن من أمر، فإن التيار العلماني في مصر بدأ في أواخر القرن التاسع عشر، واشتد عوده في مصر إبان عصر الاحتلال، ولا زال يدندن حول قضايا التغريب إلى الآن، مستعملاً في ذلك ألفاظ الغرب ومصطلحاته مثل التنوير - التقدمية - العلمانية.

وأنشئت في مصر مؤسسات ثقافية حرسها الاستعمار، وسهر على تغذيتها بالأقلام والعقول التي أخذت عن الاستشراق منهجه فكراً وثقافة، وجاءت هذه العقول إلى المنطقة لتبث أفكارها وتنشر آراءها خلال نشاط هذه المؤسسات، وحاولوا بطرق مختلفة نقل المشكلات التي مثلت بؤرة الصراع بين الكنيسة والعلم في العصور الوسطى بأوروبا بملابساتها وظروفها إلى مصر والعالم الإسلامي، واستوردوا لها نفس الحلول التي تخلص بها العلماء من سطوة الكنيسة في الغرب، دون أن يفتنوا إلى أن الإسلام في موقفه من العلم، ليس هو الكنيسة في موقفها من العلم، وأن

(١) راجع الإسلام المعاصر: د. علي مراد بالفرنسية، ترجمة محمود علي مراد ص ٩٠،

المجتمع الإسلامى ليس هو أوروبا فى عصورها المظلمة.

فنادوا - ولا يزالون - بفصل الدين عن الدولة ، كما فصلت أوروبا السلطة السياسية عن السلطة الدينية ناسين أو متناسين أن السلطة الدينية ليس لها فى الإسلام مكان ولا مكانة ، لا على خريطته الأصولية ، ولا على خريطته التاريخية .

ونادوا - ولا يزالون - بالدولة المدنية التى ينبغى أن لا تخضع للإسلام فى شىء . لا فى الحكم ، ولا فى الثقافة ، ولا فى شئون الحياة الاجتماعية والمدنية . فنادوا بأن يكون التعليم مدنياً لا دينياً ، وأن يكون الحكم لا دينياً ، وأن يكون شعار الدولة الرسمى هو اللادينية . هكذا نادوا فى الماضى ولا يزالون فى الحاضر .

كما نادوا - ولا يزالون - بأن تحذو المرأة فى مصر حذو المرأة فى أوروبا ، خاصة فى فرنسا حذو القذة بالقذة فى العادات والتقاليد .

كما نادوا - ولا يزالون - بمساواة المرأة بالرجل فى الميراث تطبيقاً لمبدأهم اللادينى ، وليس ببعيد عن العقلية المصرية ما جرى على صفحات الجرائد والمجلات من السباب والشتائم والاتهامات ، واستدعاء السلطات على من كتب تقريراً علمياً ينقد فيه مؤلفات بعض العلمانيين الذى ينادون بمساواة المرأة بالرجل فى الميراث ، ولقد قامت الدنيا ولم تقعد إلى الآن بسبب هذا التقرير الذى انتصف فيه صاحبه لدينه ولوطنه .

وتمخض نشاط العلمانيين فى نهاية القرن الماضى وأوائل هذا القرن عن مجموعة من المؤلفات التى مثلت المرجعية الفكرية للعلمانيين المعاصرين ، فألف قاسم أمين كتابيه عن المرأة ، « تحرير المرأة » ، و « المرأة الجديدة » ، وألف سلامة موسى كتابه : « ما هى النهضة » .

وألف على عبد الرازق كتابه « الإسلام وأصول الحكم » ، وألف طه حسين « مستقبل الثقافة فى مصر » ، و كتابه « فى الشعر الجاهلى » ، لكنه رجع عن

آرائه في هذين الكتابين فيما بعد .

كما ألف كرومر المستشار الإنجليزي للاحتلال في مصر كتابه «مصر الحديثة» ، وجسدت هذه المؤلفات وغيرها مطالب العلمانيين في الوطن العربي التي نوجزها فيما يلي :

١ - أن يحذف من الدستور النص على أن الدين الرسمي للدولة هو الإسلام لتصبح دولة علمانية لا دينية ، وأن يحذف من القوانين كل ما يتصل بالإسلام كعقيدة وشريعة .

٢ - أن تنقى برامج التربية والتعليم من المواد الدينية ، فيحذف من مناهجها كل ما يتعلق بالإسلام ، والتربية الإسلامية ، ليصبح التعليم علمانياً لا دينياً .

٣ - ليس هناك شيء مقدس فوق النقد ، ولا بد أن تخضع النصوص الدينية (الكتاب والسنة) للنقد العقلي ، فما قبله العقل منها يؤخذ به ، وما لم يقبله العقل لا يعمل به .

٤ - مساواة المرأة بالرجل في الإرث الشرعى ، وفى حق القوامة على الرجل ، والعصمة ، وكما سمعنا فى مؤتمر السكان سنة ١٩٩٢م من تكوين الأسرة غير التقليدية ، يعنى المعاشرة الجنسية بدون رباط الزوجية ، ولقد وقف شيخ الأزهر جاد الحق على جاد الحق معلناً رفضه لقرارات هذا المؤتمر كما رفضها كذلك أجهزة الدولة الرسمية .

والمؤلفات التى سبق ذكرها تجسد هذه المطالب وتعبّر عن هذا المشروع فى نواحيه الثقافية والاجتماعية والسياسية ، ومن الإنصاف أن نشير هنا إلى أن أصحاب هذه المؤلفات قد رجّع بعضهم عن آرائه فى أواخر أيامه ، لكن ما زال أثرها حياً فى عقول تلامذتهم ، يحركهم ، ويتغنون بما فيها على أن فيه الخلاص وبه النهوض ، ولم يعلم أصحاب هذه الأصوات أن مؤلفى هذه الكتب التى يحتفلون بها قد رجعوا عن آرائهم فيها ، بل إن بعضهم قد

صرح بنقيض ما ذهب إليه في هذه المؤلفات .

واقْتداء بالغرب ، فكما أبعدت السلطة الكنيسة عن الحياة وشئونها قام في مصر من نادى بضرورة فصل الدين وإبعاده عن شئون الدولة ، وألف على عبد الرازق كتابه «الإسلام وأصول الحكم» استعار فيه أراء المستشرقين ، خاصة القساوسة واليهود ، حاول المؤلف جاهداً أن يقول في هذا الكتاب : إن الإسلام دين لا دولة ، وأن حديثه عن توحيد المؤمنين به إنما هو حديث عن الوحدة الدينية ، وليس حديثاً عن الوحدة السياسية ، وأن ولاية الرسول على المسلمين ولاية روحية فقط ، أما ولاية الحاكم فهي ولاية مادية ، وأجهد المؤلف نفسه في تلمس الأدلة التي حاول أن يؤيد بها دعواه في الفصل بين وظيفة الرسول ووظيفة الحاكم ، ولم يحاول أن يقرأ قوله تعالى : ﴿إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله ولا تكن للخائنين خصيماً﴾ ، ولسنا في مجال الرد على هذا الرأي أو ذاك ، وإنما نعرض فقط تاريخ الموقف العلماني وتسلسل الأحداث ، وارتباطها اللاحق منها بالسابق .

وقد شكلت لجنة من علماء الأزهر لتفنيد دعاوى هذا المؤلف والرد عليها ، لكن ما زالت الأصوات - حتى يومنا هذا تنادى بالدولة المدنية العلمانية وتنحية الإسلام عن شئون الحياة العملية ، ولم يعلموا أن على عبد الرازق قد رجع عن رأيه ١٩٤٦ ، بعد أن تبين الحق له ، وقال بأن الإجماع أصل من أصول التشريع الإسلامي ، وأن الإمامة ثابتة بإجماع الأمة .

٣ - والتقت أهواء العلمانيين على تمجيد النموذج الغربي حضارة ومدنية ، فكراً وثقافة ، علاقات اجتماعية ، ونظام حياة ووضع سلامة موسى كتابه «ما هي النهضة» يطالب فيه المجتمع المصري إذا أراد أن ينهض كما نهضت أوروبا فعليه أن يحذو حذوها في العادات والتقاليد ، في

المأكل والمشرب، في الفكر والثقافة، في التخلص من الأديان، كما تخلصت أوروبا، ويصرح بأنه لا سبيل لنا إلى النهوض إلا بالتخلص من الغيبيات، وأن نجعل هذه الحياة الدنيا هي الهدف والغاية، يجب أن نعمل لها لا لغيرها، فليس وراءها ما يستحق أن نعمل لأجله، وأن الإيمان بأن هناك دار نعمل لها غير هذه الدار الدنيا محض خرافة وعين الجهل، ولم تتقدم أوروبا إلا حين رفضت هذه الخرافات ومحاربتها هذه الجهالات، وكتاب سلامة موسى يقوم كله على أساس هاتين الفكرتين:

الأولى - أن تجعل الغرب قبلتنا في كل شيء، فنحذوا حذوه، وكرر نفس القضية طه حسين في كتابه «مستقبل الثقافة في مصر»، ولا زالت الدعوة مستمرة إلى وقتنا هذا.

الثانية - إنكار الأديان، والعمل من أجل الدنيا، إذ ليس وراءها شيء يجب أن نعمل له، والحديث عن اليوم الآخر هو حديث خرافة، ويترتب على هذه النقطة الثانية ضرورة التخلص من كل فكر ديني، أو عقيدة تدعو إلى الإيمان باليوم الآخر.

بدأت هذه الفكرة سافرة في كتابات سلامة موسى، وما زالت إصداراتها تتردد حتى يومنا هذا في كتابات دعاة التنوير، والذي يتابع ما ينشر في صفحات الجرائد اليومية، واستعمال كلمات الجهل - الخرافة، الرجعية، ويتعرف على المقصود بهذه الكلمات يدرك تماماً أن المسلسل ما زال مستمراً، قد ينشط أحياناً ويشتد عوده، وقد يخبو ويذبل أحياناً أخرى، حسب الظروف السياسية والعلاقات الدولية وأثرها في ذلك.

وكان بين الأساليب التي سلكها أصحاب هذا الاتجاه في تمجيد الحضارة الغربية تهجين الحضارة الإسلامية، وتصوير الماضي كله على أنه تخلف وظلام وفساد وإفساد، وأن العودة إليه أو الدعوة إلى إحيائه بالإفادة منه هي عندهم - عين التخلف والجهل، فإذا دعا داع إلى التمسك بالكتاب والسنة

كمصدرين للتشريع اتهموه بالتخلف ، ووصفوه بالجهل ، وإذا نادى منادٍ
بوحدة المسلمين ، كما اتحدت دول العالم تحت مسميات مختلفة اتهموه
بالتعصب والطائفية ، وإذا قرئ عليهم ﴿ لقد كان لكم فى رسول الله أسوة
حسنة ﴾ ، قالوا : إنها دعوة إلى الحياة الذاتية التى كان يعيشها إنسان
الصحراء .

وكانت المرأة وعلاقتها بالرجل موضع اهتمام وبحث ، ورددوا ما قاله
المستشرقون الذين يقرؤون القرآن بعين عوراء ، فلا تبصر إلا ما يحلو لها
بصره فقط ، فأثاروا مشكلات لا أصل لها فى ثقافتنا الإسلامية وظهرت
مصطلحات غريبة ليس للمسلمين عهد بها « مثل تحرير المرأة » ، « حقوق
المرأة » ، « مساواة المرأة بالرجل » ، ومن يقرأ هذه المصطلحات يخيل إليه لأول
وهلة أن المرأة فى الإسلام مسترفة ، ضائعة حقوقها ، يستلبها الرجل
أموالها . وهذه كلها مشكلات وافدة علينا ليست وليداً شرعياً لدينا ولا
ثقافتنا ، ولكنهم هكذا أرادوا شغل المثقفين عن مصير بلادهم والاشتغال عن
عظائم الأمور التى تجرى فيها بالانشغال بالأمور التافهة التى يطول الجدل
حولها ، ويشتد الصراع فى بؤرتها ، لتبقى النار مشتعلة بين المسلمين فلا
يبصرون من مشكلاتهم إلا هذه الأمور الزائفة ، أما المشكلات الحقيقية ، التى
تهتز لها الأوطان ، وتنهض بها الأمم ، فهم فى غيبوبة عنها ؛ لأنه لا يراد لهم
أن ينشغلوا بها ، والقرآن والسنة تفيض نصوصها بحقوق كل من الرجل
والمرأة قبل الآخر ، وواجبات كل منهما نحو الآخر ، بل كانت نصوص
القرآن والسنة فى جانب المرأة أكثر من جانب الرجل ، ويكفى فى ذلك
وصايا الرسول ﷺ بالمرأة فى خطبة الوداع حين قال : « استوصوا بالنساء
خيراً » ، وقال ﷺ : « ما أكرمهن إلا كريم ، وما أهانهن إلا لئيم ، ولا يجوز
علمياً ولا منهجياً حمل أخطاء المسلمين على الإسلام فكهم من المبادئ
الراقية شوّهت معاملها على يد الأتباع عند التطبيق .

المشروع الإسلامى

نهيد :

يختلف بالضرورة المنطلق الذى يصدر عنه الإسلاميون فى مفهوم التنوير وفى التاريخ له عن المنطلق العلمانى .

ذلك ان المفهوم للتنوير كما سبق توضيحه مفهوم غربى استشرافى فى وسائله ومقاصده ، أما مفهوم التنوير فى المشروع الإسلامى فهو ينطلق من الركائز الاساسية لأى حركة تنويرية أو نهضوية كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق .

فعلى المستوى الثقافى كان منطلقهم ، العلم وسيلة وغاية ، والعقل لغة وادراكاً .

وعلى المستوى الاجتماعى : كانت الحرية فريضة دينية وكان مبدأ المساواة شعيرة من شعائر الإسلام

وعلى المستوى السياسى : كان مبدأ العدل أساساً لنظام الحكم ووسيلة لاداء الحقوق وقضاء الامانات ، وكان نظام الشورى وسيلة ومسلكاً لاقرار مبدأ العدل بين الرعية .

وهذه المرتكزات الاسياسية يعتبرها الإسلام واجبات دينية ، واسساً اجتماعية ، وفرائض سياسية ، يتعلق بها استقرار الحكم ، وحسن سياسة الأمة ، واهمالها أو الاعتداء على واحد منها يحدث بالضرورة خللاً فى النظام العام للبنية الاجتماعية للامة .

ومن الجدير بالذكر ان مفهوم التنوير فى هذا المشروع الإسلامى يفتح الأبواب على مصراعيها للحوار والأخذ عن الآخر ايأ كانت ديانتة وثقافته وحضارته ، يأخذ عنه النافع والمفيد من كل فن وعلم ، ويجعل ذلك فريضة

اسلامية وواجبات عليه . لان الحكمة صالة المؤمن أنى وجدها كان احق بها
وينفتح على الغرب لينهل من علمه ومعارفه ما يساعده على التقدم ويحقق
له أهدافه وغاياته ، وليس صحيحا ما يروجه العلمانيون ان الاتصال بالغرب
أو الأخذ عنه أو الحوار معه امر محرم شرعا عند الإسلاميين . أو هو مرفوض
عندهم (ان هذا محض افتراء) ومن باب التلوث الثقافى الذى سمم
الاجواء العقلية والفكرية فى بلادنا .

ان التنوير ينبغى ان يكون اسلاميا فى أصوله ومتابعة ، فى وسائله
ومناهجه ، فى اهدافه ومقاصده ، وهذا المنهج التنويرى يفتح ابوابه للنافع
والفيد من كل امة شرقية كانت أو غربية كما سبق ، هذا من ناحية مفهوم
التنوير .

اما الامر الآخر الذى يذهب إليه الإسلاميون فهو رفض التأريخ للنهضة
المصرية بالحملة الفرنسية ، انهم يعترفون بدورها فى بعث الإحساس
بالحاجة إلى المزيد والمزيد من العلم والمعاريف الغربية .

لكن لاينبغى ان نفهم ان أبناء مصر كانوا قبل هذه الحملة فى عماء
وجهالة ، حتى جاء نابليون فابصرهم بعد عمى ، أو هداهم بعد جهالة . لا ،
فإن ذلك لم يكن هدفاً من أهداف حملة نابليون . حتى وان أقسم
الاستشراق على ذلك ، لم يأت نابليون ليوقظ مصر من سباتها ، أو ليعث
فيها النهضة أو ... أو ... كما يروج لذلك المستشرقون ويتابعهم فى ذلك
بعض العلمانيين ، من يصدق هذه الاكذوبة فقد فاته الوعي بالتاريخ وادراك
احدائه ، نعم كان للحملة الفرنسية اثارها الثقافية فى الكشف عن حجر
رشيد وكان للمطبعة التى جلبها نابليون دورها ، هذا امر لا ينبغى ان ينكر
اثره ، لكن ان يكون ذلك بداية للنهضة المصرية . فهذا امر ينبغى التحفظ فى
قبوله . أو ان نابليون جاء لينهض بالشرق فهذا تزييف للتاريخ .

ان العالم الإسلامى قد أدرك مفكروه انهم فى حاجة إلى يقظة تخرجهم مما هم فيه من ركود، ولقد ظهرت بواكير هذه اليقظة فى وقت مبكر قبل الحملة الفرنسية، بل انهم يرون ان الحملة الفرنسية قد عملت على اجهاض هذه اليقظة وأودها فى مهدها، خاصة ان الغرب كله كان ابان هذه الفترة متربصاً بالخلافة العثمانية، يعد العدة للإنقضاض عليها. والتاريخ والواقع ربما اكدا هذه الحقيقة.

فمن ناحية نجد ان بواكير النهضة قد بدت ملامحها بظهور المطبعة فى عاصمة الخلافة بالإستانة منذ عام ١٧٢٨ م.

ومن جانب آخر وجدنا الثورات الاصلاحية قد انتشرت فى ارجاء العالم الإسلامى شرقاً وغرباً بهدف الاصلاح السياسى والاجتماعى والدينى والنهضة العلمية، والذى يقرأ تاريخ إبّان القرن السابع عشر - وهو بداية عصر النهضة الاوربية - سوف يتأكد أن بواكير النهضة قد بدأت فى الشرق فى هذه الفترة المبكرة، وكانت هذه البداية متزامنة مع بداية النهضة الأوربية مع أختلاف الوسائل والمناهج والمقاصد. وهذا امر لا بد ان يكون واضحاً وفى الحسبان، حتى لا تتوه معالم الأمور امام الشباب.

ففى الهند شرقاً ظهرت حركة أحمد شاه ولى الله سنة ١٧٠٢ - ١٧٦٢ ليعلن حربه على الاستعمار الانجليزى، كما ظهر بعده أحمد خان ١٨١٧ - ١٨٩٨ م وفى وسط الجزيرة العربية ظهرت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ - ١٧٩١) لتصحيح عقائد الناس ويقضى على الجهل والخرافات.

كما ظهر فى افريقيا عثمان دان فوديو (١٧٥٤ - ١٨٩١)

وفى السودان ظهرت الثورة المهدية ووقفت فى وجه الاستعمار الانجليزى.

وفى ليبيا ظهرت الحركة السنوسية، وفى مطلع القرن العشرين كانت

دعوة افغانى ومحمد عبده فى مصر وابن باديس وعبد القادر الجزائرى فى شمال افريقيا والكواكبى فى الشام وكلها دعوات اصلاحية نهضوية تنويرية .

وينبغى ان نعيد قراءة التاريخ الحديث ، لكن بعين عربية اسلامية كما سبق ان اشرنا وليس بعين المستشرقين الغربية ، ينبغى ان نقرأ موقف الغرب من هذه الحركات الاصلاحية ، كيف تأمر على وأد هذه الثورات وأن نتعرف على وسائله فى محاربتها .

لقد كانت القرون الثلاثة الاخيرة تمثل جدة الصراع الحضارى بين الشرق والغرب ، وكان الغرب قد دخل عصر الصناعة ، وقفز فى ذلك قفزات هائلة ، فسخر كل وسائله للسطور على مقدرات العالم الإسلامى والقضاء على هذه الشوارات ، وشاع بين دول اوروبا مصطلح "الخطر الإسلامى" وتعبيراً عما احسه الغرب من بواكير نهضة الشرق التى ينبغى ان يقضى عليها والا يسمح لها بان تمارس دورها فى حركة التاريخ

ان ظهور مصطلح **الخطر الاسلامى** فى الغرب امر له دلالتة التاريخية فى التربص بالشر وحضارتهم ، واعداد العدة لمجابهة هذا الخطر والقضاء عليه ، اننا اذا استطعنا ان نتجرد من آثار قراءة المستشرقين لتاريخنا وقرأنا بعين العربى المسلم تاريخ المنطقة العربية فى بداية القرن السابع عشر - وهو تقريباً بداية عصر النهضة الأوربية - نجد ان ابناء المنطقة النابهين فى كل قطر قد خالفهم الاحساس بضرورة التغيير والبدء فى نهضة علمية تواكب ما بدأته اوربا وتسير معها جنباً إلى جنب .

فلقد احس النابهون من ابناء كل قطر عربى بنوع من الخلل فى ميسرة العلوم ، وان هناك اهتماماً ملحوظاً بالعلوم النظرية أو التى تسمى بالعلوم الإنسانية على حساب العلوم العلمية ، ولا بد من تدارك هذا الخلل ومن هنا

قامت مجموعة من العلماء يعملون على ترشيد مسيرة العلم، وإيقاظ الهمم نحو النهوض بخطى وثيدة.

وإذا تأملنا مقاصد هؤلاء الاعلام واهدافهم نجد أنها لم تكن قاصرة على الاحياء اللغوى والأدبى فقط، كما لم تكن قاصرة على الاحياء الدينى والعودة الصحيحة إلى مصادره الأولى الصافية من كل تأويل، بل بالإضافة إلى ذلك كله كانت مقاصدهم تتجه نحو النهضة العلمية بالمعنى المعروف، فإن شخصية مثل الجبرتى الكبير والد الجبرتى المؤرخ بالإضافة إلى كونه فقيها حنفيا عالماً باللغة والكلام، كان أيضاً اماماً فى العلوم الأخرى، فبعد أن تصدر للإفتاء ولى وجهه نحو تحصيل هذه العلوم الكونية ونقطع لها من سنة ١٧٣١ م فجمع كتبها وقضى فى تحصيلها عشر سنوات (١١٤٤ - ١١٥٥ هـ) حتى ملك ناصيتها وبرز فيها، فى الهندسة، والكيمياء، والفلك، والصنائع الحضارية، حتى النجارة والحدادة والسباكة والخراطة والسمكرة والتجليد والنقش والموازين، واصبح بيته زاخراً بأدوات الصناعة ومقصداً لكل طلاب هذه الفنون، حتى انه علم خدمه فى بيته كل هذه الصناعات، يقول الجبرتى المؤرخ عن أبيه : (١) وحضر إليه طلاب من الافرنج وقرأوا عليه علم الهندسة وذلك فى سنة ١١٥٩ هـ ١٧٤٦ م وأهدوا إليه من صنائعهم اشياء نفيسة، وذهبوا إلى بلادهم ونشروا بها العلم من ذلك الوقت، واخرجوه من القوة إلى الفعل، واستخرجوا الصنائع البديعة مثل طواحين الهواء وجر الأثقال واستنباط المياه.

ويقول الشيخ محمود شاكر معلقاً على هذه الفقرة من تاريخ الجبرتى : ولا شك ان هؤلاء الافرنج هم المستشرقون الذين سبقوا حملة نابليون على مصر، وكانوا عيونهم عليها ومستشاريه بها، وكان هؤلاء المستشرقون

(١) راجع رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا : محمود شاكر ، ط دار الهلال

هم عيون الاستعمار وجواسيسه، والخططون، له لكى يجهز على هذه الحركات فى مهدها حتى لا تنهض. لأن الأستعمار مازال ماثلاً فى ذهنه سقوط القسطنطينية على يد محمد الفاتح، الذى فتح ابواب اوروبا المسيحية امام المد الإسلامى، وهؤلاء يعملون جاهدين على تقليص اظافر الخلافة وتقطيع اوصالها فى الاطراف وفى القلب على سواء

ولذلك فقد تأمرت اوروبا كلها شرقاً وغرباً على وأد هذه الحركات قبل ان تنهض، وتفتيت وحدة الخلافة العثمانية، وعقدوا من اجل ذلك المؤتمرات والندوات، ووضعوا مائة مشروع اوروبى للقضاء على الخلافة العثمانية ووأد هذه الحركات النهوضية، لقد لفت البيان العربى شكيب ارسلان انظار المسلمين إلى هذه المؤتمرات الاوروبية فى تعليقاته على كتاب "حاضر العالم الإسلامى" لمؤلفه الامريكى لوثر روب استوارد، فكتب بحثاً مستقلاً عن هذه المؤتمرات بعنوان "مائة مشروع لتقسيم تركيا الإسلامية" ولعل تاريخ القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان هو الوعاء الزمنى لتنفيذ هذه المؤتمرات بحيث جاء القرن العشرون والعالم الإسلامى كله واقع فى قضية الاستعمار شرقاً وغرباً، ولم يمض الربع الأول من هذا القرن الا وقد شهد سقوط الخلافة رسمياً سنة ١٩٢٤م تنفيذاً لهذه الخططات.

ومن الانصاف ان نقارن بين المنطق العربية وأوروبا فى بداية عصر النهضة لنجد التقارب واضحاً بين المنطقتين، والسبق الأوروبى كان من السهل جداً اللحاق به، كما يقول الاستاذ محمود شاكر لولا سياسة اوروبا تجاه هذه المنطقة، لولا السطو المسلح على خبراتها ونهب كنوزها، وسرقة خزائن الكتب والعلم فيها، والفارق بين النهضةين يومئذ هو ان يقظة العالم الإسلامى كانت هادئة سلمية الطوية انبعاثها ذاتى، مقاصدها نبيلة، اهدافها اخلاقية، هو تحقيق سعادة البشرية فى حدود تعاليم الإسلام، فكانت طبيعية فى مسيرتها غير متوجسة ولا متربصة باحد من اهل

الارض، اما يقظة الغرب فكانت اشبه بالقفز الأعرج الخائف، متفجرة بحقد
دفين من آثار فتح أوروبا أمام الإسلام على يد محمد الفاتح. مقاصدهم الفتك
والسطو على اطراف هذه الخلافة واستئصالها، والضرب في القلب والمقتل
في دار الإسلام، بالمدفع والقنبلة ان تيسر، وبالدهاء والمكر والخداع ان كان
ذلك مطلوباً، واثبت التاريخ وصدّق الواقع ما نقول به، كان الثأر والفتك
مقصداً وغاية، لذلك كانت بدايتهم النهوضية تركز على تضييع الاسلحة
الفتاكة التي تحقق لهم غايتهم من اليقظة التي بدأوها.

نعم لقد كانت يقظة العلماء في الشرق بشيراً بنهضة حقيقة كاملة،
وإحياء صحيح لماض تليد، وانطلاقاً صادقاً نحو مستقبل مأمول، لولا ما
كان من موقف الغرب من العالم الإسلامي، لقد اجتمعت كلمة أوروبا رغم
ما بينها من خلافات - على تمزيق أطراف العالم الإسلامي واستنزاف
خبراته، وبدأوا هذه المؤامرة بالهند البعيدة عن مركز الخلافة، وكانت
شركة الهند البريطانية طليعة هذه المأساة، ثم بدأ الصراع بين فرنسا
والإنجلترا على الاستيلاء على خيرات العالم العربي، وتفصيل القول في ذلك
له مكان آخر. لكن هنا امور احب ان اضعها امام القارئ الكريم.

إن كنوز العرب والمسلمين العلمية والادبية والتاريخية قد سطا عليها
المستعمر، وكان ذلك من أول اهدافه ومن اهم مقاصده - والذي يزور
المتحف البريطاني ومكتبات فرنسا ويحصى ما فيها من الآثار العلمية
الإسلامية لا بد له ان يتساءل. لماذا ركزت الحملة الفرنسية في مصر على
سلب هذه الكنوز ونقلها إلى بلادهم؟

لماذا دأب نابليون منذ دخوله القاهرة غازياً على قتل خمسة أو ستة من
خيرة علماء مصر كل يوم وتعليق رؤوسهم على الرماح والطواف بها في
شوارع القاهرة؟

لماذا حرص على اقتحام الازهر بخيوله بالدات مع ان هناك مساجد تهفوا
إليها قلوب العوام من الناس كمسجد الحسين والسيدة زينب وغيرها ؟
وما يلفت النظر ويشير العجب ما جاء فى شروط الصلح للجللاء عن
القاهرة ، فقد نصت الشروط التى وضعها نابليون على ما يلى :

" أن الفرنسيين " يستصحبون معهم ما يحتاجونه من اوراقهم وكتبهم التى
اشتروها من مصر ، وما يلفت النظر أيضا ان بابليون بعد ان دخل مصر
اصدر قرارات من الحكومة فى ١٦ / ٢ / ١٧٩٨م يطلب إلى وزير
الداخلية ان يضع تحت تصرف نابليون بونايرت المهندسين والفنانين
وغيرهم من أعضاء الهيئات التى تخضع لا شراف وزارة الداخلية وكذلك
الاشياء التى يريدتها حملته .

والجبرتى المؤرخ يسجل لنا فى تأريخه لهذه الحملة وثائق تحتاج إلى اعادة
قراءتها بعين مصرية لا بعين فرنسية ، حتى ينصف المصريون انفسهم
وينصفوا التاريخ معهم .

لقد استطاعت الحملة ان تجمع علماء مصر فى كل فروع المعرفة وتجندهم
اجبارياً تحت امرة الحملة الفرنسية ، ينهلون من معارفهم ويقفون على
علومهم ، وخصصوا لهم مكاناً محدداً اشبه بالمعسكر الاجبارى الذى
يجتمع فيه الجنود تحت امرة قائدهم ، ويقول الجبرتى " وافردوا للمديرين
والفلكيين واهل المعرفة والعلوم والرياضة كالمهندسية والهيئة والنقوشات
والرسومات والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين : حارة الناصرية "
ليجتمعوا فيها ويكونوا تحت طلب الحملة وقوادها يستشيرونهم ويتعلمون
منهم واتخذوا دار حسن كاشف جركسى مقراً لهم وقد وصف الجبرتى ما
وجده عندهم كتب الإسلامية الكثيرة التى شاهدها مترجمة بلغتهم ،
يقول : رأيت عندهم كتاب الشفاء للقاضى عياض ويعبرون عنه بقولهم

شفاء شريف ، كما وجد عندهم بردة البوصيرى وترجموها وغير ذلك من
الفنون اللغوية والادبية (١)

والغريب حقاً ان بعض الباحثين يقرأ ذلك عند الجبرتى ويحاول ان يفسر
ذلك بأن الحملة الفرنسية قد احضرت هذه الكتب معها من باريس لكي
تنشر ما فيها من علم تنويرى بين ابناء مصر ولذلك جمعوا لها العلماء
والادباء. ارأيت اكثر من هذا مثيراً للعجب. وهل ابناء مصر كانوا
يجهلون هذه الكتب حتى يتعلموها من الحملة الفرنسية؟ اليس الأكثر
قبولاً فى العقل أن يقال العكس، ان هذه الكتب التى جمعوها هى الكتب
التي سرقوها من مكتبة الجبرتى الكبير وكلها كتب علمية من الآثار
والتراث المصرى القديم، والمثير للدهشة اصرار الحملة الفرنسية الشديد على
تجريد القاهرة من كل مصادر المعرفة والعلم. أليس ذلك امرأ مثيراً للعجب
حقاً؟ إن هناك عيناً أخرى تقرأ تاريخ العلاقة بين الاستعمار والمسلمين، وهى
تختلف فى قراءتها للتاريخ وتفسيرها لاهدائه عن تلك العين الاستشرافية
التي قرأت تاريخنا وفسرته تفسيراً هوائياً لتجعل الشرق موطناً طبيعياً
للتأخر، ولتجعل الحملة الفرنسية منطلقاً لحضارة مصر الحديثة. ومن
المؤسف ان يتابعها فى هذا التفسير تلاميذ الاستشراق فى العالم العربى (٢)
ان هناك قرائتين لتاريخ العالم العربى المعاصر:

قراءة علمانية غربية استشراقية او وثها الاستشراق لتلاميذه من بعده.
وهذه القراءة يمثلها رينان الفيلسوف الفرنسى، وورثها عنه الكثير من
العلمانيين فى بلادنا وتتلخص هذه القراءة فى أن أسباب تأخر المسلمين هو
الإسلام. ما يعتنقه المسلمون من قيم إسلامية، وما يدنيون به من عقائد

(١) عجائب الآثار ٣٥١٣ ط مصر ٢، ١٣ هـ، راجع رسالة فى الطريق لما ثقافتنا

كتاب محمد عبده ص ١

(٢) راجع رسالة فى الطريق إلى ثقافتنا . محمود شاكر .

عيبية. ولقد جسد رينان رأى اصحاب هذه القراءة الاستشراقية في محاضرة ألقاها بجامعة السوربون في ٢٩ مارس سنة ١٨٨٣م ونحدث فيها عن علاقة الإسلام بالعلم والروح العلمية^(١)، وكانت هذه المحاضرة مملوءة بالاتهامات بالنسبة للإسلام كدين وعقيدة وبالنسبة للبلاد التي تدين به وان كل ما فعله الإسلام بأهله كان هو التأخر الحضارى ومحاربة العلم، وهذه القراءة قد انتقلت كما قلنا - إلى كثير من المشتغلين بالثقافة، واخذوا يدندنون حولها ويطالبون ليلاً ونهاراً وسراً وجهاراً، بالتخلص من الإسلام لكي تنهض كما نهضت أوروبا.

أما القراءة الثانية :

فيرى أصحابها أن العالم الإسلامى كان يسير فى اتجاه التطور الطبيعى نحو منطق العصر، لغة وحضارة، وثقافة، وعلماء، كان يسير بخطى هادئة غير متشنجة، فى كل فروع المعرفة الانسانية، وأثمرت جهوده أبنائه وأفاد من جهودهم معظم بلاد العالم شرقاً وغرباً، ومنذ فتح القسطنطينية ودخول الإسلام إلى قلب أوروبا أحس الغرب بالفرع الأكبر من هول تلك الفاجعة، وبدأ الحديث فى أرجاء أوروبا عما يسمونه "الخطر الإسلامى" وبدأ يعد العدة للإجهاز على قلب العالم الإسلامى واطرافه، وكان جل اهتمامه العلمى موجهاً لتصنيع السلاح وتقنيته بهدف القضاء على العالم الإسلامى ومحو آثار هذا الخطر. ولذلك كان تقدم الغرب مرتبطاً بتصنيع آلات الدمار والفتك أكثر منه بتصنيع الحضارة واساليب التحضر، وبدأ المهتمون بإصلاح حال المسلمين يشغلون انفسهم بالبحث حول هذه القضية. علاقة الغرب بالشرق، واسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم وأخذوا يتسألون عن هذه الاسباب. هل حقاً سبب تأخر المسلمين هو قسك

(١) راجع الإسلام المعاصر د. على مراد ترجمة محمود على مراد، ص ٦١ ط الهيئة

المسلمين بدينهم . ؟ هل هي اسباب ذاتية فى طبيعة الدين الإسلامى . أو فى طبيعة المسلم ؟ . . .

وبدأ جمهور المصلحين فى العالم الإسلامى يدلى بدلوه فى البحث عن اسباب تأخر المسلمين . فألف شكيب ارسلان كتابه " لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم . ونحا فيه منحى الرد على مزاعم المستشرقين من جانب ، وتحليل بعض مظاهر الخطأ فى تصوير المسلمين للإسلام من جانب آخر ، وألف الكواكبي كتابه "أم القرى" وطبائع الاستبداد .

كما شغل ابن باديس نفسه فى الجزائر بتحليل نفس الظاهرة ، وفى مصر كان جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده مهتمين بالرد على دعاوى المستشرقين خاصة رينان ، والعمل على ايقاظ همم المسلمين واحياء الفهم الصحيح للإسلام ، فوضع جمال الدين رسالته . فى الرد على الدهريين وألف محمد عبده رسالته فى "التوحيد" بالإضافة إلى كثير من المقالات التى نشرها فى "العروة الوثقى" وما زال السؤال قائماً حتى الآن ، لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم ؟ ؟

لقد احتفظ الإسلام حتى القرن السادس عشر بالتفوق والتقدم فى كثير من العلوم المختلفة ، وظل الإسلام خلال هذه الفترة محتفظاً بقوته العسكرية ، فقد كان البحر الأبيض المتوسط يطلقون عليه فى الغرب البحيرة الإسلامية . حيث كان يمتد النفوذ الإسلامى من البحر الأسود شمالاً حت سواحل افريقيا جنوباً وبوغاز جبل طارق غرباً ، والقراءة الإسلامية لتاريخ هذه الفترة يتقى كثيراً من التبعة والمسئولية فى تدهور المستوى الحضارى للعالم الإسلامى على الغرب وعلاقته العدائية والحاقدة على الشرق . ومنذ فتح القسطنطينية سنة ١٤٥٣ وغزو المجر سنة ١٥٢٦ . والهجوم الأخير نحو فيينا عاصمة النمسا فى صيف عام ١٦٨٣ انتهت

مرحلة المد الإسلامى لتبدأ مرحلة الجذر والتراجع بفعل عوامل كثيرة، لكن كان اهمها بالقطع هو اتحاد دول أوروبا كاملة لمواجهة هذا الخطر الإسلامى بشتى الاساليب وانطلقت الكشوف العلمية نحو خدمة تسليح الجيوش للسيطرة على الشرق لقد بدأت القراءة الإسلامية لتاريخ المنطقة من هذه المنطلقات :

١ - إحساس أوروبا بخطر الإسلام .

٢ - مواجهة هذا الخطر بما تملك من وسائل عسكرية - سياسية - اقتصادية .

٣ - العمل على تفتيت القوة الإسلامية المتمثلة فى الخلافة العثمانية وتقطيع اطرافها ان بالكيد والمكر ، وإن بالإغراء والوعود ، وان بالدبابة والمدفع .

٤ - ولم تهمل هذه القراءة ما آلت إليه أحوال المسلمين من ضعف وهو ان كان سببه من وجهة نظرهم حالة الترهل فى جسم الامة الإسلامية وغياب الاحساس بما يبיתה الغرب له .

٥ - اصف إلى ذلك اهتمام المسلمين بالعلوم الشرعية واهمالهم للعلوم الطبيعية التى يتعاملون بها مع الكون (علوم الطبيعة - الكيمياء - الرياضة - الهندسة) وهى التى قفز بها الغرب قفزات هائلة اذهلت الشرق فى أول اتصاله بالغرب مما جعل نوعاً من الاحساس باليأس يتسرب إلى نفوس العامة ، حتى سادت روح التواكل أو كادت . وهذا ما جعل المصلحين يركزون جهودهم على ايقاظ الهمم لتدارك ما فات ، بمنطق العلم والعقل فى ثقافة الامة ، والحرية والمسافة فى الحياة الإجتماعية ، والعدل والشورى فى نظام الحكم ، كل هذا من منظور الإسلام وتحت حراسته ، ليكون الاعتقاد الصحيح محرراً للامة بتطبيق هذه الركائز ، والحفاظة عليها باعتبارها ركائز عقائدية أو لا ، ومناهج اصلاحية ثانياً .

مدرسة الإصلاح فى مصر

أ - الأفغانى :

وجه المصلحون فى مصر اهتمامهم نحو الرد على افتراءات المستشرقين على الإسلام وازالة الشبهات التى يثيرونها حوله . وحاولوا ان يوضحوا للعامة والخاصة ان هجمة المستشرقين على الإسلام انما هى جزء من مخطط استعمارى كبير ، يقصد به تفريغ المسلم أولاً من الولاء لعقيدته وتشكيكه فيها بدعوى إنها سبب فى تأخر الشرق ، لكى يصبح العقل والقلب ، صالحاً لتقبل ما يلقي عليه من افكار يروج لها الاستشراق فى العالم ، ولتقبل عنهم مزاعمهم وآراءهم حول الإسلام وأنه من أسباب تأخر المسلمين ، وعن الغرب وسبب تقدمه . وأهمها أن الغرب لم يتقدم إلا بعد ان تخلص من الاديان . كان هذا أخطر ما فى هذه الحملة الاستشراقية فى مطلع هذا القرن .

فبدأ جمال الدين الأفغانى بكتابه " الرد على الدهرين وكتب محمد عبده عن « الإسلام والمدنية » ، وحاول الأفغانى فى منهجه ان يحلل واقع المجتمعات المتدنية وما تتمسك به من قيم ومبادئ ، وأثر ذلك فى النهوض بالمجتمع ، وإن يقارن بين واقع هذه المجتمعات المتدنية والمجتمعات الأخرى اللادينية ، وما يحكمها من غرائز البقاء فيها للأقوياء ، شأن الحيوان فى الغابات .

ان المجتمع المتدين يتميز بسمات اخلاقية على مستوى الفرد والجماعة لا توجد فى المجتمع اللادينى ، ذلك ان الإيمان بالاديان يجعل صاحبها ذا هدف سام ينشده ، غاية نبيلة اخلاقية يسعى إليها ، والتزام بها ، من اعتقاده بالله واليوم الآخر . وركز فى هذا الجانب على ثلاثة امور اكسبها الدين لا بنائه بينما افتقدها الملحدون عموماً .

أولاً : ان الدين يجعل المتدين سيد عالمه ، انه ملك يمشى على الأرض وهو

اشرف خلق الله في ملك الله ، فلقد كرمه الله في كتابه الكريم بالخبر الصادق في قوله ... ولقد كرمنا بنى آدم .. واستخلفه الله في هذا الكون لإعمارهِ وتسخيرهِ لمصالحهِ ، والإنسان المتدين هو الوحيد الذى يشعر بهذا التكريم الالهى ، والإنسان المتدين هو الوحيد الذى ينبغي ان يتصرف فى الكون من هذا المنطلق ، انه سيد الكون . أن الكون مسخر لخدمته ، انه مسئول عن اعمار الكون وحيائه ، ويدفعه الاعتقاد الدينى إلى الشعور بالتقصير والتعرض للحساب أن هو أهمل الأخذ بهذه الاسباب أو قصر فيها .

ثانياً : إحساس المتدين بأن امته اشرف الأمم واعراقها ، واكثرها حرصاً على اعمار الكون والإفاده منه ، وإن غيره فى غى وضلال ، ومن واقع احساسه بهذين الأمرين عليه ان يتحمل مسئولية كبرى نحو غيره من الأمم والأفراد ، إنها مسئولية الدعوة إلى دينه والهداية إليه ، إنها مسئولية اعمار الكون والافادة به .

ثالثاً : إيمان المتدين بأن هذه الحياة ليست غاية فى ذاتها وانما هى طريق يجتازه الانسان إلى العالم الآخر ، إنه ورد إلى هذه الحياة لتحصل الكمالات الاخلاقية الدينية التى تؤهله للعروج إلى عالم افضل واوسع من هذا العالم ، إنه أذن كالمقدمة التى يجب ان يحسن المرء ترتيب مفرداتها ويحسن توظيفها ليحصل على النتائج المطلوبة ، إن إيمان الفرد والمجتمع بهذه الأمور الثلاثة تجعله يتأبى على الدنيا من الأفعال والرذائل ، وترفّع عن انتهاك محارم الاخلاق أو التدنى فى السلوك ، فيصير المجتمع فى نهايته مدينة فاضلة وتلك نهاية السعادة ، هذا الاعتقاد هو ، الزاجر الوحيد للانسان عن افتراس حقوق الآخرين ، واشد مانع له عن ممارسة الرذائل . وإلا فحدثنى بربك ما أكثرها القوانين وما اشد انواع الرقبات وتنوعها على الصوص ومقتضى الرذائل ، مع ذلك فما اكثر الجرائم واشدها فتكاً بالإنسان ، وإن شئت

فأرم بنظرك إلى قوم لا يعتقدون فى أى دين ويرون ان الانسان حيوان كسائر الحيوانات ، أو متطور عن نوع منهم كما يرى الملعدون ، ثم انظر ماذا يفعلون ببنى الإنسان ، إن هذا الإعتقاد كما يرى الأفغانى هو أبلغ قائد إلى طريق العلا ومقامات الشرف ، فكيف يقول المستشرقون إن تمسك الشرق بالإسلام هو سبب تأخرهم ، أن اعتقاد المتدين فى ربه وفى اليوم الآخر يورثه خصالا هى عمدة السلوك الحضارى وأساسه وأهم هذه الخصال :

١ - فضيلة الحياء

هى التى تتولد فى النفس عن مراقبة الانسان لربه ، الذى يعتقد بمعينه فى كل وقت ، حتى وان غاب عنه الناس ، فهو رقيبته فى غيبة الآخرين ، وصفة الحياء يلازمها شرف النفس ، وهى عمدة السلوك فى الترفع عن كل رذيلة . وكل مجتمع فقد صفة الحياء فقد فاتته من اساسيات السلوك الحضارى الكثير والكثير ، لأن هذا مما تدور عليه معاملات الناس وعلاقتهم بالآخرين .

٢ - الامانة :

وهى ركيزة التعامل بين الناس وروح المعاملة والمعارضة ، فإن ضاعت الامانة فى مجتمع ما فقد فسدت روح المعاملات واختل نظام المعيشة ، إذا تطرق هذا الخلل إلى المسؤولين بأن ضاعت الامانة بينهم ، فقد اختل الهيكل الاساسى للحكومة التى تدير شئون الدولة وهذا أول باب الخلل الاجتماعى والاقتصادى والسياسى ، وبداية انهيار الامم وسقوط نظامها فى اعين الرعية ، ولا بد ان ينول امرها إلى الانقراض والفناء ، لأن سقوط هذه الخصال بين المتحاكمين فيه معانده للعدل ومعارضة للحقوق ، وهما قطب الرحى فى بناء أو انهيار الامم وسقوط الحكومات .

٣ - الصدق :

الذى هو صنو الامانة ووليد الحياء ، وهذه الامور الثلاثة لا غنى عنها

تجتمع اذا ما اراد ان ينهض . كلها محروسة فى الإسلام بالاوامر الإلهية والاحاديث النبوية ، ومرعية فى مجتمع المسلمين بالاعتقاد القوى الجازم
إن الأفغانى هنا يبرىء الإسلام من تهمة المستشرقين له بأنه سبب فى تأخر المسلمين ، ليعود باللوم على المسلمين انفسهم ، وبما تفشى بينهم من خرافات وأباطيل وبعد عن الدين .

لقد تحدث الأفغانى عن الإسلام فقال : انه فى مقدمة الاديان السماوية التى نزلت لاسعاد لبشر ، لأنه يفضل الأديان الأخرى فى كثير من الأمور . أنه يصقل العقل بصقال التوحيد ، يطهر الاعتقاد من رجس الاوثان بشرية كانت أو غيرها كما يعتقد الآخرون ، إن الإسلام محى كلية جرثومية التعصب والتفرقة بين الأجناس ، لأن قاعدته الاساسية فى المفاضلة " إن اكرمكم عند الله اتقاكم " ثم ان قاعدته فى الاعتقاد هو الأقتناع والبرهان وليس التبعية والتقليد ، ولذلك فإن دعة الأفغانى لاصلاحية وان بدت فى ظاهرها دعوة سياسية ، الا ان مضمونها وجوهرها الاصلاح الدينى الذى لخصه فى عبارته المحددة " ... ارجو ان يكون سلطان جميعهم - جميع المسلمين - القرآن ، ووجهة وحدتهم الدين " ، ان عله تأخر المسلمين عنده ترجع إلى التساهل فى تطبيق تعاليم الإسلام ، اجتماعياً ، علماً ، وأخلاقياً ، فإن الأصول الدينية الحقبة المبرأة من الأبتداع والأخلاقيات تنشئ الأمم ، وتقيم الحضارات ، وللأسف الشديد ، فإن المسلمين قد اكتفوا من الإسلام باسمه ورسمه ، دون مضمونه وروحه ، إن القرآن حى لا يموت ، ومن أصابه نصيب من حمده فهو محمود ، إن الأفغانى ينادى فى العالم الإسلامى هاكم « كتاب الله لم ينسخ فارجعوا إليه ، وحكموه فى أفعالكم وأحوالكم وطباعكم ، وما الله بغافل عما تعملون » .

إنه يصحح للعامة والخاصة فهمهم الخاطئ للإسلام ، واعتقادهم فيه ، حين يقول : « إن حركتنا الدينية بالدعوة إلى القرآن - كناية عن الاهتمام بقلع ما رسخ فى أذهان وعقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد

الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الصحيح، مثل فهمهم نصوص القضاء والقدر على معنى أنهم لا يتحركون إلى طلب المعالي والحمد، ويركنوا إلى الدعة والحمول... إنه لا بد من بعث القرآن ليحيى هذه النفوس، وليصحح هذه العقائد، فلقد سعد بالإسلام سلفنا وسادوا، فلماذا نشقى به ونستعبد؟

إنه ينعى على المسلمين تخلفهم، ودينهم يدعوا إلى التقدم.

إنه ينعى على المسلمين تفرقهم، ودينهم يدعوا إلى الوحدة.

إنه ينعى على المسلمين جهلهم بعلوم الكون، ودينهم يدعوا إلى العلم.

إنه ينعى على حكام المسلمين الظلم والاستبداد، ودينهم يدعوا إلى العدل.

إنه يدعو العلماء إلى تصحيح عقائد الناس في دين الله ليصير القرآن حياً متحركاً لا ساكناً في النفوس، يتلى للتبرك، ويكتب للتعاويد فقط، ولقد أكد رشيد رضا نفس المعنى.

فكتب يقول: «لقد جفت الأقلام وخفقت الأصوات من كثرة ما كتبنا وخطينا في موضوع شقاء المسلمين بدينهم الذي سعد به أسلافهم، وبيننا أن علة الشفاء في إبداعهم فيه لا في اتباعهم له وفي لبسه كما يلبس الفرو مقلوباً» (١).

لقد كان الإسلام والتدين الحى ركيزة المنهج الإصلاحى لدى كل من الأفغانى ومحمد عبده ورشيد رضا وابن باديس والكواكبى وحسن البنا، بل إن من أسباب تأخر المسلمين عند هؤلاء جميعاً هو عدم الفهم الصحيح للإسلام وروحه الحية الوثابة، وليس كما قال: "رينان" وتبعه فى ذلك كثير ممن تأثروا به.

ولقد جسد هؤلاء المصلحون علة تأخر المسلمين فى أمور محددة حاول كل منهم أن يعالجها بطريقته الخاصة . وأهم هذه الأسباب :

١ - التخلّى تدريجياً عن روح الإسلام ونقص أو انعدام الإحساس كلية بروح الإسلام ، والاكتفاء منه بمظهره وشكله دون أن يعيشوا روحه ومضمونه .

٢ - سوء فهم المسلمين لكثير من نصوص الإسلام ، خاصة المتعلقة منها بموضوع التوكل والقضاء والقدر ، مما ترتب على ذلك مواقف سلبية قاتلة تجاه كثير من القضايا الكبرى فى تاريخ المسلمين وحاضرهم .

٣ - عدم الإقبال على دراسة العلوم الطبيعية وعدم الاستفادة منها بنفس الهمة التى يقبلون بها على العلوم الشرعية .

٤ - الرفض المطلق للغرب ، ومحاولة قطع العلاقات معه بسبب موقف الغرب المعادى للإسلام والمسلمين ، وخاصة فى عصر الاستعمار ، وترتب على هذا الموقف النظر إلى علوم الغرب بحساسية وعداء ، ولم يستطع كثير من المفكرين أن يفرق بين العلم فى ذاته وكونه مطلباً شرعياً ، وأصحاب هذا العلم حتى وإن كانوا أعداءنا .

٥ - الاستبداد السياسى لأنظمة الحكم فى العالم الإسلامى ، هذا الذى قتل فى الشعوب نخوة الرجولة وأفقد الكثير منهم الإحساس بهموم الوطن والتفكير فيها ، وتحويل البلاد إلى قطعان من الأتباع لا يملكون من أمورهم إلا قولهم للسادة سمعنا وأطعنا .

٦ - التفرق الذى نجم الاستعمار فى زرع أسبابه بين صفوف الأمة ، فظهرت الخلافات المذهبية والعرقية والقومية ، وصار كل حزب بما لديهم فرحون ، وانشغل المسلمون بهذه الخلافات التافهة وتركوا مصائر بلادهم ومستقبل حياتهم يتحكم فيها غيرهم ، ويملى عليهم

الاستعمار ما يشاء فصاروا كما قال الشاعر :

كم صرفتنا يد كنا نصر فيها . . . وبات يملكنا شعب ملكناه
وهذه الأسباب تختلف قوتها شدة وضعفاً من وطن إلى وطن آخر، لكنها
فى مجموعها فرضت نفسها على أذهان المصلحين وشغلتهم .

كيف نقضى على أسباب الفرقة بين المسلمين ؟

كيف نرحد صفوف الأمة ؟

كيف ندخل العصر من أوسع أبوابه ؟

كيف تعرف الشعوب بحقوقها لدى حكامها . . . ؟ كيف . . . ؟ كيف ؟
وما أكثرها فى هذا الوقت .

لقد نادى الكواكبي فى بلاده بالشام بالدستور كنظام لتحديد علاقة
الحاكم بالمحكوم ، ووضع نظام عام للدولة ، ونادى الأفغانى ومحمد عبده
بالجامعة الإسلامية لتحل محل الخلافة العثمانية ، وردد نفس النداء ابن
باديس فى الجزائر ، لقد كانت هذه القضايا هى الشغل الشاغل للمصلحين .

نعم لقد كان هؤلاء المصلحون جميعاً على قلب رجل واحد فى أن
أسباب تأخر المسلمين متعددة ومتنوعة ومختلفة من قطر إلى قطر ، إلا أن
مفتاح الإصلاح لكل هذه الأسباب يكمن فى الإصلاح الدينى وإحيائه فى
القلوب أولاً .

فإن صحة الاعتقاد تفرض على المسلمين طلب العلم الصحيح والأخذ
بمناهجه ، وصحة الاعتقاد تطلب من المؤمن محاربة الجهل والتخلف
والخرافات .

وصحة الاعتقاد تطلب منهم أن يعطوا إياهم حقهم من السمع والطاعة
فى غير معصية الله ، ويطالبوا بحقوقهم من العدل والشورى وأداء الحقوق
والأمانات ، ولذلك كانت قاعدتهم الأساسية التى ركز كل منهم على البدء

منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْيِرُ مَا بَقِيَتْ حَتَّى يَغْيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، آمن بهذه القاعدة الأفغانى ورددها محمد عبده من بعده، وأخذ بها الكواكبي، وابن باديس، وما زلنا نقولها اليوم، الإصلاح ينبغى أن يبدأ من القواعد أولاً فهى البداية الصحيحة لكل حركة إصلاحية. قد يطول عمرها ويمتد إلى جيل أو جيلين. لكن ذلك ليس شيئاً مذكوراً فى حركة التاريخ، نعم قد يطول عمرها إلى أن تأتى ثمرتها، لكنها إلى الخلود تسير، إن إصلاح الدين هو مفتاح طبيعى لكل حركة إصلاحية؛ لأن به إصلاح النفوس وهى مناط كل إصلاح، هكذا كان الأفغانى، وملك كانت قضيته.

ب - محمد عبده:

ويسير فى نفس الاتجاه الإمام محمد عبده، فأخذ بنفس المنهج الذى سلكه أستاذه الأفغانى فى تفسيره لأسباب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم، لكنه يرى أن أهم أسباب تأخر المسلمين يرجع إلى التقليد وترك الاجتهاد، يرجع إلى ما أصاب الإنسان المسلم من جمود على تقليد الآراء دون فحص لمضمونها، وهل هو صحيح عقلاً ونقلاً أم لا. لقد كان التقليد الأعمى للمتقدمين دينياً وطبعاً مألوفاً لدى المشتغلين بالعلوم الدينية، دون أن يرجعوا بأنفسهم إلى الكتاب والسنة ليرى ما فيهما من علاج للمشكلات المطروحة، كان الواحد منهم يكتفى فى ذلك بما قاله شيخه، أو ما قرأه فى متن من المتون، أو حاشية من الحواشى، لذلك كان أول ما فكر فيه محمد عبده أن يعمل جاهداً على تحرير العقول من أسر التقليد للآراء، وفهم الدين فهماً صحيحاً من المصدرين الأساسيين الكتاب والسنة، كما كان على ذلك سلف الأمة قبل ظهور الخلافات المذهبية والفرق الكلامية، لقد نادى محمد عبده، كما نادى بذلك من قبل كل من الأفغانى وابن تيمية بضرورة العودة إلى كتاب الله وسنة رسوله لكسب المعارف الدينية، باعتبار أن هذين المصدرين هما النبع الصافى للمعارف الدينية التى يتآخى ويتعاون فى اكتسابها العقل مع النقل، واعتبار هذه المعارف ضمن موازين العقل باعتبار أن العقل، ربيب لنقل ووزيره ومعاون.

وفى سبيل تحقيق هذا الهدف الإصلاحى كانت ثورته على مناهج الأزهر، ودعوته لإصلاح هذه المناهج، بحيث تشتمل ضمن خطتها على علوم الكون (كالطبيعة، والكيمياء، والرياضة، والفلك، والطب)، باعتبار أن ذلك مطلب شرعى يعيش به المسلم شئون عصره ولا يتخلف عن عالمه. ووضع لذلك برنامجاً إصلاحياً متكاملأ مزج فيه بين علوم الدين وعلوم الدنيا، باعتبار أن تحصيل النوعين مطلب شرعى ينبغى الاهتمام بهما معاً. وطالب فى هذا البرنامج بإصلاح اللغة العربية وأساليبها سواء كان ذلك فى المخاطبات أو المراسلات أو دواوين الحكومة.

أما الأمر المهم الذى شغل حيزاً كبيراً من حياة الإمام محمد عبده، فهو اهتمامه بالإصلاح السياسى للدولة، وعلاقة الحاكم بالأمة وإدارة شئونها، لقد طالب محمد عبده بتحسين علاقة الخديوى بالشعب، وكما أن للحاكم حقوقاً على شعبه، فكذلك للشعوب حقوق على حكامها، ولا ينبغى أن يطالب الحكام بحقوقهم من الأمة ويذيقوا الشعوب الويل والثبور والإذلال وينسوا تماماً حقوق الشعب عليهم. يقول محمد عبده: وهناك أمر آخر كنت من دعاة، والناس جميعاً فى عمى عنه، ولكنه الركن الركين تقوم عليه حياتهم الاجتماعية، وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه، وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب وما للشعب من حق العدالة على الحكومة، نعم كنت، ممن دعا الأمة المصرية إلى معرفة حقها على حاكمها، وهى لم يخطر لها هذا الخاطر على البال... دعوناها إلى الاعتقاد بأن الحاكم، وإن وجبت طاعته فهو من البشر الذين يخطئون وتغلبهم شهواتهم، وإنه لا يرد عنه خطأ ولا يقف طغيان شهوته ألا تصح الأمة له بالقول والفعل، جهرنا بهذا القول والاستبداد فى عنفوانه، والظلم قابض على صولجانه، ويد الظالم من حديد والناس كلهم عبيد له، أى عبيد.

كانت ركائز دعوته تعتمد على إصلاح الفهم الخاطئ للدين ومسائله وإصلاح اللغة، والإصلاح السياسى. وكان منهجه يختلف عن منهج أستاذه الأفغانى فى تنفيذ هذه الإصلاحات، حيث كان الأفغانى يفضل أسلوب الثورة كمنهج للتغير، خاصة أنه كان يعانى فى بلاده من ظلم الإنجليز واستعمارهم للهند، فكانت الثورة المسلحة وسيلته المفضلة لتنفيذ منهجه فى الإصلاح. أما محمد عبده فكان يفضل أسلوب التربية والتعليم والتوسع فيها، ليتعرف الشعب على حقوقه لدى الحكومة، ويشق طريقه بالعلم نحو النهضة، لذلك كان منهجه تروياً دينياً.

لقد رأى أن أى محاولة للإصلاح فى مصر بالذات ما لم تبدأ بالدين فهى محكوم عليها بالفشل، ذلك أن نفسية المصرى ومزاجه يرتبطان بالدين، ويتأثران به سلباً وإيجاباً، وتلك ظاهرة عامة فى مصر شملت المسلم والمسيحى على امتداد التاريخ إلى اليوم، ولقد تمسك محمد عبده بهذا المنهج فى الإصلاح وملك عليه حياته العلمية كلها. لذلك نراه يجلس فى المساجد ليفسر القرآن بمنهج جديد، ويضع شرحاً لنهج البلاغة، وللعقائد العضدية، ويضع رسالته فى التوحيد، كل هذه نماذج وضعها ليسير عليها العلماء من بعده، لكى يتركوا التقليد ويباشروا الاجتهاد والتجديد، إن التمسك بالقرآن وإحياء تعاليمه وإقامة أحكامه كان سر تقدم المسلمين، ولا حيلة فى إصلاح وضعنا الراهن إلا بالعودة إليه، لا بد أن تفرع صحته أعماق القلوب لكى تتحرك، ولا بد أن تزلزل هزته رواسى الطبع لكى تتغير، ولا بد أن يؤخذ القرآن من أقرب وجوهه على ما ترشد إليه لغة العرب وطرائق تعبيرهم ليستجيب له كما استجاب له رعاة الإبل، والقرآن قريب لطالبه، مت كان عارفاً بلغة العرب وقواعدهم أيام نزول الوحي.

بمثل هذه البساطة والبعد عن التكلف كان الإمام محمد عبده يضع منهجاً جديداً فى التفسير والتجديد. ولقد اهتم محمد عبده بتجديد الفكر الإسلامى فى ضوء الرجوع إلى المصادر الأولى والينابيع الصافية خالية من

خلافات المتكلمين والفقهاء، ليفسح بذلك الطريق أمام عقول المعاصرين ليجتهدوا فى تخريج مشكلات عصرهم على ضوء الفهم المناسب للقواعد الشرعية، كما فعل أسلافهم من قبل، فالسلف اجتهدوا واختلفوا فى اجتهاداتهم، وخرجوا مشكلات عصرهم بحلول شرعية مناسبة لهم، فلماذا لا يجتهد أبناء العصر ويخرجوا مشكلاتهم بحلول شرعية مناسبة لعصرنا، بدلاً من الوقوف عند رأى فلان أجاز، وفلان منع. إن الرجوع إلى الكتاب والسنة فيها الغناء عن كل هذه الآراء.

ويرى الإمام محمد عبد أن القصور والتقصور فى التعليم الدينى كان سبباً أساسياً فى تردى الرضع الراهن الذى يعيشه المسلمون، وذلك إما بإهمال التعليم الدينى كلية، كما فى بعض البلاد، أو بالسلوك إليه من غير طريقه القويم، كما فى بعض البلدان الأخرى، أما البلاد التى أهمل فيها التعليم الدينى كلية فلم يبق فيها من الإسلام إلا اسمه ورسمه دون روحه وجوهره، كما أن فهم المسلمين قضية القضاء والقدر فهماً خاطئاً بعث فيهم روح التواكل والسلبية، وربطوا بين الإيمان بالقضاء والقدر، وكون الإنسان مجبراً فى أفعاله، مما أوقع المسلمون فى محاذير كثيرة، عاقبتهم عن التقدم والعمل ومواكبة العصر، والركون إلى الراحة والدعة، لقد حاول محمد عبده تصحيح مفهوم القضاء والقدر. حتى عمل جاهداً على فك الارتباط بين الإيمان بالقدر والقول بالجبر، ينطلق المسلم من قيود القول بالجبر متمتعاً بحريته التى منحها الله له فى حدود أوامر الشرع ونواهيه.

كما سلك محمد عبده مسلك الأئمة الكبار الذين سبقوه فى القول بأن النص الدينى الصحيح لا يتعارض أبداً مع العقل الصريح، كما فعل ذلك ابن رشد وابن تيمية والأفغانى، ثم جاء محمد عبده ليجدد المسيرة على نفس الدرب، فنصوص الكتاب والسنة تأمر بضرورة النظر العقلى فى هذا الكون من سمائه إلى أرضه؛ لأنه آية على خالقه، فلا بد من النفاذ إلى دقائق هذا الكون لاكتشاف قوانينه والوقوف على العلاقات المتبادلة بين الأسباب

والمسببات فى ظواهره، تحصيلاً لليقين ومحاربة للتقليد؛ لأن التقليد مضرة يعذر فيها الحيوان، ولا تليق أبداً بحال الإنسان.

إن النظر العقلى فى الإسلام فريضة دينية فلماذا جمد المسلمون عند حدود قال فلان بالخطر، وقال فلان بالإباحة، لقد قصر المسلمون فى حق أنفسهم من ناحيتين:

الأولى - إهمالهم النظر فى الكون، وما يتعلق به من علوم.

الثانية - جهلهم أن ذلك تعطيل لوظيفة الكون نفسها عن أن تؤدى دورها فى حياة الإنسان، ذلك أن الكون له وظيفتان، الأولى أنه آية دالة على خالقه، ولهذا جاء الأمر الإلهى بالنظر فيه، والاعتبار بسننه وقوانينه، وبقدر ما نكتشف من القوانين ودقائق الصنعة تزداد معرفة بالصناعات وخشية له.

وهذا هو دور العلوم الكونية التى أهملها المسلمون فى هذا العصر مع إنها عصب النهضة وعنوانها. ومن هنا تأخرنا وتقدم غيرنا، والآيات القرآنية التى تحت على النظر والاعتبار فى الكون أكثر من الآيات التى تأمر بالعبادات والشعائر، لكن المسلمين أهملوا كلية جانب النظر الكونى واكتفوا بالأوامر والشعائر.

أما الوظيفة الثانية - فهى تسخيرها لصالح الإنسان، وقضية التسخير لا يملك الإنسان ناصيتها، إلا بعد التعرف على هذا الكون وخصائص مفرداته، والعلاقات المتبادلة بين الظواهر وأسبابها.

ولا يستطيع الإنسان أن يملك زمام هاتين الوظيفتين للكون، إلا بسلاح العلم، وإلى العلم فقط يرجع القول الفصل فى ذلك. وهو مطلب شرعى وأمر إلهى. ولعل هذا يعطينا مفتاح السر فى أن أول آية نزلت من القرآن أمرت بقراءة الكون. وأن تكون القراءة باسم الخالق، ليكون الرباط محكماً ووثيقاً بين الكون المخلوق والرب الخالق، باعتبار أن هذا الكون آية دالة على

خالقه . فهذا هو شأن العلم ودوره فى رحاب الإسلام .

إن هذه المهمة أخذت من الإمام محمد عبده وقتاً وجهداً لكى يظهر أن الإسلام لا يحارب العلم ، ولا يعارض العقلانية ؛ لأن العقل عون على فهم الدين ، والدين سراج يضىء للعقل ما ندعنه فالدين الإسلامى دين توحيد فى العقائد ، لا دين تفريق فى القواعد . العقل من أشد أعوانه ، والنقل من أقوى أركانه ... وما وراء ذلك نزعات شيطانية أو شهوات سلاطين ... « فالوحي بالرسالات نور من نور الله لهداية البشر ، والعقل فى جوهره نور من نور الله مع البشر ، ومحال أن يصادم النور نوراً ، وإنما هو نور على نور ، فكلاهما يهذى الإنسان إلى الطريق المستقيم فى الحياة وإلى الفوز فى الآخرة .

وإن بدا أن هناك خلافاً بينهما فى مجالات التطبيق أو فى مفردات الحياة اليومية ، فينبغى أن نبحت عن خطأ وقع من المسلم فى فهم النص أو فى دعوى العقل ؛ لأن طبيعة الوحي تطابق وظيفة العقل ؛ لان غايتهمما واحدة ، ومصدرهما واحد ، وهو الكامل كملاً مطلقاً ، ومحال أن يكون مصدرهما الكمال المطلق ، ويقع بينهما تعارض ، فعلياً إذن أن نبحت عن أسباب التعارض فى عقلية الباحث ، وليس فى جوهر العقل بما هو عقل أو يقينية النص الصحيح .

ومحاولة بعض المشتغلين بالعلم تحريف الكتاب المنزل ليوافق مذهباً معيناً أو رأى من يقلده الباحث ، فإن هذا من شأنه أن يخرج الباحث عن حد الاستقامة فى طلب الحق لذات الحق . وهذا ما أشار إليه كل من ابن رشد فى رسالته « فصل المقال » وابن تيمية فى « درء تعارض العقل والنقل » وطبقه الأفغانى فى رده على الدهريين ، فالسلسلة متصلة ، والطريق موصول ، بين كل حر كات الأحياء التى كان هدفها العودة بالمسلمين إلى أصولهم الأولى ، والتخلى عن منطق المذهبية وصراع الخلافات والآراء التى تنتصر للهرى وليس للحق .

ويرى محمد عبده أن التعصب للحق ليس إلا التمسك به والمطالبة به ؟ وهل معنى السلبية واللامبالاة إلا عدم التمسك بالحق وعدم المطالبة به ؟ إن الفارق الأساسى بين الإنسان الملتزم بالقيم والمعتصم بالمبادئ، والإنسان المتحلل من كل قيمة وعقيدة هو الالتزام والتمسك بالحق والمطالبة به، وإذا كان التمسك بالحق والمطالبة به يسميه الغرب تعصباً لكى ينفر منه، فلا ينبغى أن نترك المطالبة بحقوقنا، سواء كانت شرعية أو وطنية إرضاء لأهواء الغرب منا ومطامعه فينا، أو إرضاء لمن زرعهم بين صفوفنا يرددون شعاراته دون إدراك لمقاصده منها .

إن الغرب كما يقول محمد عبده - أشد أم أهل الأرض تعصباً لدينه وتعصباً لجنسه، وتعصباً لقوميته . فما بالهم يحرمون علينا ما يحللونه لأنفسهم .

وما بالهم يجعلون التعصب لهم من شيم الوطنية والتحضر والمدنية، ويجعلون تمسك صاحب كل دين بدينه أو وطنه وحقوقه تعصباً يطالبون بمقاومته وإبادته ؟ هل هذا هو منطق العدل الذى يدندنون حوله، هل هذا هو حق الشعوب فى ممارسة عقائدها والتمتع بحريتها .

ثم يتساءل الإمام : هل التمسك بالإسلام والالتزام به هو الذى يصد العلماء ويمانعهم من الولوج إلى عصر المدنية والحضارة، كما يدعى هؤلاء ؟ ... لقد زعموا أن حمية أهل الدين لما يؤخذ به من نصرتهم وتضافرهم لدفع ما يلهم بهم ويلم بدينهم من غاشية الوهن والضعف هو الذى يصدهم عن السير إلى كمال المدنية، ويحجبهم عن نور العلم والمعرفة، ويرمى بهم فى ظلمات الجهل، ويحملهم على الجور والظلم والعدوان على من يخالفهم فى دينهم، ومن رأى أولئك المثقفين أن لا سبيل إلى درء المفسد واستكمال المصالح إلا بانحلال العصبية الدينية، ومحو أثرها وتخليص العقول من سلطان العقائد، وكثيراً ما يرجفون بأهل الدين الإسلامى ويخوضون فى نسبة مآذم التعصب إليهم، وكذب الخارصون، أن

الدين أول معلم ومرشد وقائد للأنفس إلى اكتساب العلوم والتوسع في المعارف، وأرحم مؤدب وأبصر مروض لطبع الأرواح على الآداب الحسنة والأخلاق الكريمة، و يقيمها على الاعتدال في كل شيء، وفي كل الأحوال، في الرضا والغضب، في البغض والسخط، مع من نحب ومن نكره، مع أبناء ملتنا، ومن لا يدن بديننا .

إن التعصب الأعمى الذى لا يفرق بين ما هو حق وما هو باطل ليس له مجال في تاريخ الإسلام، لا على مستوى الفكر والنظر، ولا على مستوى التطبيق والواقع، بل إن تاريخ معاملة المسلمين لغير المسلمين مسجل بأحرف من نور يحق لكل مسلم أن يفخر به، أما الأمم الغربية التى اندفعت على بلاد المسلمين فأحرقت الأخضر واليابس، ليس لها هدف إلا الخو والإبادة والفتك، كما فعل الأسبان بالمسلمين واليهود في بلاد الأندلس، وكما فعل صاحب السلطان المسيحى، حيث جمع اليهود والمسلمين في القدس وأحرقهم، وهذه أمور لم يعهدها تاريخ المسلمين في أى بلد فتحوها، ولنا الدليل الأقوم على ما نقول، فإن أصحاب الملل المخالفة ما زالوا يتمتعون بالحياة الكريمة بين أبناء الملة الإسلامية ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين، كان المسلمون إذا فتحوا بلدًا يحفظون على أهل الملل الأخرى أديانهم ومعابدهم أما الأمم الأوروبية فقد أرغمت المخالف لهم على تغيير دينه، وأحيانًا أجبرته على تغيير اسمه .

إن المشكلة الكبرى أن الغرب قد تأكد لديه أن أقوى رابطة بين المسلمين هى رابطة الدين وصلة العقيدة، وأدركوا أن سر قوتهم تكمن في العصبية الدينية، وللغرب مطامع في بلاد المسلمين، وله ثأر في دماء المسلمين، فتوجهت عناية الغرب إلى بث هذه الأفكار الساقطة بين أبناء الملة الإسلامية وزينوا لهم هجر هذه الصلة المقدسة وفصم عراها لينقضوا بذلك بناء الملة الإسلامية ويمزقوها كل ممزق، فإنهم علموا - كما علمنا وعلّم جميع العقلاء - أن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا الإسلام، رابطتهم في دينهم واعتقادهم الذى هو رمز وحدتهم وروح قوتهم، وصمم الغرب

على تمزيق هذه الوحدة وقطع هذه الصلات، وكان أحد مداخله وأهم وسائله فى ذلك هو التنفير من العصبية الدينية، ويتبعهم فى ذلك بعض السذج من المسلمين، جهلاً وتقليداً فنقضوا هذه الرابطة الدينية ولم يستبدلوا بها رابطة أخرى؛ لأن الإسلام لا يعرف العصبية القبلية ولا العصبية الجنسية؛ لأنها من دعوى الجاهلية التى حاربها الإسلام وقضى عليها، فأصبح المسلمون بذلك كمن هدم بيتاً بدعوى استبداله بآخر، ولما لم يجد هذا الآخر بقى فى العراء فلم يعد بين المسلمين رابطة الدين قوية، كما كانت من قبل، بينما تناجى غيرهم بأوهى الروابط وشد من أزرها، فبات قوياً وأصبحنا ضعفاء، هذا أسلوب من الدهاء أجادته أوروبا فى تعاملها مع العالم الإسلامى، ولم تعدم صيدها فى البلاد الإسلامية، فاستعملت الكثير منهم فى بلوغ مآربها وتحقيق مقاصدها.

إن الإمام محمد عبده يناشد المسلمين جميعاً ألا يغتروا بهذه الأكاذيب، ويقول: «أيتها الأمة المرحومة، هذه حياتكم فاحفظوها. ودمائكم فلا تريقوها.. هذه صلة من أمتن الصلات ساقها الله إليكم وفيها عزتكم ومنعتكم فلا توهنوها، ولكن عليكم أن تخضعوا لسطوة العدل، فالعدل أساس الكون، وبه قوامه ولا نجاح لقوم يزدرون العدل بينهم، ولا يجعلونه منهجاً لعلاقتهم مع أنفسهم ومع الآخرين»^(١).

هذه لحة موجزة وسريعة عن فلسفة المشروع التغريبي للتنوير وأبعاده السياسية والاجتماعية، أردنا بها ضبط مفهوم المصطلح «التنوير» ومضمونه التغريبي وموقف رواد الإصلاح الدينى من هذا المشروع ورفضهم له وتحذيرهم منه. وذلك حتى يكون الشباب على بينة من الأمر، وحتى لا تختلط الأوراق فى يد القارئ. وإن كان ذلك شيئاً مقصوداً من أصحاب المشروع العلمانى.

هذا: وما أريد إلا الإصلاح. وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

(١) راجع الكتاب التذكاري عن محمد عبده - المجلس الأعلى للثقافة ص ٤٠٠ - ٤٠٣.

الإسلام والعلم بين الأفغاني ورينان

بتلر/٥. محمد عثمان الحشت

* مقدمة :

إن صلة الأفغاني بالفكر الغربي الحديث صلة مركبة ، حيث تتشعب وتتداخل على أكثر من مستوى ؛ مع أنها تدور في فلك واحد هو توظيف الفكر الديني في سبيل إعادة بناء الواقع المعاصر ، وتدشين النهضة ، والتخلص من وطأة الاستعمار والتبعية والتخلف .

إن هذا الطابع الذي ميز موقف الأفغاني يبرز على نحو نموذجي في المناظرة التي دارت بينه وبين رينان حول علاقة الإسلام بالعلم كما يبرز في توابع هذه المناظرة . وفضلا عن إبراز الطابع الإصلاحى وسماته ، تكشف المناظرة وتوابعها عن الطابع الذي اتسم به الإستشراق الفرنسى في النصف الثانى من القرن التاسع عشر ، ذلك الطابع الذي يبين الدور الذى قامت به العلمانية الفرنسية في اتهام الإسلام اعتباطياً إما بنقص الروحانية أو بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى . وقد جاء الحكم الأول نتيجة المقارنة بالمسيحية حيث لا ينظر للإسلام وفق جدليته الخاصة ، بل كانعكاس مقلوب لتاريخ المسيحية فإذا كانت المسيحية رهبانية فإن الإسلام حسى وإذا كانت المسيحية مسالمة فإسلام محارب . وهكذا جاء الحكم على الإسلام بنقص الروحانية نتيجة عملية قلب عكسية : في حين جاء الحكم على الإسلام بالجمود الدينى المناهض لحركة الارتقاء العلمى نتيجة قياس المثل ، فإذا كانت المسيحية قد أعاقت حركة العلم في أوربا ، فإن الإسلام كذلك قد أعاق حركة العلم في الشرق (١).

ولا تخرج الآلية التي حكمت موقف رينان من علاقة الإسلام بالعلم ، عن تلك الآلية التي حكمت موقفه من علاقة الدين عامة من العلم الوضعي بعامة ؛ إذ ثمة تنازع لدى رينان بين وعى عقلي يصدع بأمر مناهج العلوم الوضعية وبين صبواته الرومانسية ، بين محاولة الفكاك من التقليد المسيحي الغربي الظالم والمبخر للإسلام وبين حصر الإسلام في عملية مواجهة حضارية مع الغرب .

وبالمثل فإن الآلية التي حكمت دفاع الأفغاني عن علاقة الإسلام بالعلم ضد اتهامات رينان ، هي الآلية ذاتها التي حكمت من قبل دفاعه عن الدين بعامة والإسلام بخاصة ضد مطاعن الدهريين ، مع التأكيد على فارق مهم ، وهو أن آلية الدفاع ضد رينان انتهجت منهج العقلانية وتوشحت بالحدثة والوضعية والليبرالية ، بينما آلية الدفاع ضد الدهريين ارتدت رداء الإنشاء والخطابة والحماس وانتهجت منهج الجهاد المناهض للزندقة والإباحية

ومع أن مناظرة رينان - الأفغاني لم ينته التعليق عليها حتى الآن ، فإن من الممكن إلقاء أضواء جديدة عليها ، عبر نقلها إلى دائرة أوسع من تلك الدائرة التي كانت محصورة فيها من قبل من خلال ربط موقف كل من رينان والأفغاني من العلاقة بين الإسلام والعلم بموقفيهما الأعم من الدين ككل في سياق عصرهما ، وفي إطار الوضعية التاريخية والفلسفية التي كانا يعيشان داخلها .

أولاً : وضعية حركة الإستشراق في القرن التاسع عشر :

" إن الظاهرة الأكثر إشراطاً للرؤية الأوروبية للشرق ، اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر بشكل خاص ، هي الإمبريالية " ^(١) هكذا وصف مكسيم رودنسون المسألة الإستشراقية في القرن التاسع عشر ؛ وإلى مثل هذا ذهب

اليكس جورافسكى^(٣) عندما أكد أن " علم الإسلاميات " ولد في أحشاء المخططات الاستعمارية ، أو على الأقل تزامن مع ارتفاع الأصوات الأوروبية الداعية إلى " استعادة السيطرة على الأرض المقدسة من أيدي مغتصبيها المسلمين " عن طريق اتباع حملة من الإجراءات العملية - التطبيقية ، في مقدمتها إنشاء المدارس العربية في الغرب كشرط لتحقيق المعرفة الدقيقة بعقيدة العرب والعقيدة الإسلامية.

وكان هذا نتيجة التمرکز الأوروبي على الذات ، الذي أصبح أكثر بروزاً عن ذي قبل ؛ حيث تضخمت النزعة الغربية النفعية المليئة بالازدراء للحضارات الأخرى ، أصبحت الكونية الوحيدة الممكنة يتصورها الإنسان الغربي على شكل تبنى النموذج الأوروبي بكل أبعاده ومستوياته^(٤) .

وقد تمخضت هذه الحالة عن تيارين استشرائيين متفارقين :

أولهما : الإستشراق التبشيري ، وثانيهما : الإستشراق المناهض للإكليروس والمتحدر من أورمه فولتيرية . أما الإستشراق التبشيري فكانت تقوم به الإرساليات المسيحية التي كانت تغزو التقدم الأوروبي للدين المسيحي ! والتأخر الشرقي للدين الإسلامي وكانت هجماته على الإسلام تنسم بالعدوانية المقتتعة بالحدثة مع أنها في جوهرها امتداد لأساليب الجدل والهجوم التي مورست في العصور الوسطى . وبالنسبة للإستشراق المناهض للإكليروس والمتحدر من أرومة فولتيرية ، فقد كان يمجّد الروح الآرية ضد الروح السامية ، ويقّس الحضارة الهيلينية القائمة على عبادة العقل والحرية والجمال ، بينما كان يمتّهن الحضارة العربية الإسلامية خاصة والسامية عامة ، بوصفها عاكسة لجبرية كسولة ، وإيمانية مغلقة ، وعدم تسامح ، امتّهان للفنون ، ومناهضة للتفكير

العلمي الفلسفي ، ويذهب في هذا الإتجاه - مع بعض الترددات - أرنت رينان . Renan

فى هذا الإطار ينبغى الإشارة الى ان الإستشراق رغم انه ذو جذور موغلة فى القدم ، فإنه لم يتبلور كمفهوم إلا فى نهاية القرن الثامن عشر ومشارف القرن التاسع عشر فمفهوم المستشرق Orientalist (أى العالم او الدارس للشرق او لغاته او اديانه او حضارته ... الخ) ظهر فى اللغة الإنجليزية فى سنة ١٧٧٩ ، وفى الفرنسية فى قاموسها كلمة استشرق Orientalism إلا فى عام ١٨٣٨ (٥) وكان الإستشراق فى القرن التاسع عشر يستخدم ثلاثة علوم إنسانية أكثر من غيرها - ورينان نفسه نموذج لهذا - اعنى تاريخ الأديان . والألسنية التاريخية والمقارنة ، وعلم الأنثروبولوجيا الفيزيقية (=البدينية).

وقد نشأ تاريخ الأديان " من نضال التعددية البرجوازية ذات النزعة النسبية ضد المونوبول (الإحتكار) الأيديولوجى المسيحى ، وكان يعلق اهتماماً كبيراً على دراسة الأديان الشرقية كبدايل ماضية او حاضرة عن المسيحية انه يعود الناس - مع المثالية النظرية الكامنة للعصر - على اعتبار ان جوهر كل حضارة ونواتها الأساسية يقعان فى الدائرة الدينية وإن كل شئ يمكن ان يعلل انطلاقاً من ذلك ^(٦) اما الألسنية التاريخية والمقارنة فتميل الى اعتبار كل أمة متماثلة مع لغتها ، وقرابة اللغات تستلزم قرابة الروح التى تعد علة كل التطورات التاريخية . وبالنسبة للأنثروبولوجية الفيزيقية فتصنف الامم فى عروق وجواهر متميزة . قد نجم عن هذه العلوم تضخيم وهمى غير محدود إما لفعالية الدين او اللغة او العرق وتم اهمال العيانى والواقعى والمعاصر لحساب العصور القديمة بإعتبارها العصور الدالة على سمات كل أمة بشكل نهائى وحاسم ! ومن ثم حدث طلاق

أكثر فأكثر بين نتائج هذه العلوم والعيانى والواقى بكل معضلاته ، بينما كان الهدف المرسوم هو اعطاء اساس علمى عقلانى للدراسات الإستشرافية سعيًا وراء تفكيك الأساطير والأراء السخيفة المتداولة عن التراث الدينى الشرقى ، ونجد ان المحصلة هى تشكيل عدد ضخم من الأساطير والخرافات الغربية الجديدة حول الإسلام . فضلا عن اضعاف " صبغة علمية على الأضاليل القديمة والخرافات والقوالب النمطية الغربية العتيقة عن الإسلام ... إن الأغلبية المطلقة من مستشرقى القرن التاسع عشر لم يتخلصوا من المواقف المسبقة الموجهة ضد الإسلام ، سواء أكان عداؤها صريحاً مباشراً وعنيفياً ، أم كان يتسم بعدم الإرتياح تجاه الشعوب الإسلامية " (٧) وحتى حين يذهب الغربيون الى الشرق فإنهم ينتقون فحسب الشواهد التى تدعم الرؤية النمطية الغربية الموروثة ، صارفين النظر عن كل ما يتعارض معها .

ومن الناحية المتعلقة بالدوائر الإستراتيجية الغربية ، فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر، تكونت صورة مزدوجة عن الإسلام : فمن جهة لا يزال الإسلام عدواً ، لكنه صار عدواً مهزوماً يخشى جانبه عندما ينزع الى الوحدة او الجامعة الإسلامية ، وبصفته تعصبا للبرابرة المناهضين للإستعمار الأوروبى ذى النزعة الإنسانية الكونية ، ومن جهة اخرى ، تم النظر الى الإسلام بوصفة يمكن ان يفهم بطريقة استكانية تجعل منه عامل تثبيت واستقرار ، ومن ثم يتاح توظيفه فى المحافظة على الأوضاع السياسية التى يسيطر عليها حكام اصدقاء (٨) .

أى وصف إذن يمكن ان يطلق على القرن التاسع عشر : عصر الوضعية أم عصر الأيديولوجية ؟ إنه لأمر مفارق ان عصر الوضعية هو نفسه عصر الأيديولوجية . وها الحكم الذى ينطبق على العصر كله ، وينسحب بلا أدنى

مجازة للدقة على رينان : فرينان المخلص للوضعية لم يستطيع ان يتخلص من
برائن الأيديولوجية .

ثانيا :- وضعية حركة الإصلاح إزاء الإستشراق :

لا يبدو رد الأفغانى على رينان ذا مغزى دون وضعه فى سياق الظروف
التاريخية التى ظهرت فى إطارها حركة الإصلاح ، ويتموضع هذا السياق من
خلال مجموعة من الإهتزازات التى احاطت - بل صنعت - القرن التاسع عشر
فى الشرق ، فقد كان هذا القرن عصر اهتزاز كل الثوابت والمبادئ والقواعد
التى حكمت الحياة الفكرية والسياسية والإجتماعية والإقتصادية العربية -
والإسلامية لفترة سابقة طويلة ، تحت تأثير الإختراق الغربى الشامل ، والإنقسام
الحاد فى جسم الامة والتداعى السياسى وانشطار النخبة الثقافية الى نخبة حديثة
علمانية ليبرالية ونخبة تقليدية محافظة ، والصراع الطائفى والمذهبى ، والتوتر
الحاد بين القديم والجديد ، والعلم والدين ، والرابطة القومية العربية والرابطة
الإسلامية ... الى اخر تلك الثنائيات المتناحرة .

فى هذه الوضعية خرج الأفغانى كمفكر مجدد اصيل فى تاريخ الإسلام
الحديث ، كبشير روح التحرر الجديدة التى عملت على تقديم إجابات نظرية
وعملية على تحديات العصر الضخمة ، وكانت اكبر اجابة قدمها الأفغانى هى
الوحدة الإسلامية " فى مواجهة الإستعمار ، تلك الوحدة التى هى بمثابة تركيبة
توليفية بين المتناقضات ويمكن القول ان اجاباته الأخرى على سائر انشاقات

وثنائيات العصر : (تقدم-تخلف) (علم-دين) ، (قديم -جديد) ،

(عروبة - إسلام) .. وقد حكمتها ذات الآلية التركيبية التوليفية بين

المتناقضات التى تسعى الى تجاوز التناقض الى مركب جدلى لا تتعرف فيه

الأجزاء على ذاتها الا من خلال الكل . ويهدف هذا كله الى مواجهة التحدى الإستعماري ، وقطع الطريق على الإستشراق الغربى حتى لا يكرس تلك التناقضات لخدمة ايديولوجيته التفتيتية ، إن الأفغانى سعى الى " شيئين أثبتين : أولهما صهر جميع المتناقضات ... وثانيهما تمكين تلك المتناقضات من فرص تاريخية لإختبار مدى تعارضهما ومدى امكانية تعايشها دون صدام ، وفتح الطريق امام تطورها السلمى ، إنها بحق ، سياسة تتسع للحوار والإعتراف المتبادل ، وتتبدد الإنكار والإستبداد وواحدية الوجود والرأى . (٩)

إنن فإن مشروع الأفغانى التركيبى كرد على ثنائيات كرد على ثنائيات العصر وتناقضاته ، يتحدد فى احد محاوره بإنشغاله بحل ثنائية (التقدم - التخلف) (العلم - الدين) لصد التهمة الموجهة للإسلام ، وقد أدرك الأفغانى فى حينة ان الخطاب المعرفى المصاحب للغلبة السياسية الغربية لابد من أن يقود أيضاً الى هيمنة حضارية للغرب على العرب والمسلمين ما لم تواجه بإحتواء معرفى وتصد لكل أطروحاتها بما فيها اطروحات الخطاب الإستشراقى إن الأفغانى يخشى الإختراق الإستشراقى بمقدار ما يخشى الإحتلال السياسى .

ومع ان الأفغانى ، والطهطاوى من قبله ، خص الملامح الأولية البادية للإستشراق بالمجابهة والتعديل والتصويب ، فإنه لم يقع فى نوع ممن التشكيك المفرط إزاءه (١٠) وإذا كان بعض المستشرقين من فلاسفة الغرب ، مثل رينان ، قد نقدوا الدين الإسلامى وأدانوه اعتماداً على ما وصل اليه حال المسلمين ، فهذا حتم على المفكرين المسلمين ، مثل خير الدين التونسى والطهطاوى والأفغانى ، الفصل بين الإسلام والمسلمين . وفعل هذا من بعد محمد عبده فقى ردوده المفصلة على هانوتو، ورشيد رضا فى مناقشاته لكرומר. بينما تعترف السرود

ضمناً بأهمية العلوم والمعارف للتمدن وضرورة الحرية سبيلاً في الحياة ، فإنها تميل أولاً الى تباين سلامة الأصول الإسلامية وخيرها وصالحها بمعزل عما آل اليه واقع الأمور في حياة المجتمع العربي الإسلامي .

وإذ تتمحور مناقشات نهاية القرن حول التبرير التمدني للإحتلال عند ساسة الغرب كان لابد من ان تصبح منطلقات التبرير قائمة على المقارنة ، والطعن في الآخر مجسداً في ثقافته العربية الإسلامية ، لا سيما ان القرن التاسع عشر شهد ظهور النزاعات العنصرية الآرية التي رافقتها ايضاً التفسيرات الخاصة بصراع الأحياء والنشوء والإرتقاء .. ولذا فقد تحتم على المصلحين ألا يقفوا عند التصويب فقط ، بل مجادلة الخصوم من منطلقاتهم ، واستخدام آلياتهم المنهجية نفسها . ومع ذلك فقد كان من بين المصلحين من لم ير المستشرقين خصوماً فهذا هو عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢) رغم شدة نزوعه القومي يعدهم دعاء حق يحذوهم حب المعرفة العربية الإسلامية الى الراحة والدرس ، ومستحضراً حالة بلنت Blunt ومن شاكله من المستشرقين (١١) .

ولم تكن جهود الأفغانى ومحمد رشيد رضا وغيرهم من رجال الإصلاح ، معنية بالرد على المستشرقين إلا بمقدار ارتباط الأمر بالسياسة والدين ، فصلوا ضمناً بين الإستشراق السياسى والإستشراق الفلسفى العلمى . ولذا تراهم يميزون بين رينان ومسيو كيمون ومن يأخذ عنهم من رجال السياسة مثل هانوتو وكرومر وبلفور ، وبين الفلاسفة المناهضين للفكر الإستعمارى مثل غوستاف لوبن وهربت سبنسر وماكس ملر .

ثالثا : موقف رينان من الدين بعامه :

يسيطر على موقف رينان من الدين بعامه مفارقات ملفته للنظر ، اذ انه يتأرجح بين وضعية علمية وصبوات رومانسية ، وإن كان معدل التأرجح نحو الجهة الأولى اكثر من الجهة الثانية .

وتتجلى وضعيته العلمية فى انتاجه لمنهج النقد التاريخى فى معالجة تاريخ الدين واصوله ذلك المنهج الذى جعل رينان يعدل من مسار حياته الذى كان قد بدأه بتكريس نفسه للإكليروس الكاثوليكي حيث تشكك فى الإيمان الدينى وتحول جهة الدراسة العلمية والوضعية البحثية للدين مزرعا ركائزه الرئيسية : اذ انتبذ الأسرار وكل ما هو خارق للطبيعة . ولم يقبل إلا بالوقائع القابلة للتفسير الطبيعى والإثبات العلمى اللذين يرتكزان على اليقين بحتمية كلية .

ومن ثم فهو ينظر الى الدين باعتباره قائما على امر مستحيل وهو المعجزات فمن الخرافة الزعم بوجود تدخل الهى معجز فى الطبيعة ولا وجود لحقيقة لا تتبثق من مختبر او من خزانة كتب : فكل ما نعرفه انما نعرفه عن طريق دراسة الطبيعة والتاريخ . وقد اصبح العلم عنده قائما مقام الدين مؤديا وظائفه : يقول فى كتابه (مستقبل العلم) : ان العلم هو وحده الذى سيعطى الإنسانية ما لا تستطيع بدونه حياة : رمزا وقانونا (١٢) وليس المقصود به على وجه التحديد علم التاريخ وفقة اللغات .

ويقول رينان : " ان عقيدتى الراسخة هى ان دين المستقبل سيكون النزعة الإنسانية الخالصة ، واعنى عبادة كل ما ينتسب الى الإنسان وتقديس الحياة ورفعها الى قيمة معنوية (١٣) .

والله عنده ليس كائناً مكتملاً ثابتاً بل صيرورة ؛ فهو غاية التطور الذي يحكم الكون والتاريخ ، فالله " ليس يكون ، بل يصير من خلال تقدم الإنسانية ، هذا التقدم الذي سيتم بانتصار الروح علي المادة " (١٤). وذلك عندما يتزايد وعي الإنسان بذاته ، فما تاريخ العالم إلا تجليات متباينة وضرورية وجميلة للوجود الكلي اللامتناهي في بحثه عن نفسه وعن تمام وعيه . وهنا يظهر تأثير رينان بهيجل حيث يصور التاريخ كتجل للروح في الإنسانية .

ونظراً لأن العلم لا يستطيع إثبات خلود النفس الفردية ، فإن رينان لا يؤمن بالخلود الفردي ، وإن كان يؤمن بتطور العالم تطوراً يتيح للروح الكلي أن يظهر في النهاية باعتباره الهدف والعلة الغائية للعالم . يقول رينان : " إن الصدفة التي تحمل اللؤلؤة تبدو أفضل صورة للكون ولدرجة الشعور التي قد نفترضها في الأشياء . ففي قاع اللجة تخلق جراثيم مجهولة عقلاً لا يتلقى من أعضائه إلا معونة قليلة ، وله مع ذلك مقدرة هائلة علي إدراك أهدافه . فنتيجة لسبب ما ، ولنقل إنه مرض يصيب هذا الكائن الحي الذي يعتبر كوناً صغيراً ، فإنه يفرز إفرازات ذات جمال مثالي يقدرها الناس كما يقدررون الذهب الرفيع . وحياة الكون العامة هي مثل حياة تلك الصدفة ، مبهمة غامضة ، متفردة بإضطرابها ، وبالتالي بطيئة . الألم يخلق الروح والحركة الفكرية والأخلاقية والعقل . وإن مرض العالم أو إذا شئت الحقيقة فقل إن لؤلؤة العالم - التي هي الروح - هي الهدف والعلة الغائية وآخر نتائج العالم الذي نعيش فيه وألمعها من غير شك " (١٥).

وتكشف تلك العناصر السالفة في موقف رينان من الدين بعمامة عن عبادة شبة صوفية للعلم الوضعي . ومع ذلك فثمة عناصر أخرى تكشف عن صبوات روحانية رومانسية في موقفه من الدين ؛ فبجوار وضعيته كان في الوقت نفسه

أحد أعلام مع ما يمكن أن يطلق عليه " هواية التصوف " في القرن التاسع عشر .
فقد كان يفند بشدة عقائد الدين ، بيد أنه في الوقت نفسه كان يقدر الشعور الديني
إلى أعلى درجة ، وربما يرجع ذلك إلى أن الحس الشعري والتذوق الجمالي ما
ونيا يصارعان فيه العالم . من ثم يري أن أهم عقيدتين من عقائد الدين ، اعني
وجود الله والنفس ، فرضان نافعان ؛ يقول : " علينا أن نسلك كما لو أن الله
والنفس موجودتان ؛ فالدين هو من قبيل تلك الفروض العديدة التي نعتبرها رموزا
ووسائط مناسبة لتفسير الوقائع - مثل الأثير والتيارات الكهربائية أو الضوئية أو
الحرارية أو العصبية ، وحتى الذرة - نتمسك بها ونحافظ عليها لهذا السبب
بالذات " (١٦)

إن هذا الموقف المزدوج الذي وقفه رينان من الدين بعامه ، وقفه كذلك إزاء
الأديان الخاصة ؛ إذا أستمريت آلية التنازع بين الوضعية والرومانسية في عقل
رينان ، حاكمة لموافقته النوعية سواء من المسيحية أو الإسلام .

يظهر موقف رينان من المسيحية في كتابه " حياة المسيح " وكتابيه الضخم
بأجزائه الستة عن " أصول المسيحية " (١٧) ، كما يظهر في عدد من كتبه
الأخرى . وقد طبق فيها جميعا النقد التاريخي والفيلولوجي في دراسة أصول
المسيحية وتاريخها ؛ حيث حذف كل عنصر خارق للعادة من كل أخبارها ،
وطبقا لما يقول ليتره Littæ (١٨) في كلمته الحاسمة : " فإنه ما من بحث تم ،
انتهى إلى إثبات حدوث أية معجزة ، حيث يمكن أن تلاحظ وتشاهد " . وهذه الجملة
- في اعتقاد رينان - كتلة ضخمة لا يسعنا ان نزخرفها (١٩) ؛ فالمعجزات أشياء
لا تحدث أبدا فنحن لم نعد نؤمن بالمعجزات كما لا نؤمن بالعائدين من القبور ، أو
بالشيطان ، أو بالسحر ، أو بالتنجيم (٢٠) . وعلي ذلك يقول رينان : "لو أننا

اقتصرنا ، في الكتابة عن حياة يسوع ، على الأشياء المؤكدة فعلياً ان نكتفي ببضعة أسطر " (٢١) . وهذه " الأسطر القليلة " جعلها رينان باستخدام بعض الفرضيات كتاباً ضخماً له سحر آخاذ .

وإذا لم ير رينان في تاريخ المسيحية سوي أخبار متناقضة وغير ثابتة في ضوء الفحص التاريخي والفيلوجي ، فإنه يكشف عن تأثرة بدرجة ما بمدرسة توبجن الألمانية في النقد التاريخي للمسيحية ، ولا سيما شتراوس في نظريته عن كون المسيح أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى ^(٢٢) . لكن رينان يري أن المسيح له وجود تاريخي بيد أنه ليس علي النحو الذي ترويّه كتب المسيحية ، وقد اعتبره مجرد " رجل لا يضاهي " ، ومن ثم خلصه من طبيعته الإلهية التي ينسبها إليه المسيحيون .

ورغم انتباهه للعقائد الكاثوليكية ، فقد ظل محتفظاً بأساسيته المسيحية الموروثة ؛ حيث يري أن اكتشاف أصول المسيحية هي المهمة التي ينبغي أن ينتدب نفسه لها لأن المسيحية هي نموذج الديانة الروحية التي تعطي الفرصة للإنسان لكي يرقى فوق الابتدال والسوقية . ويؤكد في " ذكريات الطفولة والشباب " بان كل ما لديه إنسانياً وأخلاقياً يرجع للقديس " سيليلس " .

ولقد اهتم رينان بدراسة الإسلام في ضوء النقد التاريخي ، حتّي أن معظم كتاباته - إن لم يكن كلها - تشتمل علي أفكار حول الإسلام . وقد خصص في كتابه " دراسات في التاريخ الديني " فصلاً لـ " محمد وأصول الإسلام " فضلاً عن محاضراته الشهيرة عن " الإسلام والعلم " . وينظر رينان إلي الإسلام باعتباره أحدث الأديان الكبرى ؛ ومن هنا تنشأ أول طرافة يلخصها بقوله : " إن هذا الدين بدلاً من الغموض الذي يحيط بنشأة كل الأديان الأخرى ، يبدو واضح

النشأة تماما ؛ فجذوره ترى مباشرة. أما حياة مؤسسه فمعروفة كحياة أي زعيم من زعماء الإصلاح في القرن السادس عشر . ثم إن الأبدية الحقيقية للتاريخ القديم لهذا الإسلام ، أي القرآن ، تظل خارج كل الشبهات ^(٢٣) . ويلاحظ إرنست رينان أن الأديان التي يعرف قبر مؤسسها قليلة جدا ، أما قبر النبي محمد فمعروف بالتأكيد .

ومن ثم فإن رينان لا يشك في الأصول التاريخية للإسلام ، مثلما شكك في الأصول التاريخية للمسيحية ، لكن رينان ينقد الإسلام لأنه أعاق حركة العلم وقام بالتعتيم علي العقل !

ومع هذا لا يترك رينان الإسلام دون أن يظهر حسه المرفف تجاه عظمته ؛ حيث " يعترف أن الأسلام قد أحدث فيه دائما انفعالا عميقا لدرجة أنه ما من مرة دخل إلي الجامع إلا وتأسف لأنه ليس مسلما كذلك أن العظمة المنزوعة عن الإسلام الديني تناقض عنده ما يثيره الشرق كشرق من اشمزاز بانتفاضه وتفاخره ومكره " (٢٤)

رابعا : موقف الأفغاني من الدين بعامة :

لقد كان موقف الأفغاني من الدين بعامة ، والإسلام بخاصة ، ثابتا طوال حياته . وتكشف كتابات الأفغاني قبل رده علي رينان ، وبعد هذا الرد ، عن إيمان عميق بالدين الإسلامي وجدواه بالنسبة للبشرية . فإذا كان لا يوجد شك في إيمانه بإسلام في " الرد علي الدهريين " الذي كتبه قبل " الرد علي رينان " فلا يوجد شك كذلك في تعبيره عن إيمانه العميق بالإسلام في " العروة الوثقى " التي أصدرها سنة ١٨٨٤م مع محمد عبده بعد " الرد علي رينان " بشهور قليلة ولهذا

دلالة واضحة علي أن " الرد علي رينان " من حيث موقعه التاريخي قد أسئ فهمه من قبل المشككين في إيمان الأفغاني .

يحدد الأفغاني في " الرد علي الدهريين " مقصده منه ، وهو " كشف سؤات المنتسرين (الدهريين) ومضار طريقتهم في المدينة والهيئة الاجتماعية الإنسانية وتوضيح الأدلة علي منفعة الأديان ولزومها لقيام النظام البشري خصوصا دين الإسلام " (٢٥) . فالأفغاني لديه يقين بأن الإلحاد لم ينتشر في أمة من الأمم إلا كان سببا في اضمحلالها وانقراضها . واختار من بين القائلين بالإلحاد للرد علي أطروحاتهم ديمقريطس وداروين . وبعد أن أبطل تلك الأطروحات مستخدما " البرهان العقلي " فيما يقول ، شرع في بيان دور الدين في حياة الأمم وتمدنها وارتقائها ، يقول : "أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد ، وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم عماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل علي التقدم لغايات الكمال والرقى إلي ذري السعادة ، ومن كل واحدة وأزع قوي يباعد النفوس عن الشر ويزعها عن مقارفة الفساد ويصدها من مقاربة ما يبديها ويبدها " (٢٦) .

١ - التصديق بأن الإنسان ملك أرضي ، وهو أشرف المخلوقات . وهذه العقيدة حملت الإنسان علي الترفع عن الميول الحيوانية ، والسمو إلي العالم العقلي .

٢ - يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم مما أدي إلي دفع الإنسان إلي التسابق لغايات المدنية وطلب العلوم والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع .

٣ - الاعتقاد بأن الإنسان إنما جاء هذه الحياة الدنيا لتحصيل كمال يهيئه للعروج الي عالم أسمى ؛ مما دفع الإنسان إلي تطهير نفسه من الشرور والأحقاد

وتجنب الرذائل الأخلاقية ، والسعي إلى إضاءة عقله بالعلوم والمعارف : طلباً
للكمال والسمو ^(٢٧) . كما غرس الدين في نفوس أتباعه ثلاث خصال ، هي :

١ - الحياء الذي كف النفوس عن ارتكاب القبائح ، وشجع علي حفظ الحقوق
والوقوف عند الحدود ^(٢٨) .

٢ - الأمانة .. ومن المعلوم الجلي أن بقاء النوع الإنساني قائم بالمعاملات
والمعاوضات في منافع الأعمال ، وروح المعاملة والمعاوضة إنما هي الأمانة
^(٢٩) .

٣ - الصدق .. وهو ركن ركين للوجود الإنساني وعماد للبقاء الشخصي
والنوعي وموصل للعلائق الاجتماعية بين آحاد الشعوب ، ولا تتحقق ألفة مدنية
أو منزلية بدونه ^(٣٠) .

ولقد برهن الأفغاني علي هذا التحليل الذي قدمه لدور الدين بشواهد تاريخية
من التاريخ اليوناني والفارسي والإسلامي والفرنسي ؛ مظهراً مخاطرات الإحادي في
تصديق تلك الحضارات المختلفة .

ويؤكد الأفغاني علي أن الإسلام بصفة خاصة " قد أقيم علي أساس من
الحكمة متين ، ورفع بناؤه علي ركن لسعادة البشر ركين " ^(٣١) . ولا تتم سعادة
الأمم وارتقاؤها إلا بمجموعة من المطالب :

فالمطلب الأول الذي تتم به سعادة الأمم هو صفاء العقول من كدر الخرافات
وصداؤ الأوهام . ولقد تحقق هذا المطلب علي أكمل وجه في الإسلام ^(٣٢) .

والمطلب الثاني أن تكون نفوس الأمم مستقبلة وجة الشرف طامحة إلى بلوغ
الغاية منه بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الدال
الإنساني ماعدا مرتبة النبوة ، ولقد فتح الإسلام " أبواب الشرف في وجوه الأنفس

.. ومحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف وقرر المزايا البشرية علي قاعدة الكمال العقلي والنفسي لاغير فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة " (٣٣) .

والمطلب الثالث أن تكون عقائد الأمة مبنية علي البراهين العقلية ، وتتجنب التقليد . ويتحقق هذا المطلب في الإسلام الذي " يكاد يكون متفردا بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل .. وكلما خاطب خاطب العقل . كلما حاكم حكّم العقل ، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة (٣٤) .

أما المطلب الرابع أن يكون في كل أمة طائفة تختص بتعليم وتنوير عقول سائر الأمة بالمعارف والعلوم . وهذا عينه ما طالب به الإسلام . علي هذا النحو يؤول الأفغاني الإسلام تأويلا يبرز من خلاله أنه دين العقل والعلم والمنية .

ويمكن القول إن خطاب الأفغاني الإسلامي في " الرد علي الدهريين " لم يتغير كثيرا في المستقبل عندما أصدر " العروة الوثقى " وذلك بعد " الرد علي رينان " بقليل ؛ حيث استمر إصراره علي الإيمان الديني الإسلامي ، وتأكدت ثقته في الدور الذي لعبه الإسلام في الماضي ، والدور الذي يمكن أن يعبه في الحاضر والمستقبل بل يمكن القول أن أحد أهم الأهداف التي إنتدب الأفغاني وعبدة مجلة " العروة الوثقى " لها ، هي إبطال زعم الزاعمين أن المسلمين لا يتقدمون إلي المدنية ما داموا علي أصولهم التي فاز بها آباؤهم الأولون (٣٥) .

إنّ فالدفاع عن الأصول هو أحد مرامي الأفغاني . والمقصود بالأصول هنا الأصول الإسلامية التي يعتبرها الأفغاني الوازع الذي يمكن أن يحرك الأمة الإسلامية للاتحاد والنهوض ومقاومة الاستعمار . ويعد الأفغاني رابطة الدين أقوى رابطة يمكن أن تجمع المسلمين .

ويؤكد علي التمسك بالدين هو سبيل القوة والمنعة والمجد يقول : " لو أن حاكما صغيرا بين قوم مسلمين من أي جنس كان تبع الأوامر الإلهية وثابر علي رعايتها وأخذ الدهماء بحدودها وضرب بسهمه مع المحكومين في الخضوع لها وتجافي عن الاختصاص بمزايا الفخخة الباطلة لأمكنه أن يحوز بسطة في الملك وعظمة في السلطان وأن ينال الغاية من رفعة الشأن في الأقطار المعمورة بأرباب هذا الدين ولا يتجشم في ذلك أتعابا ولا يحتاج إلي بذل النفقات ولا تكثير الجيوش ولا مظاهرة الدول العظيمة ولا مداخلة أعوان التمدن وأنصار الحرية .. ويستغني عن كل هذا بالسير علي نهج الخلفاء الراشدين والرجوع إلي الأصول الأولى في الديانة الإسلامية القويمة ، ومن سيره هذا تنبعث القوة وتتجدد لـوازم المنعة ؛ أكرر عليك القول بأن السبب هو أن الدين الإسلامي لم تكن وجهته كوجهة سائر الأديان إلي الآخرة فقط ولكن مع ذلك أتى بما فيه مصلحة العباد في دنياهم وما يكسبهم السعادة في الدنيا والنعيم في الآخرة (٣٦).

ويرجع الأفغاني حالة المسلمين المتردية وظروف دولهم المتداعية إلي البعد عن الأصول الإسلامية " إن بعض ما يطرأ علي الممالك الإسلامية من الانقسام والتفريق إنما يكون منشأه قصور الوازعين وحيدانهم عن الأصول القويمة التي بنيت عليها الديانة الإسلامية وانحرافهم عن مناهج أسلافهم الأقدمين ، فإن منابذة الأصول الثابتة والنكوب عن المناهج المألوفة أشد ما يكون ضرراً بالسلطة العليا فإذا رجع الوازعون في الإسلام إلي قواعد شرعهم وساروا سيرة الأولين السابقين لم يمض قليل من الزمان إلا وقد آتاهم الله بسطة في الملك وألحقهم في العزة بالراشدين أئمة الدين " (٣٧) .

ويؤكد هذا المعنى في "الخطرات" فالسبب الأول في تراجع الحضارة الإسلامية هو إهمال ما كان سبباً في النهوض والمجد وعزة الملك وهو ترك حكمة الدين والعمل بها ، وهي التي جمعت الأهواء المختلفة والكلمة المتفرقة ، وكانت للملك أقوى من عصبية الجنس وقوته " (٣٨) يستدل علي هذا بالتاريخ فيقول : .. دونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإيتيان الدنيا والمنكرات حتي جاءها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها ، فسادت علي العالم وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف " (٣٩) . فالدين إذن هو أس الإصلاح عند الأفغاني لأن عوامل النهوض متوفرة فيه وقد أجمل عوامل النهوض بالأمم : بتحرير العقل من الخرافات والأوهام وتوجيه النفوس وجه الشرف والطموح ودعم العقائد الدينية بالأدلة والبراهين وتهذيب الأفراد وتأديبهم . وقال إن جميع هذه العوامل متوفرة بالإسلام " (٤٠) .

هكذا نري إن موقف الأفغاني من الدين لم يتغير من حيث مضمونه في "الخطرات" و "العروة الوثقى" عما كان عليه من قبل في "الرد علي الدهريين" الأمر الذي يؤكد أن إقامة الأفغاني في باريس لم تؤثر علي معتقده الديني ، لاسيما وأن "العروة الوثقى" صدرت بعد "الرد علي رينان" بقليل ؛ ومن ثم ينبغي التأكيد علي ثبات الموقف الديني للأفغاني خاصة وأن الزعم بتراجعه عن الدين في "الرد علي رينان" غير مؤسس علي نصوص قاطعة للأفغاني ، والفرق الوحيد الذي يمكن الحديث عنه هو الخلاف في لغة الحديث وآلياته لا في مضمونه ، وهو ما سنبرزه لاحقاً .

خامسا - موقف رينان من الإسلام في علاقته بالعلم :

إن علاقة الإسلام كدين بالعلم لا تمت مشكلة لكن رينان في محاضراته (الإسلام والعلم) أسقط مشكلة أوربية على الإسلام ، ثم أسقط عليها حلاً أوربياً حتى إستعار مشكلة أوربية هي مشكلة بين المسيحية الكاثوليكية والعلم ثم إستعار لها حلاً أوربياً يتمثل في ضرورة تنحية الدين جانباً إذا ما أراد العلم تقدماً إن مشكلة الصدام بين الدين والعلم - وهذا ما لم يفهمه رينان - هي مشكلة داخل نطاق الممارسة التاريخية الأوربية . أما في حالة الإسلام فهي مسألة استثنائية لم تبلغ في حدتها درجة التنظيم والإضطهاد التي عرفتها محاكم التفتيش كما أن طبقة الفقهاء رغم اندماجها في جهاز السلطة في العصر الإسلامي الثاني (بدا من القرن الثالث عشر الميلادي) ، ولم تصبح مثل سلطة الكنيسة ، ومن الغرابة - وكما يقول هشام جعيط :

" إن الإسلام الديني لا يملك نفس قوة المقاومة المنظمة كتلك التي للمسيحية .. إن الدينامية الداخلية التي نشرت الإسلام في العالم قد عملت لوحدها ودون أي تنظيم لمساندتها ، لم تجد المساعدة في طبقة اجتماعية محددة ، ولا في أي نظام فكري دفاعي ، لقد استمرت وحاربت من أجل بقائها " (٤٠) .

لكن رينان لايري ذلك ؛ فالفلسفة قد نشأت واستمرت في القرون الهجرية الأولى (الثالث - السادس) الموازية للقرن التاسع حتى القرن الثاني عشر الميلادي لأن الإسلام لم يكن من القوة بحيث يتمكن من صدها ! لكن الإسلام نفسه ضد التفكير الفلسفي والعلمي - بحكم ساميته طبعاً ! - ويضع قيوداً ثقيلة ضد حرية البحث " إن أي إنسان ، علي قدر من المعرفة العصرية ، يري بجلاء تخلف البلاد الإسلامية ، وتدهور الدول التي تدين بالإسلام ، والإفلاس الفكري

والثقافي والتعليمي عند الأجناس المعتقدة لهذا الدين . كما يلاحظ أولئك الذين عاشوا في الشرق أو أفريقيا - باستغراب - القصور الروحي عند المؤمن الحق ، والبوتقة الحديدية التي تغلف عقله ، والانغلاق الذهني المحكم الراض للعلم بحيث يصبح عاجزا عن التعلم أو الانفتاح علي أية فكرة جديدة " (٢٢) .

وقد اضطهد الإسلام العلماء والفلاسفة ، " ومن اشتغل بالفلسفة من المسلمين اضطهد أو أحرقت كتبه أو كان في حماية خليفة أو أمير مؤمن في الظاهر غير متدين في الباطن " (٢٣) . ومع ذلك فما وصل إليه هؤلاء في الفلسفة ليس له قيمة كبيرة ، فهو ليس إلا فلسفة اليونان مشوهة ، والفلسفة التي أخذها الأوروبيون عن المسلمين في اسبانيا كانت فلسفة رديئة الترجمة ، مشوهة الأصل ، لم تستفد منها أوروبا الفائدة الحقّة إلا بعد ترجمتها ترجمة جديدة من منابعها الأصيلة " (٢٤) .

وتلك الفلسفة التي أنتجت في ظل الحضارة العربية الإسلامية لا ينبغي وصفها بالإسلامية ؛ لأن الحرائين والنسطوريين هم الذين انتجوها عندما قاموا بالترجمة ، ولقد كان هؤلاء غير مسلمين ولم تكن تلك الفلسفة التي أنتجها ابن سينا وابن رشد ذات عناصر إسلامية ؛ ولذلك فهي جسم غريب ونغمة شاذة في التراث الإسلامي . والمجال الذي يعبر بصديق عن هذا التراث هو الفرق الكلامية : المعتزلة ، الشيعة ، الأشعرية ، الخوارج . ومن ثم فالفلسفة قد تم انتاجها ونقلها في الإسلام بسبب عدم قدرة الإسلام علي وأدها في الفترة الأولى من تاريخه ، مثلما نشأ العلم الأوروبي بسبب عدم قدرة الكاثوليكية علي خنقه . يقول رينان : " إن الإسلام في الفترة الأولى ؛ حيث كان ملغوما بالطوائف وموازنا بنوع من البروتستانتية ، لأقل تنظيمًا وتعصبا مما كان عليه في العصر

الثاني عندما سقط في أيدي التتار والبربر ، تلك الأعراق الثقيلة المتوحشة ،
والعديمة التفكير " (٤٥) .

ومن الأسباب التي يستند إليها رينان في اعتباره الإسلام ضد العلم ، جمود
الإسلام وثباته وسيادة مفاهيم الجبر . ولم تكن تهمة الجبرية قليلة الشأن عند
رينان وغيره مادامت تبني علي التفسير العنصري لما سمي بالعقل السامي
التجزئي الذي يعني حسب ذلك التفسير بالتفاصيل مجزوءة دونما منطق موحد ،
مما يعني علي صعيد السلوك البشري أيضا التشرذم والتناحر والخنوع والضعف
والتوسل بغير العقل لبلوغ المراد .

إن ما ينطبق علي الإسلام عند رينان ينطبق علي العروبة ويرجع إليها فهذه
الأخيرة بطبيعتها بعيدة عن التفكير العقلي الحر سواء كان فلسفيا أو علميا ؛ لأنها
إلي تنتمي إلى الحد الجنس السامي الذي هو دون الجنس الآري ! تلك فكرة
أسطورية بغیضة عفا عليها الزمن طرحها رينان في كتابه " في تاريخ اللغات
السامية " الذي لم يكن استشرافيا محض رغم تأثيره الواسع في الكتابات المختلفة
طيلة القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين . وخلاصة فكرة رينان - كما
يختصرها محمد روجي فيصل - تتضمن بعض الأمور ذات العلاقة المباشرة بما
طرحه في محاضراته عن " الإسلام والعلم " ، وهي :

- ١ - إن الجنس السامي توصل إلي أصفى صورة دينية لغياب التفكير لديه ؛
فهو جنس الكتب المنزلة والحكم الرمزية والمزامير والأناشيد .
- ٢ - إن الجنس السامي تعوزه الروحانية الراقية التي عرفها الهنود والألمان .
وليس له هذا الأحساس بالجمال الذي بلغ حد الكمال عند اليونان .

- ٣ - إن الساميين " بديتهم حاضرة ولكنها محدودة ، وهم يفهمون الوحدة بشكل غريب ، فالتوحيد هو أهم خصائصهم " ومن آثاره التعصب .
- ٤ - الساميون " تنقصهم الدهشة التي تدعو إلي التساؤل والتفكير ، والتي تدعو إلي البحث عن الحقيقة " ، فالمعتقد التوحيدي يجعلهم يحيلون كل الأمور إلي الله العليم القدير .
- ٥ - إنهم دون فلسفة ؛ لأن ما هو منقول ليس فلسفة .
- ٦ - إن شعرهم " يعوزه الاختلاف والتنوع " ولهذا يشيع عند العرب الشعر الشخصي الغنائي ، بينما يشيع عند اليهود الشعر المجازي ؛ فانعدام " المخيلة " ينفي الاختراع .
- ٧ - " الساميون ينقصهم الإحساس بالتنوع ؛ فالتشريع السامي لم يعرف مطلقا إلا نوعا واحدا من القصاص هو الموت . وملكة الضحك معدومة عند الساميين " .
- ٨ - " الأخلاق نفسها ينظر إليها الساميون نظرة تخالف نظرتنا إليها فالسامي لا يعرف مطلقا أن عليه واجبات إلا لنفسه ، وإذا طلبت إليه أن يحافظ علي كلمته ويبر بوعده وأن يقيم العدل بلا تحيز فإنما طلبت إليه مستحيلا ؛ فالأنانية تتمثل فيهم بأجلي مظهرها " (٤٦) .
- ولم يناقش محمد روجي فيصل هذه الأفكار التي نقلها عن الأصل الفرنسي صادق برسوم مطر ، لكنها اشتملت علي ما هو متوارث متداول في الثقافة الغربية بكل إسقاطاته الدينية والاجتماعية والسياسية وذلك قبل أن يبتدئ بعض المستشرقين اليهود " (٤٧) . واليساريين في الرد علي بعض هذه الأفكار أو إحالتها إلي الآداب العربية بمعزل عن إطارها السامي الذي طرحه الأوروبيون في مطلع

العصر الايديولوجي ضمن الانحياز الكلي للأصول اليونانية . لكن هذه الردود تدخل في إطار لا علاقة له بالعروبة والإسلام ، بل تخص المواجهة اليهودية وكذلك اليسارية للفكر النازي الذي اتخذ من تلك النظرية مرتكزا له " (٤٨) .

إن التفرقة بين السامي والآري التي طرحها رينان في كتابه " في تاريخ اللغات السامية " ذات علاقة بموقفه من العروبة والعلم في محاضراته " الإسلام والعلم " ؛ فالعرب " محصورون كباقي الشعوب السامية في الدائرة الضيقة للغنائية والنبوة " (٤٩) . ، وليسوا بطبيعتهم للتفلسف ولا للتفكير العلمي " فالزمن الذي كان يسود فيه العنصر العربي - وهو عهد الخلفاء الراشدين - لم تكن فيه فلسفة ، ولم يظهر البحث العلمي ولا الفلسفة إلا حين انتصر الفرس ونصروا العباسيين علي الأمويين وسلموهم زمام الملك ونقلوا الخلافة إلى العراق مهد التمدن الفارسي القديم " (٥٠) ؛ فمعظم مظاهر المدينة من صنع العنصر الفارسي ، ومعظم الانتاج الفلسفي من صنع النسطوريين النصاري والحرانيين الصابئة . وإذا كان هذا الانتاج العلمي والفلسفي قد تم تدوينه بالعربية فلا يعني هذا أن العرب لهم فضل فيه ؛ لأنه " إذا كانت اللغة قد استخدمت لتمرير الفلسفة فذلك لأنها نجحت في فرض واستمرار دورها كلغة ثقافة ، تماما كما كانت اللاتينية في العصور الوسطى . وكما أن روجر بيكون Roger Bacon الذي كتب باللاتينية لم يكن لاتينيا ، كذلك ابن سينا الذي كتب بالعربية لم يكن عربيا . إن Latum ليست أكثر مسئولية عن السكولاستيكية القروسطية ، من مسئولية شبة الجزيرة العربية عن الفلسفة المسماة عربية " (٥١) .

لاحظ ان رينان لا يستطيع التفكير دون القياس علي تاريخ الغرب ، وهذه سمة متأصلة في منهجيته القاصرة التي تعتمد كثيرا علي قياس المثل بكل ما فيه من إهدار للشروط التاريخية والوضعية الحضارية .

ومتلما قاس رينان هنا علاقة ابن سينا باللغة العربية علي علاقة روجر بيكون باللغة اللاتينية ، قاس من قبل علاقة الإسلام بالعلم علي علاقة المسيحية الكاثوليكية بالعلم . ولذلك ينتهي إلي أن رفض الإسلام شرط لكل تجديد ، متجاهلا أو جاهلا لكون الإسلام لا يشبه الجهاز اللاهوتي ، وبعبارة لا يشبه الكاثوليكية المنتصرة في القرن الثاني عشر الميلادي .

ثم إن تفسير رينان سطحي وتبسيطي ؛ لأنه ليس من الثابت أن سيطرة الفكر الديني المترمت علي السياسي والعقلي والاجتماعي هو الذي سبب انحطاط الحضارة الإسلامية ، لأن الفكر الديني المترمت نفسه ما هو إلا نتاج ومظهر للتراجع الحضاري وانعكاس لظروف اجتماعية واقتصادية وسياسية ؛ إنه معلول وليس علة .

ومن جوانب القصور المنهجي عند رينان الحديث عن الحضارة العربية الإسلامية كوحدة واحدة مندمجة ؛ ومحاكمتها بالمؤقت والعاير والاستثنائي . إن حالات الاضطهاد الفكري تظل قليلة ، ولا يمكن موازنتها بمساحة الحرية الفكرية والعقائدية التي كانت متاحة في معظم الفترات ، بدليل أن الحرانيين والنسطوريين ظلوا علي عقائدهم وواصلوا انتاجهم الفلسفي والعلمي ، والمتفلسفة اليهود مارسوا انتاج الفلسفة وعلم الكلام ولم نسمع عن طبيب او كيميائي أو فلكي اضطهد بسبب أبحاثه العلمية إلي غير ذلك من الأمثلة المعروفة والمشهورة التي تجاوزها رينان ومر عليها مرور غير العائلي ولا يمكن لمحلل موضوعي أن يرجع حالات

الاضهاد الفكري لموقف جامد للإسلام كدين ؛ فهي ترجع ألي صراع سياسي اجتماعي ، وإلي المزايذة بالدين دفاعا عن المصالح . إن الإسلام في حد ذاته كنص يشجع حرية الفكر والاجتهاد وينبذ التقليد والجمود إلي درجة جعلت نبييه (ص) يقول " إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإن اجتهد فأخطأ فله أجر واحد " (٥٢) . ولسنا بحاجة لاستخدام آلية الدفاع التقليدية التي تورد آيات النص استشهادا علي عدم محاربته للعلم . فهذه مسألة صارت مستهلكة ، ومع أن إستهلاكها يدل علي شبه نيوعها وتأكدها ، لكن أصحاب المصالح من أنصار الفكر الدوجماتيقي لايزالون في غيهم سائرين .

سادسا - الالتباسات التي أثارها رد الأفغاني علي رينان :

لم تثر أي من كتابات الأفغاني اشتباها واختلافا حونها مثلما أثار رده علي رينان ؛ حيث نشأ حول هذا الرد أسئلة من قبيل : هل يمثل هذا الرد تعبيراً عن عدم تمسك الأفغاني بإيمانه الإسلامي ؟ وهل يعكس تراجعاً في فكره تحت تأثير إقامته في باريس ونتيجة شدة وطأة علمانية رينان ؟ وهل يكشف هذا الرد الغطاء عن كون الأفغاني يقدم السياسي علي الديني ، ويوظف هذا الأخير تبعاً لمقتضيات الصراع ؟

لقد تباينت إجابات الباحثين حول هذه الأسئلة ، وشكلت إجاباتهم اتجاهات أربعة في فهم رد الأفغاني علي رينان :

ذهب الاتجاه الأول إلي اعتبار الرد معبراً عن موقف متباين مع سائر ما كتبه الأفغاني عن الإسلام ، لاسيما " الرد علي الدهريين " ، لكن هذا التباين لايرقي إلي درجة عدم تمسك الأفغاني بإسلامه ؛ حيث إن للرد علي رينان مايسوغه

ويبرره من منظور سياسي ايديولوجي ويمثل هذا الاتجاه الشيخ مصطفى عبد الرازق والباحث الإيراني حامد عنايت

اما الشيخ مصطفى عبد الرازق فقد تناول " رد الأفغاني علي رينان " بالتحليل من خلال مقاليتين في جريدة " السياسة " بتاريخ (٢١ - ٢٢ مارس ١٩٢٣م) وكان قد سبق له إلقاء محاضرة حول الموضوع في الجامعة المصرية في ٢٠ مارس. وقد اعتمد علي ترجمة قام بها محمود إبراهيم الدسوقي للرد علي رينان ، ولم تكن هذه الترجمة من الفرنسية مباشرة ، بل كانت له عن ترجمة ألمانية وأشار الشيخ مصطفى عبد الرازق في هاتين المقاليتين إلي سفر الأفغاني إلي فرنسا سنة ١٨٧٩ ، وأورد قصة التقائه برينان وأنه هو الذي أوعز إليه بإلقاء محاضرة عن الإسلام والعلم في جامعة السربون (٥٣) .

وقد اعتبر عبد الرازق " الرد علي رينان " كاشفا عن موقف جديد للأفغاني مبين لسائر ما كتبه وخاصة " الرد علي الدهريين " في مسألة علاقة الدين بالعلم لكنه حاول تسويغ آراء الأفغاني فقال : " مهما يكن من رأي السيد في الأديان فإن الرجل لم يكن داعية إلحاد ولا عدوا للدين " (٥٤)

وذهب إلي وجود أسباب دفعت الأفغاني إلي كتابة رده علي ذلك النحو ، منها سفره لأول مرة إلي أوروبا ، واتصاله بكبار الفلاسفة والعلماء وحبه للاستظهار بصداقتهم علي خدمة مراميه السياسية ، واندماحه في سلك الحركة الفكرية الحديثة البعيد عن الدين " (٥٥)

ولايشك الشيخ عبد الرازق في نبل غاية الأفغاني ، وإخلاصه في الكفاح من أجل جعل دول الإسلام حرة موحدة متقدمة .

يقول : " وقد كان مرمي مساعيه ومحور آماله أن يخلص دول الإسلام من النفوذ الأوربي ماديا وسياسيا ، وأن يعمل علي رقيها الداخلي المستقل بإيجاد النظم الحرة فيها . ثم يجمع شتاتها ممالك مستقلة تحت لواء خليفة واحد مكونة لدولة قوية قادرة علي صد العدوان الخارجي " (٥٦) .

ولم يقم عبد الرازق بتحليل ونقد تعقيب رينان الذي زعم فيه أن الأفغاني يؤيده في كون الإسلام شجع الحركة العلمية في النصف الأول من وجوده ، بينما عمل علي خنقها في النصف الثاني .

وينحو المنحي السالف حامد عنايت رئيس قسم العلوم السياسية بجامعة طهران ، وذلك في دراسة له بمجلة " دراسات إيرانية " (٥٧) . يرد فيها علي دراسة نيكي كيدي ، ويعتبر أن تحليلها للرد علي رينان هش وضئيل وغير كاف " (٥٨) . ويرجع عنايت تناقض آراء الأفغاني إلي سياسة ؛ لأنه كان يسعى في المقام الأول إلي تحرير وحدة البلاد الإسلامية ، وأتخذ لذلك كل الوسائل . ومن ثم فإن رده علي رينان إذا كان يشتمل علي شيء من عدم التمسك الصارم بالدين الإسلامي ، فذلك لأنه حاول أن يخاطب الجمهور الفرنسي بلغة تقديمه حديثة ؛ بغرض التأثير فيهم لصالح قضية الاستقلال السياسي للعالم الإسلامي ، ومثل هذا يمكن أن نجده - حسب رأي عنايت - في " الرد علي الدهريين " ؛ حيث إنه بدوره يشتمل علي آراء تتناقض مع آراء دينية أخرى له ؛ وما كان ذلك إلا اعتقاداً منه بأن كتابة " الرد علي الدهريين " علي ذلك النحو مما يقوي وحدة الهنود كأمة متدينة - سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين - في مواجهة الاستعمار الانجليزي .

ويكشف هذا الموقف عن " الضعف الأساسي في تيار الحداثة الإسلامي واهتمامه المسرف بالسياسة علي حساب مواجهة بعض القضايا الحيوية الأساسية في العلاقة بين الإسلام والعالم الحديث . وربما كان هذا واجبا لا مفر منه في الكفاح ضد الإستعمار في القرن التاسع عشر .. وقد ورثت أجيال متعاقبة من دعاة الحداثة هذا الضعف عن الرواد . ومن ثم ضحوا بالنهضة الثقافية مقابل النشاط السياسي التأمري ، وأحلوا مكائد العصابات محل التربية السياسية للجماهير " (٥٩) . من الواضح هنا أن عنايت يقع في تعميم مسرف ؛ لأن من بين دعاة الحداثة والتجديد الإسلامي من فضل التربية السياسية للجماهير علي التغيير الثوري الطفري ، مثل محمد عبده وعباس العقاد وآخرين .

ثم إن منطق الأولويات هو الذي حتم علي الأفغاني أن يركز جهده في ميدان النشاط السياسي علي حساب النهضة الثقافية ؛ وهذا ما فرضته الوضعية الاستعمارية للبلدان الإسلامية وحالة الاهتراء السياسي التي كان يعاني منها الشرق .

ويذهب الاتجاه الثاني إلي أن رأي الأفغاني تعرض لسوء فهم شديد ؛ وهو لا يمثل علي الإطلاق ترجعا عن مواقفه السابقة ، فضلا عن كونه لا يعبر عن اعتقاد الأفغاني في مسؤولية الإسلام عن خنق الحركة العلمية والفلسفية في الشرق فالأفغاني لا يزال متمسكا بإيمانه الإسلامي الأصيل . ويمثل هذا الرأي محمد عبده ورشيد رضا وأحمد أمين وعدد من الكتاب اللاحقين .

فالإمام محمد عبده يدرأ بشدة سوء الفهم الذي تعرض له الأفغاني ، ويجزم بانه لم يقصد علي الإطلاق اعتبار الإسلام مخاصما للعقل والعلم ؛ وإذا كان هناك ثمة تعطيل لحركة العلم فالمسئول عنها هو بعض الحكام الذين أسأوا فهم الإسلام

ووظفوه من أجل مصالحهم السياسية وخدمة مواقفهم الايدولوجية . ولقد نقل محمد رشيد رضا رأي الإمام محمد عبده عندما تعرض للقضية في مجلة المنار ، في اربع مقالات ، قصد من ورائها تيرئة ساحة الأفغاني ؛ حيث حشد كثيرا من الاقتباسات من كتابات الأفغاني يؤكد بها صدق موقفه الإيماني ودفاعه المجيد عن الإسلام . وتابع رضا في هذا الصدد ما ذهب إليه الإمام محمد عبده من كون الأفغاني فرق بين ما سماه إسلام الحكام المناوئ لحركة العلم وإسلام القرآن الموازر لها ؛ حيث إنه : " يخاطب العقل ، ويرفع شأن العلم في آيات كثيرة ، ويبين أن الله سننا في الكون قام بها نظامه ، وأن هن هذه السنن لا تبديل لها ولا تحويل " (٦٠) .

وقد أيد أحمد أمين نسبيا هذا التفسير الذي قدمه محمد عبده ورشيد رضا ؛ وأورد مقتطفات من مقالة الأفغاني تؤيد التفسير المذكور . لكنه يري " أن السيد عبر تعبيراً غير دقيق عن تفرقة بين طبيعة الدين الإسلامي وسيرة المسلمين ، وخصوصاً أنه أخذ علي رينان تقصيره في أنه لم يبحث هل هذا الشر نشأ عن الديانة الإسلامية نفسها ن أو عن الصورة التي تصور بها الإسلام ، أو عن أخلاق بعض الشعوب التي اعتنقت الإسلام ؟ وقراءتنا لرده تشعرنا بأنه وقع في اللبس ، وأنه كان يدور حول فكرة أن للدين دائرة ، وللعلم دائرة ، ويجب أن يسبح كل في دائرته من غير طغيان ، وأن الدين يحب ألا يعارض العلم فيما ثبتت صحته علمياً . وهذه الآراء الواضحة في ذهننا الآن ، والواضحة في تعبيرنا ، ولم ترد واضحة في رده " (٦١) .

ومع أن أحمد أمين يؤكد أن الأفغاني لم يقل أن الإسلام قد أعاق حركة العلم فإنه يعتبر رد الأفغاني علي رينان "ردا مهوشا" بل يعتبر محاضرة رينان نفسها غير خارجة عن هذا الحكم فهي مهوشة كذلك (٦٢) .

ويري أحمد أمين أن الأفغاني قد استطاع أن يؤثر في رينان تأثيرا إيجابيا ، حتي إنه جعله يعدل في آرائه السابقة . ويستشهد أمين علي ذلك بما قاله رينان في مقاله له تعقبا علي " رد الأفغاني " ؛ حيث جاء في نهاية هذا التعقيب قول رينان : " ويلوح لي أن الشيخ جمال الدين زوني بطائفة من الآراء الهامة تعيني علي نظريتي الأساسية ، وهي أن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية ، ولكنه في النصف الثاني خلق الحركة العلمية في حظيرته ، فكان هذا من سوء حظه " (٦٣)

ويستنتج أحمد أمين من قول رينان هذا أن الأفغاني تمكن من التأثير في آرائه ، يقول : " وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة وهي تؤدي حتما إلي أن مقاومة العلم ليست من طبيعة الإسلام ، ولو كانت من طبيعته ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره " (٦٤) .

إذن ، فأحمد أمين مع أنه يعتبر محاضرة رينان ورد الأفغاني عليها مهوشين فإنه ينتهي إلي أن المناظرة تمخضت عن تأثير الأفغاني في آراء رينان .

وسار في هذا الإتجاه الذي افتتحه محمد عبده ورشيد رضا ثم أحمد أمين نسبيا كثيرون ، مثل عبد الرحمن الرافعي الذي لخص رد الأفغاني بطريقة تتم عن قناعته بصلاية موقف الأفغاني ودفاعه القوي عن الإسلام والعروبة . ويخلص إلي أن رينان قد أكبر هذا الرد والتقي بالأفغاني و" تباحت وإياه في الموضوع ، وأعجب رينان بعبقريته وسعة علمه وقوة حجته " (٦٥) .

ويدافع د . محسن عبد الحميد عن رد الأفغاني ويعتقد أن رينان قد تراجع عن مقالاته أمام قوة منطق جمال الدين العلمي والتاريخي^(٦٦) . أما محمد طاهر الجبلوي فينقل تحليل ورأي أحمد أمين حرفيا^(٦٧) .

ويذهب اتجاه ثالث إلي أن رد الأفغاني يكشف عدم تمسكه بالدين ؛ لأنه أخذ علي الإسلام تسببه في تأخر العلم مما يدل علي أن إقامته في باريس قد غيرت رايه في الإسلام . ويمثل هذا الاتجاه إيلي كدوري ونيكي كيدي وموظف عثماني كبير غير معروف اسمه وهو ما باكدامان .

يؤسس إيلي كدوري موقفه من الأفغاني بشكل عام علي إدراك مشوه له ، وذلك في دراسة له بعنوان " مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسي في الإسلام الحديث " ، ويصر - بشكل غريب - علي التشكيك في إيمان الأفغاني بالإسلام ، بل والتشكيك في إيمان محمد عبده !

ويورد كدوري كثيرا من الأدلة علي تفسيره ، وهي أدلة قائمة علي تعسف شديد وجهل أشد ؛ حيث يسلك كل المسالك التي تؤدي إلي إبراز الأفغاني علي أنه حامل لكل الصفات المعيبة هو وتلميذه محمد عبده ؛ ولا تخرج أدلته في أغلبها عن كونها محاسبة علي النيات ودخائل النفوس ؛ الأمر الذي يجعل منهجية هذا الباحث منهجية ذهانية تلون الوقائع باللون الذي تريده ! وعلي سبيل المثال فإنه يري أن " إبعاد " الأفغاني عن المحفل الماسوني مؤشر كاف علي تطرفه ، وفي الوقت نفسه يؤكد ان " دخوله في الماسونية " مؤشر كاف علي " أنه رأي فيها امتدادا حديثا للتطرف الإسلامي القديم الذي اجتذبه علي نحو واضح .. وكـ.. انت الماسونية - في ذلك الحين - وثيقة الارتباط بالتححر وحرية الفكر في الشرق الأوسط وكان من شروطها أن يبدي الماسوني كراهيته للدين التقليدي الصحيح " .

هكذا يصبح الموقف ونقيضه عند كدوري دليلا علي صفة واحدة مما يؤكد أن منهجيته هشة ملونة تري كل الأشياء المتباينة بلون واحد !

في ضوء هذه المنهجية يؤكد كدوري أن من مظاهر كفر الأفغاني ... أنه كتب في رده علي رينان أخذا علي الإسلام تسببه في تأخر العلم ، وأنه لم يحتج علي رينان حين وصفه بالإلحاد ، وأنه طلب من محمد عبده عدم نشر رده علي رينان بالعربية " (٦٩) .

وتتعرض نيكي كيدي في كتابها " رد الفعل الإسلامي للاستعمار " للمناظرة بين الأفغاني ورينان . وتري أن رد "الأفغاني علي رينان " يكشف عن أن إقامته في أوربا قد غيرت رايه في الإسلام وتنسي أن دفاع الأفغاني المجيد عن الإسلام في العروة الوثقي كتب أثناء إقامته في باريس بعد رده علي رينان ؛ فالأفغاني ؛ أقام في باريس من منتصف يناير ١٨٨٣ إلي يوليو ١٨٨٥ ، ونشر رده علي رينان في ١٨ مايو ١٨٨٣ ، وأصدر العروة الوثقي سنة ١٨٨٤ . لكن الباحثة تعتبر أن رده علي رينان هو اظهر الأدلة علي أنه كان بعيداً عن أن يكون المتمسك بدينه (٧٠) ، وتقول : " ومن المهم أنه تظهر أية ترجمة للرد في اية لغة شرقية ، وأنه أسئ تقديمه تقريبا في اللغات الشرقية كدفاع عن الإسلام . وقد كان بوسع الأفغاني بسهولة أن يقتصر علي ملاحظة عظمة المنجزات العلمية العربية الإسلامية في الماضي والقول " بأن الإسلام قد شوّهت صورته في القرون الأخيرة ، ولكنه اختار أن يهاجم الدين الإسلامي بكلمات قوية " (٧١) . وطبعاً الباحثة لاتذكر لنا تلك الكلمات القوية التي زعمت أن الأفغاني هاجم بها الدين الإسلامي .

وترجع الباحثة إلي بعض التحليلات التي قام بها شريف المجاهد في رسالة ماجستير له من جامعة ماجيل في كندا ، وألبرت حوراني في كتابه " الفكر العربي في العصر الليبرالي " ، وتري أن هذه التحليلات تساعد علي فهم خليفة الأفغاني الفكرية ، بالرغم من كونها لا تساعد كثيرا - فيما تزعم - علي فهم الإحياءات المعادية للدين في نصوص مثل " الرد علي رينان " .

وتقارن نيكي كيدي بين ما كتبه سليم عنحوري " (٧٢) . عن إلحاد وآرائه في الكون والطبيعة بما كتبه هو نفسه في رده علي رينان فتجد تطابقا واضحا تعزوه إلي سابق تربيته في إيران والعراق وإقامته في الهند . وتستنتج الباحثة أن رده علي رينان يكشف عن طريقة أكثر حداثة في التعبير عن تعادل الشرق والغرب في التطور بصفة خاصة ؛ فالمسيحية استغرقت عشرة قرون كي تتطور من التحجر إلي البحث الحر والعلم ، والمسلمون لا يمكن توقع تطورهم في أقل من ذلك . وهذه النقطة الأخيرة قد تؤثر في الغربيين ولكن من الصعب أن تتناسب مع حشد الجماهير المتدينة لصد الغرب .

وتشير هوما باكدامان (٧٣) . إلي أن محاضرة رينان التي ألقاها في السربون قد أغضبت الكثيرين فور نشرها في " الديبا " في ٣٠ مارس ١٨٨٣ لأنه قال إن الإسلام أغلق الأبواب في وجه العلم ما عدا في إيران . وكان الأفغاني ممن أثارهم المحاضرة ، فكتب ردا نشرته " الديبا " في ١٨ مايو أي بعد نحو شهر ونصف الشهر ، ولكنه لم يرض برده كثيرا من المسلمين الموجودين في باريس وقتها ؛ فقد ذكر أن " جميع الأديان لا تعرف التسامح ، ولكل منها طريقته الخاصة في ذلك ، واعترف بأن الإسلام كان حجر عثر أمام العلم ، وخلص إلي أن الصراع لن ينتهي بين الجمود والاجتهاد ، أي بين الدين والفلسفة . وسيظل

العقل والفلسفة للخاصة في حين سيظل المثال الديني للعامة " (٧٤) . هكذا تتسبب هذه الباحثة إلي الأفغاني أفكارا وأقوالا لم يقل بها في رده ، ومن المؤكد أنها لم ترجع إلي رد الأفغاني ، ولربما استقت معلوماتها من مصدر ما من المصادر الاستشراقية التي تعمدت تشويه مواقف وأفكار الأفغاني ، مثل كتاب إيلي كدوري " الأفغاني وعبد : مقالة عن الكفر بالأديان والكفاح السياسي في الإسلام الحديث " . هذا الاحتمال قائم ، لكن الاحتمال الأكثر ترجيحاً أن تكون استقت معلوماتها في هذه النقطة من بعض تقارير الشرطة الفرنسية عن الأفغاني في أثناء إقامته في باريس ، لاسيما أنها تشير - في سياق آخر - إلي تقرير بتاريخ ٢٨ مارس ١٨٨٤ يصف الأفغاني بأنه " ذو روح متحررة " ويتحدث عن منشور منسوب للأفغاني يضم إعلاناً عن قرب ظهور " العروة الوثقى " بهدف مكافحة الإنجليز وتجميع المسلمين حول المهدي ، كما يتحدث عما كتبه الأفغاني عن الإسلام في صحيفة " المناظرات الفرنسية " في الرد علي رينان ، وكيف ان الرد اغضب المسلمين وعدوه خيانة ، حتي أن موظفا عثمانيا كبيراً مر بباريس فصرح بأن صاحب هذا الرد " شخص لم يكن علي دين محمد مطلقاً " (٧٥) .

وثمة اتجاه رابع يشكك في أن يكون الأفغاني صاحب هذا الرد ، فهو مدسوس عليه ؛ لأنه وصل إلي باريس أثناء إلقاء المحاضرة وأنه لم يكن يعرف الفرنسية معرفة جيدة ، فضلاً عن أنه لم يشر إليه مطلقاً في " العروة الوثقى " . وهذا الاتجاه يذهب إليه بعض الباحثين - كما نقول هو ما باكدامان الباحثة الإيرانية - بيد أن هذه الباحثة نفسها التي ذكرت أن بعض الباحثين يقولون بهذا دون ذكر لأسمائهم ، ترفض هذا الرأي استناداً إلي أن الشيخ محمد عبده أشار إلي الرد في رسالته للأفغاني من بيروت ، وأن معرفة الأخير للفرنسية بدأت في أستانبول عام

١٨٧٠ ، ثم استأنف دراستها في مصر علي يد صنوع ، وعاد إليها عندما سافر إلي باريس ، فضلا عن أنه كتب الرد نفسه - كما ذكرت الصحيفة - بالعربية ثم ترجم للنشر .

سابعاً - حقيقة موقف الأفغاني من علاقة الإسلام بالعلم :

جاء رد الأفغاني علي رينان دفاعا عن الإسلام مقتضبا ، ومتأدبا ، ومتوشحا بالعقلانية الهادئة ، وخاليا من الخطابة والانشاء ، وملتمسا لرينان العذر في خطئه بين الإسلام ونمط حياة المسلمين في الفترة المتأخرة من الحضارة الإسلامية . ومن الواضح أن جوهر الخطاب الريناني ، من حيث تأسيسه علي المعتقد العنصري الأوربي الذي يفرق بين الذهن السامي والذهن الآري ، غاب عن وعي الأفغاني ربما لأن رينان لم يشر إليه مباشرة في محاضراته ، وإن كان حاضرا في خلفية المحاضرة ككل

ومع ذلك فقد استطاع الأفغاني أن يكشف عن الخلل المنهجي الذي وقع فيه رينان عندما لم يميز بين ثلاثة أمور من الممكن أن يترتب علي مراعاة التمييز بينها نتائج جد مختلفة عما وصل رينان نتيجة الخلط بينها . فهو لم يميز الإسلام كدين محض ، والصورة التي انتشر بها الإسلام أي طريقة الفهم التي فهم بها الإسلام ، وأخلاق وعادات وطبيعة الشعوب التي اعتنقته . ثم أن موضوعية جمال الدين الأفغاني جعلته لا يلقي اتهاما مقابل اتهام ؛ إذ انه لم يتهم المسيحية كدين بمحاربة العلم والفلسفة ، وإنما عزا المناهضة التي يتعرضان لها رجال الدين الكاثوليك الذين يفهمون المسيحية وفق طريقته الخاصة ، أي أن الأنساني لم يقع في الخطا المنهجي الذي وقع فيه رينان ، مع أنه لم ينس مقارنة رجال

الدين المسلمين بغيرهم ، معترفا ضمنا بوجود عدااء للفلسفة والعلوم عند بعضهم ، عازلا بينهم في مثل هذه الحالة وبين أصول الدين ، مشيرا إلى أن زعماء الكنيسة الكاثوليكية مازلوا إلى وقتئذ يعارضون التدليس والضلال ، أي العلم والفلسفة . ومثل هذه المقارنة والعزل سيتكرران بشكل أو بآخر في كتابات متعددة بعد ذلك .

يقول الأفغاني : " فأما عن النقطة الأولى فإن المرء ليتساءل بعد أن يقرأ المحاضرة عن آخرها : أصدر هذا الشر عن الديانة الإسلامية نفسها ، أم كان منشؤه الصورة التي انتشرت بها الديانة الإسلامية في العالم ، أم أن أخلاق الشعوب التي اعتنقت الإسلام ، أو حملت علي اعتناقه بالقوة ، وعاداتها وملكاتها الطبيعية ، هي جميعا مصدر ذلك ؟ لا ريب أن قصر الوقت المخصص للمسيو رينان قد حال دون جلالة هذه النقطة " (٧٦) . ثم أخذ يبين أن ما وقع للمسلمين وقع مثله في الأديان الأخرى ؛ " فرؤساء الكنيسة الكاثوليكية المجلون لم يلقوا أسلحتهم بعد كما أعلم ، وهم عاكفون علي محاربة ما يسمونه بالتدليس والضلال (يعني العلم والفلسفة) " (٧٧) .

هكذا استطاع الأفغاني أن يضرب دعوي رينان في النقطة الحساسة عندما كشف عن الخلل المنهجي الذي تقوم عليه تلك الدعوي . وفي كل الأحوال لا يمكن أن يفهم رد الأفغاني - إذا توخي المرء الموضوعية - علي أنه يمثل ترجعا عن الإيمان بالإسلام ، أو اعترافا بإعاقاة ومناهضة الإسلام للعلم .

لكن بعض الباحثين (٧٨) أرادوا أن يفهموا ذلك الفهم غير الموضوعي ، متهمين الأفغاني في إيمانه ، وزاعمين أن إقامة الأفغاني في باريس قد أثرت علي موقفه من الإسلام تأثيرا سلبيا ! علي أساس أنه ذهب إلي أن الإسلام أُنشأ النصف الأول من حياته لم يعق الحركة العلمية عن الظهور في بلاد المسلمين ،

ولكنه خنق هذه الحركة في مهدها في النصف الأخير . وفي الحقيقة إن الأفغاني لم يقل بأن الإسلام كدين محض فعل ذلك ، وإنما الفهم المتحجر للإسلام الذي قنمه الفقهاء والساسة المستبدون في العصور المتأخرة هو المسئول مسئولية مباشرة عن إعاقة حركة العلم ؛ فالأفغاني كان يميز بين الإسلام المثالي في عصر النبوة والخلفاء الراشدين ، والإسلام كما فهمه المتأخرون من الساسة والفقهاء . وهذا ما سماه محمد عبده إسلام القرآن وإسلام الحكام ^(٧٩) . وقد كان الأفغاني من أوائل المصلحين المحدثين - إن لم يكن أولهم - تمييزا بين الإسلام نفسه كقرآن وسنة وتطبيق في عهد الصحابة الراشدين ، والصورة التي انتشرت بها الإسلام ، وأخلاق وطبائع وعادات المسلمين أنفسهم ، والتوظيف المتحجر للإسلام الذي قام به بعض الفقهاء والحكام .

ولاشك أن الأفغاني عندما تحدث بصورة سلبية لم يكن يقصد الإسلام الأول ؛ لأنه ينظر إليه باعتباره مثلاً أعلى يخلو من العناصر غير المناهضة للعلم خاصة والتفكير عامة ؛ فضلا عن أن كتاباته السابقة للرد علي رينان والمعاصرة أو اللاحقة له مثل مقالته في جريدة البصير والعروة الوثقى تؤكد أن الإصلاح عنده يجب أن يتم داخل حدود الإسلام وليس من خارجه . خاصة وأن الأفغاني كان يري أن المعاني الباطنة في القرآن متعددة ، ومن ثم يجب إعادة تأويله إذا تصادم مع العقل أو العلم ، وهذه نفسها هي وجهة نظر ابن رشد ، لكن الأفغاني توسع في ذلك حتي يفتح الباب للعلم الحديث ، مؤكدا علي الحتمية المتجددة للاجتهاد في فهم الدين .

ويؤخذ علي الأفغاني أنه في رده لم يوضح بتفصيل هذه الفروق والاختلافات بين الإسلام القرآني وبين الإسلام في سياقه التاريخي في العصور المتأخرة ، مع

أنه كان يلح علي هذه الفروق في كتاباته الأخرى ودروسه الشفوية ، وقد تأثر محمد عبده إلي حد كبير بهذه التفرقة ؛ حتي إنها أصبحت آلية ملازمة لكل دفاعاته عن الإسلام ^(٨٠) . والأفغاني يؤكد أن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلي قيام دولتهم علي أساس الدين وأن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلي " انفصال الرتبة العلمية (= الدينية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم " ^(٨١) . وإن فالحلاج الناجح لهذه الأمة " إنما يكون برجوعها إلي قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه علي ما كان عليه في بدايته " ^(٨٢) .

وقد أكد الأفغاني التفرقة بين إسلام القرآن وإسلام المسلمين في حديث نقله الأستاذ عبد القادر المغربي ، وأودعه كتابه عن الأفغاني ، ثم نقله الأستاذ محمد أبو رية في المختارات التي جمعها من أعمال الأفغاني تحت عنوان " صيحة جمال الدين الأفغاني " ؛ حيث يقول الأفغاني : والقرآن من أكبر الوسائل في لفت نظر الإفرج إلي حسن الإسلام فهو يدعوهم بلسان حاله ، لكنهم يرون حالة المسلمين السيئة من خلال القرآن فيقعّدون عن اتباعه والإيمان به . فإذا أردنا اليوم أن نحمل غيرنا علي الدخول في ديننا ، وجب علينا قبل كل شيء أن نقيم لهم البرهان علي أننا متمسكون بخصال الإسلام وإلا لم نكن مسلمين كاملين ^(٨٣) .

ويري الأفغاني بوضوح أن القرآن يدعو للتفكير العلمي الفلسفي ؛ فهو " أول من دلنا علي الوصول إلي الحقائق بالطريقة الفلسفية وهي "لم ؟ و " لماذا " ؟ إذ أن معظم آيات القرآن وإرادة في معرض : لم كان الأمر كذا؟ ولماذا كان الأمر كذا ؟ وتكليف المخاطبين أن يعطوا الجواب المعقول علي هذا السؤال ،

وليست الفلسفة سوى ذلك " (٨٤) . ويعد الأفغاني القرآن هو السبب الأول في نقل العرب من الهمجية إلى المدنية والحضارة ، فمن " مزايا القرآن أن العرب قبل إنزال القرآن عليهم كانوا في حالة همجية لا توصف ، فلم يمض عليهم قرن ونصف من الزمان حتي ملكوا عالم زمانهم ، وفاقوا أمم الأرض سياسة وعلمًا وفلسفة وصناعة وتجارة ، وكل هذا لعمرى لم ينتج إلا عن هدي القرآن وإرشاد القرآن " (٨٥) .

إذن فالإحالة إلي كتابات الأفغاني الأخرى وأحاديثه تؤكد أنه لم يكن يقصد إسلام القرآن عندما تحدث - في رده علي رينان - بصورة سلبية عن أسباب إعاقة حركة العلم ، بل كان يقصد الحكام والفقهاء الجامدين في العصور المتأخرة الذين لم " يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والأجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم " (٨٦) .

وإذا كان دفاع الأفغاني عن الإسلام جاء مقتضبا ، فإن دفاعه عن العرب جاء مفصلا . وقبل أن نتبع هذا الدفاع لابد من الإشارة - ولو علي وجه السرعة - إلي أن الأفغاني لم يكن يستطيع التفكير في الإسلام بدون عروبة ، مثلما كان أي مفكر ليبرالي معاصر له لا يستطيع التفكير في القومية العربية بدون الإسلام ؛ فثمة تلازم أصيل بين الإسلام والعروبة ليس في وعي الأفغاني فقط ، بل في وعي المفكر العربي آنذاك حتي ولو كان ليبراليا مسلما أو مسيحيا (٨٧) .

وفي بداية تنفيذ الأفغاني لدعوي رينان عن عدم ميل العربي الطبيعي للعلوم ، وابتعاد عقولهم بحكم تكوينها الفطري عن الفلسفة والنظر فيها - أشار الأفغاني إلي " أن الشعب العربي خرج من حال الهمجية التي كان عليها وأخذ يسير في طريق التقدم الذهني والعلمي ، ويغذ السير بسرعة لا تعادلها إلا سرعة فتوحاته

السياسية ، وقد تمكن في خلال قرن من التكيف بالعلوم اليونانية والفارسية ... فتقدمت العلوم تقدما مدهشا بين العرب وفي كل البلدان التي خضعت لسيادتهم " (٨٨) . وعندما توقفت روما وبيزنطة عن البحث العلمي والفلسفي ، شرع العرب " يتناولون ما تركته الأمم المتقدمة ، فأحيوا تلك العلوم المندثرة ورقوها وخلعوا عليها بهجة لم تكن لها من قبل " (٨٩) .

وما من شك أن العرب أخذوا عن الفرس واليونان علومهم وفلسفاتهم ، لكنهم قد ساهموا في تطورها وارتقاها ، في الوقت الذي لم يكن يفعل فيه الفرنسيون والانجليز والألمان أي شي ، يقول الأفغاني : " صحيح أن العرب أخذوا عن اليونان فلسفتهم كما أخذوا عن الفرس ما اشتهروا به ، بيد أن هذه العلوم التي أخذوها بحق الفتح قد رقوها ووسعوا نطاقها ، ووضحوها ونسقوها تنسيقا منطقيا وبلغوا بها مرتبة من الكمال تدل علي سلامة الذوق ، وتتطوي علي الثبوت والدقة النادرين ، وقد كان الفرنسيون والانجليز والألمان لا يبعدون عن روما وبيزنطة بعد العرب عنهما ، وكان من السهل عليهم أن يستغلوا كنوز علوم تلك المدينتين ولكنهم لم يفعلوا " (٩٠) . ولم يستفد الأوروبيون من علوم الأوائيل إلا بعد أن اتصلوا بالمدينة العربية ، ولم يفكروا في أرسطو وهو في شكله اليوناني ، ولكنهم فكروا فيه وترجموه وهو في صورته العربية ؛ مما يدل علي مزايا العرب العقلية

أما زعم رينان : " أن أكثر الفلاسفة الذين شهدتهم القرون الأولى للإسلام كانوا كُنابهي السياسيين من أصل حراني أو أندلسي أو فارسي أو من نصاري الشام " (٩١) ، فيفنده الأفغاني بلغة برهانية هادئة قائلا : " أرجوا أن يسمح لي أن ألاحظ أن الحرانيين كانوا عربا ، وأن العرب لما احتلوا إسبانيا لم يفقدوا

جنسيتهم بل ظلوا عربا ، وأن اللغة العربية كانت إلى ما قبل الإسلام بعدة قرون لغة الحرائيين ، وكونهم قد حافظوا علي ديانتهم القديمة وهي الصابئة ، ليس معناه أنهم لم ينتموا إلى الجنسية العربية ، وقد كانت أكثرية نصاري الشام عربا غسانيين اهتدوا بهدي للنصرانية . أما ابن باجة وابن رشد وابن طفيل فلا يمكن القول بأنهم أقل عربية من الكندي بدعوي أنهم لم يولدوا في جزيرة العرب ، وخصوصا إذا اعتبرنا أن لا سبيل إلى تمييز أمة عن أخرى إلا بلغتها . ثم ماذا يكون لو قصرنا نظرنا علي الأصل الذي ينتمي إليه العظيم ، ولم نأبه للنفوذ الذي سيطر عليه ، وللتشجيع الذي لقيه من الأمة التي عاش فيها ؟ لو فعلنا ذلك لقلنا إن نابليون لا ينتمي إلى فرنسا ، ولما صح لألمانيا أو إنجلترا أن تدعي كلاتهما الحق في العلماء الذين استوطنوها بعد أن رحل أصولهم إليها من بلدان أخرى " (٩٦) .

من الواضح هنا أن الأفغاني يستعير هنا فكرة ابن خلدون التي تؤكد أن هوية المرء تتحدد بانتمائه اللغوي وثقافته والحضارة التي نشأ فيها . وهذه الفكرة ستقل عند ابن خلدون وتكرر عند عدد كبير من المستشرقين لاسيما غرونباوم و برنارد لويس .

ويحاول الأفغاني أن يكشف منطق التاريخ في التقدم ، علي أساس نوع من المعادلة والتقابل بين الشرق والغرب ، فيري أن المسيحي استغرق عشرة قرون كي يتطور من التخلف إلى التقدم ، ولا يمكن توقع تطور الشرق الإسلامي في فترة أقل من هذه . ولاشك أن مثل هذه الملاحظة الأخيرة تتعارض مع ثورية الإصلاح عند الأفغاني ؛ حيث كان لا يابه بنهج التدرج البطيء ، ويعول علي منهج الطفرة الثوري الذي يرفض الانتظار .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن : هل توجد فروق بين " الرد علي الدهريين "

و " الرد علي رينان " ؟

إن مضمون موقف الأفغاني من الدين لم يتغير من " الرد علي الدهريين " إلى " الرد علي رينان " . ومع ذلك توجد عدة فروق تتعلق بالشكل والأداء والأسلوب ؛ فبينما آلية الأفغاني في الرد الأول آلية هجومية أكثر منها دفاعية فإن آليته في الرد الثاني يغلب عليها الدفاع أكثر من الهجوم . ونظرا لأن الرد الأول موجه إلى العامة في الشرق ، فإن الأفغاني استخدم آليات الإنشاء والخطابة والحماس لعرض حججه وبراهينه ، وكان أداؤه أخذاً شكل الجهاد المناهض للزندقة والإباحية . أما الرد الثاني ، فلكونه موجه إلى الخاصة في أوروبا فإنه امتطي آليات العقلانية الهادئة ، وانتهج منهج الحداثة والليبرالية .

وليس من شك أن الأفغاني كان متمكناً في استخدامه لتلك الآليات وانتهاجه لهذا المنهج ، إلى درجة أثارت إعجاب رينان ودفعته للقول : " تعرفت بالشيخ جمال الدين من نحو شهرين فوقع في نفسي منه ما لم يقع لي إلا من القليلين ، وأثر في تأثيراً قوياً ؛ وقد جري بيننا حديث عقدت من أجله النية علي أن تكون علاقة العلم بالإسلام هي موضوع محاضراتي في السربون ... والشيخ جمال الدين نفسه خير دليل يمكن أن نسوقه علي تلك النظرية العظيمة التي طالما أعلنها ، وهي أن قيمة الأديان بقيمة من يعتنقها من الأجناس ، وقد خيل إلي من حرية فكره ، ونبالة شيمه ، وصراحته ، - وأنا أتحدث إليه - أنني أري أحد معارفي من القدماء وجها لوجه ، وأني أشهد ابن سينا ، أو ابن رشد ، أو واحد من أولئك الملحددين العظام الذي ظلوا خمسة قرون يعملون علي تحرير الإنسانية من الإِسار " (٩٣) .

وإذا كان البعض قد فهم من عبارة رينان الأخيرة أنه يصفه بالإلحاد ، فهذا فهم غير صحيح ؛ لأن رينان لا يشبه الأفغاني بالملحد في إلحادهم ، وإنما يشبهه بهم في عملهم " علي تحرير الإنسانية من الإसार " ؛ فوجه الشبه وضحتة العبارة نفسها علي أنه فك قيود الإنسانية وجعلها أكثر حرية ؛ مما يؤكد ليبرالية الأفغاني وتحرره ، بلليل أن ابن سينا وابن رشد كانوا كذلك مع كونهم مؤمنين بمعنى ما من المعاني ، ومن هذه الزاوية يري رينان في الأفغاني : ابن سينا وابن رشد .

أضاف رينان في تعليقه علي رد الأفغاني : " ولست أري في البحث النفيس الذي عالجها الشيخ إلا نقطة يصح أن نختلف فيها حقيقة .. فلنا بالتأكيد نذكر ما لرومة علي تاريخ الإنسانية من نفوذ ، ولا ما كان للعرب من نفوذ ، ولكن هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلي تحليل ؛ إذا ليس كل ما كتب بلاتينية يزين تاج شهرة رومة ، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين ، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي ، ولا كل ما نشأ في بلد مسيحى من تأثير المسيحية ، ولا كل ما ظهر في البلدان الإسلامية من ثمار الإسلام " (٩٤) .

لاحظ كيف تراجعت لهجة رينان بعد رد الأفغاني ؛ فهو الآن لا ينكر ما كان للعرب من نفوذ ، مع أنه في المحاضرة أنكر أن يكون لهم دور إيجابي في صنع الحضارة التي هي في رأيه نتاج فارسي أندلسي حراني نسطوري ، أما الآن فيصل إلي أنه ليس " كل ما كتب بالعربية نتاج عربي " أي أن " بعضه " ليس نتاجا عربيا بعد أن كان " كله " - في المحاضرة - ليس نتاجا عربيا ! ومما يكشف عن تراجع لهجته كذلك أنه يعتبر حكمه علي العرب من هذه الزاوية مثل حكمه علي اللاتين واليونان " هذه التيارات الإنسانية العظيمة في حاجة إلي تحليل

إذا ليس كل ما كتب بلاتينية يزين تاج رومة ، ولا كل ما كتب باليونانية من عمل اليونانيين ، ولا كل ما كتب بالعربية نتاج عربي " .

ويعقب رينان علي اتهام الأفغاني له بأنه لم يوف الكلام حقه ، ولم يقل في المسيحية ما قاله في الإسلام بقوله : " هذا قول حق ، فجالييو لم يلق من الكاثوليك خيرا مما لقيه ابن رشد من المسلمين ... وإذا كنت لم أطل القول في هذه الحقيقة فلأن آرائي في هذا الشأن معروفة لا حاجة بي إلي تكريرها علي مسمع من محفل علم بكل أعماله وآرائه ... ولست أريد من المسيحي ترك عقيدة المسيحية ولا من المسلم ترك الإسلام ؛ ولكن أريد من المسيحيين والمسلمين المتتورين أن يهتموا بالعلم اهتماما لاتعوقه العقيدة ، وقد تم هذا في نصف البلدان المسيحية ، ونرجوا أن يتم مثله في الإسلام . وإن يوما يتم ذلك فيه لما أرحب به أنا والشيخ ونطرب له جميعا " ^(٩٥) . ثم أنهي رينان تعقيبه قائلا : ويلوح أن الشيخ جمال الدين قد زودني بطائفة من الآراء الهامة تعينني علي نظريتي الأساسية ، وهي أن الإسلام في النصف الأول من وجوده لم يحل دون استقرار الحركة العلمية في الأراضي الإسلامية ، ولكنه في النصف الثاني خنق الحركة العلمية وهي في حظيرته ، فكان هذا من سوء حظه " ^(٩٦) .

ويبدو من قول رينان الأخير أنه عدل من زعمه القائل بأن الإسلام ضد العلم ؛ لأنه هو ذا يذكر أن الإسلام لم يعق حركة العلم في النصف الأول من وجوده . وكما يقول أحمد أمين : " وهذه النتيجة الأخيرة - من غير شك - فيها كثير من التعديل لآراء رينان السابقة ، وهي تؤدي حتما إلي أن مقاومة العلم ليست من طبيعته ما شجع الحركة العلمية في أوله ولا آخره " ^(٩٧) . ومع هذا يبدو أن رينان

لا يزال يخلط أحكامه بين الإسلام القرآني وتاريخ المسلمين والصورة الجامدة للإسلام التي صنعها الحكام المستبدون وفقهاء السلطة في العصور المتأخرة ورغم الاختلاف في الرأي بين رينان والأفغاني ، فإن كليهما قد عبر عن إعجابه بالآخر ، بل ضرب الاثنان مثلاً رائعاً لأصول الحوار العلمي .

ويبدو أن الأفغاني قد أراد أن يستغل أجواء محاضرة رينان والردود المتعددة عليها استغلالاً سياسياً في مهاجمة السياسة الانجليزية الاستعمارية ؛ حيث كتب مقالة بعنوان " الإسلام والعلم : فاعتبروا يا أولي الأبصار " بجريدة البصير " (٩٨) تعليقا على رد آخر علي رينان بقلم " أحد أفاضل الفرنسيين الجزائريين " (لم تذكر الصحيفة اسمه) ، حيث امتدح الأفغاني رينان رغم اختلافه معه ، كما امتدح باريس لحريتها ، فقال : " إن رينان الفيلسوف قد ألقى في باريس ، كرسي الحرية ، خطابا جعل موضوعه الأسلام والعلم ، وأظهر فيه أفكاره التي ذهبت به إليها حدود الشواهد التاريخية . وما حاد في خطابه عن سنة الأدب ، وما تجاوز حدود الكمال الذي يقضي بها وجوب احترام الأمم في ما تتحلله دينا " (٩٩) .

ويسجل هنا الأفغاني تقديره للحرية التي تتمتع بها الأمة الفرنسية ؛ إذا قام الكثير من الفرنسيين بالرد علي رينان وبيان أخطائه ، ويقول : " امتعض كثير من عظماء الأمة الفرنسية وتهجموا من مقاله ، وحسبوه خروجاً عن النصفية ، ومروفاً عن محيط العدل في الحكم ، وتعديا علي حقوق من يجب رعايته عليهم من المسلمين عموماً ، وسكان الجزائر وتونس خصوصاً ، حتي قام من هذه الأمة الشريفة من له الكلمة العالية في الحكومة ، وكتب مقالة تذر فيها من خطاب رينان ، وبين هفواته ، وأقام الأدلة علي سقطاته ، وزاد عن الديانة الإسلامية ، ودافع عن المسلمين ، وأبان ما كانوا عليه من الدرجة الرفيعة في الاداب

والفلسفة وما دعاه إلي مقالته هذه إلا فضيلته مراعاة الأمم في أديانها وحسن السياسة " (١٠٠) ويبين هذا القول من الأفغاني أنه لم يتراجع قط عن إيمانه بالإسلام ، فضلا عن كونه لم يغير أيا من مواقفه السابقة ؛ فهذه المقالة مكتوبة في أجواء الردود علي رينان ، ولهجتها تكشف عن ثبات الأفغاني علي إسلامه وعرويته ؛ مما يؤكد خطأ الذين حاولوا أن يستنبطوا من رد الأفغاني علي رينان ما يدل علي إلحاده .

ولأن الأفغاني مكافح سياسي بالدرجة الأولى ضد الاستعمار ؛ فإنه عمل علي نقل المسألة إلي أرضية سياسية ؛ حيث وظفها لمهاجمة الانجليز وسياساتهم الاستعمارية التي علي وأد حرية الفكر وعدم " مراعاة الأمم في أديانها " ؛ ففي الوقت الذي يمتدح فيه أسلوب الحرية الذي ينتجه الفرنسيون باعتباره كمالا من الكاملات ينتقد الأسلوب الانجليزي المستبد ، يقول " وما يقدر هذا الكمال أحد حق قدره إلا إذا نظر إلي الأمة الانكليزية ، وتتبع معاملتها مع المسلمين في الهند

إن الإنكليز تحكم خمسين مليونا من المسلمين ولا تري لهم علي نفسها حقا ، ولا يختلج ببالها وجوب مراعاتهم ، ولا احترام ديانتهم إن قس الأبروتستانات المغرورين يقومون في شوارع البلاد الهندية علي سوقهم ، ويطعنون في الديانة الإسلامية طعنا تقشع منه الأبدان ، ويفتعلون من الأراجيف ما تصطك منه الآذان ، ويختلقون أقوالا يتبشعها الأوباش ، وينسبون إلي سيدنا محمد (صلي الله عليه وسلم) في رسائلهم من الشنائع والفظائع ما تتبو عنه الطباع . وكل هذا بم رأي الحكومة ، ومسمع من الأمة الانكليزية . ما تسمع من أحد منها إنكارا ولا تري في وجهها من هذه التعديلات اغبرارا " (١٠١) ويذكر

الأفغاني كتابين من كتب التبشير المسيحي في الهند أنثذ ، مليئة بالسب والقذف في
شارع الديانة الإسلامية ، وهما " ميزان الحق " وكتاب " المسيح الدجال " .
ويكشف هذان الكتابان عن أباطيل لا حصر لها ومع ذلك إذا قام أحد من علماء
المسلمين بالرد عليها " يلقي القبض عليه بدعوي إثارة الفتنة ، ويرسل بلا محاكمة
إلى سجن أنديمان . إن المولوي رحمه الله الهندي ^(١٠٢) ما هرب إلى مكة
المكرمة إلا بهذه التهمة التي تسببت عن المباحثات الواقعة بينه وبين القس فنذكر
الأبروتستاني . وإن جواد الساباط ما فر ليلا من الهند إلى جاوة إلا لتأليف
البراهين الساباطية ردا عن دينه وردا لأراجيف القسس الانكليزية " ^(١٠٣) .

هكذا وظف الأفغاني محاضرة رينان والردود عليها لصالح قضيته السياسية ،
إذا انتهز فرصة لمهاجمة السياسة الانكليزية المناهضة للدين الإسلامي في الهند .

الخاتمة

كان لمحاضرة رينان ورد الأفغاني عليها آثار لاحقة علي أكثر من مستوي في الحركة الاستشراقية من ناحية ، والفكر العربي الحديث من ناحية أخرى ؛ فإذا ما بدأنا بآثار آراء رينان نفسها المطروحة في المحاضرة عن معارضة الإسلام للعلم والفلسفة وتوقفها عند دور الشرح للتراث اليوناني دون تطوير أو تجاوز .. نلاحظ أن تلك آراء وجدت استمرارا بعد ذلك علي أيدي مجموعة من المستشرقين ، مثل كير وغيره من الذين اصلوا تكريسها وتدعيمها . وفي داخل الفكر العربي الحديث نفسه نجد تأثيرا جزئيا ونسبيا - ولو مرحليا - علي بعض المفكرين الذين اعتقدوا في أولوية العقل اليوناني علميا وفلسفيا ومن ثم راحوا يتلمسون للتراث العربي اصلا يونانيا ، وسعوا لوضع بلدانهم في اطار الحضارة اليونانية . ونجد هذا جليا عند طه حسين في كتابه " مستقبل الثقافة في مصر " الصادر عام ١٩٣٨ ، وعند عبد الرحمن بدوي الذي كرس لفكرة الأصول اليونانية أكثر من كتاب له ، مثل " التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية " و " الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام " ، لكنه أكد في الوقت نفسه " دور العرب في تكوين الفكر الأوربي " . وذهبت مجموعة كبيرة ، منها علي سامي النشار و لويس عوض إلي قبول نظرية وساطة العرب في نقل الفلسفة والشريعة والقانون ، واقتصار خلقهم علي علم الكلام والآداب وبعض العلوم التجريبية . ثم تحدث زكي نجيب محمود عن الشرق الفنان والغرب العالم ، تلك بعض الآثار التي كان موقف رينان من الإسلام والعروبة من جهة والعلم والفلسفة من جهة أخرى - أحد محركاتها .

أما رد الأفغاني علي رينان ، منضمًا إلي سائر كتاباته فقد خلف أثارًا واسعة النطاق علي محمد عبده في ردوده علي هانوتو وزير خارجية فرنسا آنئذ ، وقد نشرت هذه الردود في كتاب الإسلام بين العلم والمدينة " ، كما تجلي أثر الأفغاني في ردود محمد عبده علي فرح انطوان الذي عبر حرفيا عن الرؤية العلمية المؤلمة التي سادت أوروبا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، كما تجلي ذلك الأثر في ردود محمد عبده علي رؤية فرح انطوان لابن رشد ، وهي ردود بالضرورة علي رينان ؛ لأن فرح انطوان لا يعبر عن وجهة نظر خاصة بقدر ما يعبر عن وجهة نظر رينان حول " ابن رشد والرشدية " . ولم يقف أثر الأفغاني عند محمد عبده ، بل تعداه إلي محمد رشيد رضا في ردوده علي كرومر في المرحلة الأخيرة من كتاباته عن الإسلام .

المواضع والمراجع

- (١) هذا بالطبع الاستشراق العلماني المناهض للكهنة . لكن يوجد موقف آخر اتخذته الاستشراق التبشيري الذي قرر بين تقدم أوروبا والدين المسيحي - مسر ناحية ، وبين تأخر الشرق والدين الإسلامي من ناحية أخرى .
- انظر مكسيم رونسون ، جاذبية الإسلام ، ترجمة إلياس مرقص ، بيروت . دار للتوزيع ، ١٩٨٢ ، ص ٥٧
- (٢) المرجع السابق ، ص ٥٦
- (٣) أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ، ترجمة د . خلف محمد الجراد ، راجع المادة العلمية وقدم له : د . محمود حمدي زقزوق ، الكويت ، عالم المعرفة ، ٢١٥ ، ١٩٩٦ م ، ص ١٠٤
- (٤) قارن : د . حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، القاهرة ، الدار الفنية ، ١٩٩١ ، ص ٢٩ وما بعدها
- (٥) مكسيم رونسون ، جاذبية الإسلام ، ص ٥٢ .
- (٦) المرجع السابق ، ص ٥٤
- (٧) أليكسي جورافسكي ، الإسلام والمسيحية ، ص ١٠٥
- (٨) N Daniel , Islam : Europe and Empire , Edinbourg , 1966 , PP . 467 - 8 .
- (٩) عبد الإله بلقزيز ، إشكالية المرجع في الفكر العربي المعاصر ، بيروت ، دار المنتخب العربي ، ١٩٩٢ ، ص ٧٨ - ٧٩
- (١٠) انظر : د . محسن جاسم الموسوي ، الاستشراق في الفكر العربي ، بيروت . المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ١٩٩٣ ، ص ٥٣ .
- (١١) عبد الرحمن للكويتي ، الأعمال الكاملة ، تعليق د . محمد عمار ، بيروت المؤسسة لعربية ، ١٩٧٥ ، ص ٣٠٨ - ٣١١ .
- (١٢) رينان ، مستقبل العلم ، ص ٣١
- اقتبس اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ترجمة جورج طرايشي ، بيروت ، دار الطليعة ، ١٩٨٧ ، ص ٣٦
- (١٣) المرجع السابق ، ص ٣٧ . اقتبس د . عبد الرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة بيروت ، المؤسسة للعربية للدراسات والنشر ، ١٩٨٤ ، ج ١ ، ص ٥٥٠
- (١٤) اقتبس بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج ١ ، ص ٥٤٩ .
- (١٥) E Renan , Examen d'un conscience Philosophique , In Feuilles detachées .
- اقتبس جون هرمان راندل ، تكوين العقل الحديث ، ترجمة د . جورج طعمة ، مراجعة برهان جباني ، بيروت ، دار الثقافة ، ١٩٦٦ ، ج ٢ ، ص ٢٩٩ - ٣٠٠
- (١٦) اقتبس اميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ص ٣٧
- (١٧) وهي : ١ - الحواريون ٢٠١٨٦٦ - الأناجيل والجيل الثاني للمسيحية ٣٠١٨٧٧ - القديس بولس ٤٠١٨٦٩ - السابق علي المسيح ٥٠١٨٧٣ الكنيسة المسيحية ٦٠١٨٧٩ - مرقس أورليوس ونهاية العالم القديم ١٨٨١
- (١٨) ليترة Litte فيلسوف فرنسي وضعي (١٨٠٠ - ١٨٨١)

- (١٩) رينان ، ذكريات من الطفولة والشباب ، باريس ، كالمان ليفي . ص ٣٨٢
- ٢٨٣ . انظر : فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، الموضوع نفسه
- (٢٠) رينان ، حياة يسوع ، ص ٩٦ و ٩٧ : انظر : فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، الموضوع نفسه
- (٢١) المصدر السابق ص ١٥ و ١٦ : انظر : فيلسيان شالي ، المرجع مسالف الذكر ، الموضوع نفسه .
- (٢٢) اعتبر شتراوس حياة عيسى أسطورة من اختراع الجماعات المسيحية الأولى ولئن مال رينان في أول الأمر إلى الإكتهاد به ، فإنه لم يلبث أن افترق عنه بعزم وتصميم . انظر : جان بوميه ، رينان وستراسبرج Renan et Strasourg ، باريس ١٩٦٦ ، الفصل الخامس . وميل برهيه ، تاريخ الفلسفة : الفلسفة الحديثة ، ص ٣٧ . ود . حسن حنفي ، مقدمة في علم الاستغراب ، ص ٣٦١
- (٢٣) رينان ، دراسات في التاريخ الديني ، باريس ، كالمان - ليفي ، للطبعة السابعة عام ١٩٨٥ ، ص ٢٢٠ . اقتبس فيلسيان شالي ، موجز تاريخ الأديان ، ص ٢٦٧ .
- (٢٤) اقتبس هاشم جعيط ، أوروبا والإسلام ، بيروت ، دار الحقيقة ، ١٩٨٠ ، ص ٥٣ .
- (٢٥) جمال الدين الأفغاني ، الرد علي الدهريين ، ترجمة محمد عبده بمساعدة أبي تراب ، القاهرة ، مكتبة السلام العالمية ، ١٩٨٣ ، ص ١٠٧
- (٢٦) المرجع السابق ، ص ٣١ .
- (٢٧) المرجع السابق الموضوع نفسه .
- (٢٨) المرجع السابق ، ص ٣٧ - ٣٩ .
- (٢٩) المرجع السابق ، ص ٤١ - ٤٣
- (٣٠) المرجع السابق ، ص ٤٥ - ٤٦
- (٣١) المرجع السابق ، ص ٩٥ .
- (٣٢) المرجع السابق ، ص ٩٦ .
- (٣٣) المرجع السابق ، ص ٩٨ - ٩٩ .
- (٣٤) المرجع السابق ، ص ١٠٢ .
- (٣٥) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، العروة الوثقى ، القاهرة ، دار العرب ، الطبعة الثالثة ١٩٩٣ ، ص ٨ .
- (٣٦) المرجع السابق ، ص ١١ - ١٢ .
- (٣٧) المرجع السابق ، ص ١٢
- (٣٨) محمد المخزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، بيروت ، المطبعة العلمية ١٩٣١ ، ص ٢٥٧ ، وفي هذا الكتاب سجل واضعه محمد المخزومي بعض ما سمعه من الأفغاني في سنواته الأخيرة باستتيل ، أو الاستعانة بعاصمة الخلافة العثمانية . ولكنه ضم إلى ذلك بعض مقالات الأفغاني في " العروة الوثقى " فخلط بين المسموع والمنشور ومع هذا يعد الكتاب جزءا مهما من تراث الأفغاني ؛ لأنه جمع آراء

(٥٢) رواء البخاري : كتاب الاعتصام ، باب ٢١ ، ٢٢ . ومسلم : كتاب الأضحية ، حديث رقم ١٥ . وأبو داود : كتاب الأضحية ، باب ٢ . والنسائي : كتاب الأحكام ، باب ٢ ، وكتاب ٣ . وابن ماجه : كتاب الأحكام ، باب ٣ . وأحمد : ج ٤ ، ص ١٩٨ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ . انظر : الإمام الشوكاني ، القول

المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد تحقيق د . محمد عثمان الفشت ، القاهرة ، مكتبة القرآن ، ١٩٨٨ ، ص ٨٩ .

(٥٣) انظر : جريدة المسيلة ، ٢١ مارس ١٩٢٣ ، ص ٢ - ٣ .

(٥٤) المرجع السابق ، ٢٢ مارس ١٩٢٣ ، ص ٢ .

(٥٥) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٥٦) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٥٧) انظر :

"Iranian Studies" Autumn , 1973 , PP. 246 - 55 .

(٥٨) Ibid . , P. 247 .

(٥٩) Ibid . , P. 254 .

(٦٠) انظر : مجلة المنار ، ١٦ أبريل ١٩٢٣ ، ص ٣٠٧ . والأعداد الستة اللاحقة . وجدير بالذكر أن مقالات رضا الأربع جاءت ردا على مقالتي مصطفى عبد الرزاق المشار إليه سالفا .

(٦١) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، ج ٢ ص ٦٨ .

(٦٢) المرجع السابق ، الموضوع نفسه .

(٦٣) المرجع السابق ، ص ٤٨ .

(٦٤) المرجع السابق الموضوع نفسه .

(٦٥) عبد الرحمن الرفاعي ، جمال الدين الأفغاني ، مصدر دار المعارف ، ١٩٩١ ، ١٢٨ .

(٦٦) د . محسن عبد الحميد ، كمال الدين الأفغاني المصلح المقترى عليه ، بيروت ، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٥ ، ص ٢٣ .

(٦٧) محمد طاهر الجبلاوي ، جمال الدين الأفغاني : وأرأؤه ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ، ١٩٧١ ، ص ٥٩ وما بعدها . (٦٨) انظر :

Kedourie , Elie , Afghani and Abduh : An Essay on Unbelief and Political Activities in Modern Islam , Religious Londeon , Cass , 1966 .

كثيرة متفرقة حول العديد من الأمور في ماضي الرجل وحاضره عند ذلك . نشتر مقننة سلسلة الأعمال المجهولة لجمال الدين الأفغاني ، تحقيق وتقديم د . علي شلش ، لندن ، رياض الريس للكتاب والنشر ، ١٩٨٧ ، ص ١١ .

(٦٩) محمد المغزومي ، خاطرات جمال الدين الأفغاني ، ص ٣٤١ .

(٧٠) علي المحافظ ، الاتجاهات الفكرية عند العرب ، بيروت ، الأهلية للنشر والتوزيع ، ١٩٨٧ ، ص ٧٣ .

(٧١) هشام جعيط ، أوروبا والإنسان ، ص ٦١ .

Hourani , Abert , arabic Thought in Liberal Age , Oxford Univristy Ppess , Lodon , 1967 , P. 120 .

(٧٢) لاحظ كيف يعطي رينان نفسه الحق في الكشف عن لنيات ! وهو بهذا يعارض المنهج العلمي النقي .

(٧٣) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، القاهرة ، مكتبة الأسرة ، ١٩٩٦ ، ج ٢ ص ٤١ .

(٧٤) هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، ص ٥٦ .

محمد روجي فيصل ، " إلي الأستاذ محمد كرد علي : أغراض المستشرقين " ، الرسالة ، العدد ١١١ ، السنة الثالثة ١٩٣٥ ، ص ١٣٣١ - ١٣٣٥ .

في هذا السياق تمت محاولات للرد على مقولة رينان القائلة بأن الثقافة " انعكاس للثقافة الإسلامية ليس إلا " ويتجلى هذا في حالات مثل موسى بن يوسف بن يهودا اللذين أكبرا ابن رشد ، وموسى ابن طيرون ويوسف وكالونيم وغيرهم من الذين ترجموا شروح ابن رشد في العبرانية .

Renan , Averroes et L'averroisme , PP. 193 f. Quoted

Majid Fakhry , A History of Islamic Philosophy , Ne Columbia University Press . 1970 , P. 306 .

Quoted in : David E . Cooper , World Philosophies Blackwell , 1996 , P. 161 .

شك أن رينان في هذه النقطة بالذات محق ؛ لأن الفلاحة اليهود مامه لسنة وعلم الكلام الذين ظهروا في إطار الحضارة العربية الإسلامية . محاولات بعض المستشرقين اليهود من أجل الرد عليه خير ذات يتعلق بهذه المسألة .

نظر : د . محسن جاسم الموسوي ، الإستشراق في الفكر العربي ، ص ١٤٤ .

(٧٥) انان الأعمال الكاملة ، باريس ، كلمان - ليفي ، ١٩٤٧ ، III ، ص ٨٠ .

(٧٦) اقتبس : هشام جعيط ، أوروبا والإسلام ، ص ٥٣ .

(٧٧) مد أمين ن زعماء الإصلاح ، ج ٢ ، ص ٤٢ .

(٧٨) هشام جعيط أوروبا والإسلام ، ص ٥٤ .

(٨) انظر علي سبيل المثال لا الحصر محمد عبده، الإسلام بين العلم

والمدينة القاهرة، دار الهلال، ١٩٨٣، ص ١٧ - ١٨

(٨١) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٣٦٢

(٨٢) المرجع نفسه، ص ١٨٩.

(٨٣) المرجع نفسه، ص ٣٢٦ - ٣٢٧

(٨٤) المرجع نفسه، ص ٣٢٧.

(٨٥) المرجع والصفحة نفسها.

(٨٦) المرجع نفسه، ص ٣٦٢.

(٨٧) لكن هذا الأمر تغير بعد ذلك في وعي المفكر العربي، لنجد من

التواصل حول هذه النقطة انظر: د. محمد عابد الجابري، الخطاب العربي

المعاصر، بيروت، دار الطليعة، ١٩٨٨، ص ٦٩ وما بعدها.

(٨٨) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٢٠٨.

(٨٩) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٠) المرجع نفسه، ص ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٩١) المرجع نفسه، ص ٢٠٩. ولحمد أمين، زهاء الإصلاح، ج ٢،

ص ٤٥ - ٤٦.

(٩٢) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، ص ٢٠٩. ولحمد أمين،

زهاء الإصلاح، ج ٢، ص ٤٦.

(٩٣) أحمد أمين، زهاء الإصلاح، ج ٢، ص ٤٧.

(٩٤) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٥) المرجع نفسه، ص ٤٧ - ٤٨.

(٩٦) المرجع نفسه ص ٤٨. ويلاحظ هنا أن ربنان لم يكن دقيقاً عندما نسب

للأفغاني القول بأن الإسلام خلق الحركة العلمية في النصف الثاني من تاريخه؛

لأن الأفغاني قال إن الذي فعل ذلك هم الحكماء والعلماء وليس الإسلام.

(٩٧) المرجع والصفحة نفسها.

(٩٨) بتاريخ ٣ مايو ١٨٨٣

(٩٩) جمال الدين الأفغاني، سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتنظيم د.

علي شلش، ص ١١٥.

(١٠٠) المرجع والصفحة نفسها.

(١٠١) المرجع نفسه، ص ١١٥ - ١١٦.

(١٠٢) هو رحمة الله خليل الرحمن الهندي الحنفي، باحث، وعالم بالدين

والمناظرة، جاور بمكة وتوفي بها (١٣٠٦ هـ - ١٨٨٨ م). من كتبه:

التبنيات في إثبات الاحتياج إلي البعثة والحشر والميقات " و "إظهار الحق"

جزءان في مجلد. قال الزركلي: "هو من أفضل الكتب في موضوعه".

ويؤور حول مقارنة الأديان لاسيما اليهودية والمسيحية والإسلام

انظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للنخيل

١٩٨٠، ج ٣، ص ٨١.

(١٠٣) جمال الدين الأفغاني سلسلة الأعمال المجهولة، ص ١١٦

(٦٩) المرجع السابق، الموضوع نفسه

(٧٠) لكن تعود نيكي كيدي لتقول "لست لحاول فيما أثرته هذا أن أقول لي

الأفغاني لم يكن له دين فأغلب الظن بأنه كان من أنصار مذهب الربوبية المسلمين

الذين يؤمنون بالله لا بالآديان ويؤمنون بالحق لا بالوحي، وكان يؤمن بخلق حرك

العالم وجمعه يجري على أسس القانون الطبيعي، وفي هذا يبدو محتفياً لكثير من

فلاسفة المسلمين الذين آمنوا بالقانون الطبيعي مثلاً آمنوا بالله بسننكته السبب

الأول أو الحرك الذي لا يتحرك. ولعل الأفغاني آمن أيضاً بأن الإسلام الغالب

يخلص من العناصر غير العقلية الموجودة في المسيحية.. ولعله آمن أخيراً - كما

قال - بأن المعنى الخفي في القرآن لا حدود له. ومن ثمة فهو يحيط بكل مظاهر

القيم في المعرفة البشرية"، المرجع السابق، ص ٩٨

(٧١) المرجع السابق، ص ٩٦.

(٧٢) من المعروف أن سليم ضحوري ذكر رأيه في الأفغاني في كتابه "شرح

ديوان سحر هاروت" الذي نشر في دمشق سنة ١٨٧٩. ويعتبر ما كتبه غير

كثير على أساس من دليل أو واقع، ولا يستند إلا لاشاعات التي تداولها

خصوم الأفغاني المسلمين. وعندما قرأ محمد عبده كتاب ضحوري انتهى به

وبين له أخطاءه بالدليل، فافتتح وسارع بالكتابة لتصحيح رأيه السابق، وترجع

عنه ترجعاً كاملاً، واعترف بأن معلوماته ساذجة، وأكد بأنه لم يعد لديه شك

في كمال اعتقاد الأفغاني. انظر: محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإسلام،

قاهرة، مطبعة المنار، ١٩٣٣، ج ١، ص ٥٠ - ٥١.

(٧٣) وذلك في كتابها: جمال الدين أسد آبادي المعروف بالأفغاني، رسالة

مذكورة بالترجمة، مقدمة لجامعة باريس، ومطبوعة مع مقدمة للمستشرق كسيم

رونسون، باريس، ١٩٦٩، ٣٨٥ صفحة.

(٧٤) انقشه د. علي شلش، جمال الدين الأفغاني، ص ١٢١

(٧٥) المرجع السابق، ص ١٤٥.

(٧٦) جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، نشر ودراسة د. محمد صارة

قاهرة، دار الكتاب العربي، ١٩٦٨، ص ٢٠٨، ولحمد أمين، زهاء

الإصلاح، ج ٢، ص ٤٤. وجدير بالذكر أن أحمد أمين يعد الأصل الذي أخذ

منه د. محمد صارة "رد الأفغاني علي ربنان" أخذاً حرفياً.

(٧٧) للمرجعان السابقان، الموضوعان نفسها.

(٧٨) مثل نيكي كيدي N. Keddie في كتابها:

An Islamic Response to Imperialism - Political and

Writings Of Sayyed Jamal ad - Din Al - afghani U Religious

University of California Press, 1968 S A,

(٧٩) انظر: المنار، ١٦ أبريل ١٩٢٣، ج ٤، ص ٣٠٧.

*** بحوث ودراسات متنوعة**

تحليل الخطاب

أ. د. / حسن حنفي

١ - مقدمة :

حضارة الكلمة وحضارة الطبيعة :

يبدو أن الحضارات نوعان : حضارة الكلمة مثل معظم الحضارات الشرقية ، باستثناء الحضارة اليابانية ، وحضارة الطبيعة ، وهي الحضارة الغربية الحديثة ، باستثناء المرحلة الأخيرة بعد ظهور علم اللسانيات الحديث . في حضارة الكلمة ، تكون الكلمة هي العنصر المتوسط بين الإنسان والطبيعة . فلا يفهم العالم إلا من خلال الكلمة ، ولا توضع له قواعد للسلوك إلا باستنباطها من الكلمة . وهي أيضا العنصر المتوسط بين الله والعالم . فالله يتكلم ، بل إنه يخلق بالكلمة " كن فيكون " . الله هو الكلمة كما هو الحال في إنجيل يوحنا وعند فيلون . لذلك نشأت علوم التأويل لفهم الخطاب الإلهي الذي يصل الله بالعالم والخطاب الإنساني الذي يصل الإنسان بالله وبالعالم .

وفي حضارة الكلمة يمكن التمييز بين حضارة الكلمة عن طريق الفعل دون وعي نظري بعلوم التأويل ، مثل حضارات الهند والصين التي تغيب فيها علوم التأويل ، والتفكير الجديد على النص القديم . تكفي لذلك التجربة الروحية التأملية في الهند ، فالحقيقة في الداخل وليست في الخارج أو التجربة الأخلاقية الاجتماعية في الصين . فالحقيقة في الأخلاق الاجتماعية وتربية الفرد في الأسرة والمجتمع والدولة كمواطن صالح ، لا يقرأ أحد الماضي لتجديده بل يضيف إليه لتجاوزه .

فأقول كونفوشيوس تجاوز لكتاب التغيرات في حضارة الصين القديم .

والفيذا والفيديانتا متجاوران دون أن يكون أحدهما تأويلاً للآخر في الهند .
والزند أفساً يضع الحقيقة ذاتها دون تأويل لها في فارس . ويضم إلى ذلك
حضارات ما بين النهرين في العراق . فملحمة جلجامش لا تجديد فيها . وقوانين
حمورابي لا تأويل لها . وكذلك يضاف إلى ذلك " كتاب الموتى " في حضارة
مصر القديمة " كتاب مقدس لا تخريجات فيه ولا شروح .

وحضارة الكلمة عن طريق الفهم والتفسير والتأويل كمقدمة للفعل ، مما
يتطلب وعياً نظرياً لغوياً ومنطقياً ، هو ما أضافته حضارات الكتب المقدسة في
الشرق ، اليهودية والمسيحية والإسلام . ففي اليهودية كل كتاب لاحق يخرج من
الكتاب السابق شارحاً له . فالمدرش شرح للتوراة ، والتلمود شرح للمشنا .
وانتشرت مدارس التنزيل والتأويل ، الحلقا والهاجادا ، ونشأت طبقة الكهنة
والأخبار ومناهج الاستدلال والفتاوي . وأصبح التراث اليهودي حلقات يخرج
بعضها من البعض الآخر ، نواته التوراة كحلقة أولى .

والمسيحية نفسها قراءة روحية أخلاقية إنسانية لليهودية المادية القانونية
الإلهية . لذلك نشأت علوم التأويل منذ عصر آباء الكنيسة عند أوريجين في "
الدياتصيرون " وأوغسطين في " الفقيه المسيحي " وتم تقنينها في نظرية المعاني
الأربعة في العصر الوسيط . ثم جاء الإسلام قارئاً للمسيحية واليهودية ودين
إبراهيم ودين العرب قبل الإسلام مستخرجاً الجديد من القديم وواضعاً أسس
الاجتهاد والتجديد والإصلاح ، وواضعاً علوم التأويل قبل الغرب الحديث .

وقد حدث وعي نظري بتحليل الخطاب عند اليونان بعيداً عن حضارة
الكلمة والبعد الديني بالتأمل في اللغة والبرهان وصياغة ذلك في المنطق بأبحاثه
الثمانية المقولات والعبارة والقياس والبرهان كمنطق لليقين ، والجدل والفسفسطة

والخطابة والشعر كمنطق للظن . فالخطاب ألفاظ وعبارات وأقيسة ، له دلالات ومعانٍ ، وله مقاييس صدقه في اتساق النتائج مع المقدمات . فإن غاب هذا النمط المثالي من الخطاب في منطق اليقين لم يبق إلا خطاب منطق الظن ؛ إما الدفاع عن النفس ودحض الخصم كما هو الحال في الجدل ، أو التمويه بقلب الحق باطلاً والباطل حقاً كما هو الحال في السفسطة ، أو التأثير في النفس عن طريق الخطابة أو التخيل عن طريق الشعر .

وقد كان هذا الوعي النظري بالخطاب أساس تحليل الخطاب في العصور الحديثة بعد تجاوز الأشكال الديني الشرقي ، الكلمة كواسطة بين الله والعالم ، وبين الله والإنسان ، وبين الإنسان والعالم إلى الكلمة في ذاتها بمنطقها الداخلي وكعالم مستقل ، وليست مجرد واسطة بين عوالم . فاللغة منزل الوجود كما يقول هيدجر ، والله كلمة ، والعالم إشارة وعلامة ودليل ، في البدء كانت الكلمة .

وقد كان ذلك أول مكسب للعصور الحديثة عندما تحول تحليل الخطاب من المستوى الإلهي إلى المستوي الإنساني . فانه لا يتكلم إلا لإنسان ولا يعبر عن قصد إلا بلغة الإنسان ، ولا يفهم هذا إلا بعقل الإنسان وتجربته وفهمه وتأويله . فكل خطاب من الله " Discours- Der Dieu " هو خطاب عن الله " Discours Sur Dieu " . وأصبح علم التأويل أو الهرمنيوطيقا علماً إنسانياً وليس علماً مقدساً بفصل شليرماخر . فالكلام يتكون في وعي الإنسان . وهو الذي يحدد مقاصده . لذلك بدأ النقد التاريخي للكتب المقدسة في العصور الحديثة ليكشف عن الوضع الإنساني للنص المقدس لغة وقصداً وبيئة . فالنبي والحواري والكاتب والراوي والمدون والسامع والشارح والمؤول كلهم أبناء عصورهم . فما تصوره

القدماء إنه من وحي الله أعيد اكتشافه على أنه من وضع الإنسان . وقد أدى ذلك إلى تغيير مفهوم الوحي والنبوة . فالمعنى من الله واللفظ والعبارة والصياغة والأفعال من النبي أو الكاتب . ولا يقع الخطأ في المعنى الروحي إنما يقع فقط في التدوين . الروح لا تخطئ ولكن الجسد ضعيف . وبدأ التحول من الموضوعية إلى المثالية ومن الموضوع إلى الذات . وانتهى النقاد إلى أن العقيدة لم تخرج من النص بل أن النص خرج من العقيدة . آمن الناس أولاً ثم دونوا إيمانهم بعد ذلك في نصوص اعتبرت مصدر الإيمان ومنشأه . وتحول النص إلى مجموعة من الوحدات لها أشكال أدبية مثل قصة أو أسطورة أو أمر أو نهي أو موعظة إلى آخر ما هو معروف في مدرسة الأشكال الأدبية^(١).

وقد استأنفت العلوم الإنسانية موضوع الخطاب حتى أصبح موضوعها الأثير بعيداً عن الدين والفلسفة . وأصبح تحليل الخطاب غاية في ذاتها بصرف النظر عن العوالم الأخرى التي تكشف عنها اللغة، عالم المعاني أو عالم الأشياء . وتحول إلى مناهج تحليلية مضبوطة ، منهج تحليل المضمون في العلوم الاجتماعية لتحليل الخطاب الديني أو الخطاب السياسي ، النبوات أو الزعامات ،

منهج التحليل اللغوي النفسي كما هو الحال في علم اللسانيات النفسي Psycho-Linguistics من أجل معرفة دلالة الألفاظ على نفسية قائلها ، ومنهج التحليل اللغوي الاجتماعي من أجل معرفة الدلالات العرفية وآليات الاستعمال الاجتماعي للغة كما هو الحال في علم اللسانيات الاجتماعي Social Linguistics ، ومنهج التحليل اللغوي الخالص ، كما هو الحال في علم اللسانيات العام General Linguistics من حيث علوم الأصوات والقراءات والتراكيب.

(١) انظر دراستنا : مدرسة الأشكال الأدبية في دراسات فلسفية الأنجلو المصرية ١٩٨٧.

والسؤال الآن : هل تظهر الخصوصيات الحضارية في تحليل الخطاب أم أن هناك منطقاً واحداً لتحليل الخطاب في كل الحضارات ، خاصة حضارات الكلمة ؟ وهل يمكن العثور على منطق واحد لتحليل الخطاب تقاس عليه كل حضارات الكلمة أم أن هذا المنطق بالضرورة إنما يعبر عن حضارة خاصة وبالتالي تصبح مقياساً لجميع الحضارات ؟ فالعام هو في حقيقته خاص . ولا يمكن استقراء منطق الخطاب في كل الحضارات من أجل الوصول إلى منطق عام واحد إلا افتراضاً .

ومع ذلك هناك بعض القوانين العامة في تحليل الخطاب من حيث هو خطاب بصرف النظر عن انتمائه الحضاري مثل التحول من الخطاب الشفاهي إلى الخطاب المدون . فعادة ما ينقل الخطاب شفاهاً كما هو الحال في النص المقدس والنص الشعبي قبل التدوين . كما توجد بعض المؤلفات القديمة أمالي من الأساتذة على الطلاب مثل " المغني " للقاضي عبد الجبار ، بل ومعظم مؤلفات أرسطو وهيجل . كما أن النصوص المقدسة مثل العهد القديم والعهد الجديد كانت روايات شفاهية . ظلت التوراة خمسة قرون حتى دونت في بابل والبعض منها دون بعد ذلك في المنشأة . وظلت الأناجيل روايات شفاهية بين نصف قرن في الأناجيل المتقابلة أو أكثر من قرن في الإنجيل الرابع . والنص القرآني وحدة هو الذي دون منذ لحظة الإعلان عنه ، ولم يمر بمرحلة شفاهية كما مر الحديث أكثر من قرنين .

ومع ذلك هناك أبعاد واحدة في كل خطاب بصرف النظر عن أنواعه وانتمائه الحضاري . هناك مستوى اللغة ، حقيقة أو مجازاً ، كلاماً أو إشارة ألفاظاً أو علامات ، وهناك مستوى المعاني سواء كانت مستقلة عن الألفاظ أو

مرتبطة بها ، وسواء كانت مطلقة أو نسبية ، اصطلاحية أو عرفية ، وهناك مستوى الأشياء التي تحيل إليها اللغة ، العالم خارج الكلام ، والواقع خارج الألفاظ ، والذي يمكن أن يكون معيار الصدق في الخطاب ، سواء كان هذا العالم الخارجي عالم الأشياء أم عالم الأفعال .

ويظل سؤال آخر قائما : هل هناك إمكانية للعودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة والقول حتى لو كان فصل الخطاب ؟ ألم تستطع حضارة اليابان القديمة التعامل مع الطبيعة مباشرة بالرسم وتنسيق الزهور دون المرور بالكلام ، فالرسم كلام ، والورود والأزهار لغة وعبارات ؟ أليست الحروف الصينية رسوما والحروف الهيروغليفية صورا ؟ أليس الرقص والغناء وما يسمى بلغة الجسد محاولة للتعبير بالحركة والصوت دون المرور بلغة الكلام ؟ أليس الصمت لغة وقد تكون أكثر دلالة من الكلام كما فعلت مريم ثلاثة أيام لا تكلم الناس إلا رمزا ، وما في بطنها كان لغة وإشارة دون خطاب ؟

هنا يظهر علم اللسانيات الحديث ويوسع مفهوم الخطاب ولا يجعله فقط قاصرا على الكلام . فاللغة نسق إشاري ، مجموعة من العلامات الدالة . فاللغة أوسع من الكلام . والكلام أحد وسائل اللغة .

هناك لغة الطبيعة ولغة الطير ولغة النمل ، تلك اللغة التي فهمها سليمان . وما من شيء إلا ويسبح بلغة ، ولكن الإنسان لا يفهمها لأنه تعود على لغة واحدة لغة الكلام . ومن ثم يصبح السؤال : ما اللغة ؟ لغة الكلام أم لغة الطبيعة ؟ وهما المعنيان اللذان تشير إليهما لفظ " آية " التي تعني النص المدون والظاهرة الطبيعية في آن واحد .

وتفرد الدراسات اللسانية المعاصرة حول تحليل الخطاب في وصف الكلام الشفاهي في الحوار لمعرفة تركيب الجمل واستعمال المفردات وكأنها دروس في قواعد الكلام دون رؤية فلسفية في الخطاب ، أنواعه وأبعاده ومناهج تحليله ، والحديث عن جزئيات في التكرار والنبرة وتغير الأصوات ونظام الكلمات ^(١) . وتحل دراسة أخرى الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق في التفسير ، ومضمون الخطاب ، موضوعاته وتصوراته ، وبناء الخطاب وعرض مضمونه ، وبناء الخبر ، وطبيعة المرجعية في الخطاب ، والاتساق في فهم الخطاب ^(٢) . وتركز دراسة ثالثة على وصف الخطاب الشفاهي ، وتركيب العبارات ، وتبادل البنيات ، وبواعثها وإتساقها ونبراتها ^(٣) . وتبين دراسات رابعة نظرية الخطاب الفعل وقواعد الخطاب . وأنتوجرافيا الكلام وتحليل الخطاب الشفاهي والنبرة وكيفية تحصيل الخطاب وتعلم صياغته وتطبيق ذلك على الخطاب الأدبي ^(٤) . وتكشف دراسة خاصة عن الصلة بين اللغة والأيدولوجية والقوة ، وعن البيئة الاجتماعية والثقافية للخطاب وعن أهمية تحليل النص في البحوث الاجتماعية ، وعن الوعي اللغوي النقدي ^(٥) . وكثير منها يكرر بعضه بعضا حتى أصبح تحليل الخطاب حرفة في أيدي اللغويين المحترفين .

^(١) John Myhill : Topological Discourse Analysis . Quantitative Approches to the study of function , Blackwell , USA , 1992

^(٢) Gillian Brown , George Yule : Discourse Analysis , ed. : Studies in discourse analysis Press , USA 1983 .

^(٣) Malcolm Coulthard , Martin Montgomery , ed. : Studies in discourse analysis , Routledge & Kegan Paul , LONDON , 1981 .

^(٤) Malcolm Coulthard , An Introduction to discourse Analysis , Longman , LONDON 1977 .

^(٥) Norman Fairclough : Critical discourse Analysis : The Critical Study of language , Longman , LONDON 1995

ثانيا : أنواع الخطاب :

وبالرغم من وجود بنية واحدة للخطاب إلا أنه على أنواع متعددة يمكن إجمالها في أنواع ابتداء من الأكثر إلى الأقل تعقيداً والأعمق إلى الأقل عمقاً ، والأشمل إلى الأقل شمولاً على النحو الآتي :

١. الخطاب الديني : سواء كان مقدساً أو دنيوياً ، إلهياً أم إنسانياً ، وحيّاً أم إنهماماً نقلاً أم عقلاً وهو أكثر الخطابات عمومية لأنه سلطوي أمري تسليمي إذعائي . يطالب بالإيمان بالغيب وبالعقائد ، ويعتمد على التصوير الفني وإثارة الخيال ، والحياة المستقبلية وما بها من وعود وخلاص من آلام البشر . قد يكون خطاباً عقائدياً كما هو الحال في علم الكلام ، أو باطنياً كما هو الحال في التصوف أو تشريعياً كما هو الحال في الفقه وأصوله . يقده الناس حتى ليصبح بديلاً عن المقدس ذاته . له أصول وفروع ، وله قلب وأطراف ، وبه حق وباطل ، فرقة ناجية وفرق هالكة . يعتمد على سلطة النص أكثر من اعتماده على سلطة العن . يعتبر نفسه حكماً ومقياساً لأنواع الخطابات الأخرى . يتوحد به الحكام بحيث يصبح الخطاب الديني والخطاب السياسي خطاباً واحداً . تكثر المذابح والحروب ، ويتم تكفير المخالفين باسمه . يدل على مرحلة تاريخية قديمة قاربت على الانتهاء لأنه أقدم أنواع الخطاب . يؤدي أحياناً إلى الغرور والتعالي والتعصب ولا يقبل الحوار لأنه خطاب أخلاقي يعتمد على سلطة القائل وإرادته . لا يحتاج إلى مقاييس للصدق إلا من صدق القائل .

٢. الخطاب الفلسفي : وهو تطوير للخطاب الديني ووارث له . ينزع منه الجانب العقائدي القطعي النقلي السلطوي ويحيله إلى خطاب عقلي برهاني . يقبل الحوار ، والرأي والرأي الآخر . ويحتوي على مقاييس صدقه ، الاتساق ، وتطابق النتائج مع المقدمات إذا كان استنباطياً ومع الواقع إذا كان استقرائياً ومع التجربة الإنسانية إذا كان خطاباً من العلوم الإنسانية . وهو قادر على التعميم والتجريد والصياغات النظرية للقوانين . إنساني النزعة ، مفتوح على الحضارات الأخرى ، يخاطب جمهور العقلاء بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية والعرقية والسياسية . يعاديه الخطاب الديني لأنه يعتبره منافساً له على المعرفة والسلطة . واستشهد أصحابه مثل سقراط ، والجعد ابن درهم والحلاج والسهرودي المقتول وجيوردا نوبرونو وسيد قطب ، وتقدمت البشرية من خلاله . أحياناً لا يفهمه إلا الخاصة وأحياناً تفهمه العامة إذا كان بسيطاً واضحاً بعيداً عن المصطلحات الفلسفية . مثالي الطابع ، يعتمد على التنزيه ، أخلاقي النزعة يدعو إلى المثل الفاضلة . تزدهر به الحضارات وتعرفه مثل الحضارة اليونانية والحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية الحديثة .

٣. الخطاب الأخلاقي : وهو قراءة للخطاب الديني والخطاب الفلسفي إلى الحد الأدنى الذي يتفق عليه الناس جميعاً وهو الفضائل والتميز بينها وبين الرذائل . يختزل العقائد والنظريات إلى مجرد سلوك فاضل ، ومعاملة حسنة . فقد أتى الرسول لإتمام مكارم الأخلاق . لذلك نشأت مدرسة دينية فلسفية تجعل الأخلاق جوهر الدين مثل مسكويه والراغب الأصفهاني والصوفية . والبروتستانتية الليبرالية عند هارناك ، والكاثوليكية التجديدية عند لوازي ، واليهودية الإصلاحية

عند اسبينوزا ومندلسون . فالتقوى في القلب ، والعمل الصالح جوهر الإيمان .
 قد تختلف الناس حول العقائد الدينية والنظريات الفلسفية ولكنها تتفق حول القيم
 والفضائل وقواعد الأخلاق . ولا تتطلب الأخلاق بالضرورة الإيمان بالدين أو
 بممارسة التأمل الفلسفي . بل قد يمارسها من لا يطبق الشعائر ولا العقائد من
 الصفة ومن لا يعقل التعقيد والبعد عن البساطة والوضوح كما يفعل الجمهور .
 العقائد والفلسفات تفرق ، والفضائل والأخلاق تجمع . العقائد والفلسفات الحد
 الأعلى الذي قد لا يصل إليه أحد على وجه اليقين والقيم والفضائل الحد الأدنى
 الذي يصل إليه الناس يقيناً .

٤. الخطاب القانوني : وهو اختزال للخطاب الديني والفلسفي والأخلاقي . إلى
 مجموعة من الأوامر والنواهي . فالدين شريعة ، والفلسفة مواظ ، والنظر عمل
 لذلك ازدهر منطق القانون داخل الخطابين الديني والفلسفي مثل القياس في
 الشريعة الإسلامية والحلقة في اليهودية والقانون الكنسي في المسيحية . بل
 توحدت الشريعة مع الدين وأصبحت أهم من العقائد والفلسفات النظرية مثل
 الشريعة اليهودية والشريعة الإسلامية . والخطاب القانوني خطاب عام للناس
 جميعاً يضع قواعد للسلوك وعقوبات في حالة خرق القانون . يعتمد العقاب على
 أكثر مما يعتمد على الجزاء . وقد يصل العقاب إلى حد الموت . وعادة ما تحدث
 المفارقات بين القاعدة والتطبيق ، بين صورية القانون وماديته ، بين الشدة واللين ،
 بين حسن النية وسوءها ، بين المصلحة العامة والمصلحة الخاصة . وقد نشأت
 المدارس السلفية والأرثوذكسية للتأكيد على هذا الجانب في الخطاب الديني .

ووضعت في الشريعة الإسلامية العزيمة والرخصة طبقاً للقدرة ، والتعزير تقديراً للعقوبة .

٥. **الخطاب التاريخي :** وهو الخطاب البديل عن التوجيه والإرشاد المباشرين إلى الاتعاظ بحوادث التاريخ ومساره واستعادة نماذج بطولاته ومفاخره . فالحاضر حله في الماضي ، والمدينة الفاضلة كانت في عصر النبوة والخلافة وستعود بعد الموت في الحياة الأخرى ، والحاضر دعاء وابتهاال لانفراج الأزمنة وتخفيف الكرب . وقد يكون الخطاب التاريخي وضعياً مهمته الإخبار . فالخبر أحد مصادر المعرفة . في هذه الحالة يتم التحقق من صدق الروايات أولاً كما بين ابن خلدون في أول " المقدمة " لذلك وضع علماء الحديث علماً بأكمله من أجل التحقق من صدق الرواية عن طريق اتصال السند ، النقد الخارجي ، أكثر من تحليل المتن ، النقد الداخلي ^(١) . وهو ما سماه المحدثون نقد المصادر ونقد النص ^(٢) .

٦. **الخطاب الاجتماعي السياسي :** وهو الخطاب الذي يتحول من الخطاب الديني بعد اختزاله عدة مرات إلى الخطاب الإنساني الذي يبدأ بالمجتمع ويصدر عنه خاصة خطاب الزعماء السياسيين والقادة والرؤساء والوزراء ورجال الأعمال بل والخطاب في الحياة اليومية من بسطاء الناس . فاللغة اتصال . والاتصال بين الذوات . والذوات أعضاء في مجتمع وفي نظام سياسي . الغرض منه الترابط الاجتماعي ، والصراع أحد مظاهره ، أو التأثير في الناس وتوجيههم كما هو

^(١) أنظر دراستنا " من نقد السند الى نقد المتن " مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد

الخامس ، القاهرة ١٩٩٦ .

^(٢) Langlois & Seignobos : Introduction , aux etudes historiques .

الحال في الخطاب الإيديولوجي . يكشف الخطاب عن صراع الأهواء والمصالح والإرادات والقوى الاجتماعية والتنظيمات السياسية في حراك اجتماعي بالرغم مما قد يبدو على المجتمع من فترات سكون وحركة تاريخية تدفع بالمجتمع إلى الأمام أو تجذبه إلى الخلف في مسار تاريخي يحكمه قانون التاريخ .

٧. الخطاب الأدبي الفني : وهو الخطاب النقدي الذي يقوم بتحليل الأعمال الأدبية والفنية لبيان جمالياتها ، صورها وأساليبها ، وقدرتها على التأثير في المتلقي وإثارة خياله ، ومقدار ما فيها من إبداع من جانب الأديب والفنان . وهو خطاب يجمع بين الذاتية والموضوعية ، بين رؤية الأديب والفنان وبين الواقع الذي يصورانه ويعبران عنه . وقد تكمن الحقيقة في الجمال أي على المستوى الوجداني الانفعالي وليس على مستوى التجريد العقلي ، كما هو الحال في الخطاب المنطقي الرياضي ، أو الطبيعي المادي كما هو الحال في الخطاب العلمي . صاغه النقاد العرب مثل عبد القاهر الجرجاني وحازم القرطاجني وأعاد صياغته علماء النقد والجمال المحدثون خاصة مدرسة فرنكفورت . العمل الأدبي أو الفني نفسه إبداع . وتحليله نقدياً يدخل في إطار الخطاب النقدي الجمالي .

٨. الخطاب الإعلامي المعلوماتي : وهو الخطاب الذي يهدف إلى الإخبار بالحوادث ليس بهدف العلم وحده بل للتأثير على السامعين وتوجيههم في اتجاه خاص بكيفية تقديم الخبر والإعلام به وصياغته . فلا يوجد خبر إلا من وسائل الإعلان عنه . كما لا يوجد مضمون بلا صورة . وهو الخطاب السائد والشائع والذي تحول في هذا العصر إلى الخطاب الرئيسي لأنه الطريق إلى القوة في

السياسة والاقتصاد ، وأشهر مثل على ذلك هو الإعلانات في وسائل الاتصال السمعية والبصرية . وقد تطور الإعلام نفسه حتى أصبح علماً مستقلاً هو المعلوماتية . وتحول من علم إنساني تقليدي إلى تكنولوجيا حديثة تهدف إلى تنظيم المعلومات والاستفادة منها في كيفية صنع القرار .

٩. الخطاب العلمي المنطقي : وهو أشد أنواع الخطاب صرامة ودقة . يعتمد على تحليل القضايا العلمية والرياضية المنطقية . وهي نفس القضايا وإن كانت موضوعاتها أحياناً تبدو متباينة ، موضوعات صورية خالصة في المنطق والرياضة . وأخرى طبيعية مادية في العلوم الطبيعية . فالرياضة هي القاسم المشترك الجامع بينهما كما هو الحال في المنطق الرياضي وفي الطبيعة الرياضية . ويحاول تجاوز اشتباه اللغة العادية ووضع لغة رمزية جديدة أحادية المعنى . كما يحاول الوصول إلى أكبر درجة من الدقة والموضوعية والتخلص من كل الجوانب الذاتية والشخصية . وسائل التحقق من صدقه جزء منه حتى يمكن الوصول إلى قوانين عامة يتم من خلالها السيطرة على الطبيعة والتحكم في ذهن البشري عن طريق معرفة قوانين الفكر . وهو الخطاب الذي يزدهر به الغرب الحديث ويعتبره من أهم إنجازاته بالرغم من مساهمة الحضارات القديمة فيه وبلوغه الذروة في الخطاب العلمي المنطقي العربي قبل أن يتحول إلى الخطاب العلمي المنطقي الغربي الحديث .

ويبدو أن أنواع الخطاب في الأدبيات المعاصرة قد تم استبعادها لحساب عمومية الخطاب وإخضاعه لمنطق لغوي ومنهج تحليلي واحد . وفي العمومية تختفي الخصوصية . فقد اتجهت المدارس اللغوية المعاصرة نحو الشكل دون

المضمون. وبالتالي لم تُعَنَ إلا بالألفاظ والتراكيب. والمضمون يعني أي مضمون ، المضمون من حيث هو مضمون دون تخصيصه بديني أو فلسفي أو أخلاقي أو قانوني أو تاريخي أو اجتماعي سياسي أو أدبي فني أو إعلامي معلوماتي أو علمي منطقي . فالخطاب أصوات ونبرات أكثر منه معاني ودلالات وتترك الدراسات اللغوية المعاصرة أنواع الخطاب إلى ميادينها خارج علم اللسانيات العام. فالخطاب الديني جزء من الفكر الديني ، والخطاب الفلسفي أحد موضوعات الفلسفة والخطاب الأخلاقي موضوع من موضوعات الأخلاق ، والخطاب القانوني جزء من منطق القانون ، والخطاب التاريخي يدخل في فلسفة التاريخ ، والخطاب الاجتماعي السياسي جزء من العلوم الاجتماعية والسياسية ، والخطاب الأدبي الفني جزء من علوم النقد ، والخطاب الإعلامي المعلوماتي الموضوع الرئيسي لعلوم الاتصال ، والخطاب العلمي المنطقي جزء من فلسفة العلوم . فأنوع الخطاب في اللسانيات المعاصرة تدخل في علومها الخاصة وليس في علم اللسانيات نظراً لسيادة النزعة الشكلية فيه . من الواضح أن علم اللسانيات قد استقل بنفسه عن باقي العلوم الإنسانية ، وأصبح الخطاب فيه لغوياً خالصاً بصرف النظر عن مضمونه وموضوعه وقصده وباعثه (١) .

(١) تكاد تخلو الدراسات الخمسة السابقة الرائدة في علم تحليل الخطاب من فصل واحد عن أنواع الخطاب أو أقسامه ، بالرغم من أن فوكو مؤسس البنيوية التي خرجت منها اللسانيات المعاصرة عند دى سوسير De Saussure وجاكوبسون Jakoposon قد كتب " الخطاب الفلسفي Le Discours Philosophique " وأسس حفريات المعرفة " كلها على تحليل وحدات الخطاب المعرفي .

Foucault : Le disconrs Plosphique , paris , Gallimarm , .

Foucault : L ' Archeologie Du Savoir , paris , Gallimard .

ثالثاً : أبعاد الخطاب :

- ١- عالم اللغة ، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها
 - ٢- عالم المعاني ، المعاني المستقلة عن الألفاظ .
 - ٣- عالم الأشياء ، العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني .
 - ٤- عالم الأفعال ، الأوامر والنواهي .
- وأبعاد الخطاب هي مستوياته أو مكوناته أو عوالمه وهي أربعة :

1. عالم اللغة ، الألفاظ المستقلة عن المعاني أو المرتبطة بها وهو يعادل مباحث الألفاظ في علوم اللغة ، تقسيم الجملة إلى اسم وفعل وصرف ، والاسم إلى نكرة أو معرفة ، مذكر أو مؤنث ، مفرد أو مركب ، والفعل إلى زمان وصيغة ، والزمان إلى ماضي وحاضر ومستقبل ، والصيغة إلى متكلم ومخاطب وغائب إلى آخر ما هو معروف في علم النحو والصرف العربي القديم وفي اللسانيات المعاصرة التي استقر فيها التحليل الصوري للغة في علم الأصوات وعلم التراكيب ^(١) . كما وضع عند أرسطو في مبحث المقولات وعند علماء تحليل اللغة المعاصرين وزدم Wisdom ، وفجنشتين Wittgenstein ، ومور Moore ، وكواين Quine وفي التفكيكية المعاصرة Deconstructionism عند دريد Deerrida تحت تأثير هيدجر . فاللغة أصوات أو وحدات كتابية انتقلاً من الشفاء إلى التدوين . ومهمة التفكير القضاء على قوة العقل Logomachos بحيث يتم اكتشاف أنه وراء عالم اللغة لا يوجد عوالم أخرى ، لا معاني ولا أشياء ولا أفعال ، الكتابة في نقطة الصفر " كما يقول كارل بارت " .

(١) وقد وضع ذلك في المبادئ اللغوية في مقدمة " المستصفي " للغزالي .

وإيجابيات هذا المستوى هو تجاوز لغة الدين ولغة الميتافيزيقيا من أجل إخضاع اللغة باعتبارها لغة إلى منطق محكم للألفاظ خاصة في مجتمع يغلب عليه الخطاب الإنشائي ، وكثرة استعمال المترادفات وأشكال السجع العقلي . لذلك يغلب على أمثال هذه الدراسات المعاصرة الطابع التطبيقية العلمي التعليمي الشفاهي بالرغم من صورتها وعدم وضوح الغاية أو القصد ، وخلوها من الإيحاء والإيحاء والمجاز والبعد الجمالي التأثيري في اللغة ^(٢) وسلبياته الوقوع في الصورية الخالصة وكأن عالم اللغة لا شأن له بباقي مستويات الخطاب ، المعنى والأشياء والأفعال وهو المستوى الذي ركزت عليه بعض الدراسات اللغوية المعاصرة في تحليل الخطاب والتي يغلب عليها التحليل الكمي .

وقد ترتبط الألفاظ بالمعاني دون أن تستقبل المعاني عنها كما هو الحال في علوم البلاغة ، البيان والبدیع في علوم اللغة العربية القديمة ، وفي مباحث الألفاظ عند الأصوليين مثل : الحقيقة والمجاز لإظهار بعد الصورة والخيال ، الظاهرة والمؤول لاكتشاف أعماق النفس في فهمها للخطاب ، المحكم والمتشابه لاكتشاف ضرورة الجهد الإنساني المتغير عبر الزمان لإيجاد دلالات متغيرة للخطاب بالإضافة إلى ثوابته ، والمجمل والمبين لإخراج المسكوت عنه بالإضافة إلى المنطوق به . كما ظهر هذا البعد أيضاً في علوم القرآن في التساؤل عن إعجازه وكما هو معروف في " أسرار البلاغة " " ودلائل الإعجاز " لعبد القاهر الجرجاني واضعاً نظرية " التخيل " كما ظهرت مشكلة النقل والعقل في علم

^(٢) وهو مستوى بحث هادي النعماني : الظواهر اللغوية الحديثة في الخطاب الإعلامي العربي ، المنشور في هذا المجلد .

أصول الدين والتفسير بالمعقول والتفسير بالمأثور ، والخلاف بين أهل الرأي وأهل الأثر ، وبين البصريين والبلغاديين في القياس اللغوي، بين جمهور الأصوليين وأهل الظاهر حول القياس الشرعي لتدخل العقل في فهم الخطاب . وهو ما حاوله أرسطو أيضاً في مبحث العبارة وتحليل الألفاظ المترادفة والمشاركة والمتواطئة ، وأوغسطين في " الفقيه المسيحي " وهوسرل في " منطق القضايا " في " المنطق الصوري والمنطق الترنسنتالي " وفي علوم اللغة المعاصرة مثل علم الإشارات Semiotics وعلم الدلالات Semantics وهي أساس علوم التأويل ^(١) ؟ وإيجابيات هذا المستوى لتحليل الخطاب هو التوازن بين اللفظ والمعنى وإن كانت سلبياته في الوقوع في هذه الثنائيات المثالية القائمة على التمايز بين المعنى واللفظ مثل التمايز بين الله والعالم ، وبين النفس والبدن . لذلك ركزت بعض الدراسات المعاصرة في التحليل الخطاب على الصور اللغوية ووظائفها ودور السياق والاتساق في التفسير ^(٢) .

٢. عالم المعاني المستقل عن الألفاظ : وهي أقرب إلى معاني العقل عند الفلاسفة ، الإشراقات والإلهامات والنبوات ، أو معاني النفس عند الصوفية ، البرقات والهوامع واللوامع والتي لا يمكن صياغتها في لفظ أو عبارة إلا لغة الرمز والإشارة والمصطلحات التي لا يفهمها إلا أهلها . والصمت لغة قد تكون

^(١) John Myhill : tological Dis course : Analisis , Quantitative Appuoch to the study of linguistic Function - Malcolm Conlthard , Martin Montogomry : Stndies in : Discourse Analysis .

^(٢) Saint Augrstin : le Magistere Chretien . - Husserl : Logique Formelle et logique Transcendentale .

أبلغ من الكلام . وهو أقرب إلى عالم المثل عند أفلاطون ، والمعاني في النفس عند أوغسطين ، والأفكار الفطرية عند ديكارت وصور الحساسة ومعقولات الذهن ومثل العقل عند كانط ، عالم الأفكار القبلية ، وعالم الأنماط الأولية Archetypes عند يونج ، والماهيات المستقلة عند هوسرل . وكما توجد النفس بلا بدن كذلك يوجد المعنى بلا لفظ كما يقارب الغزالي بين العلاقتين . ولا يمكن إدراك هذه المعاني إلا بالحدث أو الاستبطان إدراكا ذاتيا . لذلك ارتبط هذا العالم بالسيرة الذاتية واليوميات والتأملات وبأحاديث النفس وبالمناجاة وبالنزعة الرومانسية التي وضحت في علوم التأويل عند ريتشل وشليرماخر وعند بعض الفرق الصوفية مثل " المرتعشون " uaker ، ومذهب السكينة Quietism وتفسير الأحلام ^(٣) . ويمتاز هذا المستوى لتحليل الخطاب بأنه يركز على المعنى ورؤية الماهيات وحديث النفس وتجاوز الوسيلة إلى الغاية وعييه الإيغال في النزعة الباطنية الصوفية ، والتراسل الروحي بين الذات دون حاجة إلى أدوات اتصال مثل اللغة ، واستبدال الرؤية بالصوت المسموع .

٣. عالم الأشياء : العالم الخارجي المستقل عن الألفاظ والمعاني . وهو عالم التحقق من صدق القضايا التي تصدر أحكاماً على الواقع حتى تصبح أحكاماً علمية . لذلك ركز العلم على مبدأ التحقق Verification أو الصدق Veracity . الأشياء ليست لغة بل توجد في العالم الخارجي الذي يميل إلى اللغة ، من المفهوم إلى الماصدق . وقد اعتبر هيدجر اللغة منزل الوجود . كما تبنت الوضعية

أنظر بحث عصام نجيب : Gillian Brown , George Yule : Discourse Analysis .
الأسس النفسية للخطاب

الاجتماعية عند دوركهيم وليفي بريل هذه النزعة الشيثية واعتبرت الظواهر الاجتماعية أشياء . وتتم رؤية الأشياء في العالم الخارجي رؤية مباشرة عند برجسون ، بالتعاطف معها ، والتكيف مع العالم ، والتوجه مع حركتها والتوقف مع مسارها . كما يمكن إدراكها بحركة الجسم نموها عند ميرلوبونتي ، بالسباحة في بحر الأشياء وبالغوص في محيط العالم . وقد جعل هوسرل شعاره العودة إلى الأشياء ذاتها دون توسط اللغة أو حتى المعاني عودة للبراءة الأصلية في العالم وفي النفس . كما دعا روسو من قبل إلى " العودة إلى الطبيعة " ، وقد ميزت الوضعية المنطقية بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية لهذا السبب . فمقياس الصدق في الأولى تطابق النتائج مع المقدمات ، وفي الثانية تطابق الأحكام مع الواقع . الأولى يقين الرياضيات والثانية يقين العلوم الطبيعية التجريبية . وهو ما ركزت عليه أيضاً بعض الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب بالحديث عن فحوى الخطاب ونتيجة الخطاب والخبر ومرجعية الخطاب والاتساق في تفسير الخطاب . ولم يغيب هذا البعد الذي اشتهر به التراث الغربي الحديث عن التراث الإسلامي القديم عند الصوفية وتمييزهم بين علم اليقين ، مستوى المعاني ، وحق اليقين ، مستوى التصديق ، وعين اليقين مستوى الرؤية . كما ميز الأصوليون بين أنواع الخبر الذي يمكن التحقق من صدقه من ناحية وكل الصيغ الإنشائية من تمن وتعجب واستفهام واستنكار من ناحية أخرى .

الأولى تعبر عن عالم الأشياء في مقابل عالم التمني . والآية في القرآن تعني العبارة والظاهرة الطبيعية في آن واحد من أجل إظهار مبدأ التحقق ، تحقق الآية كلغة في الآية كطبيعة . كما تم استخراج الألفاظ الأعجمية في القرآن إبيان صلة اللغة بالواقع التاريخي في شبه الجزيرة العربية . وتم تحليل ألفاظ الرواية

في الحديث للتمييز بين مستويات خمسة من صدق الخبر ، السماع المباشر في " سمعت " وغير المباشر في " قال " ، وإبراز مضمون القول في " أمر " أو " نهى " وتعيين المأمورين في " أمرنا " أو " نهانا " ووصف الواقع الفعلي أثناء النبوة " كنا نفعل " . كما ارتبط النص القرآني بالواقع المكاني في " أسباب النزول " وبالواقع الزماني في الناسخ والمنسوخ " مما يدل على صدق الوحي ، إجابة على سؤال أو استجابة لتطور . ويقوم القياس الأصولي على التحقق من وجود علة الأصل في الفرع عن طريق التجربة والمشاهدة . وقد أصبح من المشهور وضع العلماء العرب قواعد المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية قبل العلم الغربي الحديث ^(١) . ويمتاز هذا البعد في تحليل الخطاب بإيجاد مرجعية له خارج اللغة . فاللغة وسيلة وليست غاية . وصدق الحكم في تحقيقه . ويعيبه أحياناً ضيق الأحكام ، وطابع التصديق الحرفي ، وإسقاط الإنسان الذي يقوم بعملية التحقق ، وغلبة الطابع النفعي البرجماتي من أجل السيطرة على الطبيعة .

٤. عالم الأفعال : الأوامر والنواهي وهو البعد الإنساني للخطاب الذي يبين أن الخطاب ليس مجرد صياغة لغوية ، البعد الأول ، وليس التعبير عن معاني ، البعد الثاني ، وليس التحقق من صدقة في الواقع ، البعد الثالث ، بل هو اقتضاء فعل كما يقول الأصوليون ، نداء لسلوك ، توجه نحو الممارسة ، ودافع للحركة

(١) أنظر دراسات : صالح السنوسي : أزمة المصدقية في الخطاب السياسي العربي .

- د . أسمهان عقلان : دور الأحداث التاريخية في صياغة الخطاب السياسي .

- نور الدين الأسد : كفارقة الخطاب للمرجع .

- محمد خرماش : مفهوم المرجعية وإشكالية التأويل في تحليل الخطاب .

والتغير الاجتماعي . فإله تكلم ، وكلامه فعل " كن فيكون " وقد خصص الأصوليون ضمن مباحث اللغة مبحثين للإشارة إلى عالم الأفعال هما الخاص والعام للتمييز بين الأمر الفردي والأمر الجماعي ، والأمر والنهي للتمييز بين اقتضاء الفعل واقتضاء الترك . وقسموا أحكام التكليف وهي صيغ الأفعال إلى خمسة : الفرض أو الواجب ومقابله المحرم بين قطبي الفعل والترك الضروريين ، الإيجاب والسلب الحتميين ، والمندوب والمكروه أيضاً بين قطبي الفعل والترك ولكن على الاختيار دون إجبار ، وأخيراً المباح أو الحلال أو العفو أو البراءة الأصلية ، وهو الفعل الطبيعي على الفعل أو الترك دون ما حاجة إلى تكليف إيجابي أو سلبي . كما أول الصوفية النصوص تأويلاً عملياً وحولوها إلى رياضات ومجاهدات روحية صعوداً إلى مصدرها الأول لمعاينته بينما أنزل الفقهاء فيها استنباطاً أحكام التكليف في صراع مشهود بين التزليل والتأويل ، بين الفقهاء والصوفية .

وقد انتبه أخيراً التراث الغربي إلى منطق الأفعال Deontic Iogic وظهرت نظرية الخطاب - الفعل عند أوستن J. Austin وكذلك خطاب البروتوكولات Protocol Speech أو خطاب التنفيذ Speech - Performance وصاغ بيرس Ch. S. Pierce منطق لسلوك Pragmatics اللغة فيه دعوى إلى الفعل . كما تناول عديد من الفلاسفة المعاصرين نفس القضية . فمصير النص وغايته الفعل عند ريكير . والمعرفة عند هابرماس فعل اتصال . والفعل أداة اتصال الله بالعالم عن طريق الكلام أو المعجزة . فالفعل عند بلوندل ظهير الفضل الإلهي في الإنسان ودليل على وجود الله . والفعل عند لافل هو سر الوجود . وكان ماركس من قبل قد جعل مهمة الفكر تغيير العالم وليس فقط فهمه

منتقلاً من العقل Logos إلى الفعل Praxis^(١) . وقد أبرزت بعض الدراسات المعاصرة هذا البعد السلوكي للخطاب فاللغة أيديولوجية وقوة . والخطاب يهدف في النهاية إلى التغيير الاجتماعي والثقافي . لذلك كان تحليل الخطاب جزءاً من الوعي النقدي للفرد ومرآة للصراع الاجتماعي . ويمتاز هذا البعد السلوكي للخطاب بأنه إنساني فعال يهدف إلى التطوير والتغيير ويقضي على الخطاب النظري المجرد المغلق على ذاته ، ويميز بين الوسيلة والغاية . ولكنه أحياناً يوحى بالقهر والإلزام ، والأمر الخارجي . فيضيع السلوك الطبيعي بين الأمر والمأمور . وصيغة الأمر في اللغة العربية ثقيلة على النفس . وكثيراً ما تصطدم بالشعور بالحرية .

رابعاً : مناهج تحليل الخطاب :

لا توجد مناهج محددة لتحليل الخطاب . فالمنهج يتطلب التركيب وترتيب الخطوات وهو ما يتتافى مع التحليل . لذلك غلب على الدراسات المعاصرة في تحليل الخطاب التحليلات الجزئية المتناهية في الصغر والتي يصعب ضمها في مناهج كلية يمكن تطبيقها . لذلك غلب عليها الطابع النظري أكثر من الطابع العملي ، والوصف والسرد دون التعقيد والتوجيه ، والدراسات الميدانية الإحصائية التجريبية دون بناء نظري أو نتيجة عملية . هي أقرب إلى الدراسات المهنية الحرفية التي ينتقل أعلامها عن بعضهم البعض فيؤسسون أدبيات خاصة يتناقلونها فيما بينهم في دوائر مغلقة تعرف باسم اللسانيات التطبيقية . تقوم على

(١) P.Ricoeur : Du Texte à l' action .

P. Habermass : The orny of communicative action .

M. Blondel : l action (2 vols) .

L avelle : L acte .

تحليل لغة التداول والخطاب الشفاهي ، والخطاب في الحياة اليومية والحوار
والمشافهة وأحياناً حديث النفس وليس النصوص العالمية الدينية أو الفلسفية أو
الأدبية أو التاريخية إلى آخر ما هو معروف من أنواع الخطاب . وتحليل لغة
التداول هو عود إلى الكلام الشفاهي قبل التدوين ، عود إلى البدائية . كما أن
التفكيرية تحول الكلام إلى وحدات كتابية ، وكلاهما خروج عن بؤرة الخطاب
باعتباره قصداً وغاية وحركة وباعثاً وصراعاً . تغيب الغاية من التحليل والقصد
منه وكأن اللغة مجرد أشكال وتراكيب ، صياغات فارغة ، فقرات وأصوات ،
علامات ورموز ، قلب وعدل للعبارات في الحزار بلا مضمون وقصد . كل ذلك
على المستوى الأول في تحليل الخطاب أي اللغة المستقلة عن المعاني والأشياء
والأفعال . كما أرتبط تحليل الخطاب في الدراسات المعاصرة بتعلم الكلام
وتحصيله وباضطرابات الكلام أي بعلم النفس المرضي . أصبح التحليل شكلاً بلا
مضمون فكري أو نفسي أو أساس اجتماعي . لذلك يغيب الخطاب الفكري أو
المقال الفلسفي لإثبات التحليل والتركيب وكان التحليل غاية في ذاته وليس وسيلة
للكشف عن مضمون فكري أو نفسي أو اجتماعي . غاب الفكر باعتباره قصداً ،
والقصد باعتباره إحالة متبادلة إلى العالم ومعه . كما أدى التجريد والتعميم
واللغات المشارنة إلى القضاء على خصوصية اللغات وتعبير كل منها عن بنية
ثقافية وتراكم تاريخي طويل ، وطبيعة الفروع اللغوية ، خاصة السامية والآرية
وسيادة اللغات الآرية خاصة الإنجليزية وتعميم نتائجها على باقي اللغات كما أن
مادة التحليل مستمدة معظمها من نصوص شفاهية أو مدونة غير دالة لا معنى لها
تصل إلى حد اللغو وإزاحة النصوص الدالة من النصوص الدينية التي تستهدف

إلى توجيه الأفعال وتقنين قواعد السلوك . ومع ذلك يمكن التمييز بين أربعة مناهج في تحليل الخطاب :

١. تحليل الألفاظ : وينصب هذا المنهج أساساً على البعد الأول للخطاب . ويهدف إلى ضبط استخدام الألفاظ والتراكيب ، وربما استبدالها ووضع رموز بدلاً منها دفعاً للاشتباه وسوء استخدام الألفاظ . وقد أسعمل المناطقة هذا المنهج ابتداء من مبحثي المقولات والعبارة لأرسطو في الوضعية المنطقية المعاصرة . كما استعمله المناطقة الرياضيون في المنطق الرمزي .

٢. تحليل اللغة : وهو نفس المنهج ولكن على المستوى الثاني والثالث من أبعاد الخطاب ، المعاني والأشياء ، وهو المنهج الغالب في تحليل النصوص الفلسفية . يبدأ من المنهج الأول ويوسع مجاله ، ولا يتوقف عنده بل ينتقل من اللفظ إلى المعنى ، ومن المعنى إلى الشيء . ويقوم على التمييز بين الإنشاء كما هو الحال في القضايا الأدبية والخبر كما هو الحال في القضايا العلمية ، بين التحليل والتركيب ، الأول في القضايا الرياضية والثانية في القضايا العلمية .

٣. تحليل الأحلام : بالذهاب إلى ما وراء الألفاظ والصور والخيالات لمعرفة دلالاتها النفسية الواعية واللاواعية . ويقوم بذلك صاحب الحلم نفسه أو المحلل النفسي . ومثال ذلك تحليل السيرة الذاتية وأحاديث النفس (المونولوج) . وهو منهج يكشف البعد النفسي الغائب في منهج تحليل الألفاظ ومنهج تحليل اللغة .

فاللغة ليست مجرد تراكييب وبنيات بل هي مؤشرات على مقاصد ودلالات أعمق .
المسكوت عنه هو أساس المنطوق .

٤ . منهج تحليل المضمون :

وهو المنهج الأشمل والأعم الذي يضم المناهج الثلاثة السابقة ، تحليل الألفاظ ، وتحليل المعاني وتحليل الأشياء من أجل تحليل الأفعال ووصف علاقة الإنسان بالكون . انعالم الإنساني أو العالم الطبيعي . فالكلام اسم وفعل وحرف أي أشياء وأفعال وعلاقات ، يحيل بالضرورة إلى العالم الخارجي ويكشف عن الأبعاد الأربعة للخطاب . والاسم نكرة أو معرفة ، النكرة يتكرر بلا هوية خاصة والمعرفة مفرد لا يتكرر ، علم بارز . وهو بسيط أو مركب يشير إلى شيء واحد أو إلى شيئين مضافين . وهو مفرد أو جمع ، مثنى أو مذكر أو تكسير . والمفرد لا يجمع مثل الله . ويضاف إلى ضمائر الملكية في حالة الملكية أو يظل جوهراً فراداً في العالم لا يمتلكه أحد مثل الله والأرض والسماء والجبال والأنهار والمحيطات والرياح وكل مظاهر الطبيعة التي يعيش الناس فيها ولا يمتلكونها . وضمائر الملكية لها دلالات خاصة إذا كانت للمتكلم أو للمخاطب أو الغائب . للفرد أو الجمع . فالمال فلا يضاف إلى ضمير المتكلم إلا مرة واحدة وبصيغته السلب " هلك عني ماله " في حين أنه يضاف جمعاً إلى ضمير الغائب عشرات المرات " أموالهم " مما يدل على أن الأموال للملاك الغائبين . وقد يرفع الاسم أو ينصب أو يجر حسب وضعه فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً . والفاعل أقوى من المفعول ، والمفعول أضعف من الفاعل . والفعل له زمان ، ماضٍ وحاضر ومستقبل لسرد التاريخ أو وضع الحقائق أو التحذير من العاقبة . ويضاف أيضاً

إلى الضمائر ، المتكلم والمخاطب والغائب ، المفرد أو الجمع وأكثرها الغائب
تتبيهاً لمجموع البشر . كما أن للتكرار دلالة على أهمية الموضوع . فالاسم الذي
لا يتكرر ليس محوراً في الفكر مثل لفظ " زهد " الذي ذكر واحدة سلباً " وكانوا
فيه من الزاهدين " واسم الفاعل أقوى من اسم الفعل لأنه يدل على الفاعلية ،
والمصدر الصريح أقوى من المصدر الأول . والاسم مثل " توحيد " أقوى من " واحد " لأنه يدل على فعل التوحيد . والحرف له دلالة على العلاقة مثل لفظ
المال " الذين يتكون من حرف صلة " ما " وحرف الجر " ل " فالمال ليس جوهرأ
بل علاقة أي وظيفة اجتماعية مما ينفي شكل الملكية المباشرة . كما أن للسباق
معناه الذي تنتج تحته معاني الألفاظ ، وهو ما يسمى فحوى الخطاب ، المعنى
المباشر له أو لحن الخطاب ، ما يستفاد من إحياءاته وإيماءاته وإشارات . والجملة
الاسمية تبدأ بالجواهر والفعلية بالأفعال للدلالة على العالم الموضوعي ثم العالم
الذاتي . وتكشف صيغ الكلام عن الجملة الشرطية للدلالة على توقف الفعل على
فعل آخر ، الاعتماد المتبادل ، والجملة الرئيسية والجملة الفرعية لأن الكلام له
قلب وأطراف . والصيغ الإنشائية كلها ، الاستفهام والتمني والتعجب تدل على
الجانب الذاتي في الكلام في حين تدل الصيغة الخبرية على الجانب الموضوعي
فيه . والتقديم والتأخير لهما دلالتهما في أهمية المقدم ، اسماً أو فعلاً أو حرفاً .

إن الهدف من منهج تحليل المضمون هو أخذ كل الدلالات اللغوية والمعنوية
والواقعية والفعلية للخطاب طبقاً لأبعاده الأربعة ، ووضع النص في سياقه
الاجتماعي وفي آلياته الاتصالية ، ومعرفة النص بأكبر قدر من الموضوعية
والشمول من أجل العثور على بنية الفكر وهي نفسها بنية الموضوع . وهو نوع

جديد من التطابق كضمان للموضوعية ، بين الفكر والواقع ، بين المعرفة والوجود .

الهدف إذن من تحليل الخطاب هو ضبط اللغة من أجل إحكام معاني الألفاظ دون الوقوع في الإنشاء ، ومعرفة المعاني الواضحة ضد مخاطر الاشتباه ، ورصد التناقضات والمقاصد في الخطاب لمعرفة مساره وتوجهاته . ومن ثم يمكن المساهمة في أحكام الخطاب العربي المعاصر ودفع الاتهامات بأن العرب ظاهرة صوتية ، وأن حضارتهم حضارة نصية ، وأن عقليتهم عقلية تأويلية ، وأنهم لا يحسنون الكلام وبضاعتهم الكلام . وعلى أفضل تقدير سيظلون شعراء لا علماء .

لاهوت التاريخ البشرى

الأب / فاضل سيداروس اليسوعى

المقدمة

إن كان التاريخ هو دراسة الأحداث التاريخية في كيفية حدوثها وأسبابها ونتائجها ، فإن لاهوت التاريخ هو توضيح معنى الأحداث التاريخية ، فيجيب عن التساءلات : لماذا

(ولا كيف) ؟ وما هو اتجاه هذه الأحداث ؟ فمن أين تأتى وإلى أين تؤدى ؟ ...

فسنركز في مداخلتنا هذه حول لاهوت التاريخ البشرى^(١) على اتجاه التاريخ من جهة ، وعلى معناه من جهة أخرى . فسنتساءل : ما هو اتجاه التاريخ البشرى ؟ أي تسلسله الزمني من الماضي إلى المستقبل مروراً بالحاضر ، وهذا هو المعروف فلسفياً بالـ Diachronia وما هو معناه في نظرة إجمالية إليها ؛ وهذا هو المعروف بالـ Synchronia فكلاهما وجهان لعملية واحدة ، ومقاربتان متكاملتان لحقيقة لاهوت التحرير البشرى الواحد . فلولا التسلسل الزمني ، لوقع لاهوت التاريخ في فخ النظريات والمثاليات لأنه لا ينطلق من الواقع التاريخي . ولولا البحث عن " المعنى " - وهو من أهم قضايا الفلسفة واللاهوت المعاصرة - لوقع لاهوت التاريخ في فخ انغلاق التاريخ على نفسه . ولذلك ، فإن كلتا المقاربتين تكمّلان بعضهما بعضاً ، وتُثيران بعضهما بعضاً ، وتستجليان مفهوم لاهوت التاريخ البشرى.

وحريّ بالإشارة أن مداخلتنا هذه ستعتمد أساساً على تيارين مسيحيين : الشرقي المتمثل في الفكر الروسى في القرنين ١٩ ، ٢٠ المعتمد أساساً على الآباء

الشرقيين والغربي المتمثل في الفكر اللاتيني المعاصر المعتمد أساساً على أوغسطينس (٢) .

* * *

المقاربة الأولى :

اتجاه التاريخ البشري

ننتقل من الأوقات الزمنية الثلاثة ، وهي تكون لُحمة حياة الإنسان ، وتعتبر مادة التاريخ البشري : الماضي والحاضر والمستقبل . وفي سبيل ذلك ، ننتقل من قولين : أحدهما شرقي و الآخر غربي ، لنوضح الإشكالية فدور كل من الأوقات الزمنية الثلاثة :

" انه لخطأ أن نعتبر الشعوب والمجتمعات تحيا في الحاضر ، فنكاد ندرك الحاضر . ولكننا نحيا أكثر في قوة الماضي والانجذاب نحو المستقبل " (Nicolas Berdiaeff).

فالتاريخ البشري هو هذه الأوقات الثلاثة ، فليس هو عودة إلى الماضي ، بل هو الحياة الحاضرة التي يحياها الإنسان في ضوء بل و" في قوة " الماضي . فضلا عن أن الحاضر هذا يتطلع في " انجذاب " نحو المستقبل .

ويمكننا تطبيق كلام Soren Kierkegaard في الحياة على الحاضر المعاش : " لا يمكن فهم الحياة إلا بالنظر إلى الماضي .

ولكن لا يمكن عيش الحياة إلا بالنظر إلى المستقبل " .

فالماضي يساعد على " فهم " الحاضر ، والمستقبل على " عيش " الحاضر .

ويمكننا تطبيق كلام Soren Kierkegaard فى الحياة على الحاضر المعاش :

" لا يمكن فهم الحياة إلا بالنظر إلى الماضى .

ولكن لا يمكن عيش الحياة إلا بالنظر إلى المستقبل " .

فَالماضى يساعد على " فهم " الحاضر ، والمستقبل على " عيش " الحاضر .

فإنَّ الحاضر البشرى متجه نحو الماضى ونحو المستقبل معاً ، فى اتحاد وثيق بين الأوقات الثلاثة :

" يتحقق هذا الترابط السرى بين الماضى والمستقبل تحقيقاً مستديماً فى التاريخ الذى بدوره لا يكون هناك تماسك " (N. Berdiaeff) .

فالترباط بين الأوقات الثلاثة يتسم بأنه " سرى " أى ما يفوق الإدراك البشرى وما يتجاوز التاريخ نحو " ما وراء التاريخ " * كما سنراه . ثم إن التاريخ الحاضر هو عنصر الترابط والتماسك ، إذ إنه يتفاعل معهما ، ومن منطلقه يعى الإنسان ماضيه ومستقبله .

نستشف من ذلك كله البون الشاسع بين المسيحية واليونانية . فبينما الزمن (Chronos) لدى اليونانيين عبارة عن أدوار متكررة ، والنظرة إليه كدائرة ، ولذلك فهو حقيقة دُونِيَّة وغريبة عن الإبداع ، فإنه فى المسيحية — ومن قبلها فى اليهودية — كالخط الذى له بداية — وهذا ما نُسَميه " الأركيولوجيا " (Archeologia) * أى الحديث عن البدايات — وله نهاية — وهذا ما نسميه " الإسكتولوجيا " (Eschatologia) * أى " الحديث عن النهايات " — وله غاية ومعنى — وهذا ما نسميه " التليولوجيا " (Teleologia) * أى " الحديث عن الغاية / المعنى " — وبالتالي فإن الزمن حقيقة عليا حيث الإبداع الخلاق .

فلندقق النظر فى علاقة التاريخ بالماضى أولاً وبالمستقبل ثانياً.

١- لاهوت التاريخ والماضى :

للماضى ثلاثة مستويات : الأركيولوجيا أى الماضى المطلق أو البداية المطلقة أو ما قبل التاريخ ، حيث تدخل الله بالخلق ، وتاريخ الخلاص حيث تدخل الله فى تاريخ البشر ليخلصهم فيقطع معهم عهداً ، وهو منقسم قسمين : العهد القديم — مع إسرائيل الشعب المختار — والعهد الجديد — مع يسوع المسيح — ، والتقليد أى عصر الكنيسة . لنحلل كل صعيد من الثلاثة على حدة :

أولاً — لاهوت الأركيولوجيا :

إن البداية المطلقة هى خلق الله للكون وللإنسان . وإذا ركزنا على الإنسان ، رأينا صعيدين : أحدهما أنطولوجى والآخر وجودى .
وأما الصعيد الأنطولوجى فخاص بأن الله قد خلق الإنسان " على صورته كمثاله "

(تك ١/٢٦ — ٢٧) ، أى كائناً حراً ومحباً ، لأن الله هو الحرية المطلقة و " الله محبة " .
(ايو ٤/٨ ، ١٦) .

وتتأسس حرية الإنسان على ما يسرده سفر التكوين :

" جبل الرب الإله من الأرض جميع حيوانات الحقول وجميع طيور السماء وأتى بها الإنسان ليرى ما يسميها فكل ما سمّاه الإنسان من نفس حية فهو اسمه فأطلق الإنسان أسماء على جميع البهائم وطيور السماء ووحوش الحقل " (تك ١٩/٢ — ٢٠) .

فإن هذا الكلام الأركيولوجى هو بمثابة إقرار بحرية الإنسان الأنطولوجية^(٣).

ويضيف العهد الجديد أن هذا الإنسان الذى خلقه الله " على صورته كمثاله " هو " على مثال صورة ابنه ليكون هذا بكرًا لإخوة كثيرين " (روم ٨/٢٩) . وقد خلق الله الإنسان " نحو " المسيح (قول ١٦/١) " ومن أجله " (عب ٢/١٠) " وفيه " (يو ٤/١) . فقد خلق الآب جسد الإنسان " من عدم (ex nihilo) كما درج التعبير الفلسفى ، وأما روحه أو نفسه فـ " من ملء " (ex Plenitudine) الله — الكلمة (يو ١٦/١) (٤).

ولأن الله الكلمة أو الابن الأزلئ المتجسد بلغ به الحب للبشر " إلى أقصى حدوده " (يو ١٣/١ ١٥/١٣) ، فالإنسان على صورته . بمعنى أنه خلق محبا مثله . هذا هو المستوى الأنطولوجى من الأركيولوجيا .

* وأما الصعيد الوجودى من الأركيولوجيا ، فيظهر فى أولى الوصايا التى أوصى بها الإنسان : " انموا واكثروا واملأوا الأرض وأخضعوها وتسلطوا على أسماك البحر وطيور السماء وكل حيوان يدب على الأرض " (تك ١/٢٨ — ٣٠) .

فالله يؤسس — من خلال وصيته هذه — إمكانية التاريخ البشرى حيث للإنسان وجوديا القدرة على إخضاع الأرض والتسلط على الحيوانات ، " على صورة الله كمثاله " إذ إن الله هو القدير فأشرك الإنسان فى قدرته كما أشركه فى حريته ومحبته ، وجعله قادرا أن يسوس تاريخه بمعاملته مع البشر (انموا واكثروا واملأوا) ومع الطبيعة " أخضعوها " ومع الحيوان " تسلطوا على ... " فمن خلال هذا التعبير الأركيولوجى يتأسس فعلا التاريخ البشرى (٥) ولقد رأى بعض الآباء — منهم أوريجانوس (حوالى ١٨٣/١٨٦ — ٢٥٢/٢٥٤) — أن مضمون "كمثال الله " يركّز على دور الإنسان وعمله ويمكننا القول : وتاريخه —

فى حين أن مضمون " على صورة الله " يركّز على دور الله فى خلق الإنسان هكذا .

* خلاصة القول أن الله يهب للإنسان — أنطولوجيا ووجودياً بمعايير أركيولوجية — أن يصنع تاريخه ؛ والإنسان من جهته يتقبل من الله هذه الهبة فيصنع تاريخه .

ثانياً — لاهوت تاريخ الخلاص :

يبدأ تاريخ الخلاص باختيار الله الشعب العبراني شعباً له فيكون هو إلههم . فقطع عهداً مع الآباء إبراهيم وإسحق ويعقوب ، ومنحهم شريعة إذ تدخل في تاريخهم فأخرجهم من أرض العبودية ، وذلك عن يد موسى ؛ كما أنه وعدهم وعدين أحدهما مكانيّ — وهو أرض الميعاد — والآخر زمانيّ — وهو ذريرة مثل نجوم السماء ورمال البحر — وكلا الوعدين يكونان لحمه حياة الإنسان الموقوف والمتزّم ، بل وأساس التاريخ البشرى ، وذلك لأن الإنسان يعمل فى هذه الأرض ويُنى الجنس البشرى ، فيصنع هكذا تاريخه .

ومع الأنبياء ، ذكر الله شعبه بعده ، وتطورت الوعود ، فأصبحت وعوداً روحية مستقبلية: مجيء المسيح وانسكاب روح الله ، فتحقيق عهد جديد بين الله وشعبه^(٦) .

هكذا يمكن اعتبار العهد القديم تنبؤاً لحدث مستقبليّ ، لمجيء المنتظر ،

ألا وهو يسوع المسيح ، وتمهيداً للبشرى التى سيعملها (Preparatio

Evangelica) بحسب ما قاله يوسابيوس القيصرى (حوالى ٢٦٥ - ٣٤٠) وهو

أول مؤرخ كنسى . وقد تحدث آباء الكنيسة عامة عن " بنور (الله) الكلمة "

(Semini Verbi) أي عما فى كلّ ديانة وكلّ ثقافة من حقيقة تمهّد لمجيء

يسوع المسيح فى الجسد .

ولقد عبّر عن ذلك العالم الأنثروبولوجى اليسوعى Pierre Teilhard de

Chardin sj (١٨٨١ - ١٩٥٥) فوصف وصفا أدبيّاً ولاهوتياً رائعاً كيف أن

الكون كلّّه وما قبل التاريخ والتاريخ كلّّه بمثابة إعداد لمجيء يسوع المسيح .

" ليست المراحل الهائلة التى سبقت الميلاد فارغة من المسيح . ولكن قوة دفعه الجبارة قد تغلغت فيها فإن الهيجان الذى صاحب الحبل به قد حرك الكتل الكونية ، ووجه تيارات محيط طبقات الأرض الحيوى . وإن الإعداد لولادته قد عجل تطور الغريزة وظهور الفكر على وجه الأرض . فلا تعثر إذا تعثر الأغبياء بما فرض علينا المسيح من انتظار لا نهاية له . فكانت مجهودات الإنسان البدائي الخفية الهائلة ، والجمال المصرى المتد زمنيا ، وانتظار إسرائيل القلق ، وعبير التصوفات الشرقية المقطر تدريجاً ، وحكمة اليونانيين الرفيعة كل الرفعة ، كانت جميعها ضرورية ليتمكن قضيب يسى والبشرية ، بل والزهرة ، من أن تثبت . فكانت جميع هذه الإعدادات ضرورية كونياً وحيوياً ، حتى يثبت المسيح قدميه على الساحة البشرية . وكان تفتح نفسه الناجح والخلق يحرك هذا العمل كله ، بقدر ما كانت هذه النفس مختارة لتحياى الكون . فلما ظهر المسيح بين ذراعي مريم ، كان آتيا ليحمل هو العالم " .

فخلاصة القول أن للماضى كله — من أركيولوجيا وعهد قديم — اتجاهاً واحداً ، ألا وهو مجئ الله — الكلمة فى الجسد وسط البشر ومثل البشر ، ودخوله فى تاريخهم .

* وتحققت وعود الله لشعبه بتجسد الله — الكلمة (يو ١/٤) من الروح القدس فى مريم العذراء ، وذلك " ولما تم الزمان " (غل ٤/٤) : ... البشارة التى سيق أن وعد (الله) بها على السنة أنبيائه فى الكتب المقدسة فى شأن ابنه الذى ولد من نسل داود بحسب الطبيعة البشرية ، وجعل ابن الله فى القدرة بحسب روح القداسة " (روم ١/٢ — ٤) .

هكذا ، فإن الله دخل تاريخ البشرية بجسد يُشبه جسدنا " ميثلنا في كُلِّ شيء ما عدا الخطيئة" (عب ١٥/٤) . غير أن "ذاك لم يعرف الخطيئة جعله الله خطيئة من أجلنا كيما نصير فيه برّ الله" (٢ قور ٥/٢١ ، راجع روم ٣/٨) . فشارك البشر حياتهم اليومية العادية مُدة ثلاثين عاماً في الناصرة (لو ٢) وكان في حياته العلنية " يعلمهم كمن له سلطان " (مر ١/٢٢//) وكان يقوم بأفعال " قُوة " من شفاءات ومعجزات وإخراج شياطين ومغفرة الخطايا (مر ٤/٤١// ، ١/٢٧// ٢/١٠// ...) ، وشاركهم آلامهم وموتهم ، إلا أنه قام من بين الأموات ، فخلصهم هكذا من سلطان الشريعة (غل ٥/٤) والخطيئة (قول ١/١٤) والموت (١ قور ١٥/١ ٢٦) . هكذا ، فلم يكتفِ الله بأنه تعامل مع البشر مع علياء سمائه ، بل إن الله أصبح تاريخاً ، فخلص التاريخ البشرى وقَدَّسه .

وتعبيراً عن مشاركة يسوع المسيح وضع البشرية وتاريخها ، ابتدع إيريناوس المصطلح اللاهوتي Accomodatio (أي تكيف — تكيفاً) فقد تكيف يسوع الإله مع البشر في أن يسكن بينهم — يقول يوحنا : " نصب خيمته بيننا " (١٤/١) — ويحيا حياتهم حتى

" يتكيفوا " هم في أن يحملوا الروح والحياة مثله .

ثالثاً لاهوت التقليد الكنسي :

* وأما مرحلة تاريخ الخلاص الأخيرة ، فتكمن في أن يسوع المسيح ، إذ أُرِبي " كل سلطان في السماء والأرض " متى (٢٨/٢٠) قد أرسل كنيسته لتعلن "

البشارة إلى الخلق أجمعين " (مر ١٥/١٦) "وتعلن باسمه التوبة وغفران الخطايا
الأمم (لو ٢٤/٤٧)" ، وفى سبيل ذلك ، نالت " قوة " الروح القدس الذى نزل
عليها لتكون شاهدة " حتى أقاصي الأرض "
(رسل ٨/١-١٣).

وإذ صعد يسوع المسيح عن يمين الأب " بمرأى " من رسله ، إذ كانت " عيونهم
شاخصة إلى السماء وهو ذاهب " ، فإذا بملاكين يقولان لهم : " ما لكم قائمين
تنتظرون إلى السماء ؟ " (رسل ٩/١ - ١١) فعليهم أن يذهبوا إلى البشر ،
لا أن ينظروا إلى السماوات ، ليكملوا تاريخ الخلاص الذى بدأه يسوع المسيح
وقد نالوا الروح القدس ليقوموا بهذه الرسالة .

* هكذا فإن خلق الله الإنسان بغير إرادته ، ألا انه يخلصه بإرادته — كما قال
أوغسطينس مشركا إياه فى إعلان الخلاص وفى قبوله لمن يعلن به . فالله يفتح
للإنسان مجالا لإشراكه فى الخلاص اشراكا حرا فعلا ، بنعمته تعالى وبمجهوده
البشرى ، فى تكامل التعامل بين الله والإنسان ، بين نعمة الله وحرية الإنسان ،
وقد سمى الشرقيون هذا التكامل Sunergia — أى " تعاون عملى " — وكذلك
Sumbiosos — أى " تلاحم حياتى " .

هكذا نجد هنا أيضا ، إمكانية التاريخ البشرى الذى ، وإن اعتمد على الله
وخلصه ونعمته ، إلا أن الإنسان يحققه . ولا يختص بإعلان يسوع المسيح
وبالأمور الروحية والدينية فحسب ، بل يتجاوز ذلك فى تحقيق التاريخ البشرى
بدافع من الأمور الدينية التى تصبح حافزا للأمور غير الدينية ، لما هو دنيوى
وزمنى وتاريخي ، كما سيتضح لنا لاحقا .

* ويسمى التاريخ الكنسى ذلك النمو والتطور " التقليد " وقد يوحى لنا

تلفظ العربى

' قلد — تقليدا " التردد والتكرار ، بيد إن الحقيقة عكس ذلك تماما . فقد يساعدنا تلفظ اللاتينى على تفهم معنى " التقليد " فان الفعل اللاتينى هو , Tradere والاسم

Traditio ، بمعنى

' سلم — تسليمًا . " وقد قال بولس فى رسالته الاولى الى كورنثس ، وهى من زائل ما كُتب من كُتب العهد الجديد : " سلمت اليكم ... ما تسلمته انا ايضا " (٢٣/١١ ، ٣/١٥) فالنقل هو عملية تسليم وتسليم من السلف وتسليم الى الخلف وعلى هذه العملية ، يضاف كل جيل طابعه الخاص بروح مزدوجة ، بالأمانة لما مضى وبالإبداع فى الحاضر . فبين وجهى عملية التسليم والتسليم ثمة مكانة خاصة لحرية الإنسان الذى لا يكرر ويقلد — واللفظ العربى غير موفق إذا — بل يبدع فى أمانته لـ " ودیعة الإيمان " الثابتة غير المتغيرة ويكون أميناً فى إبداعه طبقاً لاهتمامات وقضايا وتساؤلات وإشكاليات جيله ، ولعقلية وثقافة وفكر وفلسفة عصره .

وهو الروح القدس الذى يجعل الجمع بين الامانة / الإبداع أمراً ممكناً فهو ، الساكن فى قلوب المؤمنين ، يعمل فيهم فيلهمهم الإبداع الصائب الأمين لوديعة الإيمان . أما الكنيسة — وهو الوجه المرئى لعمل الروح القدس الباطنى غير المرئى فى المؤمنين — فهى تقر إن كان الإبداع أميناً لوديعة الإيمان والحاضر — فى تعبيره — أميناً للماضى .

هذا هو الماضى الذى يرتبط به التاريخ البشرى وهو ماض ثابت وحى فى أن واحد فيفتح المجال لحرية الإنسان التى تصنع التاريخ فى عملية أمانة للماضى وإبداع فى الحاضر

* أما الوعى التاريخى فهو لهذا تـمـاضى (وللمستقبل الذى سنتحدث عنه أيضا) فهو وعى " ما قبل الموضوعى (Pré - réflexif) اذا استدنا بالفيلسوف الفينومينولوجى الفرنسى Maurice Merleau - Ponty أو وعى " صامت " إذا ستعـرنا عبارة اللاهوتى الروسى Florovsky متحدثا عن " التقليد الصامت " ومعنى ذلك ، أن كل إنسان يحمل فى صميم كيانه وعمق قلبه ، لا ماضيه الشخصى فحسب ، بل أيضا ماضى وطنه ، وثقافته ودينه ... وهذا الوعى يصعب إدراكه ووصفه والتعبير عنه لأنه دفين فى الإنسان فيشكله فى أعماقه على صعيد أعمق من الفكر أو من الأيدلوجيا * — وهى مزيج من الفكر والعمل — بل ويشكل هذا الوعى الشعب نفسه وثقافته وحضارته وانجازاته التاريخية .

٢ - لاهوت التاريخ والمستقبل :

يتضمن الوعي التاريخي المستقبل أيضا . ويستخدم لاهوت التاريخ لفظين

كتابين يعبران عن وجهى المستقبل الواحد :

- ١- Parousia * ، أى مجيء يسوع المسيح مجيئا ثانيا مجيدا .
٢. Eschatologia أى نهاية الزمن والتاريخ ، أو ملكوت الآب .
٣. فأما المفهوم الأول فيتمحور حول شخص يسوع المسيح ، وأما الثانى فحول الله الأب . وكلاهما يحققها الروح القدس فى الكنيسة ومعها من خلال تاريخها وتاريخ البشرية قاطبة ، لبلوغ " الغاية " (Teleologia) المنشودة أى المجيء الثانى والملكوت .

أولا — المجيء الثانى المجيد

لقد أعلن يسوع قبل انتقاله من هذا العالم إلى الآب (يو ١٣/١) انه

سيعود :

" سأعود فأراكم ففرح قلوبكم " (يو ١٦/٢٢) وقد عاشت الكنيسة الناشئة فى

تلهف على عودته هذا . وختام الوحي كامن فى هذا النداء :

" يقول الروح القدس والعروس : " تعال " .

من سمع فليقل : " تعال "

فبجيب الرب يسوع :

" أجل ، إني آت على عجل " .

ويختتم يوحنا الرائي كتابة على النحو التالى :

" آمين . تعال ، أيها الرب يسوع " (رؤ ٢٢/١٧ - ٢٠) .

فختام الوحي المكتوب دعوة من الروح والعروس إلى الرب يسوع ليعود . وأما بداية الوحي المكتوب — ويرقى إلى حوالى السنوات ٥٠-٥٥ فتصور هكذا المجيء الثانى :

" كما يموت جميع الناس فى آدم ، فكذلك سيحيون جميعا فى المسيح ، كل واحد وربته . فالبكر أولا وهو المسيح ، ثم الذين يكونون خاصة المسيح عند مجيئه . ثم يكون المنتهى حين يسلم الملك الى الله الأب بعد أن يكون قد أباد كل رئاسة وسلطان وقوة . فلا بد له أن يملك حتى يجعل (الأب) جميع أعدائه قدمى (المسيح) . واخر عدو يبيده هو الموت لأنه

" اخضع كل شئ تحت قدميه ... " (أقور ١٥/٢٢ — ٢٨) .

وقد أولى بولس أهمية لهذا الحدث المستقبلى عندما تحدث عن (ملء) Plérôma * ذاك الذى يمتلئ تماما بجميع الناس (اف ١/٢٣) ، وعن بلوغ " القامة التى توافق ملء المسيح " (اف ٤/١٣) . فالمجيء الثانى هو ملء قامة المسيح الذى يجمع ويدمج فى جسده البشرية قاطبة . ولقد عبر بولس عن ذلك بالفعل اليونانى Anaképhalaio ، أى أن "سر مشيئة الأب " (١/٩ — ١٠) أى مشيئته المطلقة — هى أن المسيح " يجمع ويدمج " * ويرجع ويرأس ويلخص ويركز ويختصر ... " كل شئ " (Panta) فى شخصه فيصبح باللفظ الاتينى Recapitulatio ومنه اللفظ الانجليزى والفرنسى (Recapitulation) أى يدمج فى شخصه كل شئ

ولقد سمى . Pierre Teilhard de Chardin sj ملء المسيح هذا - Christ Omega — المسيح — اوميغا — مستعينا بتعاير سفر الرؤيا حيث المسيح هو الألف والياء (ألفا واوميغا) الاول والاخرة والبداية والنهاية " (١٣/٢٢) .

فللتاريخ البشرى اتجاه نحو النهاية ، كما أن له اتجاهها منذ البداية ، وهو شخص يسوع المسيح الذى يفض " الخم السابع " (رؤ ١/٨) ، أي يختتم تاريخ البشرية .

ثانيا الملوكوت :

إذا نظرنا إلى نهاية الازمنة (Eschatologia) فى علاقتها بالله الآب ، وجدنا عدة تعابير كتابية " ملكوت السماوات " او " ملكوت الله (الأنجيل الإزائية) " الحياة الأبدية

(إنجيل يوحنا) " اليوم " بولس ، يوم الله (٢ بط ١٢/٣) ، قيامه الاموات (رسل ، بولس) ... ويسميه التقليد الشرقى : اليوم الثامن ، أو يوم القيامة النهائية ، أو يوم التجلى ...

ويصفه بولس على النحو التالى :

متى أخضع (للمسيح) كل شئ فحينئذ يخضع الابن نفسه لذاك الذى اخضع له كل شيء ليكون الله كل شئ فى كل شئ " (١ قور ١٥/٢٨) .

وما " المجئ الثانى " و " الملكوت " فى نهاية الأمر سوى حدث واحد ذي وجهين : مجيء المسيح وملكوت الاب . لقد قال الفيلسوف الوجودى المسيحي

:Emmanuel Mounier

ثمة تاريخ واحد وهو تاريخ البشرية فى سيرها نحو ملكوت الله . وهو " تاريخ مقدس "

ولقد برع اللاهوتيون الروس فى وصف الاسكاتولوجيا هذه فيقول Nicolas

: Berdiaeff

إن اللاهوت الروسى : " يطرح دائما قضية النهاية لا الوسط . فالوعى الروسى وعى اسكتولوجى ."

ويعتبر Paul Evdokimov ان الكتاب المقدس كله .

" يعبر عن انتظار ما يجب ان يتم ، وان هذا الانتظار هو الذى يحرر الانسان من الزمن (باليونانية : Chronos) " . وبالفعل ، فإن عقارب الساعة لا تؤدى إلى أي مكان . فبدون الملكوت ، ان التقدم التاريخى هو بدون هدف ولا معنى " ، او بتعبيرنا — بدون تليولوجيا * . ونضيف ان الوعى الروسى اركيولوجى واستكولوجى اكثر منه تاريخى على خلاف اللاهوت الغربى الذى تبحر فى وعيه التاريخى وفى صنع الحرية الانسانية للتاريخ البشرى ، منذ ان وصف اوغسطينس " المدينتين " ، كما سنراه لاحقا . فحسبنا الان ان نكون قد اوضحنا اتجاه التاريخ البشرى — او الحاضر — وهو بين الالف والياء بين البداية والنهاية بين الاركيولوجيا والاستكولوجيا والمرتبطة بينهما ارتباطا وثيقا عضويا يضافى عليه معناه / غايته .

المقاربة الثانية :

معنى التاريخ البشرى

نقصد بـ " معنى " التاريخ حقيقتين متكاملتين قد المينا إليهما أنفسا ،
وندقق النظر فيهما الآن ، ألا وهما أن الله هو سيد التاريخ البشرى ، بسيادة يسوع
الفا واوميغا وان الانسان هو صانع تاريخه بحريته .
فبقدر ما اتضحت لنا سيادة الله على تاريخ البشر ، فى اتجاه من الاركيولوجيا *
الى الاسكتولوجيا والبروسيا * ، يتبقى لنا ان نوضح صنع الانسان تاريخه .
بموجب حريته ، وعلاقة صنع الانسان تاريخه هذا بالله بموجب سيادته تعالى
على الانسان وعلى تاريخه . هذا ما اطلقنا عليه تسمية Teleologia * اى "
غاية " التاريخ ومعناه .

٣- حرية الانسان صانعه التاريخ :

نبغى اظهار مكانة حرية الانسان فى صنع التاريخ ،لنستشف من خلال ذلك ملامح قيمة التاريخ فاما الجانب الاول فهو بعد انطولوجى * - اى كيانى - واما الجانب الثانى فهو بعد وجودى . *

أولاً - حرية الانسان أنطولوجياً :

تستقى حرية الانسان أساسها الأنطولوجي من كون الله قد خلقه " على صورته كمناله " أي كائننا حراً قادراً على صنع تاريخه ، إذ أوصاه الله أن ينمو ويتكاثر ،وان يخضع ويتسلط على الخليفة ، وأن يسمى بالحيوانات ...

غير أن ما ينبغي اعتباره ، هو ان هذه الحرية هبة من الله الى الانسان المخلوق . وبالتالي فإنها حرية نهائية (Liberté finie) ، ولا غير - نهائية (infinie) مثل حرية الله الذى يحتفظ هكذا بالسيادة على التاريخ كما أنها حرية مشروطة (Liberte conditionnee) ، أى متأثرة بالزمان والمكان ، وبالقوانين الطبيعية ، وبالأحداث التاريخية الماضية ، وبالظروف الحضارية والثقافية والفلسفية ، وبالأوضاع الاجتماعية ، وبالعوامل النفسية ، فليست بالتالي حرية مطلقة مثل حرية الله ، بل حرية نسبية لكون الانسان " كائننا - فى - العالم " (Sein - im Welt) كما أظهرته الوجودية مع هيدغر ومن بعده ثم إن صنع الحرية للتاريخ البشرى بمثابة " رسالة إلهية " (Tchaadev ومن بعده Soloviev) .

ويتسم التاريخ البشرى بهذه الحدود التي تتميز بها حرية الانسان . ويعود ذلك إلى أن

" الانسان كائن تاريخي إلى أقصى درجة " . فإنه يجد نفسه في الواقع التاريخي . وأن الواقع التاريخي عينه يجد نفسه فيه (Nicolas Berdiaeff) .

فثمة تفاعل بين الانسان وتاريخه ، فالإنسان تاريخي والتاريخ إنساني .
وإذ اعتبر Paul Evdokimov وأن التاريخ ليس بـ " حتمية " (Fatalisme)
كما تصوره اليونانيون ، " إلا أن عناصر غير تاريخية تؤثر فيه " ويشرح ذلك
بقوله :

" ليس التاريخ مستقلاً بل يسبقه تاريخ فردوسى (هذا ما سميناه " الأركيولوجيا ")
ويختمه تاريخ ملكوتى (وهذا ما سميناه " البروسيا " " والاسكتولوجيا ") فالأول ،
اذ يعبر التاريخ ، يكتمل فى الثانى . وأما القوى فوق التاريخية ، فهى تحيا فى
التاريخ وتعمل فيه وتؤثر فيه " فشتان ما بين الحتمية اليونانية حيث الآلهة
يتحكمون فى مصير البشر ويسلبون لهم حريتهم ، وبين الإله الذى يحترم حرية
الإنسان وقد خلقه حرّاً ، ويدعوه الى " رسالة " صنع تاريخه .

ولكن شتان أيضاً ما بين النظرة المسيحية هذه و " الإيديولوجيا الإنسانية النزعة " (Ideologie Humaniste)
فى سعيها الإيديولوجى * الدؤوب وراء " التقدم
المستمر " فىرى Paul Evdokimov أن التقدم المزموع هذا فى فلسفة التاريخ
العلمانية ، إنما يتناسى الماضى البشرى المطلق — أى الأركيولوجيا — لصالح
مستقبل مطلق — كمحرك للحاضر ودافع للتاريخ — اسمه السعادة والعدالة
الاجتماعية والمساواة الاقتصادية ... ، فىصير الإنسان وحده " باني مصيره " من
دون مرجعية الله سيد التاريخ — كما رأينا — ولا سيما اتجاه الإسكتولوجيا .

هكذا ، فقد موقفنا التاريخ البشرى فى لاهوت التاريخ بين " الحتمية
اليونانية "

و " الإيديولوجيا الإنسانية النزعة " ، مقرين بسيادة الله على التاريخ البشرى /
صنع حرية الإنسان له ، معترفين بحرية الإنسان حرية موهوبة ، نهائية ،

نسبية ، مشروطة ، رابطتين التاريخ بالأركيولوجيا والإستكولوجيا وفى ذلك تكمن التلّولوجيا ، أى معنى التاريخ وغايته .

ثانياً : وضع التاريخ وجودياً

إن للتاريخ البشري قيمته الذاتية ، وإن ارتبط بـ " ما وراء التاريخ " * . وهذا ما نريد إظهاره على أصعدة مختلفة :

١ - قيمة الأحداث التاريخية :

إن الله باحترامه حرية الإنسان ، لا يستخف بالأحداث التاريخية التي يصنعها الإنسان ، بل يعترف بكثافتها وجديتها وقيمتها الذاتية .

وقد يظن بعضهم إن الكتب النبوية والرؤيوية لا تولى أهميّة واضحة وقيمة نوعية للتاريخ وللأحداث التاريخية ، ولا سيما عندما تنادي باقتراب " الساعة " ساعة انتهاء العالم والتاريخ . ولكن العيب يعود إلى بعض الأحاديث اللاهوتية والروحية إلى أولت الكتب على هذا المنوال ، على غير ما كانت تقصده .

فإن قال بولس : " الزمن يتقاصر " و " إن العالم فى زوال " (١ قور ٧/٢٩ —

٣١) ، فلا يقصد أن لا قيمة للزمن والعالم ، بل إن قيامة المسيح قد أضفت معنى (Telos) جديداً على الأمور الزمنية والعالمية ، وأدخلتها فى اتجاه مجيئه الثانى .

وعندما قال كاتب الرسالة إلى العبرانيين ، مستشهداً بأشعيا النبى : قليلا من الوقت فيأتى الآتى ولا يبطئ " (اش ٢٦/٢٠) فإنه لم يبع التاريخ ، بل الحدث على السهر والإيمان (عب ١٠/٣٧ — ٣٩) .

وإن صرح بطرس : " اقتربت نهاية كل شيء " فقد أضاف : " كونوا عقلاء قنوعين ، لى تقيموا الصلاة " (١ بط ٤/٧) ، فإن كلامه من باب التشجيع الأخلاقى ولا على الصعيد الأنطولوجى . بل إنه يحدث المؤمنين على " قداسة السيرة والتقوى ، تنتظرون وتستعجلون مجئ يوم الله " (٢/بط ١١/٣ - ١٢) ، مُحَمَّلًا هكذا المؤمنين مسؤولية استعجال المجيء الثانى .

وإن أقر يوحنا : " إنها الساعة الأخيرة " ففى سبيل مُحاربة " المسيح الدجال " بل " الكثير من المُسحاء والدجالين " ، خاتماً بقوله : " من ذلك نعرف أن هذه الساعة هى الأخيرة " (١ يو ٢/١٨) .

فحديث يوحنا لاهوتى مسيحانى ، لا تاريخى .

إن هذه الأمثلة المختلفة تقريبا من عقلية الجيل المسيحى الأول وقد كان يتصور أن مجيء المسيح قريب عاجل ، فلذلك اتخذ بعضهم موقفا سلبيا تجاه التاريخ ، فقاومهم بولس بشدة وحزم : " إذا كان أحد لا يريد العمل ، فلا يأكل " (١ تس ١٠/٣) .

٢- قيمة التاريخ الاجتماعية :

تحدث أوغسطينس - اعتماداً منه على أن الإنسان " حيوان

سياسى "

(باليونانية Zoon Politikon) .

- "عن الحياة الجماعية" (باللاتينية Socialis vita) . فالنظرة إلى التاريخ البشرى نظرة تُدمج البُعد الاجتماعى والسياسى ، ونضيف : الثقافى والدينى والاقتصادى والمهنى ...، ذلك لأن التاريخ يشمل جميع الأبعاد والمستويات البشرية . وقد سبق لبطرس أن قال للمؤمنين انهم " جماعة " و " حجارة حية "

مؤكدًا هكذا البعد الجماعي الذي يُكوّن " البيت الروحي " (١ بط ٥/٢). فرغم البُعد الفردي الذي يركز عليه تاريخ الخلاص ، إلا أن التاريخ هذا لا يتعلق بأفراد منفردين منعزلين بعضهم عن بعض ، بل بأفراد مندمجين في شعب وجماعة ، اسمها " الشعب المختار " في العهد القديم " الكنيسة " في العهد الجديد .

هكذا ، فإن النظرة الصائبة تتظر نظرة جدلية إلى الشخص / الجماعة ، إلى الفرد / المجتمع ، معتبرة الشخص " كوناً مُصغراً " (Microcosmos) فى الكون الكبير (Marocosmos) ، دامجة إياه ، لا في المجتمع فحسب ، بل في الكون كله ، متجنبنة كل نظرة فردانية قد وقعت فيها بعض الأحاديث الروحية واللاهوتية.

٣. قيمة التاريخ الواقعية :

إن كانت بعض الأحاديث الدينية قد وقعت في فخ الفردانية ، فقد وقع بعضها في فخ المثالية أيضا ، متأثرة بعالم المثل الأفلاطوني والأفلاطوني الحديث ، حيث عالم المثل هو الأصل والنموذج ، وما التاريخ البشرى سوى انعكاس وصورة له ، وما الأحداث التاريخية سوى ترجمة بشرية لإرادة الآلهة وتمهيدا لما بعد التاريخ ، فكأنى بالآلهة تُسير التاريخ بحسب هواها ، وتحرك البشر كأداة فى سبيل تحقيق مشيئتها .

إن بعض تعابير آباء الكنيسة الأول متأثرة بهذا العالم ، قالبا لا مضمونا . فلقد قال أكليمنندس الإسكندري (حوالى ١٥٠ - ما بين ٢١١ و ٢١٦) على سبيل المثال : كنيسة الأرض هي صورة الكنيسة السماوية . ولقد اعتبر أوغسطينس (٣٥٤ - ٤٣٠) أن " المدينة الأرضية " (Civitas Terrena) تحاول تحقيق

"مدينة الله (Civitas Dei)" فى الأرض . وللمؤرخ الكنسى يوسابيوس القيصرى تعابير مماثلة .

وإن لغة اللاهوتيين الروس — وهم ورثة آباء الكنيسة الأفلاطونيين — لا تخلو هي الأخرى من مثل هذه التعابير . فلقد قال Soloviev : " إن التاريخ هو فكر الله فى البشرية " . ولقد أضاف Briantchaninov إنه على الإنسان أن يقبل ألا يفهم كل شيء .

وأما Nicolas Berdiaeff فقد اعتبر أن عالمنا " انعكاس للحقائق الروحية " وأن " التاريخ السماوى " يقرر " التاريخ البشرى " هذا التاريخ الذى يتحدد فى " الحياة الروحية " ، أى — تأثرا منه بهيغل فى فهمه لـ "الروح" — " حياة الروح " . وفى سياق هذه النظرة " المثالية " تتسم بعض الأحاديث الدينية بما يمكننا اعتباره تفاؤلا ساذجا ، حيث " يؤول كل شئ إلى خير الذين يحبون الله " (روم ٨/٢٨ — ٢٩) وحيث الله " سيمسح كل دمة من عيونهم . وللموت لن يبقى وجود بعد الآن ، ولا للحزن ولا للصراخ ولا للألم لن يبقى وجود بعد الآن ، لأن العالم القديم قد زال " (رؤ ٤/٢١ ، اعتمادا على اش ٨/٢٥) .

الحق يقال إن مثل هذه النصوص الكتابية لا تلغى إطلاقا مسؤولية الإنسان فى صنع تاريخه . فإن وعود الله تتحقق مع مُعاونة الإنسان فى تاريخه (راجع ٢ قور ١/٦) ولا تلغى " آلام المخاض " (يو ١٦/٢١ ، روم ٨/٢٢) ، على خلاف ما تدّعيه "الألفية"^(٧) . ولقد صرح أوغسطينس أن الإسكتولوجيا تتحقق من خلال شدائد التاريخ البشرى وتاريخه وتقلباته ومصائبه وعذباته ، من النشئل والضرورة فالنظرة المسيحية نظرة رجاء — وهو الاسم المسيحى للتفاؤل والأمل

الخلاص الإسكتولوجى (راجع روم ٢٤/٨ - ٢٥ ، عب ٨/٢ ، ١ يو ٢/٣) ،
حيث للإنسان دور فعال فيعمل بجميع طاقاته فى خضم التاريخ البشرى فى سبيل "
السماء الجديدة والأرض الجديدة " (رؤ ٢١ / ١) ، وفى سبيل أن " يأتى ملكوت
(الآب) " (متى ١١/٦) .

فالتاريخ البشرى يتكون من الخير والشر ، من الزرع الطيب والزؤان (متى
٢٤/١٣ - ٣٠) ، من السمك الطيب والخبث (متى ١٣/٤٧ - ٥٠) من القمح
والتبن (متى ١٢/٣) . وفى إشكالية أوغسطينس ، فإن " المدينة السماوية " - حيث
" حُبُّ الله حتى احتقار الذات " -

و "المدينة الأرضية " - حيث " حُبُّ الذات حتى احتقار الله " - متشابتان "
وممتزجتان " حتى نهاية التاريخ . وذلك على نقيض النظرة المانوية وهى تفصل
بين الخير والشر كمبدئين أنطولوجيين يُكوّنان الإنسان فى حين أن المسيحية تقر
بمبدء أنطولوجى واحد كله خير - " على صورة الله كمثاله " - وبمبدئين
وجوديين - لا أنطولوجيين - هما الخير والشر ، فالإنسان أنطولوجيا خير
، ووجوديا مزيج من الخير والشر ، هما بالفعل متشابكان ممتزجان تاريخيا ،
مما يسبب فى الانسان " شرخة وجودية " (" Paul Ricoeur " existentielle
faillie) .

فشتان ما بين "التفاؤل الساذج " السالف ذكره و " التفاؤل المأسوي " (I - H
Marrou) الذي يمزج بين عنصرى الخير والشر فى التاريخ البشرى ، بل وفى
حياة الإنسان صانع تاريخه .

إن الإقرار بقيمة التاريخ وبخصوصيته وكيانه النوعي — كما حاولنا أن نحلله —
إقرار بحرية الإنسان في صنع تاريخه ، وكلنا يعلم كيف أن التاريخ مليء
بالمفاجآت وبالأحداث غير المتوقعة وبالقفزات ، وهى وليدة هذه الحرية .

٤- جدلية التاريخ ما وراء التاريخ :

نبغي أن نلقى نظرة أخيرة شاملة على التاريخ البشري في تحرينا عن معناه التلويولوجي ، * مستعنيين بكل ما توصلنا إليه في خطواتنا السابقة في الأركيولوجيا * والبروسيا والإسكتولوجيا * والتلويولوجيا فهذه النظرة التي تجمع وتدمج كل ما سبق من تحليل يسميها هيغل Aufhebung.

أولاً- من الإقرار بقيمة التاريخ إلى الاعتراف بقصوره

إن الإقرار بقيمة التاريخ السالف تحليله يستدعي جدليا الاعتراف بحدوده بل وبقصوره . ويظهر هذا القصور على صعيدين : أحدهما عملي ، وثانيهما وجودي .

١. القصور العملي :

حاولت جميع الحضارات والشعوب والفلسفات البشرية تشييد " المدينة الفاضلة " حيث تتأغم العلاقات البشرية في مجتمع مثالي ، أو بتعبير أوغسطينس - تحقيق " مدينة الله " في " المدينة الأرضية " .

إلا أنها باءت جميعها بالفشل الذريع . فتحقيقها هو السماء عينه ، أي البروسيا والإسكتولوجيا . ولذلك سميت جميع المحاولات في تحقيقها Outopia * - أي " لا - مكان " بمعنى أنه لا يوجد أي مكان حيث المجتمع المثالي هذا ، وقد أصبح اللفظ " يوتوبيا " (Utopia) * مرادفا للخيال والوهم والحلم والمثال غير الواقعي .

٢- القصور الوجودي :

إلا أن قصورا أعرق يعتري الطريق فيقف التاريخ عاجزا كل العجز أمامه ، ألا وهو الموت . فلقد حاولت " الإيويولوجيات الإنسانية النزعة " (Ideologies)

humanistes) " * أن تجد مخرجا ، فادّعت أن الإنسان على يقين أن التاريخ يستمر بالأجيال اللاحقة . لذلك وصف الفيلسوف الألماني Heidegger ، ومن بعده سائر الوجوديين الملحدين ، الإنسان على أنه " كائن — نحو — الموت " (Sein - zum - Tode).

ولا عجب بالتالى إن اتسم التاريخ بسمة صانعه ، فجميع الحضارات ولدت ونمت ثم سقطت ، وإن استمر منها شيء فى الحضارة الإنسانية ، غير أنها " صنّع — نحو — الموت " على صورة صانعه .

ثانياً — من الاعتراف بقصور التاريخ إلى الإقرار بما وراء التاريخ

للخروج من مأزق قصور التاريخ قصورا مزدوجا — عمليا ووجوديا —

ثمة إمكانية الاستعانة بـ " ما وراء التاريخ " (Méta - histoire) * :

١ — فإذا انطلقنا من مأزق استحالة تحقيق " المدينة الفاضلة " ، فيجب رغم ذلك السعي الدؤوب وراء تحقيق ما يُمكن من " البرّ " (Justitia) على حد قول أوغسطينس ، ومن " حضارة المحبة " على حد ما ناشد به البابا بولس السادس منظمة الأمم المتحدة سنة ١٩٦٥ . ولذلك كان يسوع قد ادخل فى الصلاة الربّية هذا الرجاء : " ليأت ملكوتك " (لو ١١/٢) ، ملكوت " التطويبات " (متى ٥/٣ — ١١) فى الأرض .

٢ — وإذا انطلقنا من مأزق " الكائن — نحو — الموت " وجدنا أوغسطينس — متأثرا بلا ريب ببولس الرسول — يرى — قبل سائر الوجوديين — إن الموت أفسى بل وأقصى مظهر من مظاهر الشر فى العالم وفى التاريخ البشرى . — غير أن الموت هو الطريق الذى يؤدى إلى الحياة ، وإن الانسان بالتالى " كائن — نحو

— الحياة " إذا استخدمنا تعابير المعاصرة — تلك الحياة التي هي عودة الإنسان إلى الخير الأنطولوجي الأركيولوجي ، والتي يسميها يوحنا الإنجيلي " الحياة الأبدية " . وبتعبيرنا ، نقول أن الإنسان "كائن — نحو — الإسكتولوجيا " فليست غاية (Teleologia) * حياته الأرضية إن يُشيد الحضارات والممالك فحسب ، ولا أن يسعى وراء التقدم والرخاء فحسب ، بل فلأنه مملوء بروح الله ، فرسالته مزيج من الزمنى والابدئى ، من المادى والروحى ، من المرئى وغير المرئى ، من المحسوس واللا محسوس . وإن رسالته أن يُشيد " مدينة الله " فى " المدينة الأرضية " المهددة بأن تتجاهل الله فتتبنى بدونه . ولأن صانع التاريخ هو هذا المزيج ، فيتسم التاريخ نفسه بصفة صانعه ، فتضفى التلولوجيا معناها على التاريخ فتصبح الإسكتولوجيا " مُبرر الزمن ومقياسه " (H - I.Marrou) ويتجاوز التاريخ ذاته نحو " ما وراء التاريخ " .

هكذا يكتمل التاريخ فى الإسكتولوجيا (Khomiakov , Berdiaeff) .

وإن تجسد ابن الله هو بمثابة بداية تحقيق الإسكتولوجيا : " لما تحقق ملاء الزمان (To Pleroma tou chronou) ، أرسل الله ابنه مولوداً لامرأة (غل ٤/٤) (Tchaadev , Soloviev). فأضفى هكذا الله معنى على التاريخ ، وأصبح صنع التاريخ رسالة من الله إلى الإنسان ، وبوادرها فى الأركيولوجيا عندما كلف الله الإنسان بالنمو وإخضاع الأرض والتسلط على الحيوان ، بل وتسمية الحيوانات .

٣. ويشبه أوغسطينس التاريخ بـ " غناء جميل " (Puicherimum carmen) ينبغي الاستماع إليه حتى نهايته لفهمه وتذوقه . وهذا هو الفرق بين تسلسل الأحداث التاريخي (Chronogie) والتاريخ التجريبي (Histoire empirique) وبين " كلية التاريخ " (Totallite de Histoire) حيث معنى التاريخ

والأحداث التاريخية لا يدرك إلا بانتهاء التاريخ نفسه ، عندما يُخضع الآب كل شئ للابن ، ويخضع الابن للآب ، فيصبح " الله كل شيء في كل شيء (اقور ٢٠/١٥ - ٢٨) .

فأما الأحداث التاريخية والتاريخ التجريبي ، فهي زمن الاعتراف بأن " معرفتنا ناقصة و رؤيتنا ملتبسة " ، ما دمنا في داخل التاريخ . ولكن " متى جاء الكامل to teleion أى "الغاية" ، " المعنى المطلق " زال الناقص ... فنحن اليوم نرى في مرآة رؤية ملتبسة ، وإما في ذلك اليوم فتكون رؤيتنا وجهها لوجه " (اقور ١٣/٩/١٢) . فما وراء التاريخ يعد ملء غاية/ معنى التاريخ ، وكمال تحقيق التليوجيا . أو بعبارة أخرى ، يكتمل معنى التاريخ فى الإسكتولوجيا .

فما وراء التاريخ يشرح التاريخ . فإن عجزنا عن فهم ملء معنى

أحداث التاريخ

(" إلى أين ؟ " لماذا ؟ " ولا " كيف ؟ ") ، وإن كانت قوانين التاريخ — من صُدف وحتميات — تُحد من حرية الإنسان إلا أن ما وراء التاريخ يشرحها (N.Loski) ويوضح غايتها / معناها . فإن إدراكنا لمعنى أحداث التاريخ جزئي غير إجمالي وغير شامل ، فلن يتجلى لنا ملء (Pleroma) غايتها / معناها إلا في نهاية التاريخ ، عندما يصبح المسيح والآب " كل شئ فى كل شئ " ولا سيما عندما يتحقق " ملء قامة المسيح " (اف ١٣/٤) ، أى المسيح " جامعا دامجا " * فى شخصه كل شئ (بولس : Anakephale: — ايريناوس Recapitulatio — اوغسطينس Christus totus) ولا سيما التاريخ البشرى .

ولقد تلمل اللاهوت الشرقي في مشهد تجلى يسوع على الجبل (لو ٢٨/٩ — ٣٦///) في حضور ايليا وموسى — اى العهد القديم — وبمراى من تلاميذه الثلاثة — اى العهد الجديد — وممتحدثا عن " فصحة" من موت وقيامه — اى التليولو جيسا — ولقد اعتبر هذا المشهد استباقا لتجلى العالم ، وهو فى ذلك امين لنبووة بولس : الخليفة تنتظر بفارغ الصبر تجلى ابناء الله .. لم تقطع الرجاء لانها هى ايضا ستحرر من عبودية الفساد لتشارك ابناء الله فى حريتهم ومجدهم (روم ٨/١٨ — ٢٥) فيمكننا اعتبار التاريخ ينتظر بفارغ الصبر تجلية ليشارك صانعه الانسان فى حريته ومجده. سيتجلى التاريخ فى الاسكتولوجيا تجلى " المسيح الكلى " هذه هى السماء الجديدة والارض الجديدة " التى يصورها سفر الرؤيا ، وقد زال منها جميع اللون الشر لينتصر الخير الاركيولوجى الانطولوجى ، ولكن الخير الذى امتزج به الشر حينئذ زال بفضل تاريخ خلاص الله للانسان وتعاون الانسان معه فى التاريخ ، سواء اوعى الانسان ذلك ام لم يعه فى التاريخ هذه هى " سمة الزمن الاسكتولوجية الذى يعيشه تاريخنا " (H-I.Marrou).

ثالثا : من الاقرار بما وراء التاريخ الى الاقرار بتحقيقه فى التاريخ

وقد يظن بعضهم اننا وقعنا فى فخ المثالية " علم المثل التى نقضناها سالفا ، مثالية " المدينة الفاضلة على صورة المدينة السماوية — وهى فى الا — مكان (Outopia) " — ، فعندنا اليها ثنائية بدون قصد ولا دراية وفى نهاية المطاف نكون قد هربنا من واقع التاريخ وروحناه روحنة خيالية وهمية تفرغ التاريخ من جديته وكثافته وحقيقته

فتحاشيا لذلك ، توجب علينا الاقرار الجدلى بان ما وراء التاريخ لا يتحقق الا فى التاريخ وبواسطته ومن خلاله . وهذا مام نبغى توضحيه الان :

ففى الانجيل مشهد رائع لا يقل روعة عن مشهد التجلى ، الا وهو مشهد الدينوية العظمى (متى ٢٥/٣١ - ٤٦) ، وقد الح فيه اللاهوت الغربى . فما تتضمنه الدينوية وبما تتعلق ؟ ام كلمة " ابن الانسان فى مجده تواكبه جميع الملائكة ، يجلس على عرش مجده " واضحة جلية : سيدين جميع الامم " على محبتهم فى تاريخهم على " حضارة المحبة " التى شيدها او لم يشيدها فى تاريخهم :

" جعت فأطعمتمونى / فما أطعمتمونى

وعطشت فسقيتمونى / فما سقيتمونى

وكننت عريبا فأويتمونى / فما اويتمونى

وعريانا فكسوتمونى / فما كسوتمونى

ومريضا فعدتمونى / فما كسوتمونى

ومريضا فعدتمونى وسجيناً فجننتم الى / فما زرتمونى

كلما صنعتنم شيئا من ذلك / لم تصنعوا ذلك

لواحد من اخواتى هؤلاء الصغار

فى قد صنعتموه / لم تصنعوه "

فالحق يقال إن " ملء قامه المسيح " او المسيح الكلى " فى مجيئه الثانى المجيد ، لا يتحقق فى التاريخ بفضائله وشواهبه ، يكون " الابن الانسان فى مجده " حاضرا فى " اخواته الصغار بل ويرتبط مصيره المجيد بخدمة البشر البشر او عدم خدمتهم للصغار ، اولئك الذين لا صوت لهم ولا مدافع ("بى" قد صنعتموه) .

فى ما يفيد هذا المشهد الاسكتولوجى موضوعنا ؟ يقول اوغسطينس ان كان شكل (figura) هذا العالم يزول (praeeterit) والا ان جوهره (non natura) لن يزول . فكته التاريخ لن يزول ، بل سيتجلى ويتحول الى " ملته " كما اسلفنا تبينه

فان جميع الافعال البشرية ، وان جميع الاحداث التاريخية لن يزول " جوهرها " فكل فعل وكل حدث كل امل وكل ألم ، وكل فرح وكل حزن ، كل حب وكل بغض ، كل تقدم وكل تأخر ، ... فى التاريخ لن يذهب هباء فى بحر النسيان . وكل عمل ساء اكان عظيما او متواضعا ، كبيرا او صغيرا فرديا او سياسيا ، من الكبار ام الصغار ، سجله الزمن التاريخى (Chronos) او تجاهله ... كل ذلك سيكون لحمة الدينوية وموضوعها . فلا يزول اى شئ فى الاسكتولوجيا ، لانها لا تتحقق الا فى صميم التاريخ البشرى .

٢. ولقد اعتبر Paul Evdokimov الاسكتولوجيا " بعدا وجوديا للزمن كامنا فى التاريخ " فليست الاسكتولوجيا حدثا مستقبليا خارجا عن الانسان — وام كان فيه شئ عن ذلك — بل هى حدث " ينتظره " الانسان ويمهده بل ويستعجله فيصنعه فى تاريخه (راجع ٢ بط ١٢/٣) . وهذا ما صرح به يسوع عندما قال : " ان ملكوت الله بينكم " (لو ١٧/٢١) . فليس الملكوت فى المستقبل البعيد ، بل ان مجده اوشك ان يتجلى " (١ بط ١/٥) بل هو حاضر وعامل فى تاريخ البشر . فان الاسكتولوجيا قد " بدأت " فعلا (G. Florowsky) وهى تتحقق فى التاريخ Jeremisa اعتمادا على اوغسطينس) فى صميم الزمن وفى عمق الافعال البشرية وفى كنه الاحداث التاريخية مثل " الخميرة " التى تخمر " العجين " (متى ١٣/٣٣) ، فتضفى هكذا على التاريخ قيمة غير متوقعة ، وتحت البشر على تشييد

مجتمعاتهم البشرية وصنع تاريخهم البشرى ، حثا هو بمثابة قوة دافعة تكمن فى اعماقهم . فان قوى ما وراء التاريخ تحيا فى التاريخ وتعمل فيه وتؤثر فيه (P. Evdokimov) . وان الزمن يحمل تليولوجيا الابدائية .

رابعا : جدلية التاريخ وما وراء التاريخ

نصل الى النهاية مطافنا . فاذا عدنا الى تمييز اوغسطينس بين المدينتين واستخدمنا بعض التعابير المعاصرة قلنا مع Yves Congar ان المدينة الارضية هى مثل (Parable) لـ " مدينة الله " بمعنى انها تعبير متستر عن الملكوت ، ومع Etienne Gilson انها ضاحتها Faubourg ومع Charles Peguy انها صورة Image بيت الله وبدايته (Commencement) ومحاولة اولى له - Ebauche .

وان هذه العلاقة الجدلية بين " المدينة السماوية " و " المدينة الارضية " سواء انظرنا من زوايا الابدائية العاملة فى التاريخ — وهى حركة التجسد الالهى — ام من زوايا التاريخ الذى يكتمل ويتجلى فى الابدائية — وهى حركة الصعود الالهى ، فانها على صورة الانسان صانع التاريخ وهو مواطن الارض / السماء التاريخ / ما وراء التاريخ .

وان الانسان هذا يتعاون مع الله لصنع تاريخه ، بل وتاريخهما : " وان الصانع المطلق للتاريخ هو المسيح " وفيه وحدة تصبح البشرية (...) هى ايضا صانعة التاريخ " (P. Evdokimov) .

وهذا ما نسميه التاريخ البشرى يفتحنا على السر ، سر قصده الله الازلى " التجسد فى تاريخ البشر ، داعيا اياهم الى ان يصنعوا معه وفيه تاريخهم وقد اصبح تاريخ

الله تاريخنا الهيا — بشريا يتسم بالخير المطلق ومصدره (الاركيولوجيا) وغايته التليولوجيا ونهايته (البروسيا و الاسكتولوجيا) الله هو فى معركة مع الشر المطلق سيد هذا العالم ، ودين (يو ١١/٦) تاريخا بشريا —الهيا يتصارع فيه سر التقوى العظيم " وهوان الله ظهرا بشرا (اطيم ١٦/٣) مع سر الالحاد " (٢ تس ٧/٢) وتتحارب فيه القوات السماوية والتنينن الذى " القى الارض " (رؤ ١٢) تاريخ الله الذى اصبح بشر وتاريخا ، وتاريخ الانسان الى يصبح الها (ايريناوس — اثاسيوس) فى تلاحم حياتى وتعاون عملى

الخاتمة

ثمة غائب فى حديثنا عن لاهوت التاريخ البشرى ، وهو الروح القدس .
فنكاد لم نذكره ، ورغم ذلك فهو " حاضر " فى حديثنا بأكمله ، وإن كان على نمط
" الغياب " عن ذكره .

فهو حاضر فى الأركيولوجيا ، ولا سيما فى تكوين صورة الابن والابن فى
الإنسان ، فيجعل الإنسان كمثالها .
وهو حاضر فى تاريخ الخلاص الإلهي .

وهو حاضر فى اتجاه التاريخ البشرى ، فانه يقود التاريخ البشرى نحو البروسيا
فى معركته مع الإلحاد .

وهو حاضر فى اكتشاف الإنسان لسر غايته / معنى التاريخ البشرى ، اى
للتأريخ .

وهو حاضر فى " التلاحم الحياتي " و " التعاون العملى " بين الله والإنسان ، فى
تشديد " مدينة الله " فى صميم " المدينة الأرضية "

هو حاضر وعامل فى التاريخ الإلهي - البشرى من الالف الى الياء ..
انه حقا هذا الغائب / الحاضر الذى يعمل فى الداخل صامتا ولكن فعلا . . وهو
بهذا المعنى قدوة حية فى التواضع للإنسان الذى يصنع تاريخه . فالإنسان يعمل
خارجا فى صنع تاريخه ، والروح يعمل فيه داخلا مثل الخزاف الذى يصنع
خزفه بكلتا يديه .

الروح القدس ، هذا الغائب / الحاضر ! هذا الصامت / الفعال !

الهوامش

- (١) مُداخلة في مؤتمر " الجمعية الفلسفية المصرية " الثامن ، المنعقد في جامعة القاهرة من ١٧ إلى ١٩ كانون الأول / ديسمبر ١٩٩٦ . وتعتبر نواة هذا الكتاب .
- (٢) اعتمدنا أساسا على :

Tomáš Špidlík , L'idée Russe , Une autre vision de l'Homme , Editions Fates , Troyas 1996.

Henri - Irénée Marrou , La Théologie de l'Histoire , Le Seuil , Paris 1968 .

(٣) إذا قارنا ذلك بالإسلام ، وجدنا أن الله " علم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة " فقال : " أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين " . قالوا : " سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا . إنك العليم الحكيم " . قال : " يا آدم أنبئهم بأسمائهم " . فلما أنباهم بأسمائهم قال : " ألم أقل لكم إني أعلم غيب السماوات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون ؟ " ؟ (سورة البقرة ٣١ - ٣٣) . ففي الإسلام أن الله هو الذي يملئ على الإنسان الأسماء ، بيد أن الإنسان في اليهودية والمسيحية هو الذي يسمي الأسماء بدعوة من الله تؤسس بالفعل حرية الإنسان .

(٤) للمزيد من الإستفسار عن ذلك ، راجع كتابنا : سر مشيئة الله وحرية الإنسان - سلسلة " الإيمان والحياة " ١٢ - مطبوعات الآباء اليسوعيين في مصر - القاهرة ١٩٩٢ - ص ٧-٨ و ١٥-١٩ و ٧٣-٧٤ .

(٥) يجب ذكر حدث الخطيئة التي شوهدت صورة الله في الإنسان . وهي التي دفعت الله المحب لخليقته أن يخلصها من سلطانها . ولا تعود الخطيئة إلى كون الإنسان جسداً (وروحا) - كما يفهمه بعضهم - ، بل إلى كونه كاننا مزيجاً من

النهائية (لأنه مخلوق ولا خالق) واللا - نهائية (لأنه على صورة الله كمثاله) .
فإن تواجد عنصرين متناقضين (النهائية / اللا - نهائية) هو بمثابة إمكانية
الوقوع في الزلة .

(٦) راجع في هذا الصدد الفصول الثلاثة الأولى من كتابنا : مدخل إلى الأسرار
- سلسلة " الأسرار والحياة " ١ - مطبوعات الآباء اليسوعيين في مصر -
القاهرة ١٩٨١ .

(٧) معتقد اعتمد على رؤ ٣٠ / ٣ - ٦ وادعى أن المسيح سيعود ليملك مع
قديسيه في الأرض " ألف سنة " .

(٨) نفضل من جهتنا هذا التعبير على التعبير " قصور في الكيان "
(" déficience dans l'être " : Henri - Irénée Marrou) ، لأن الكيان
كله خير ؛ وأما المزيج من الخير والشر ففي الوجود التاريخي ، ولا في الكيان .

المصادفة الموضوعية ودلالاتها في الفيزياء الحديثة *

بقلم الأستاذ / محمد أمين العالم

المصادفة واقعة موضوعية تتميز بأنها قابلة للتغير و التمايز والتشريك ، وأنها محصلة لعوامل متداخلة متفاعلة . وموضوعيتها لا تتنافى مع الضرورة الموضوعية ، لأن المصادفة وجه للضرورة الموضوعية . فالضرورة الموضوعية ليست تحديداً ميكانيكياً أو قابلية للصياغة الرياضية الإقليدية ، وإنما هي بدورها ما يتميز به الواقع المادي من علية عواملية مجالية .

وفي قلب هذه العملية العواملية المجالية أو الضرورة ، تبرز المصادفة كمظهر لتداخل العوامل وتعقدها وتشابكها وقابليتها للتغير والتمايز والتداخل .

على أن في مقدور الوعي الإنساني أن يلغي المصادفة في جانب من الظواهر الواقعية ، وذلك بأن يسيطر على اتجاه عمليتها المتداخلة المتفاعلة ويحدد من عواملها . وبهذا يجعل منها ظواهر موجّهة .

والمنهج الميكانيكي في الفيزياء محاولة لرد كافة الظواهر إلى ظواهر ذات علاقات محدودة هي العلاقات الارتدادية . ولهذا قصرت هذه الفيزياء عن استيعاب تفاصيل الواقع الموضوعي ووقفت عند مستوى محدود . أما الفيزياء الحديثة فلا ترد الظواهر إلى علاقات ارتدادية ، وإنما تحتفظ للظواهر بحركتها الدينامية ، بفضل ما تتخذه من منهج احتمالي يتفق مع ما للواقع الموضوعي من طبيعة ضرورية مصادفة .

وبهذا الاستبصار الموضوعي للمصادفة تتميز القيمة الثورية للنظرية العلمية في الفيزياء الحديثة .

والحق أن المصادفة الموضوعية ليست مجرد أساس جديد للفيزياء الحديثة ، وإنما هي نظرة جديدة إلى الواقع الخارجي جميعاً ، وإن اقتصرنا نحن

في بحثنا على دلالتها في الظواهر الفيزيائية وحدها . ولهذا فتمصادفة الموضوعية ذات مدلول موحد وإن اختلف مجال مواجهتها.

إلا أن يباحه يميز في المصادفة بين أشكال ثلاثة : الأول : هو ما يسميه بعدم التضامن، ويتحقق نتيجة لانتساب صفة إلى موجود منطقي دون أن تكون متضمنة فيه . فهذا الانتساب غير المتضمن تنسم بالصفة العشوائية . ففكرة البجعة تتضمن صفات متعددة ، منها أنها من الفقريات وأنها من الطيور .. إلخ ولهذا فإن البياض بالنسبة إليها صفة عشوائية وجود بجع أسود . ومن هذه الناحية يعد يباحه علاقة عدم التعدي تعبيراً عن جانب من المصادفة . فالقول بأن أ صديق ب وأن ب صديق ج ولكن أ ليس صديقاً لـ ج ، إنما يعبر عن عامل عشوائي في هذه الصداقات . على حين أن $أ = ب$ و $ب = ج$ إذن $أ = ج$ إنما تعبر عن نظام استدلالى بجانب المصادفة ^(١) .

ولكني أرى أن مثل هذا التحديد للمصادفة غير سليم . ذلك لأنه يقيم تمصادفة كوجه معارض لضرورة صورية . فالانتساب إلى الفقريات وإلى الطيور في الحقيقة نتيجة ضرورية صورية من تعريف البجعة تعريفاً منطقياً وهذا مما يجعل هاتين الصفتين ضروريتين ضرورة منطقية، ويجعل من البياض صفة عشوائية عارضة ، لأنها لاتستخلص من التعريف . ولكننا من الناحية المادية نلاحظ أن اللون الأبيض لا يختلف عن صفة الانتساب إلى الفقريات والطيور من حيث ضرورته كواقعة تستلزمها عوامل مختلفة في التركيب الفسيولوجي للبجعة فهي من ثم نتيجة ضرورية وإن لم تكن ضرورتها صورية بل ضرورة مادية وكذلك شأن صفة الانتساب إلى الفقريات أو الطيور ؛ هي نتيجة عوامل فسيولوجية محددة . إلا أن الذي يجعل من صفة البياض مصادفة موضوعية وما ينفي المصادفة عن الصفتين الأخريين فهو أن اللون في البجعة يخضع لظهوره لعوامل متعددة متغايرة يمكن دراستها في علم الوراثة . ولو تمكنا من أن نسيطر على ظهور هذا اللون دون ذلك ، وأن نورثه ، لما أصبح مصادفة بل أصبح ظاهرة موجهة نتحكم في عواملها المختلفة المتعددة . البياض إذن صفة مصادفة

لا لأنه صفة غير متضمنة كما يقول بياجيه ، وإنما لأنها ثمرة عوامل متعددة متغايرة متفاعلة ... وهي بهذا المعنى صفة ضرورية كذلك بالمفهوم المادي لا الصوري للضرورة .

ونجد الشكل الصوري نفسه للمصادفة الذي يقول به بياجيه عند ويليام نيل و الدكتور زكي نجيب محمود . فمن المصادفة كما يقول مستر نيل Kneale أن يكون المتكلم بالإنجليزية عضواً في جامعة أكسفورد . لأن كون الشخص يتكلم الإنجليزية لا يقتضي بالضرورة عضوية أكسفورد ولا يستتبعها . ولكن من الضروري لعضو جامعة أكسفورد أن يتكلم الإنجليزية ^(١) .

ونحن نلاحظ أن الضرورة في الشطر الأخير من المثال ناجمة عن التعريف المتضمن لجامعة أكسفورد باعتبارها جامعة إنجليزية . فالضرورة المرتبطة بعضويتها ضرورة صورية ، لأنها مستخلصة من تعريف . أما في الشطر الأول من المثال فإن مصادفة أن يكون المتكلم بالإنجليزية عضواً في تلك الجامعة ، ليست واقعة تستخلص بالضرورة الصورية من تعريف هذا الشخص ، كما أن البياض ليس مصادفة لأنه غير متضمن في تعريف البجعة . بل هي مصادفة لأن عضوية هذا الشخص للجامعة تخضع لعوامل متعددة متنوعة . هي مصادفة إذن لأنها ثمرة تدخل هذه العوامل المادية جميعاً . ولكن تحقق انتسابه بالفعل صفة ضرورية كذلك بالمعنى المادي للضرورة لأنه تحقق موضوعي معلول .

وينطبق الأمر نفسه على المثال الذي يضربه الدكتور زكي نجيب محمود فمن يدرس المنطق قد يكون بالمصادفة طالباً بقسم الفلسفة بكلية الآداب . ولكن الطالب في قسم الفلسفة من كلية الآداب يتحتم أن يكون دارساً للمنطق ^(٢) . فالمصادفة هنا أيضاً ليست نتيجة لعدم الضرورة في الانتساب إلى قسم الفلسفة لدارسي المنطق بل تمت إلى ضرورة مادية وإن لم تتوافر لها ضرورة صورية بل هي مصادفة لأنها ثمرة عوامل متعددة غير محدودة ترتبط بالمجال الاجتماعي لدارس المنطق عند انتسابه لقسم الفلسفة . أما طالب الفلسفة فضرورة

دراسته للمنطق ضرورة صورية في المثال ، وهي من ناحية مادية ، ضرورة موجهة لأن واضع برنامج قسم الفلسفة رأى أن دراسة المنطق أساس لمختلف الدراسات الفلسفية الأخرى ، فجعله مادة في هذا القسم ، فينبغي للمنتسبين إليه أن يدرسوها . وهكذا يمكن القول بأنه لا تعارض بين المصادفة والضرورة بالمعنى المادي بل هما وجهان لواقعة واحدة . أما التعارض بين المصادفة وبين الضرورة الصورية فلا يحدد الدلالة الحقيقية للمصادفة كواقعة موضوعية وإنما يجعل منها صفة نسبية محدودة بمجال عرّفاني معين ، وهذا ما ينفي موضوعيتها .

والتحديد الصوري بوجه عام لا يتفق مع المصادفة الموضوعية . لأن الصورية عامة تقصر قيم الصدق على العملية الاستخلاصية . و المصادفة كما رأينا عملية واقعية ثمرة تعدد العوامل وليست مجرد نسبة محدودة بين قضيتين .

وينطبق نقدنا نفسه على ما يقوله بياجيه كذلك ممن أن علاقات عدم التعدي تعبر عن جانب من المصادفة . ففي المثال الذي يذكره وهو ا صديق ب ب صديق ج ولكن ا ليس صديقاً ل ج ، نلاحظ أن كل حد من الحدود يحتوي على ضرورة ، وكلا منها من الناحية المادية يمكن أن يعد مصادفة كذلك . فصداقة ا ل ب و صداقة ب ل ج وانعدام الصداقة بين ا و ج أو تحقق الصداقة بينهما ، تتساوى جميعاً في انطباق مدلول المصادفة الموضوعية عليها علي أساس تداخل عوامل متعددة متغيرة لنشأة الصداقة . أما التعدي أو عدم التعدي فلاحتوي علي مفهوم موضوعي للمصادفة ، وإنما يجعل لها دلالة نسبية محدودة بحدود علاقة صورية معينة تحتوي علي معرفة خاصة .

ونخلص من هذا إلي أن المصادفة ليست صفة عدم التضمن أو عدم التعدي ، أي ليست عدم الضرورة بالمعنى العام أو المعنى الصوري فحسب لأن ذلك لايتفق مع ما نراه في المصادفة ، من تعدد العوامل و تداخلها و تفاعلها و تعقد إمكانياتها جميعاً و من أنها لا تتعارض مع الضرورة بل هي وجه مكمل لها .

والحق أن نقدنا هذا في جوهره ليس إلا محاولة لمجانية
تصورية في تفهم طبيعة الأشياء .

أما الشكل الثاني للمصادفة الذي يراه بياجيه فليس تدخلًا بين سلسلتين من
اتعمليات التي توصف بالتضمن وإنما بين سلسلتين عليتين مستقلتين . وفي هذا
يبرز لنا تعريف كورنو للمصادفة . وبياجيه يقرر ^(٤) أن هذا الشكل الثاني لا
يختلف عن الشكل الأول إلا في أمر واحد هو أن المصادفة في هذا الشكل الثاني
لا تترد إلى عدم التضمن وإنما إلى عدم العلية .. وذلك بمعنى أن العلية الخاصة
بالسلسلة (١) (رجل يسير في طريق مثلا) لا تحتوي بالضرورة على التداخل
مع سلسلة العلل والمعلولات (ب) (سقوط أفعلة أجر بتأثير الريح) .

ولقد سبق أن أوضحنا في دراستنا لكورنو ، أن المصادفة عنده ليست
مجرد التقاء بين سلسلتين عليتين مستقلتين ، وكشفنا عن المعنى الحقيقي
للاستقلال عنده باعتباره القابلية للتغاير والإمكانية المتعددة للتحديد ، وكذلك
أدركنا معنى الالتقاء لا باعتباره مجرد هوية مكانية أو زمانية وإنما باعتباره
شكلا من أشكال النسبة أو الموازنة أو المقارنة ، ولهذا فالمصادفة ليست مجرد
سقوط أجرة في أثناء مرور الرجل بل إن سقوطها قبل مروره أو بعده على
رأسه أو على مبعدة ميل منه لا يضعف من دلالتها كمصادفة موضوعية لها
ضرورتها وعليتها بالمفهوم العواملي المجالي . ولهذا فمن غير السليم أن نسمي
هذا الشكل الثاني للمصادفة بعدم العلية . لأن هذا الوصف لا يحتوي على جوهر
مفهوم المصادفة الموضوعية كتعدد للإمكانية وقابلية للتغاير والتشابك والتداخل
دون أن يفقدها ذلك من حتميتها .

أما الشكل الثالث الذي يذكره بياجيه للمصادفة فهو عدم التحديد القائم في
الفيزياء الذرية الحديثة . وبياجيه يرد عدم التحديد في هذه الفيزياء إلى حدود
تأثير الذات الملاحظة وعملياتها ^(٥) . ولقد فصلنا القول في الباب الثاني (الفصل
الثاني فقرة ٦) في توضيح الدلالة الموضوعية لعدم التحديد في الفيزياء الحديثة
وفي بيان أنه ليس إلا نتيجة للطبيعة اللارتيادية للواقع وما يمتلئ به من قابليات

متعددة للتغاير والتشابك ، وفي أن تأثير العمليات القياسية وقائع بدورها فيزيائية وليست قيما ذاتية مفروضة على الواقع الخارجي . فنحن لاننكر تأثير وسائل الملاحظة وعمليات القياس على الظواهر الفيزيائية الخارجية ، ولاننكر ما تتميز به النتائج الفيزيائية الحديثة من أنها ثمرة التفاعل بين هذه الوسائط والعمليات وبين تلك الظواهر أو بين المنهج والظاهرة . إذ أن النتيجة الفيزيائية عملية تبادلية تتكون من عمليات الواقع الخارجي في تفاعلها مع عمليات التعرف العلمي فهذا التداخل والتفاعل بين العمليات هو ما يحدد جوهر النتيجة الفيزيائية الحديثة ولكن الذي نؤكد أن هذا التداخل والتفاعل ليس إسقاطاً لقيم ذاتية على الوقائع الخارجية أو تحديداً لها بمقتضى حدودنا العرفانية ، أي أن هذا التداخل والتفاعل ليس دليلاً على ذاتية النتيجة الفيزيائية أو مثالية المعرفة الفيزيائية ، وإنما هو تداخل وتفاعل موضوعي خالص ، ونتيجته قيمة موضوعية خالصة . إن عملية المعرفة لا تحد من قيمة النتيجة ، بل هي نفسها عملية فيزيائية بتفاعلها مع عمليات فيزيائية أخرى تخلص إلى نتيجة فيزيائية موضوعية . ومن هذا نخلص إلى أن المصادفة الموضوعية ليست مجرد الصفة العارضة أي عدم التضامن ، بل إن الصفة العارضة نتيجة لعوامل متعددة متداخلة هي التي تحدد جوهر المصادفة . كما أن الالتقاء بين سلسلتين مستقلتين عليتين ليس هو المصادفة ، بل المصادفة محصلة العوامل المتداخلة التي يتحقق عنها الالتقاء لأن وقفنا عند الالتقاء وحده يدفع إلى أن نعطيه قيمة نوعية تعكس على المصادفة مدلولاً ذاتياً ليس فيها . والمصادفة كذلك في الفيزياء ليست الحدود التي تقف عندها وسائلنا القياسية ، وليست مقدار ما نتركه من أثر على الواقع الخارجي ، بل هي ما يتسم به الواقع الخارجي نفسه من تداخل وترابط ولا ارتدادية وقابلية للتغاير والتعدد والتنوع .

فما هو جوهري في المصادفة هو أنها اللارتيادية والإمكان والتغاير والتنوع في نسيج الأشياء . وأنها بهذا لاتتعارض مع الضرورة بل تعد حداً مكماً لها .

وبهذا يتحقق للمصادفة دلالة موحدة في مختلف المجالات ، مما يؤكد أنها ليست مجرد أساس للفيزياء الحديثة بل هي استبصار جديد بالواقع التجريبي عامة ولكن مثل هذه النتيجة العامة لم نستخلصها من مواجهتنا للواقع التجريبي كنه ، وإنما - للأسف - من مجرد تتبعنا النظري الخالص لمختلف النظريات تفلسفية الخاصة بالمصادفة ومن تحليلها ، ومن تعميق دلالة المصادفة في حساب الاحتمالات والفيزياء الحديثة ، كما سنعرض لذلك باختصار في الفقرات التالية .

٢

تقرر لنا دراسة بياجيه التجريبية أن مفهوم المصادفة يتضح خلال مراحل ثلاث من نمو الطفل . المرحلة الأولى : سابقة على سن السابعة - الثامنة . وهي مرحلة خالية من العمليات المنطقية والتركيبات الارتدادية ، وتسيطر عليها التنظيمات الحدسية . ولا يميز الطفل خلالها بين ما هو ضروري وبين ما هو ممكن ، أو بين القابل وغير القابل للاستدلال . فهي مرحلة من عدم تمييز .

أما المرحلة الثانية فتقع بين سن السابعة - الثامنة ، وسن الحادية عشرة - الثانية عشرة . وتتميز بالمقدرة على تركيب المجموعات العملية ذات النظام المنطقي ، ولكن في حدود عينية ، أي في حدود أشياء يمكن معالجتها معالجة يدوية أو حركية بوجه عام .

وتبرز في هذه المرحلة الوظائف الاستدلالية والعمليات الارتدادية وينشأ معها أول تصور للمصادفة كعلاقة غير ارتدادية . أما المرحلة الثالثة فتبدأ بسن الحادية عشرة إلى الثانية عشرة . وتتميز بنضج التفكير الصوري . وفيها يبرز الاحتمال كحكم ، ويصبح نوعاً من التآليف بين العمليات الارتدادية المنطقية والعمليات غير الارتدادية العشوائية . وهكذا يقرر بياجيه أن المصادفة قد

تدرجت من عدم تمييز كامل بين العمليات الارتدادية وغير الارتدادية (المرحلة الأولى) إلى تعارض بينهما ، نشأ عنه أول تصور للمصادفة (المرحلة الثانية) إلى تألف بينهما أي بين العمليات الارتدادية وبين المصادفة في الارتباطات الاحتمالية ^(١) .

ولقد لمحنا صورة قريبة الشبه من هذه المراحل في نشأة المصادفة في التاريخ الإنساني فالمصادفة لا وجود لها كمفهوم بين التصورات العقلية البدائية وذلك لامتلاء هذه العقلية بعلاقات سحرية وارتباطات خفية . ثم لا نكاد نعثر على مفهوم المصادفة في الديانات الإغريقية الأولى ولا نجد لها تأريخاً أسطورياً عند اليونان . ومن حالة عدم التمييز هذه ، حالة الغموض والخلط المملوء بالضباب والظلمة ، أخذت المصادفة تتضح شيئاً فشيئاً كمفهوم معارض للضرورة سواء كانت في مظهر غائي ، كما هو الحال عند أرسطو ، أو كمجرد نفي للضرورة ، كما هي الحال عند مفكري القرن السابع عشر والثامن عشر مثل هيوم وكانط .

وفي خلال هذه المرحلة الثالثة يأخذ المفهوم الموضوعي للمصادفة في البروز نتيجة لإقامة حساب الاحتمالات كعلم جديد . ويعد كورنو بداية لهذا الفهم الموضوعي للمصادفة ، الذي لا يقيم تعارضاً بينها وبين الضرورة والعلة .

وهكذا ذكرنا في الباب الأول من البحث ، أن تصور المصادفة قد تدرج بأطوار مختلفة هي الانتفاء وعدم التمييز ثم البروز بدلالة غائية ودلالة نظرية ، وإن ارتبطت الدالتان بفهم ذاتي ، ثم البروز بدلالة موضوعية أخيرة . وسارعنا إلى لقول بأن هذا التدرج نجده متحققاً في التاريخ الفكري الإنساني وفي التاريخ الفردي النفسي سواء بسواء .

إلا أن هذه الأحكام العامة التي سارعنا إلى تقريرها في الباب الأول من البحث ، نحب أن نقلل من قيمتها في نهايته . ذلك لأننا قد اعتمدنا في تقريرها على :

أولاً : نتائج تجارب بياجيه ، ولم نعلم من جانبنا نحن بالتحقق من هذه التجارب ودراسة منهجها وتحديد قيمتها تحديدا تجريبيا كذلك .

ثانياً : على نتائج بعض علماء الأنثروبولوجيا فيما يتعلق بالعقلية البدائية السابقة على العقلية المنطقية وتختلف نظرية المصادفة عنها . ولم نعلم من جانبنا كذلك بتحليل جدي لهذه النتائج ، وإنما اكتفينا بالإشارة إليها . والأمر يحتاج ولا شك إلى مناقشة قيمة ما يسمى بالعقلية البدائية ، وهل هناك فعلا عقلية مستقلة سابقة على المنطقية . ومثل هذه المشكلة تستلزم

وإنما اكتفينا بالإشارة إليها . والأمر يحتاج ولا شك إلى مناقشة قيمة ما يسمى بالعقلية البدائية ، وهل هناك فعلا عقلية مستقلة سابقة على المنطقية ومثل هذه المشكلة تستلزم اهتمامات علمية خارج نطاق هذا البحث .

ثم إننا ثالثاً : لم نعلم بدراسة جدية لمختلف التواريخ الاسطورية لدى الشعوب المختلفة لمعرفة اشكال نشأة المصادفة وتتبع أصولها الفيلولوجية وتطورها الدلالي هذا إلى جانب أن إقامة تماثل تاريخي بين التاريخ الإنساني وتاريخ نمو الطفل ، مسألة تحتاج إلى برهنة . ولقد تكشف لنا خلال البحث أن بعض الظواهر لا تخدم هذا الشكل التطوري الحاسم . فنشأة المفهوم الموضوعي للمصادفة عند ديمقراطيس سابق على المفهوم الغائي عند أرسطو ، سابق على المفهوم الذاتي عند هيوم ، بل إننا حتي اليوم - كما رأينا في الفصل الأول من الباب الأول - لا نزال نجد المصادفة تخضع لكثير من الدلالات الذاتية والغائية . حقا إن النظرية العلمية الحديثة يسودها المفهوم الموضوعي للمصادفة ، وذلك لوضوح الدلالة الحقيقية لحساب الاحتمالات وللمكتشفات التجريبية الحديثة . فهل هذا يعني أن التطور ليس هو ظهور المدلول ، وإنما سيادته على الحياة الفكرية ، ولكننا في هذه الحالة نفهم نجد أن كثيرا من العلماء لا يزالون علي مبعده من الفهم الموضوعي للمصادفة . وهذا مما يجعل التفسيرات

المختلفة لدلالة المصادفة تخضع لعوامل متعددة متغايرة لا لمجرد المنحني التقدمي للتطور . ولا شك ان في المقدور التعرف علي جانب كبير من هذه العوامل التي تحدد دلالة المصادفة في عصر من العصور أو عند مفكر من المفكرين لو أننا لم نقتصر علي دراسة المصادفة في المذاهب الفلسفية وفي الفيزياء فحسب وإنما درسنا تطور مدلول القانون العلمي في مختلف العلوم العضوية وغير العضوية في إطار الأوضاع الاجتماعية المحيطة بها ولو قمنا في الوقت نفسه بتتبع المصادفة في التعبيرات الشعبية المختلفة من أمثال وحكم وأقاصيص وأشعار في مختلف العصور . فالسيطرة علي التعبير الإنساني عن مدلول المصادفة في مختلف الملبسات التاريخية والاجتماعية والفكرية وربط ذلك بدراسة جديدة لمفهوم المصادفة عند الطفل ، وهو مايمكننا أن نحدد منحني التطور الدلالي للمصادفة . أما أن نخفي وراء نتائج بياجيه وإشارات الأنثروبولوجيين ، وأن نجمع افكار مختلف الفلاسفة إلي نتائج الفيزياء الحديثة ، فليس السبيل إلي رسم منحني التطور ومتابعة إطار التاريخ .

ولهذا فإننا نعتبر النتائج السابقة الخاصة بالأطوار الثلاثة التي مرت عليها المصادفة توجهات عامة لايرتبط بها بحثنا في شكل جدي من المسؤولية العلمية ونقف حدودنا عند نتائج بحثنا النظري وحده .

٣

لقد كشف لنا التتبع التاريخي لمختلف نظريات المصادفة أن مدلول المصادفة يزداد اقترابا من الموضوعية كلما خلت النظرية من الدلالات الغائية واللاهوتية والذاتية وارتفعت علي الحدود الميكانيكية .

فمحاولة كل من امباقل و ديمقريطس فهم الضرورة فهما باطنا في الأشياء ، باعتبارها الشيء القائم في التركيب الفيزيائي نفسه ، قد اتاح لهما استبصار المفهوم الموضوعي للمصادفة ، وعلي الرغم من أنها

غامضة بالنسبة لامبادل ، تقف عند حدود ما لا يحدث دائما ، إلا انها كانت عند ديمقريطس مظهرا سويا للضرورة . فهي لا محدوبة العلل وتعدد العوامل الطبيعية التي تساهم في احداث الدوامة الكونية . أما أرسطو فإن فهمه الغائي للضرورة قد جعل المصادفة من صنف الافعال التي تتحقق في صورة القصد وإن تكن عرضية . وقصرها أرسطو علي العاقل الحي ، وإن جعل التلقائية للحيوان والنبات توكيدا للدلالة الاخلاقية للمصادفة علي أن مدلول العارض والمادة عند أرسطو يقترب اقترابا كبيرا من المفهوم الموضوعي للمصادفة ، إلا أن أرسطو استبعد العارض والمادة من العلم ، وجعل من المادة صنفا في الوجود واللاوجود . وتسلم أبيقور مادية ديمقريطس الخالية من كل غائية ولاهوتية ، فأدخل فيها - دفاعا عن الحرية الإنسانية والمصادفة - مبدأ هو الانحراف أو الميل في حركة الذرات ، مما ألحق بالمذهب صدعا غائيا . علي ان الانحراف قوة داخلية في الأشياء وليست شيئا مفروضا من خارجه ، مما يحتفظ للمذهب بتماسكه المادي لو ارتضينا هذا التفسير . ولقد استطاع لوكريئس أن يوفق بين مادية ديمقريطس وانحراف أبيقور فجعل من العرضية والتعدد والتداخل و التصادم والتنوع أساسا للوجود ومصدرا لنشأة تركيباته المختلفة ، وضمانا لعدم التجانف بين الضرورة و المصادفة .

و لم يكن للمصادفة الموضوعية من دلالة خلال العصور الوسطى كذلك لسيادة الغائية و التفكير اللاهوتي. علي أن نشأة العلم علي يد جاليليو و ديكارت و نيوتن كان توكيدا لنفي ما للمصادفة من موضوعية ، و ذلك لما يتميز به العلم في نشأته من نيكانيكية حاسمة . ففي داخل الاطار الميكانيكي الذي يحاول أن يربط فرديات الواقع المنعزلة ربطا رياضيا إقليديا مطلقا في المكان و الزمان ، ما كان للمصادفة - كمدلول موضوعي - أن يتحقق لها وجود علمي . و لهذا قرر هيوم أن المصادفة ليست شيئا في ذاتها و إنما هي مجرد نفي لعلة ، و هي في

العقل حالة من عدم التحديد . أما كائط فاستبعد المصادفة استبعاداً قبالاً لخروجها علي شروط التجربة الكلية الضرورية. و سجل لابلان الموقف الميكانيكي بتعريفه المصادفة بأنها الاسم الذي نخفي به جهلنا

على أن نشأة حساب الاحتمالات في القرن السابع عشر في شكل خطابات متبادلة بين باسكال وفرما لم تبرز للمصادفة دلالة موضوعية بادئ ذي بدء، بل كان حساب الاحتمالات نفسه ذا قيمة تكاد تكون قنبية .

وكان كورنو أول من حدد للمصادفة في العصر الحديث منزلها الموضوعي غير المتعارض مع الحتمية و العلية . فالمصادفة عنده ليست ذاتية نسبية بل هي واقعه متحققة بالفعل ثمرة الالتقاء بين سلاسل عليّة مستقلة عن بعضها استقلالاً عقلياً. و تكشف كورنو هذه الواقعة نفسها - في حدود عدم الدورية فحسب - داخل النظام الرياضي نفسه في متراليات العدد π . واتفق جون ستيوارت مل مع كورنو في تصويره الموضوعي للمصادفة ، وإن تخلص من هذه الموضوعية في فهمه لحساب الاحتمالات ، و ذلك بسبب سيادة عناصر ميكانيكية على منهج تفكيره و لقيت المصادفة تصورها الموضوعي مرة أخرى عند بيرس ، الذي دعم هذا التصور بالنتائج العلمية لنظرية القوى الحرارية و النظرية الحركية للغازات .

و شارك مشاركة جادة في نقد الميكانيكا التقليدية . و لم تكن المصادفة عند بيرس إلا ما في الواقع من لا ارتدائيه و ما يتصف به من تنوع و تعقد و تداخل و عدم قابلية للصياغة الميكانيكية . و لم يجد بيرس تعارضاً بين هذا التصور الموضوعي للمصادفة و بين العلية ، بل هما يكونان مظهرين متداخلين من مظاهر الواقع . و لقد استفاد بوانكاريه - تماماً كما فعل بيرس - من النتائج العلمية الجديدة وتمكن من تحديد العوامل التي تجعل من المصادفة واقعة موضوعية و هذه العوامل هي :

(١) تعقد العلل و تعددها .

(٢) التداخل بين سلاسل منعزلة من الحوادث . إلا أنه يتجاهل أهمية هذين العاملين و يردهما إلى عامل ثالث هو الذى تقوم به المصادفة في نظره وهو ضالة العلة التى يصدر عنها جسامة المعلول .

و بهذا دمج فهمه للمصادفة بدلالة ذاتية . و لقد أرجعنا هذا إلى مذهبه الذى يجعل من المعرفة العلمية مواضعة . و لم يختلف كينز عن بوانكاريه في فهم المصادفة فهما ذاتيا وإن اختلف سبيله عن سبيل بوانكاريه ، فهو منطقي صوري . و لهذا جعل من المصادفة حكما ذاتيا يتوقف على ما لدينا من معلومات و معارف .

ومن خلال هذه النظريات المتعددة للمصادفة ، أمكننا أن نتيين بوضوح ما سبق أن ذكرناه من أن المفهوم الموضوعي للمصادفة يتعارض مع الغائية والذاتية واللاهوتية والميكانيكية و الصورية في النظرة إلى الواقع . و يزداد وضوح هذه النتيجة ، بتحليل المدلول النظري لحساب الاحتمالات و للنتائج الفيزيائية الحديثة .

٤

وجدنا في حساب الاحتمالات مواقف نظرية ثلاثة : موقفا تقليديا يود الاحتمال إلى نسبة بين عدد الحالات الملائمة لحادث من الأحداث إلى عدد الحالات الممكنة إمكانا متساويا لهذا الحادث ، و موقفا منطقيا يرد الاحتمال إلى علاقة بين قضايا . و موقفا تجريبييا يجعل من الاحتمال تكرارا حديا في الوقوع .

ورأينا كيف يقوم الموقف التقليدي على سند قبلي ، هو مبدأ العلة غير الكافية أو قانون تساوي الإمكانية ، و كيف صاحب هذا الموقف مفهوما ذاتيا للمصادفة باعتبارها حدا لجهلنا . ثم رأينا في الموقف المنطقي ،

محاولة لنسبة الموضوعية إلى الاحتمال . و لكنها ليست موضوعية خارجية و إنما هي موضوعية تنتسب إلى الضرورة الصورية ، فهي مجرد حدود العملية الاستخلاصية ، و رأينا كيف أن هذا الموقف المنطقي لم يتخلص من قبلية مبدأ العلة غير الكافية ، على الرغم من محاولة كينز . كما رأينا امتدادات هذا الموقف المنطقي عند كل من وليامز و كارناب . و نظرية وليامز ترد الاحتمال إلى عملية قياسية بسيطة . أما كارناب فيوفق بين النظرية المنطقية و النظرية التجريبية على أساس استبدال تقدير التكرار في الوقوع بالتكرار نفسه ، و هذا ما يؤكد نظرية الاحتمال . و في إطار هذا الوصف المنطقي تبرز المصادفة في دلالة ذاتية نسبية . أما الموقف التجريبي فيعد الاحتمال - كما ذكرنا - الحد الذي تتجه نحوه التكرارات النسبية عندما يتضاعف عدد العناصر في مجال القياس إلى حد بعيد للغاية . و نعتبر هذا الموقف التجريبي أقرب المواقف إلى فهم الدلالة الموضوعية للمصادفة . لأن النظرية التكرارية تتميز بأنها النظرية الناضجة الوحيدة في هذا المجال ، المتحررة تحررا كاملا من الذاتية ^(٧) . و المصادفة بالنسبة للنظرية التجريبية ، واقعة فيزيائية قابلة للقياس .

على أن حساب الاحتمالات في مواقف الثلاثة لا يمدنا في الحقيقة بتصور كامل للمصادفة ، لأن حساب الاحتمالات منهج رياضي قياسي . و المصادفة تحقق موضوعي . ولهذا كانت الفيزياء هي المجال الحقيقي لتحديد المصادفة كواقعة موضوعية - على حد تعبير سرفيان - يدرس الزهر في الهواء أما الزهر بعد سقوطه فشئ تدرسه الفيزياء ... و المصادفة هي هذا السقوط ... هذا التحقيق .

و لهذا تتبعنا الفيزياء الحديثة منذ أزمة الفيزياء التقليدية حتى نظرية الميكانيكا الموجية فرأينا أولا كيف سادت التصورات اللاهوتية على

الفيزياء التقليدية ، و كيف اقتصرت ظواهرها على العلاقات الارتدادية نتيجة لمنهجها الميكانيكي . ثم عرضنا لنظرية القوى الحرارية وللقانون الثاني منها على وجه الخصوص و هو المسمى بمبدأ كارنو ، الذى يتعلق بعدم إمكان تحويل الحرارة إلى شغل تحويلا كاملا . و رأينا فيه أول تاريخ لأزمة الفيزياء ، و بداية لدخول ظواهر لا ارتدادية فى قلب النظرية العلمية . و فى النظرية الحركية للغازات وفى الحركة البراونية و التحلل الراديويمى و التركيب الداخلى للذرة ، تبيننا ما تتميز به ظواهرها جميعا من لا ارتدادية و عدم قابلية التحديد الفردي الميكانيكي ومن خلال عرضنا لمسألة تفسير الضوء ، واجهتنا ظواهر جديدة تتميز بذات المميزات من لا ارتدادية و عدم قابلية للتحديد الفردي فى نظرية الكم فى مبدأ عدم التحديد . كما واجهتنا الظواهر والمميزات نفسها فى المظهر التكميلي للضوء ، و فى موجة الاحتمال فى الميكانيكا الموجية . أما المظهر التكميلي فأيد لنا ما تتميز به الظواهر من تداخل و تفاعل و عدم انعزال بين الصفات المتناقضة . كما أيدت موجة الاحتمال انعدام التحديد الفردي و قابلية التنوع و التغير . و خرجنا من هذا إلى أن الفيزياء الحديثة إنما تقوم أساسا على ظواهر من الارتدادية و عدم التفرد و التكميلية . و كشفنا خلال دراسة هذه الظواهر ، إنها ليست نتيجة لنقص فى مناهجنا القياسية أو العجز الذاتي ، و إنما هى ثمرة مباشرة لتعاضد الموضوعية العلمية و على هذا فهى صفات موضوعية و ليست حدودا أو إسقاطا للفكر الإنساني .

وهذا إنما يؤكد للمصادفة موضوعيتها . لأن المصادفة ليست إلا هذه المميزات نفسها من لا ارتدادية و لا تفردية و تكميلية . و لكنه يؤكد فى الوقت نفسه أن هذه المميزات التى تتميز المصادفة كواقعة الموضوعية ، لا تجعل منها خروجا على الضرورة و العلية و الحتمية ، و إنما تتحد

معها جميعا فى مفهوم مجالى عواملى أكثر موضوعية من المفهوم الميكانيكى الفردى الانعزالى .

و بهذه الدراسة العامة للمفهوم النظرى لحساب الاحتمالات و للفيزياء الحديثة ننتهى إلى ذات النتيجة التى خلصنا إليها من دراستنا للنظريات الفلسفية و هى أن المصادفة تحقق موضوعى ، تبرز دلالته و تتضح ، بمقدار التخلّى عن الفهم الغائى أو الذاتى أو اللاهوتى أو الميكانيكى أو الصورى للواقع الخارجى .

و لكن هل كتبنا هذا البحث لنقول فى نهايته أن المصادفة واقعة موضوعية و إنها أساس الفيزياء الحديثة و إن الفيزياء الحديثة بهذا تعاضم موضوعى للنظرية العلمية ؟!

و الحق أننى لا أجد فى نهاية البحث إلا هذه الكلمات البسيطة .. للغاية . و لكننى سأتجاسر و أضيف لها كلمات أخرى غير بسيطة أحس بها تتراكب فى ذهنى .

٥

فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر تأمل مفكر فرنسى كبير هو إميل بوترو فى النظرية العلمية مليا ، و خرج من هذا التأمل بنتائج حاسمة . و الدرس الذى تؤيدنا به المصادفة الموضوعية يجعلنا نخرج إلى النظرية العلمية بنتائج أخرى تتعارض معارضة تامة مع نتائج هذا المفكر الفرنسى . و لهذا يجدد بنا أن نعرض للخطوط العامة لنتائجه أولا و نقطة البداية فى تفكير بوترو هى تمييزه بين الرياضيات و بين الواقع تمييزا حادا حاسما . و هو يتساءل عن مقدار الصدق فيما يراه العلماء من أن كل شئ محدد تحديدا ضروريا أو رياضيا . فالرياضة فى نظره هى التى تحمل الضرورة إلى العلم . ويتساءل بوترو كذلك عما إذا كان هذا

المبدأ يتعلق بتكوين الواقع نفسه أم هو مجرد مبدأ تنظيمي وفكره موجهة^(٨) .

وبوترو ينتهي إلى تحديد موقفه في حسم ووضوح . ففي الواقع الخارجي عدم القابلية للرد إلى الرياضة ، وهذا ما يؤذن بوجود ما يسميه بعدم الضرورة في الأشياء . وهذا الجانب من عدم الضرورة هو ينبوع الخلق والإبداع في الواقع الخارجي . وهو المبدأ الذي لا تمسكه ملاحظة ولا حساب . وهو السبيل إلى إثبات حرية الإرادة الإنسانية ووجود الله . والعلوم الوضعية عامة لا تنطبق على الواقع انطباقاً دقيقاً ، لأن هذه العلوم ليس لها من دور آخر غير استخلاص النتائج من الشروط الموضوعية في حدود الغرض الذي تحددت في داخله الشروط ، وحيث لا تتاب كمية الوجود أي تغيرات^(٩) . وهكذا يقوم بين هذه العلوم وصياغاتها الرياضية وموضوعاتها المجردة من ناحية ، وبين الوجود العيني الجزئي الحر من ناحية أخرى ، تعارض رتمايز حاسم ، يجعل لهذا الوجود العيني الجزئي الحر طابعه الخاص من عدم القابلية للصياغة الرياضية وعدم الضرورة والتاريخية . فالعلوم الوضعية لا تحتفظ إلا بالمعطيات التي لا تستخدم في الاستقراء وفي إقامة العلوم وتستبعد المظهر التاريخي للأشياء ، وبوترو يفهم من التاريخي كل ما في الوجود من فعل غير قابل أن يتنبأ به ، وكل ما يستحيل على الاستدلال ولهذا تبقى عدم الضرورة تجربة لا سبيل إلى تفسيرها تفسيراً كاملاً تاماً إلا في الحياة الأخلاقية وفي الانجذاب نحو الخير^(١٠) ولهذا كانت موضوعات العلوم الأخلاقية والإنسانية عامة موضوعات تند عن الاستدلال . وهكذا جعل بوترو للنظرية العلمية موضوعية محدودة ، وجعل في الوقت نفسه عدم الضرورة أو عدم القابلية للرد معطى وضعياً^(١١) . والمهم أن نذكر أولاً : أن بوترو لم يستبصر في عدم الضرورة بالدلالة الموضوعية أو الذاتية للمصادفة . فالمصادفة عنده لم تكن غير مجرد الاسم الذي نخفي

به جهلنا . ثانيا : أن العلم عنده محدود بحدود الضرورة الاستدلالية مما يقلل من الموضوعية الكاملة للظواهر العلمية . ثالثا : أن خارج حدود ظواهره العلمية واقع غير استدلالي غير ضروري يتميز بالخلق والإبداع رابعا : من هذا التعارض بين الحدود العلمية الضرورية والموضوعية غير الضرورية يتخذ بوترو طريقه لإثبات الحرية الإنسانية من ناحية ، والقدرة الإلهية من ناحية أخرى .

وهكذا نستطيع أن نخلص إلى أن بوترو لم يعد فهمه للنظرية العلمية الحدود الميكانيكية فهو لم يستبصر الاحتمال كمنهج أو كدلالة موضوعية هذا إلى جانب أن تفرقة بين الضرورة العلمية الاستدلالية وعدد الضرورة الموضوعية ، تفرقة تذكرنا بتفرقة أرسطو بين الصورة و المادة من حيث إن الأولى موضوع العلم و الثانية خارج كل علم ، لأنها وسط بين الوجود و اللاوجود.. و لقد كان لمذهب بوترو هذا أثر بعيد في التفكير الفلسفي العلمي في فرنسا على وجه خاص ، نجد صدها واضحا في مدارس مختلفة متعارضة كمدرسة برجسون الحيوية في نقدها للمنهج العلمي و لحدوده القاصرة في نظر هذه المدرسة ، و كمذهب ميرسون في اللامعقول الذي يعد امتدادا مباشرا لمفهوم عدم الضرورة عند بوترو . على أن المهم بالنسبة إلينا هنا أن نشير إلى أن بوترو اعتبر النظرية النيوتونية هي النموذج النمطي للعلم ؛ و لهذا جعل للواقع مدلولاً مستقلاً خارج هذا النموذج الضيق المحدود. ولهذا كان نقده للفيزياء التقليدية نقداً للنظرية العلمية ككل . و هذا هو موضع خطئه كما تفيدنا بذلك خبرة الفصل الثاني من الباب الثاني في هذا البحث. إن بوترو لم يدرك الدلالة الحقيقية للنظرية العلمية الجديدة التي تقوم على حساب الاحتمالات ، و التي كانت في نشأتها على أيامه ، كما أنه لم يدرك من الرياضيات غير الدلالة الاستدلالية فحسب ، و لم يجعل لها أي قيمة تركيبية . على أن النظرية العلمية ما تزال تعاني من جراء هذا الحكم الضيق باعتبار أنها

تضييق عن استيعاب الممكن ، نتيجة لحدودها الاستدلالية الرياضية لما يتسم به هذا الممكن من قيم لا نقبل أن ترد إلى الاستدلال و الضرورة الرياضية ولهذا اعتبرت النظرية العلمية عالما مجردا خاصا يرتفع عن الواقع أو يقتطع جانبا محدودا منه . و مثل هذه الأحكام ما تزال سائدة عند جمهرة من المفكرين و العلماء في مجال فلسفة العلوم و لكن هذه الأحكام تربط هؤلاء المفكرين و العلماء بقاعدة نظرية في العلم ، لم تعد لها سيادتها في مجال البحث .

و هكذا نشير مرة أخيرة إلى أن العلم الحديث على الرغم من مكتشفاته الجديدة لا يزال يقف على خلفية نظرية لا تمت إليه بنسب صحيح . و الحق أنه لا قيمة للوقائع بدون إطار نظري يحملها . و لقد رأينا عند مناقشتنا لموقف أينشتين من نظرية الكم أهمية هذه المسألة .

و لسنا بـسدد إقامة حدود للنظرية العلمية الجديدة ، إذ إننا لا نستكمل هذه الحدود إلا بالنظر في مختلف وقائع العلوم جميعا . و في دراسة تطوراتها الأخيرة و مناهجها التجريبية المتنوعة ، و دراسة الاستقرار في أساسه النظري و تطبيقاته العملية و علاقته بالاحتمال و المصادفة . هذا إلى جانب دراسة النظريات العلمية المختلفة التي تفسر الواقع دراسة تحليلية مقارنة . و لهذا فإن النتائج التي نريد أن نخلص إليها هنا نتائج سلبية ، هي تحديد أهمية المصادفة كمدلول موضوعي في تكوين النظرية العلمية .

٦

إن التصور الموضوعي للمصادفة لا يقف إذن عند تفسير الواقع تفسيراً خاليا من الظلال اللاهوتية والغانائية والميكانيكية ، بل هو في الوقت نفسه أساس لتجديد مفهومات النظرية العلمية . ولهذا فله إلى جانب أهميته الموضوعية في الاستبصار بالواقع ، أهمية منهجية في فهم النظرية العلمية . إن التفرقة بين

استدلالية العلم وبين عدم ضرورة الواقع ، هذه التفرقة التي يجعل منها بوترو سندا ميتافيزائيا لإثبات الجدة والإبداع في نسيج الأشياء والحرية في إرادة الإنسان والوجود للإله ، هذه التفرقة باطلة في مواجهة المفهوم الموضوعي للمصادفة .

ذلك لأن هذه المصادفة هي موضوع العلم الحديث أو الفيزياء الحديثة على الأقل - التي هي حدود بحثنا - وفي هذا تدعيم لعدم استدلالية العلم الحديث ومقاربة بين منهجه وطبيعة الواقع . وهكذا يعد القول بموضوعية المصادفة التي هي موضوع العلم ، تعميقاً للنظرية العلمية نفسها . ونستطيع أن نتكشف هذا في مسائل متعددة . لنذكر بعضها على سبيل المثال :

كان الكلي هو موضوع العلم عند أرسطو ، وظل كذلك عند المفكرين الوسيطيين والعلماء المحدثين ، ولا يزال كذلك في نظر كثير من أصحاب النظريات العلمية في قرننا هذا . و لا يتعارض هذا القول مع التحديد الفردي في الفيزياء التقليدية ، لأنها تستهدف الصياغة الكلية لهذا الفردي . ولكن العلم الحديث لا يمكن أن نعهده علما بما هو كلي وهو في الوقت نفسه ليس علما بالجزئي المنعزل . لأن الجزئي المنعزل تجريد لا يختلف عن الكلي المتعالي .

والعلم الحديث علم بالجزئي لا من حيث أنه جزئي ، وعلم بالكلي ، لا من حيث أنه كلي ، ولكنه علم بالعلاقة المتفاعلة بينهما ، وهي ليست علاقة صورية أو مثالية بل علاقة تفاعل وتداخل مجالي . العلم الحديث إن علم بالتداخل والتفاعل . هو علم لا بالهوية بل بالتناقض . لأنه علم بالجزئي والكلي معا . ذلك لأن الكلي بالنسبة إليه ليس هو: كل جزئي في العالم يجذب كل جزئي آخر بقوة تتناسب طردا مع الكتلة و عكسا مع مربع المسافة ، كما يحدد قانون نيوتن في الجاذبية مثلا ، وإنما الكلي هو القيمة المتوسطة للتكرار في الحدوث في داخل إطار تجريبي معين ، تكرر في الحدوث لعناصر وأجزاء متداخلة متشابهة . والكلي في العلم الحديث ليس مجموعا إضافيا أي نتيجة تجميعية ، لإضافة عناصر بعضها إلي بعض ، وإنما هو صفة غير إضافية ، غير تجميعية

أنه يحتوي علي شيء آخر أكثر من عناصره التي يتكون منها . ذلك لأنه ليس من قبيل المجاميع الإرترادية التي يمكن أن تتحل إلي عناصرها و تتركب بتجميع هذه العناصر ، بل من قبيل المجاميع غير الإرترادية التي لا سبيل إلي إعادتها إلي عناصرها ، والتي تحمل دلالة جديدة فوق مجرد تجميع هذه العناصر، هي الدلالة المجالية.

إن الطبيعة غير الإرترادية في ظواهر العلم الحديث تجعل من هذا العلم لا علما بالشئ جزئيا كان أو كليا إنما هو علم بالعملية ... العملية التفاعلية تمجالية.

ونستطيع أن نقول كذلك إن من صفات النظرية العلمية الحديثة تاريخية ضواهرها . وهذا ما يتعارض تماما مع نقد بوترو للمنهج العلمي . فقيام العلم علي العمليات المجالية لا علي العناصر المنعزلة أو الكليات المجردة ، وتميز ضواهره بالارترادية ، يجعل من واقعه واقعا تاريخيا فالتاريخية صفة الوقائع غير لا إرترادية ولهذا يمكن القول بأن الفيزياء التقليدية بطبيعتها الإرترادية لم تدرس الطبيعة في حركتها التاريخية ، أما العلم الحديث فإنه يدرس تفاعلات الأشياء أو بتعبير آخر هو يدرس تاريخية الواقع. والتاريخ في جوهره ليس إلا هذه الصفة التفاعلية للارترادية . وكذلك شأن الزمن الذي يعد نموذجا نمطيا نصفة للارترادية . وإذا كان بوترو يري أن من الخطأ رد التاريخ إلي الإستدلال^(١٢) لأن التناول العلمي يعجز عن مطاولة التاريخ ، فإن الفيزياء الحديثة قد تمكنت من أن تصوغ التاريخ بمنهجها الإحتمالي. ولئن كان بوترو يعتبر أن تاريخ الأشياء -لاطبيعتها وحدها- هو ما ينبغي أن يكون الموضوع الأعلي لأبحاثنا العلمية^(١٣) فإن الفيزياء الحديثة قد بلغت هذا الموضوع الأعلي ، لأنها وحدت بين طبيعة الأشياء و تاريخها توحيدا منهجيا . وإذا كنا نعرف أن الفارق بين الطبيعة الثابتة و التاريخ المتحرك ، فارق زائف غير حقيقي ، لأن الأصل في الأشياء أنها تاريخ ، لأن الفصل فيها أنها حركة و تشابك و تفاعل و تداخل و

لا إرتداديته . لأن الأصل فيها - كما سبق أن ذكرنا- أنها عملية ، أدركنا تعاضم الموضوعية في النظرية الفيزيائية الحديثة .
ولكننا إلى جانب هذا الفهم التاريخي للنظرية . نكتشف بين التاريخ و المصادفة رابطة وثيقة ، تجعل من المصادفة تفسيرا ماديا موضوعيا له . إن التاريخ - بوجه عام- ليس حدثا خاليا من الترابط و العلية و الضرورة ، كما أنه ليس هو العلية الإرتدادية الميكانيكية ، بل هو محصلة لعوامل متداخلة متفاعلة من الضرورات والعلل : وهذا ما يقرب التاريخ من الدلالة الموضوعية للمصادفة ، ويقيمه في الوقت نفسه علي أساس موضوعي مجالي من الضرورة و العلية . و في دراسة فلسفة التاريخ نثار ، أول ما نثار مسألة بالغة الأهمية هي: هل يخضع التاريخ لعلية وضرورة أم هو مجرد حركة عشوائية تلعب بها المصادفة بالمعني الذاتي والغائي والميكانيكي دور القوة الموجهة ؟ والحق أنه بالمفهوم الموضوعي للمصادفة -كما رأينا- بحسبانها محصلة لضرورات متداخلة ، نجد أنه لا تعارض بينها و بين العلية و الضرورة ، وإن أخذت الضرورة و العلية فيها دلالة مجالية غير إرتدادية.

والتاريخ ضرورة بهذا المدلول الجديد الذي تداخله المصادفة ، التي هي بدورها تفاعل الضرورات وتعتدها ، ومحل لتشابكها وتداخلها . التاريخ إذن ليس مرحلة توفيقية بين التحديد وعدم التحديد كما يري بياجيه ^(١٤) بل هو مرحلة من التحديد و الضرورة ، ولكنه تحديد غير ميكانيكي و هو تحديد لا إرتدادي عوامله مجالي ، إن التاريخ عملية متجهة ، تساهم فيها وتتفاعل معها عوامل الواقع المختلفة . و حركة إتجاهها أو زمنيته ليست إلا هذه الصفة اللاإرتدادية التي هي ثمرة هذا التفاعل و التداخل و التعدد للعوامل و الضرورات و العلل المختلفة التي تساهم في صياغتها .

وإنني لأسائل :أليس هذا المفهوم الموضوعي المادي للتاريخ ، هو الذي يقيم كذلك الأساس المادي للتطور ... ألا نستطيع أن نعتبر التطور شكلا من أشكال التداخل اللاإرتدادي و بهذا نخلص مدلوله مما يلصق به من قيم تشبيهية

غائية كالإختيار الطبيعي و بقاء الأصلح و غير ذلك ؟ ألا نستطيع كذلك أن نكتشف رابطة بين صفة المحددة أو ضابطة التغير entropy التي سبق أن عرضنا لها في نظرية القوى الحرارية و بين مفهوم التطور ، باعتبار أنه شكلا للتداخل اللاإرتدادي الذي يتحقق -تماما كما يتحقق المحددة- ثمرة تفاعل العوامل والضرورات الجزئية المتغيرة ؟ أليست المحددة ، سواء بسواء كالتاريخ و كالتطور ، ظاهرة ذات اتجاه إلى مستويات ، وأنها ظاهرة غير إرتدادية ؟! ألا نستطيع كذلك أن نجد للحرية الإنسانية مدلولا ماديا .. لا علي أساس عدم الضرورة كما حاول بوترو و غيره من المفكرين و العلماء ، و إنما علي أساس هذا المفهوم الموضوعي للمصادفة ، الحاوي للضرورة و العلية و التحديد ؟ إنما لا نقصد أن نحرر الإنسان إستنادا إلى ظاهرة فيزيائية و إنما نقصد أن نفهم أساس الحرية مستعينين بالمفهوم الديناميكي للواقع . هذا المفهوم الذي تمدنا به المصادفة الموضوعية و النظرية العلمية الحديثة . إن الحرية تحديد و ضرورة ، لأنها إختيار بين ممكنات ، و هي في الأوقات التي تستلزم الضرورة و التحديد ، تستلزم كذلك التعدد و القابلية للتغير و الإمكان المفتوح . و هي إلى جانب ذلك علاقة تفاعلية بين الوعي الذي هو بدوره ثمرة تفاعل و تداخل بين ضرورات متعددة ، و بين الضرورة الموضوعية الخارجية .

ولهذا فللحرية وجهان وجه داخلي في نشأتها كإرادة تقوم علي ضرورات داخلية متفاعلة متداخلة ، من دوافع و حوافز ، و ميول و غير ذلك ، يتحقق عن تشابكها بروز الإرادة كظاهرة نفسية محتومة حتمية عواملية ، ثم للحرية في الوقت نفسه وجه خارجي هو الوعي بالضرورات و تحقيق الإختيار من بينها . و هي في الوجه الخارجي ، عاملية فاعلية للسيطرة على الواقع الخارجى في أى شكل من أشكال السيطرة كحيازة أو كتوجيه أو كرفض أو ما شابه ذلك . إلا أن الحرية كظاهرة نفسية لا تنقسم في الواقع هذا الإنقسام المخل المفتعل بين الداخلي و الخارج ، فالعوامل الداخلية و الخارجية ، و الحتمية الداخلية و شكل السيطرة

الخارجية ، عملية موحدة متداخلة متشابكة العوامل و ما نسميه بالحرية إنما هو مظهر لهذه العملية.

إننا لا ندعى أن المفهوم الموضوعي للمصادفة يقدم لنا أساسا متماسكا ماديا لفهم التاريخ والتطور والحرية والوعي . فإن مثل هذا القول يتطلب الدراسة الجادة لظواهر التاريخ والتطور والحرية متخذين المصادفة الموضوعية فرضا عاملا موجها و إنما نحن نشير إلى هذا الفرض العامل الموجه ، دون أن نتجاوز هذه الإشارة إلى حكم تقريرى . إلا أن الذى فى مقدورنا أن نقرره هو أن المفهوم الموضوعي للمصادفة يجعل للواقع المادى صفة تاريخية .

إننا نؤمن بأن الواقع المتحقق ، واقع حتمى تمسكه ضرورة و إنتظام و تحديد و علية . ولكن هذه التحديدات ليست إرتدادية بل هى تحديدات بالغة التعدد و التعقيد والتداخل و التفاعل ، وهذا ما يجعل من المصادفة إحدى الموجهات الأساسية للضرورة . وهذا ما يعطى للواقع المتحقق مدلولاً تاريخياً ، وما يجعل للتاريخ أيضاً مدلولاً موضوعياً مادياً.

وهكذا نستطيع أن نخلص إلى أن الاستبصار الموضوعي للمصادفة ، تحريراً للمنهج العلمى من الحدود الميكانيكية ، و تخلص للنظرية العلمية من الإسقاطات الذاتية و الإطارات الغائبة.

و إقامة للنظرية العلمية على أساس جديد من الضرورة العواملية المجالية ، و تدعيم لموضوعيتها . و هو كذلك إستشراق علمى جديد على جماع الممكن ، واتصال بحركته التاريخية و بفاعليته المتجهة.

المواهب

(*) نشر البحث في كتاب بعنوان " فلسفة المصادفة " دار المعارف بمصر عام ١٩٧٠ م .

Jean Piaget et B.Inhelder : La Genénese de l'Idée du Hasard chez l'Enfant . P.U.F. 1951 . P.251 – 252 .

W.Kneale : Probability & Induction . Oxford . 1949 .P.115 . (٢

(٣) الدكتور زكي نجيب محمود : المرجع السابق ذكره
ص ٤٩٦ – ٤٩٧ .

La Génese de l'Idée du Hasard . P. 252 . (٤

(٥) المرجع السابق ذكره والموضع نفسه وكذلك كتابه الآخر المذكور من قبل ،
صفحة ٢٢٢ – ٢٢٣ .

(٦) راجع ذلك في : La Génese de l'Idée du Hasard . P. 226 – 228 .
وكذلك كتابه المذكور من قبل ص ١٦٨ – ١٧٥ .

(٧) W.Kneale المرجع السابق ذكره ص ١٦٨ .

(٨) Emile Boutraux : De l'Idée de Loi Naturelle dans la Science et la Philosophie Contemporaines . P.136. Paris. 1925.

Emile Boutraux : De la Contingence des lois de la Nature. 9ème éd. (٩
Alcan 1921, P.145

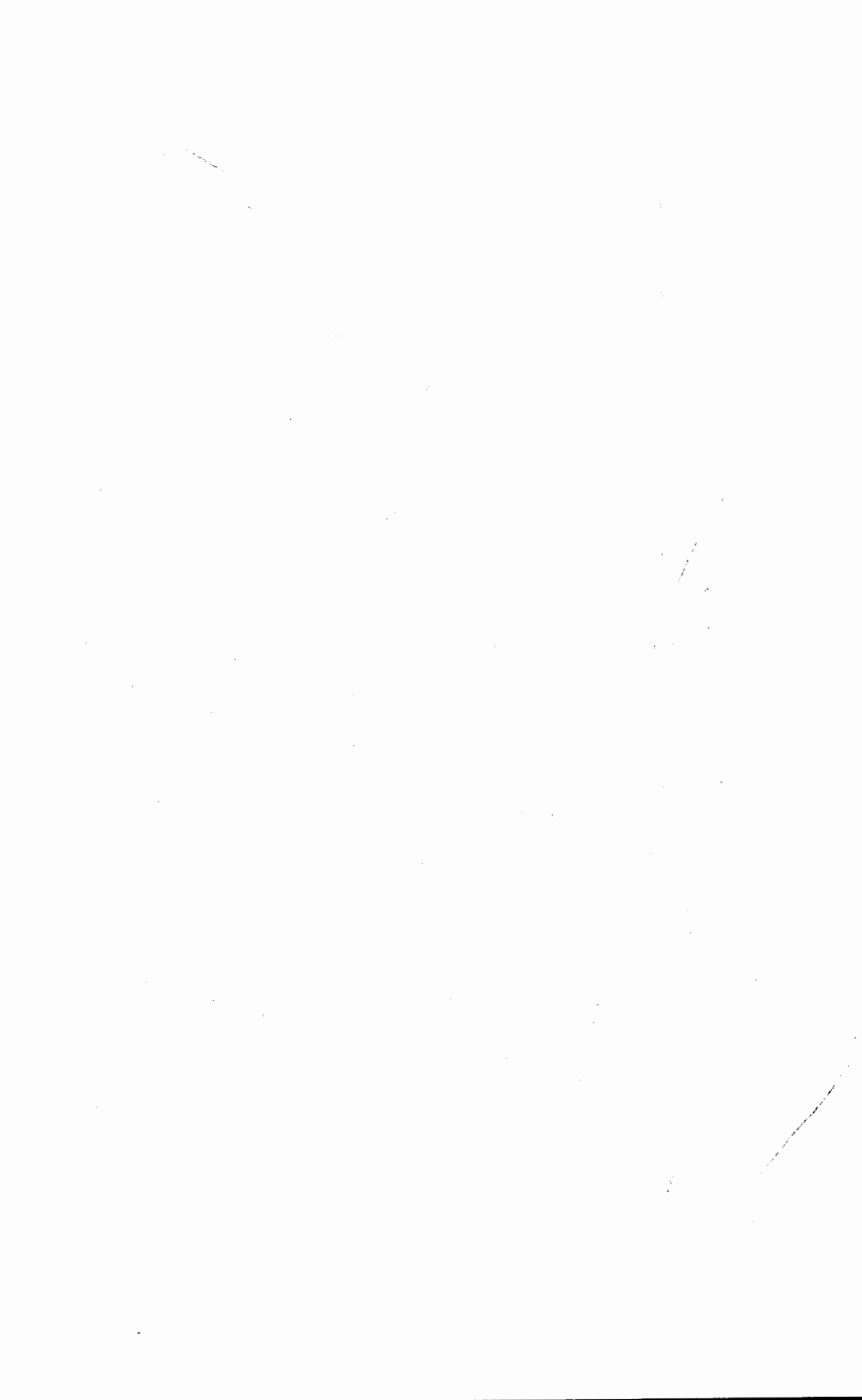
Emile Brehier : Histoire de la Philosophie. Tome 11 La Philosophie Moderne. P.1011. P.U.F. 1944.

(١٠) المرجع السابق ص ١٠١٠

(١٢) Emile Boutraux : De la Contingence ...P.145.

(١٣) المرجع السابق و الموضع نفسه .

(١٤) J. Piaget : Introd. à l'Epist. Génét. Tome 11 P.188.



مدرسة الإسكندرية الفلسفية

أ. د. مصطفى النشار

مقولات كثيرة ينبغي أن نعيد النظر فيها مثل أن طاليس هو أول الفلاسفة وأن اليونان هم من أنشأوا الفلسفة والعلم على غير مثال سابق ! وأن فلاسفة الإسلام ليسوا إلا مجرد شراح للفكر اليوناني وناقلين له ! ... إلخ .
ومن هذه المقولات التي تتردد لدى من يؤرخون للفلسفة أيضاً مقولة أن الإسكندرية كانت موطن ظهور وانتشار ما يسمى بالأفلاطونية المحدثة !! وهذه المقولة الشائعة هي ما دعيتي إلى كتابة كتابي عن " مدرسة الإسكندرية الفلسفية بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية " ، للرد عليها وتفنيد مزاعم أصحابها ورد الأمر إلى أصحابه . فالإسكندرية في اعتقادي كانت موطناً لمدرسة فلسفية جديدة ضمت العديد من التيارات التي شغل فلاسفتها بالتعبير عن نوع من الفلسفة التوفيقية لم يكن لليونان عهد بها .

ولكي ندرك تميز هذه المدرسة واختلافها عن مثيلاتها اليونانية في ذات العصر يجب أن نبدأ من النظر في ظروف المكان والزمان والبيئة الفكرية التي انطلق منها أعلامها .

إن أول ما يتبادر إلى الذهن هو ما يردده المؤرخون عادة حول أن الإسكندرية مدينة يونانية أسسها الإسكندر الأكبر والبطالمة من بعده وسكنها اليونانيون واستوطنها العلماء اليونان الذين توافدوا على الإسكندرية من مختلف بقاع العالم اليوناني . والحقيقة في اعتقادي تبدو إذا ما طرحنا هنا تساؤلات أبرزها : هل كان

لهذه المدينة وجود قبل الإسكندر ؟ وهل كان كل سكانها من اليونانيين ؟ إن المنطقة التي أسست عليها المدينة الجديدة كانت منطقة ذات تاريخ عريق ومعروف حتى عند اليونانيين ؟ فأسماء جزيرة " فاروس " التي وردت في قصائد هوميروس و " راقوتيس " التي ذكر إسترابون أنها كانت محطة لبعض صيادي السمك من المصريين . و " راقودة " التي أسس الإسكندر عليها المدينة الجديدة كانت معروفة قبل مجيئه إلى مصر ، كما أنها كانت فيما يقول المؤرخون بمثابة المنفذ الرئيسي بين مصر وممالك البحر المتوسط ، وكانت مركزاً تجارياً هاماً مع بلاد الإغريق في عصر الأسرات السادسة والعشرين والتاسعة والعشرين والثلاثين (١) .

أما عن سكان المدينة الجديدة في عهد البطالمة فكانوا خليطاً من أجناس مختلفة بلغ عددهم في عام ٢٠٠ ق.م حسبما يقول ديورانت حوالي أربعمائة ألف أو خمسمائة (٢) ، كان معظمهم من الوطنيين المصريين وطبقة حاكمة قليلة العدد من المقدونيين واليونانيين ، بالإضافة إلى جالية يهودية كبيرة بلغت حوالي خمس السكان ، وبعض السوريين والعرب والهنود والفرس (٣) .

ويمكن للباحث من خلال ماتوارد من تأكيدات المؤرخين أن يلاحظ على هذه التركيبة السكانية والتفاعلات التي جرت بينهم ما يلي :

أولاً : أن الجالية اليونانية التي كانت موجودة لم تتجح في صبغ باقي الجاليات بصبغتها الخاصة فقد احتفظ الجميع بشريقتهم في كل شيء رغم التنافس الذي نشب بين هذه الطوائف من السكان . فمثلاً على الرغم من أن طائفة اليهود كانت ثقيلة الوطأة على المصريين واليونانيين معاً لبراعتهم الاقتصادية والتجارية وعنصريتهم الدينية وانعزالهم الاجتماعي إلا أنهم (أي اليهود) حاولوا التخفيف

من ذلك بتعلم اللغة اليونانية والتحدث بها كما سعوا إلى ترجمة كتابهم المقدس إلى اليونانية . وإذا كان المصريون قد انحازوا إلى اليونانيين في الإحساس بمدى وطأة هذه الطائفة اليهودية وما تسببه من قلق ، فإنهم قد انحازوا لليهود ضد اليونانيين فيما هو أخطر وما هو أهم ، ألا وهو رفضهم معاً لعملية الأغارقة التي حرص الغزاة اليونان على فرضها على المصريين سواء كانوا من الوطنيين العاديين أو من العبرانيين المنتمين للطائفة اليهودية .

ثانياً : أن عملية الأغارقة التي حرص عليها اليونانيون لم تتجح لعدة أسباب منها أن المصريين خارج الإسكندرية وداخلها قد عضوا بالنواجذ على دينهم وعلى لباسهم وعلى أساليبهم التي ورثوها من أقدم الأزمنة . ومنها أيضاً أن اليونانيين كانوا يرون أنهم فاتحون وليسوا كغيرهم من الخلق فلم يهتموا بتعلم لغة المصريين وفرضوا لغتهم ، فضلاً عن أن قوانينهم لم تكن تعترف بالزواج بين المصريين واليونان مما جعل التداخل الاجتماعي والتداخل الثقافي صعباً للغاية ^(٤)

ثالثاً : بناء على ما سبق يمكن أن نلاحظ مع ديورانت " أن الغلبة لم تكن في الإسكندرية آخر الأمر للصبغة اليونانية " ^(٥) بل كانت الغلبة في الواقع لتمصير كل ما هو يوناني ليس فقط على الصعيد الثقافي والفكري ، بل أيضاً على الصعيد السياسي وهذا ما يؤكد ويلد صاحب " معالم تاريخ الإنسانية " حيث يقول " الحق أن القول أن مصر هي التي غلبت البطالمة سياسياً وضمتهن إليها أدنى إلى الصواب من القول بأن المقدونيين هم الذين سادوا مصر وحكموها لأن ما حدث في الواقع " كان عودة إلى الأفكار السياسية المصرية أكثر منه محاولة لصبغ حكومة البلاد بصبغة هلينية فلقد أصبح بطليموس هو الفرعون الملك الإله كما أن

نظامه الإداري كان امتداداً للتقاليد القديمة من عهد بيبلي وتحتمس ورمسيس ونخاو " (٦) .

على كل حال فإن اليونانيين والبطالمة قد حاولوا جهودهم على الصعيد الثقافي في أن يحققوا السيادة للفكر اليوناني وذلك حينما أسسوا " الموسيون " الذي كان بمثابة معهد للعلوم أو نواة لجامعة متكاملة استهدفت منذ البداية نشر الثقافة اليونانية في العالم الشرقي . وكذلك حينما أسسوا تلك المكتبة الضخمة التي ضمت حسب الحصر الذي قام به كاليماخوس حوالي مائة وعشرون ألف لفافة في مختلف فروع المعرفة والثقافة .

وبالطبع فقد كان لهاتين المؤسستين فضل كبير في ازدهار الإسكندرية كعاصمة فكرية نافست أثينا المركز التقليدي للفكر في ذلك الزمان . والحقيقة أن الإسكندرية بهاتين المؤسستين قد فاقت أثينا نظراً لذلك التكامل الذي تحقق بوجودهما معاً ؛ فقد كان الموسيون بمثابة المركز للبحوث التجريبية وأن لم يغفل القائمون عليه الدراسات الأدبية ، بينما كانت المكتبة هي مركز الدراسات الإنسانية بما اشتملت عليه من مصادر المعرفة الأساسية لهذه الدراسات وأهم نصوصها ومراجعها في ذلك العصر .

وقد يقول قائل هنا أن إنشاء البطالمة لهاتين المؤسستين وازدهار العلم بهما يؤكد السيادة الفكرية لليونانيين الذين كانوا هم القائمين على هاتين المؤسستين وكانوا هم الذين استقدموا الشخصيات اليونانية الشهيرة في التخصصات العلمية المختلفة . وهؤلاء العلماء اليونان كانوا هم بالطبع الأساتذة الذين علموا وأجروا التجارب واستخرجوا النتائج العلمية الباهرة التي ساهمت في تقدم العلوم في العصر الإسكندري !!

والحقيقة أن ذلك كان هو القائم فعلا في بداية ازدهار الإسكندرية العلمي حيث استقبلت الكثير من العلماء المشاهير في مختلف التخصصات واحتضنت إبداعهم ووفرت لهم كل سبل التقدم المعرفي ، لكن علينا أن ندرك أن هذه النهضة العلمية البحتة التي غلبت فيها الروح اليونانية لم تدم طويلاً ؛ فالحقيقة التي يشير إليها معظم المؤرخين " أنه منذ أواسط القرن الثالث قبل الميلاد قامت مدرسة طبية تهمل الاهتمام بالأسس العلمية وتعنى قبل كل شيء بطرق العلاج والشفاء . . . ومنذ أواخر القرن الثالث - كما يضيف د. نجيب بلدي في " تمهيد لمدرسة الإسكندرية " - بدأت الدراسات الطبية والدراسات العلمية عموماً تتأثر بالفلسفة الرواقية بوجه خاص وأخذ الأطباء يرجعون إلى مبدأ الروح Pneuma الذي قال به الرواقيون والذي كان يرجع عندهم إلى فكرة الحضور الإلهي في العالم وانتشاره في جميع أجزائه . هذا الروح هو الذي يحيى البدن ويحقق بين أجزائه وحدة كاملة . . . ولذلك تكونت في الإسكندرية مدرسة طبية تلفيقية تجمع بين الدراسة العلمية وبين المبادئ الفلسفية الميتافيزيقية واستمر الأمر كذلك حتى عصر جالينوس في القرن الميلادي الثاني ^(٧) . وإذا ما عرفنا " أن عناصر الفلسفة الرواقية التي استخدمها هؤلاء الأطباء في تلفيقهم الطبي - كانت فيما يقول ديورانت آسيوية في أصلها وكان بعضها سامياً خالصاً وأن الرواقية في جوهرها ما هي إلا مرحلة أولية من انتصار الشرق على الحضارة الهلينية ^(٨) " لأدركنا أن علمية الاتجاه التي جاء بها اليونانيون قد بدأت تمتزج بصوفية الشرق تمهيداً لظهور ما ندعوه بمدرسة الإسكندرية الفلسفية . وهذا الامتزاج بين العلم والدين لم يقتصر على علم الطب بل امتد ليشمل كل العلوم . ولناخذ مثلاً آخر بعلم الكيمياء الذي تحول إلى مجرد عمل Opus والعمل كان يعني بوجه عام

آنذاك تحويل المعادن والمواد المختلفة فيما بينها وهو بنوع خاص تحويل المواد والمعادن الوضيعة إلى معادن وجواهر نفيسة وبوجه أخص تحويلها إما إلى ذهب أو إلى فضة ^(٩). والمثال الواضح على هذا الاتجاه الكيميائي الجديد نجده عند بولس المصري الذي كتب عدة مؤلفات أثناء القرن الثاني قبل الميلاد أهمها كان بعنوان " الطبيعة والتصوف " ^(١٠) . واستمر هذا الاتجاه لنجد خير مثال له لدى زوسيروس الذي عاش في نهاية القرن الثالث الميلاد متقللاً بين مصر التي ولد فيها وبين روما التي مارس فيها عمله ! فقد كتب هذا الرجل حوالي ثمانية وعشرين كتاباً في الكيمياء تختلط فيها الادعاءات الصوفية الدينية بقضايا علمية أو فلسفية غامضة ؛ حيث نجد عنده مثلاً أن المهارة الكيميائية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بما أسماه " الدين الباطن " وأن " العمل " الكيميائي لا يزيد عن كونه مجرد تلاوة " الرقي " في خلوة يبلغ المرید فيها حدّاً عظيماً من مراتب الحكمة والقداسة ^(١١) . إن تلك التطورات التي جرت على هذه العلوم إنما تعني ببساطة أن الروح الشرقية بطابعها الديني والصوفي قد تغلبت في النهاية على تلك الروح العلمية الوثابة التي بدت في بداية نشأة الإسكندرية وازدهارها العلمي . إن تلك التحولات التي جرت على العلوم في الإسكندرية قد أثرت وولدت البيئة الفكرية الجديدة التي ظهرت فيها ومعها الفلسفة السكندرية التي نحن معنيون بها .

ولعلنا قد وصلنا الآن إلى النقطة المهمة في حديثنا حيث ينبغي هنا أن يثار السؤال الهام عن ما المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية ؟! هل المقصود بها هو كل ما أنتجه الفلاسفة والعلماء الذين استوطنوا الإسكندرية ؟! أم المقصود بها هو ما أنتجه فقط من يدعون بالفلسفة الأفلاطونيين المحدثين ؟!

الحقيقة أنني أرى أنه لا هذا ولا ذاك ؟! ؛ فقد اختلف المؤرخون كثيراً حول ما يسمى بمدرسة الإسكندرية الفلسفية فقد اعتبرها كوبلتسون في تاريخه أنها أحد فروع الأفلاطونية المحدثه ، بينما ينظر إليها أفرون على أنها أحد قرواح الدراسات التي ظهرت في الموسيون ويخلطون بين العلم فيها والفلسفة . ومنهم ماطر Matter الذي يرى أن المدرسة قد توقف إبداعها في بقية العلوم منذ وقت مبكر بينما ارتفعت مكانة الفلسفة فيها منذ القرن الثاني الميلادي على يد أمونيوس ساكاس . وهناك من يعتبر أنها مجرد مرحلة من مراحل الفلسفة في العصر الهلنستي فهناك مرحلة هالينستية أثينية ومرحلة هالينستية إسكندرية على حد تعبير د. نجيب بلدي . ومن ثم فهو يرى أنها لم تكن أصيلة كل الأصالة ولم تكن مبتكرة لمعاني جديدة كل الجدة أو لمذاهب متكاملة . . وهكذا تعددت الآراء حول هذه المدرسة فالبعض يعترف بوجودها وإن كان يعتبرها امتداداً للفلسفة في العصر اليوناني . والبعض الآخر يخلط بينها وبين المدرسة العلمية التي ازدهرت وصاحبت ازدهار مدينة الإسكندرية ذاتها (١٢) .

وعلى كل حال فإنني أرى أن مدرسة الإسكندرية الفلسفية هي تلك المدرسة التي ظهرت في مدينة الإسكندرية في القرون الثلاثة الأولى للميلاد أو منذ منتصف القرن الأول قبل الميلاد حتى نهاية القرن الثالث للميلادي . وأن أهم أعلامها كانوا فيلون السكندري من اليهود وكلمنت السكندري وأوريجين السكندري من المسيحيين وأمونيوس ساكاس وأفلوطين من الفلاسفة الخالص بالإضافة إلى ممثل الهرمسية في الإسكندرية في تلك الفترة . وقد تحدد هذا الرأي في ضوء الاعتبار التالية :

أولاً : أننا نعتبر أنه بمجرد أن اكتملت إنشاءات مدينة الإسكندرية في عهد بطليموس الأول والثاني وخاصة مع اكتمال إنشاء المتحف (الموسيون) والمكتبة وبدء توافد العلماء والمفكرين والأدباء من مختلف أرجاء العالم القديم ، نعتبر أننا أمام عصر جديد للفكر بكل ما تحمله الكلمة من معان ؛ لأن البيئة الفكرية التي استجدت نتيجة توافد علماء من كل بقاع الأرض، وظهور أمثالهم من أبناء البيئة المحلية . قد اختلفت عن بيئة أثينا الفكرية حيث صار من المؤكد أن تختلط الأفكار وتتمازج الآراء وتتصهر الثقافات في هذه البيئة الفكرية الجديدة بيئة الإسكندرية . وعلينا أن نميز بعد ذلك بين القرون السابقة للميلاد وبين القرون الميلادية الثلاثة الأولى ، حيث كان الغالب في القرون السابقة للميلاد هو العلم والروح اليونانية ، وإن كانت قد بدأت تختلط كما أوضحنا فيما سبق بروح الشرق وطابعه الأصيل منذ النصف الثاني من القرن الثالث ، علينا أن نميز ذلك عما حدث في القرون الميلادية الأولى حيث ظهرت الديانة المسيحية في القرن الأول وتفاعلت مع ظهورها الجالية اليهودية التي بدأت تنافس المسيحية في محاولة للحفاظ على هويته الدينية والحرص على عدم ذوبانها في الديانة المسيحية . في الوقت الذي ظهرت وازدهرت فيه الكتابات الهرمسية لتمثل هوية أبناء البلاد الأصليين ، فالهرمسية تعود في أصلها إلى هرمس تحوت الإله المصري للحكمة والفنون، ونقلت نصوصها من اللغة المصرية الهيروغليفية إلى اللغة اليونانية بفضل كهنة مصريين تعلموا اليونانية . والمعروف فيما يقول د. نجيب بلدي أن النصوص الهرمسية قد احتوت على اللاهوت المصري والفلسفة المصرية القديمة

ثانياً : أننا نعتبر أن كل من ولد بالإسكندرية بعد تأسيسها وكل من وفد إليها وأقام بها وتلمذ على يد معلمها ومعهدا العلمي ومكتبها إسكندرانياً ينتمي إلى مدرسة الإسكندرية سواء كان منتصباً إلى إحدى مدارسها العلمية في العلوم المختلفة ، أو إلى مدارسها الفلسفية باتجاهاتها المتعددة . وإن كنا نرى أنه فيما يخص المدرسة الفلسفية بالذات ينبغي التمييز بين فلاسفة شرقيين مصريين أصلاً وأولئك هم من ولدوا في مصر وتعلموا بالإسكندرية مثل فيلون وساكاس وكلمنت وأوريجين وأفلوطين ، وبين آخرين قاموا بزيارات سريعة للإسكندرية ولم تطل إقامتهم فيها فلم يكونوا من أبنائها أو من أبناء مصر مثل يامبليمنوس وابرقلس ودمسقيوس . وهؤلاء لا يمكن أن نعتبرهم من مدرسة الإسكندرية حيث كان مرورهم بها للإفادة من معلمها والالتقاء بفلاسفتها وإذا ما وجدنا تأثيراً لديهم ببعض الفكر الإسكندري فإن ذلك أمر وارد في ظل عصر تداخلت فيه الثقافات وتلاحقت الأفكار .

ثالثاً : إن ما يسمى لدى معظم مؤرخي الفلسفة بالأفلاطونية المحدثة كتعبير لديهم عن انبعاث الأفلاطونية في العصر الهلينيستي في مختلف أرجاء العالم القديم وخاصة في الإسكندرية أمر ينبغي في اعتقادي أن يعاد النظر فيه على أساس أن المدرسة الأفلاطونية " الأكاديمية " كانت لا تزال قائمة في مكانها الأصلي في أثينا وإن اتخذت في ذلك الوقت منحى جديد لدى زعمائها . ومع ذلك فإنه يمكن النظر إلى ممثلي الأفلاطونية في البلاد المختلفة على أنهم يمثلون فروعاً للأكاديمية . فالمد الأفلاطوني والتأثر بأفلاطون لم ينقطع حتى نتحدث عن انبعاثه من جديد فيما يسمونه بالأفلاطونية المحدثة أو الجديدة !! (١٣) . إن الأصوب في اعتقادي أن نسمى الأشياء بأسمائها ، فالأفضل أن نسمي هذه المدرسة التي

نتحدث عنها بمدرسة الإسكندرية الفلسفية خاصة وأنها انفردت بخصائص تميزت بها حيث اختلطت لدى أعلامها الفلسفة بالدين لدرجة امتصاص الدين والوحي لها إلى حد اتخاذ الفلسفة فيها الدين والوحي طريقاً للإعلام بخصائصها وأصولها وللبحث أيضاً عن تلك الحقائق والأصول . ومن جانب آخر فإن تأثر فلاسفة الإسكندرية بأفلاطون لا يجيز لنا أبداً أن نصفهم جميعاً بالأفلاطونيين أو أن نطلق عليهم " الأفلاطونيون الجدد " لأنهم في واقع الأمر لم يتأثروا بأفلاطون وحده من فلاسفة اليونان ، بل تأثروا كذلك بأرسطو ومن قبله بيارمنيدس وفيثاغورس ، ومن بعدهم جميعاً بالقلبيين والرواقيين إلخ .

والآن وبعد أن حددنا المقصود بمدرسة الإسكندرية الفلسفية وأدركنا بعض ملامحها ، يكون سؤالنا التالي عن التصنيف المقترح لاتجاهاتها والتيارات الفلسفية التي وجدت بها في القرون الثلاثة الأولى للميلاد .

وبالطبع فإن التحديد المكاني والزمني لهذه المدرسة يتحدد معه تلقائياً التيارات الفكرية التي يمكن أن يؤرخ لها في هذه المدرسة . إذ لا شك أن ظهور المسيحية وبداية انتشارها في الإسكندرية وما صاحبه من ازدهار للفكر اليهودي قد شكلا معاً أهم عوامل تميز البيئة الفكرية السكندرية حيث ظهر حينئذ التيار التوفيقي اليهودي الذي حاول أتباعه أن يوفقوا بين العقيدة اليهودية والفلسفة اليونانية وكان أهم أعلامه أريستوبولس وفيلون . كما ظهر كذلك التيار التوفيقي المسيحي الذي بلغ إزدهاره على يد كلمنت وأوريجين السكندريين .

وفي ذات الوقت ظهر أتباع الهرمسية على ساحة الفكر السكندري أحيوا آثار ونصوص الديانة الهرمسية القديمة وأعادوا اكتشافها وصياغة نصوصها ولعلهم

فعلوا ذلك في هذا الوقت بالذات ليواجهوا التيارات الدينية المستندة على الوحي الإلهي وأعني بهم اليهود والمسيحيين .

وكان من الطبيعي إزاء هذا التنافس بين التيارات التوفيقية الدينية سواء التي تستند على أديان سماوية أو التي استندت على ديانات تراثية قديمة ، أن يظهر تيار فلسفي محض ينافسها جميعاً . وقد تمثل هذا التيار في أمونيوس ساكاس الذي كان مسيحياً ارتد عن المسيحية . ومع ذلك قدم فلسفة تأويلية توفيقية ذات طابع ديني وصوفي وتلمذ على يد كبير فلاسفة هذه المدرسة أفلوطين الذي واصل طريق أستاذه في تقديم فلسفة جديدة تمثل طريقاً للخلاص الفردي لا عن طريق الدين الخالص وإنما عن طريق التأويل العقلي وبدون التقيد بأسس عقيدة دينية معينة وعلى ذلك يكون التصنيف المقترح للاتجاهات الفكرية في مدرسة الإسكندرية الفلسفية على النحو التالي (١٤) .

أولاً : الاتجاه التوفيقى الدينى ويندرج تحته ثلاث تيارات فلسفية هي :

(أ) التيار التوفيقى الدينى اليهودى (أريستوبولس وفليون) .

(ب) التيار التوفيقى الدينى المسيحى (الفنوصيون - كلمنت - أوريجين)

(ج) التيار الهرمسي .

ثانياً : الاتجاه التوفيقى الفلسفى ونقصره على ما ندعوه بالتيار الفلسفى المحض .

وأهم أعلامه كما قلنا فيما سبق ساكاس وأفلوطين .

ولعل السؤال الآن يكون عن ماذا قدم هؤلاء الفلاسفة من آراء فلسفية وما هو الجديد الذي أضافوه على الفكر اليونانى الذى تأثروا به . أو بعبارة أخرى ما هو

الجديد الذي قدموه بحيث يمكن أن نعتبرهم كما قلنا فلاسفة ينتمون لمدرسة فلسفية جديدة وأصيلة ؟!

يحار المرء بين أمرين هنا ؛ فهل يقدم عرضاً لآرائهم الفلسفية على نحو يعرض لأهم هذه الأفكار ويقارن بين آرائهم المختلفة حول كل فكرة أو موضوع يتناولونه مثل مفهومهم للفلسفة ولدورها ، أو معنى التأويل عندهم أو رؤيتهم الميتافيزيقية للوجود والعالم أم لآرائهم حول موضوع النفس ومصيرها .. إلخ . أم يعرض لمفهوم كل تيار من هذه التيارات حول هذه الموضوعات على حدة خاصة وأن التمايز بينهم في بعض الأحيان كان كبيراً ! وقد رأيت أنه قد يكون من الأوضح والأفضل إتباع الطريقة الأخيرة حيث يمكن أن نكتفي بعرض ملخص مكثف لآراء أعلام كل تيار في الموضوعات التي شغلوا بها مع التركيز على بيان مواطن الأصالة والجدة في هذه الآراء .

* فبالنسبة للتيار التوفيقي اليهودي تجدر الإشارة إلى أريستوبولس الذي لا نعرف تاريخ حياته على وجه الدقة وإن كانت بعض المصادر تشير إلى أنه قد عاش في الإسكندرية في حوالي منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ^(١٥) . كان أول الموفقين اليهود بين الشريعة الموسوية وبين الفكر اليوناني وإن مال إلى ترجيح كفة الدين على كفة الفلسفة نظراً لأنه اعتبر منذ البداية أن موسى هو الأستاذ لفلاسفة اليونان . ومع ذلك فقد حاول أن يتجاوز التفسير الحرفي للآيات المنزلّة وأن يستخدم التأويل العقلي ومن ثم فقد كان أول من أخضع اليهودية لأحكام العقل . وإن كانت محاولته قد جاءت بسيطة وبدائية كما يقول ماجد فخري في بحث له بعنوان الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية ^(١٦) ، فإن هذه المحاولة التوفيقية كانت هي التي مهدت الطريق الذي سار فيه بعد ذلك فيلون .

أما فيلون الذي عاش فيما بين منتصف القرن الأول قبل الميلاد ومنتصف القرن الأول الميلادي ، فكان أشهر فلاسفة اليهود السكندريين وصاحب أكبر محاولة توفيقية قدموها (١٧) .

ويتضح لنا مدى تميز فكرة التوفيقى بمجرد أن نعرف مفهوم الفلسفة عنده ودور الفيلسوف ؛ فمهمة الفلسفة عنده تنحصر في البرهنة على أن حقائق الكتاب المقدس والحقائق الفلسفية متوافقة ؛ فمنبعها واحد وهو الله . كما أن الفلسفة والدين معاً يقودان إلى معرفة الله (١٨) .

وفى ضوء ذلك يحدد فيلون دور الفيلسوف ؛ فالفيلسوف الحقيقي في نظره هو الذي يسير في طريق المعرفة الروحية لله ؛ لأن الله هو الملك الأول والوحيد للعالم ولأن الطريق الملكي الذي يقودنا إليه هو الفلسفة (١٩) .

إن المنهج التوفيقى لفيلون أساسه الربط بين الفلسفة والدين ؛ بين دور الفيلسوف الذي هو أشبه بدور العارف الدينى أو المتصوف الساعى إلى إدراك الحقيقة الإلهية وبين رجل الدين المخلص الذي يسعى إلى تأويل النص الدينى تأويلاً عقلياً . إن هذا المنهج التوفيقى عند فيلون يقوم على أساس اعتقاده بأن الحقيقة واحدة . وهو في بحثه عن هذه الحقيقة الواحدة لا يرى فرقاً جوهرياً بين الطريق الدينى والطريق الفلسفى وإن كان أميل إلى الاعتقاد بأن الدين هو الأصل وأن الفلسفة ينبغي أن تكون شارحة ومفسرة له (٢٠) .

ولذلك اتبع فيلون منهج التأويل الرمزي للنصوص الدينية وكان منهجاً استخدمه يهود عصره في الإسكندرية . وإن كان التأويل عنده قد اختلف بعض الشيء عنه عند معاصريه ؛ فقد حاول في تأويله أن يخرج أعظم ما في النص الدينى من دلالات وإيحاءات قد تخفى على أصحاب التفسيرات الأسطورية .

وأن يجعل هذا النص من خلال التأويلات العقلية له شريعة عامة لا تختص بمكان دون مكان أو بزمان دون زمان على حد تعبير برييه في كتابه " الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري " (٢١) . لقد حاول أن يخلص الشريعة اليهودية من كل طابع سياسي وتحولها إلى شريعة أخلاقية (٢٢) . لقد كان اتجاهه العام في التأويل هو وضع المعنى الخلقي بازاء المعنى الحرفي أو نقل الثاني إلى الأول أحياناً ؛ فقد كان يرى في الطقوس الدينية مثلاً علامات على الشروط الخلقية اللازمة للعبادة . كما كان يرى في تحريم الحيوانات النجسة دلالة على وجوب قمع الشهوات الرديئة .

ومن خلال هذا المنهج التأويلي قدم فيلون ميثافيزيقاه التي تدور حول الله وعلاقته بالعالم من منظور ديني وفلسفي في آن واحد . فانه عنده هو نقطة البداية التي ينبغي أن يبدأ منها كل من أراد إدراك حقيقة الوجود والعالم . وقد وصف فيلون الله مستخدماً بعض التشبيهات الأفلاطونية مثل الشمس المعقولة والحيز الأول لكن الجديد عنده أنه حاول سلب الصفات عن الله وإبعاد مفهوم الله عن أي تحديد أو تعيين . وقد رسم طريق معرفة الله من خلال تأويله لبعض آيات الكتاب المقدس وأكد على ضرورة أن تتدرج النفس في صعودها إليه باعتبار أن غاية النفس هي الوصول إلى الله والاتحاد به ، ومادام الله كائناً فوق العقل وفوق الفكر فلا يمكن أن نعبر عنه ولا أن نصل إليه إلا عن طريق الانجذاب Ecstasy ويصف فيلون تجربة الانجذاب التي تتمزج فيها المعرفة بالعبادة بطريقة لا يمكن أن تكون على حد تعبير برييه إلا تجربة باطنية لاهوتية (٢٣) .

إن حياة الإيمان عند فيلون هي حياة الانجذاب طريقاً للوصول إلى قوة عليا تحل محل الحياة التي نحياها . وهذا النوع من المعرفة الإيمانية يجعل من الفلاسفة

مجرد طريق يعلمنا الورع . كما يجعل من الأخلاق مجرد عبارة باطنية أساسها أن الإنسان يعرف الأصل الإلهي لفضائله ومن ثم فهو يقدم كل سلوكه الأخلاقي وفضائله كقرايين خالصة لله . . . وما هذه العبارة الروحية التي قال بها فيلون إلا ميراث بعيد من كتاب " الموتى " أساس العقائد المصرية الدينية القديمة على حد تعبير ببيه (٢٤) ؛ ففي الفصل الخاص بمشهد الحساب توجد الفكرتان التكميليتان اللتان تتكون منهما العبارة الفيلونوية التي هي عبارة عن تطهر أخلاقي وتحول إلى كائن إلهي لنتيجة طبيعية لذلك . . . فالمتموفي بعد اجتيازه محنة الحساب يصبح هو نفسه مماثلاً لله ويكتسب قوة الكلمة الخالقة . وهذا يطابق ما جاء في نص غامض لفيلون يقول فيه : أن العقل المطهر هو وحده القادر على حمل اللوجوس الإلهي (٢٥)

أما بالنسبة للتيار التوفيقي المسيحي فقد بدأ بظهور الغنوصية المسيحية في القرن الثاني الميلادي بالإسكندرية على يد ثلاثة هم باسيليدس وفالنتينوس ومرفيون . وقد كان الأول داعية أخلاقي ركز في فلسفته على حل مشكلة الشر ويبدو أنه كان متأثراً بالزرادشتية حيث مال إلى القول بأن العناية الإلهية لا علاقة لها بالشر . وقد أقام مذهبه الثنائي متأثراً بزرادشت وأفلاطون أيضاً لكنه أقام هو وأقرانه من الغنوصيين ثنائيتهم على ما يزعمون من تعارض بين التوراة والإنجيل ، إذ قالوا إن التوراة تصور إلهاً قاسياً جباراً بينما يكشف الإنجيل عن إله وديع حلیم وخير للغاية . وعلى هذا الأساس فسر باسيليدس الشر على أنه يرتد إلى إله العهد القديم الذي وصفه بأنه رئيس الملائكة الأشرار . وقد اشتط الغنوصيون في تأويلاتهم المتأثرة بالفلسفة اليونانية وبفلسفات الشرق القديم ، والمشوبة بعاطفة دينية مشوبة

وإن لم تكن مسيحية خالصة . ولذلك واجهت أفكارهم ردود فعل عنيفة من قبل المسيحيين وحكم على تعاليمهم بالهرطقة (٢٦) .

ويبدأ الفكر المسيحي التوفيقي الحقيقي لدى كلمنت الذي كان ينتمي إلى مدرسة عرفت في الإسكندرية باسم مدرسة الموعظين التي ذاع صيتها باعتبارها مدرسة المدافعين عن الدين . وقد بنى كلمنت فلسفته التوفيقية على أساس أن الفلسفة سلاح ضروري لمعلمي الكنيسة للرد على خصومهم والدفاع عن العقيدة كما اعتبرها سبيل المسيحية كي تخطوا إلى الأمام في ثوب عقلاني ، بل أنه اعتبرها هدية الإله لأنها السبيل إلى تنقيف العالم الوثني من أجل المعرفة الحقّة للمسيح والمسيحية .

" إن الفلسفة كانت قبل مجيء الرب - فيما يقول كلمنت - ضرورية لليونانيين كي يمارسوا العدالة وقد أصبحت الآن باعثة وحاضرة على التقوى . أصبحت بمثابة تهديد ضروري لأولئك الذين يصلون إلى الإيمان عن طريق الاستدلال والبرهان . . . إنها كانت بمثابة المعلم أو المؤدب للعقلية اليونانية مثلما كانت الشريعة بالنسبة لليهود هي بمثابة إعداد لهم ليكونوا مسيحيين . إنها كانت بمثابة الإعداد الجيد الذي عبد الطريق أمام الإنسان ليبلغ الكمال في المسيحية (٢٧) . إن كلمنت إذن يقدر الحقيقة التي تتفق مع عقيدته المسيحية ولا يهمله من أي مصدر جاءت . ولذلك كان يقدر آراء أفلاطون الملهم الذي قال بآراء كثيرة تتفق مع ما جاء به الرب . ويقدر كذلك فلسفات الرواقيين وخاصة فيما يتعلق بتحليل الفضائل والرذيلة . ومع تقديره لهؤلاء الفلاسفة وفيلسوف الإسكندرية اليهودي فيلون الذي كان مصدره الأساسي في معرفة آراء فلاسفة اليونان الكبار ، إلا أنه يعتبر أن الفلسفة ليست فقط الأفلاطونية أو الأرسطية أو الرواقية أو غيرها ولكنها ما

قيل من كل هؤلاء ويقود إلى التقوى والإيمان أما ما قيل ويقود إلى المادية واللذة والإلحاد فإنه ينتقده ويمقتّه ويستبعده (٢٨) .

ويتفق معه أوريجين السكندري الذي عاش فيما بين عامي ١٨٥م ، ٢٥٤م وكان أعظم المسيحيين شهرة في زمانه (٢٩) ؛ فهو رغم قراءته لكل كتب الأقدمين (يقصد فلاسفة اليونان) إلا أنه انتهى من كل ذلك إلى ما بلوره في كتابه " عن المبادئ الأولى " انتهى إلى " أنه حيث تكون العقيدة واضحة وصريحة يجب الاستمسك بها ونظمها في مجموعة متسقة يبرهن على أصولها بالعقل ، وحيث العقيدة غير صريحة أو حيث لا عقيدة فالباب مفتوح أمام العقل للمناقشة والتحصيل (٣٠) . إنه يفهم إذن أن مهمة الفلسفة تكمن فيما تقدمه من خدمة التوضيح والتنظيم ! وقد استخدم أوريجين التأويل المجازي أيضاً لخدمة الدين ؛ حيث كان يرى أن عبارات الكتاب المقدس لها معنيان : أحدهما ظاهري حرفي والآخر عميق روحي وبينما يتوقف العامة عند الأول فإن العارفين يغوصون ليدركوا الثاني (٣١) .

وبالطبع يمكننا هنا القول أنه إذا كانت هذه هي مهمة الفلسفة عند كلمنت وأوريجين ، تلك المهمة التي تقتصر على دعم الدين وانتقاد مخالفيه من خلال البرهان الفلسفي والتأويل العقلي فإن كل ما يترتب على ذلك عندهم حتى ولو جاء في بعض الأحيان بنتائج لم ترض عنها الكنيسة يكون في مجمله دعوة إلى أعمال العقل الفلسفي في خدمة الدين . فلقد ناقش أوريجين موضوع النفس ومصيرها ، وموضوع حرية النفس وموضوع العلم الإلهي وغيرها من الموضوعات من منظور عقلائي يستند على ما جاء به الكتاب المقدس .

إن ذلك يتأكد أمامنا بما لا يدع مجالاً للشك أنه من قبيل تسطيح الأمور وتسميتها بغير أسمائها أن نطلق على هؤلاء الفلاسفة من يهود ومسيحيين اسم " الأفلاطونية المحدثه " أو أن نعتبرهم بأي صورة من الصور امتداداً للفكر اليوناني !

* ولا يختلف الأمر كثيراً حينما نتوقف عند الهرامسة ؛ فقد عرفنا من قبل أن المؤلفات الهرمسية تعود في أصولها الأولى إلى التراث المصري القديم ، تعود إلى هرمس طوط الإله المصري للحكمة والفنون . وهذه المؤلفات رغم الخلاف على تاريخ كتابتها وتدوينها ^(٢٢) ، ورغم تشابهها مع مؤلفات العصر السكندري ، قد تميزت بطابعها الديني والفلسفي الخاص .

إن الهرامسة على الرغم من أنهم يلتقون مثلاً مع الفكر الفيلونسي في محاولتهم إنشاء فلسفة دينية إلهية متأثرين ببعض الآراء الأفلاطونية والرواقية والفيثاغورية ، هذا إذا أخذنا بالرأي القائل بأن المؤلفات الهرمسية قد كتبت فيما بين القرنين الثاني والرابع الميلاديين ، أقول رغم أنهم يلتقون مع الفكر الفيلونسي في ذلك إلا أنهم يمتازون عنه بأمور عديدة منها :

أولاً : أنهم قدموا تفكيراً إلهياً غير مرتبط بدين من الأديان المنزلة ، وثانياً : أنهم قدموا في مؤلفاتهم - على حد تعبير برييه - نوعاً من الدين الكوني المطبوع بطابع روعي استعريض فيه عن عبادة الأشياء المحسوسة كالشمس إلى عبادة مثيلاتها المعقولة ^(٢٣) . وثالثها : أنهم امتازوا عن فيلون - حسب تصور د. بلدي - بتوجيههم التفكير نحو الحياة الدينية الإلهية بصورة أكثر وضوحاً وصراحة ^(٢٤) . فتفكيرهم تأمل في الإله تغني فيه ذات الإنسان في الذات الإلهية .

فالتجربة الصوفية عند الهرامسة تقوم على الاتحاد بالإله حيث يذوب الوجود الإنساني في الوجود الإلهي ، فلا يصبح هناك في النهاية إلا "هو" أي الإله .

وفي ضوء هذه الأمور يفهم الهرامسة مفهوم الفلسفة أو الحكمة ، فالحكمة تكمن في ذلك السعي الدائب إلى الحصول على حكمة إلهية دينية تحقق الخلاص للنفس بمحاولة الاتحاد بالإله الذي هو مبدأ وجود الإنسان ومنتهى غايته . وفي هذا الإطار دارت فلسفتهم الدينية حول النفس طبيعتها ومصيرها وحول معرفة الإله (٣٥) .

إن التجربة الصوفية عند الهرامسة تتضمن أولاً : استعداد المريد لتلقي الوحي الإلهي عن طريق المعلم أو المرشد . وهذا الاستعداد لا يقتضي ممارسة شعائر دينية معينة بل يقتضي إطالة التفكير والتأمل بغرض معرفة الإله وهذا لا يكون إلا بعد أن يكون المريد قد تطهرت نفسه وتحرر من الحس . وثانياً : تلقي الوحي ذاته بالاتحاد بالإله حينما يضيء الإله على المريد بلطفه وكرمه ورحمته بتلك المعرفة فيكتسب المريد بذلك " الميلاد الجديد " . وثالثاً : فترة صمت كامل تشير فيما يبدو إلى تمام العلم حيث يكون المريد آنذاك " حاضراً في كل مكان ، في جميع العناصر ، في جميع المخلوقات وفي الزمن كله ، يرى كل شيء ويرى نفسه " ، ورابعاً : سماع النشيد نشيد السماء الثامنة وهو النشيد الذي يتلوه المرشد على المريد فتتأوله القوى الإلهية وترقى به إلى السماء الثامنة ومنها إلى الإله فيتم خلاصه ، وخامساً : يلزم المريد بعد ذلك أن يوجه صلاة شكر للإله على هذه النعم الكبرى (٣٦) .

والجدير بالذكر أن هذه الأمور الخمسة جميعاً تبدو متداخلة في التجربة الهرمسية . كما أن التصوف الهرمسي قد إحتوى في ثناياه على أشياء غريبة أقرب الى السحر منها الى الفلسفة ، ذلك السحر المختلط بمعارف كيميائية سحرية : تلك

المعارف التى تقوم على إيمانهم بأن حياة واحدة تسري فى العالم كله وأن كل شئ فى العالم ممتلئ بالنفس حتى المعادن (٣٧) .

* وإذا ما إنتقلنا من الهرامسة الى الإتجاه التوفيقي الفلسفي الذي تزعمه ساكاس وكان أهم أعلامه أفلوطين . فإننا نكون قد وصلنا إلى قمة التفكير الفلسفي في مدرسة الإسكندرية الفلسفية حيث كان أفلوطين بلا شك أعظم الشخصيات الفلسفية في هذا العصر .

أما ساكاس فلا نعرف عنه الشئ الكثير (٣٨) ، فقد كان يؤثر التعليم الشفاهي لدرجة أنه أخذ على تلاميذه عهداً بالحفاظ على سرية التعاليم . وقد حاول فيما يروى عنه أن يقدم فلسفة توفيقية توفق بين آراء أفلاطون وآراء أرسطو في أهم الموضوعات الفلسفية حيوية وهي الله والنفس والعالم . ومع ذلك فقد اختلف معهم . ومن أهم الآراء التي نسبت إليه قوله " أن الإله قد صنع العالم دون أن يستخرجه من مادة سابقة " (٣٩) . وإذا صح ذلك فإنه قد خالف في ذلك كلاً منهما ولم يتأثر بما كتبه . أما رأيه في النفس فهي أنها جوهر روحاني قائم بذاته ولا تتغير طبيعتها باتصالها بالجسم وهو يفسر هذا الاتصال بأنه عبارة عن ميل من النفس نحو الجسم حتى تفعل فعلاً شبيهاً بفعل الإله في العالم . وهو في هذا الرأي أقرب إلى الهرمسية منه إلى أفلاطون أو إلى أرسطو . ومن آرائه التي نلمح فيها الطابع التوفيقي قوله أن الأجسام في هذا العالم الطبيعي خاضعة للأرواح . وهذا يعني أنه يعتقد أن العالم إنما يتألف من مرتبتين ؛ مرتبة " الأرواح " ومرتبة " الأجسام " وإن كانت المرتبتان تكونان " كلاً واحداً " مترابط الأجزاء بحيث تدبر كل سماء السماء التي تليها مباشرة حيث أن لدى كل الموجودات شعوراً متفاوت

الوضوح بما للحكمة الإلهية من تأمل سرمدى لمعانيها ويمكن أن يكون ذلك الشعور بمثابة انعكاس النظام الإلهي على عقول متفاوتة النورانية^(٤٠) .

وربما نجد في هذا الرأي الأخير الأساس لفلسفة أفلوطين الداعية إلى وحدة الوجود الديناميكية التي تتبدى كثرة الأشياء فيها بالتأمل ، وتبدو الوحدة في الكثرة أيضاً عن طريق التأمل . وإن كان التأمل الأول غير الثاني !

وحينما نصل في حديثنا عن مدرسة الإسكندرية الفلسفية إلى أفلوطين ، نكون قد وصلنا إلى ذروة التفكير الفلسفي فيها . وفي نفس الوقت نكون قد وصلنا إلى قمة " الإثارة " في الحديث عنها ؛ إذ لا يزال غالبية المؤرخين ينسبون أفلوطين إلى الفلسفة اليونانية ويعتبرونه آخر ممثليها الكبار !

والحقيقة التي نراها واضحة هي أنه فيلسوف مصري شرقي . إنه في رأينا ختام تلك السلسلة التي بدأت من بتاح حوتب في القرن السابع والعشرين قبل الميلاد المارة بـابوور وإخناتون وأمنموبي إلى الهرامسة إلى أفلوطين ! وحجتنا في ذلك تستند على النظر في حياته وفي فلسفته على حد سواء .

أما عن حياته فمن المعروف أنه ولد حسب رواية تلميذه اليوناني فورفريوس في حوالي ٢٠٤ / ٢٠٥ م بمدينة ليتوبوليس في أواسط مصر وقد عني والداه بتثقيته وتثقيفه فذهب إلى المدرسة في عامه الثامن لتلقي العلوم الأولية . ولما بلغ الثامنة والعشرين شعر برغبة شديدة في دراسة الفلسفة على يد فلاسفة الإسكندرية ، فذهب إليها وأرشده أحد أصدقائه إلى ساكاس وما أن استمع إليه حتى أعجب به وظل ملازماً له ودرس على يديه حتى بلغ التاسعة والثلاثين من عمره . وقد أحس أفلوطين حينذاك بالحاجة إلى الإطلاع على مبادئ الفلسفة الفارسية والهندية فانضم إلى حملة الإمبراطور جورديان التي كان يستعد لشنها على فارس . ولكن

الحملة لم تكتمل حيث قتل الإمبراطور فى إحدى المدن العراقية . فهرب أفلوطين إلى أنطاكية ومنها ذهب إلى روما وكان آنذاك قد بلغ الأربعين من العمر . وبالطبع يمكن للمرء أن يلاحظ بسهولة أنه مصري المولد والنشأة ، وأنه قد تربى وتعلم فيها إلى سن الأربعين .

كما يمكن أن نلاحظ شغفه بالتوسع فى دراسة روافد الفلسفة الشرقية الأخرى خاصة الفارسية والهندية من منابعها الأصلية فى فارس والهند . ولعل الملاحظة الأكثر أهمية هنا هي التساؤل عن سبب هروبه إلى أنطاكية ثم إتجاهه إلى روما وعدم عودته مرة أخرى إلى الإسكندرية ؟!

والحقيقة أنه ذهب إلى روما واستقر فيها لسبب شخصي مذهبي ؛ أما الشخصي منه فيتعلق أنه كان قد استفد كل أغراضه من تعلمه على يد أستاذه ساكاس ، ولم يكن هناك المزيد الذي يمكن أن يحصله عنه لو أنه عاد إلى الإسكندرية . أما المذهبي فإنه ربما قد أحس أنه يجدر به وقد بلغ الأربعين من عمره أن يكون له مدرسته الخاصة وتلاميذه المستقلون .

ولما كان شديد الوفاء لأستاذه فضلاً عن أنه تعهد مع بقية التلاميذ بعدم إفشاء الأسرار والتعاليم . فلم يشأ أن يعود ويؤسس مدرسته هذه فى الإسكندرية ذاتها . ولذلك فقد فضل الذهاب إلى روما معقل الفكر اليوناني فى ذلك الزمان ليؤسس مدرسته هناك وليبشر بفلسفته الجديدة التي كان يستحيل عليه أن يعلنها فى الإسكندرية (٤١) .

إنّ لقد ذهب أفلوطين إلى روما بعد ما نضج وتبلورت رؤيته الفلسفية في إطار بيئته السكندرية الشرقية . وليس هناك مجال للاحتجاج على يونانيّته بأنه قد تقلّس في روما وكتب فلسفته هناك . فهذا ليس المبرر الكافي لنسبته للفلسفة اليونانية . أما إن قيل أنه قد شهد هو نفسه بأنه لم يأت بجديد حينما قال في التساعية الخامسة " أن نظريته ليس فيها شيء جديد ... وليست هي وليدة اليوم ... لقد قيلت منذ زمن طويل ولكن دون تفصيل وما نحن إلا مفسرو هذه المذاهب القديمة التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون " (٤٢) .

إن قيل ذلك نقول إن أفلوطين كان في ذلك شديد الذكاء حيث استطاع بأصالة وبراعة فائقتين أن يوظف الفلسفة اليونانية وأن يستخدمها في أغراضه الخاصة فكان حينما يريد أن يدعم رأيه الخاص يقدم دليلاً عليه من سابقه خاصة من فلاسفة اليونان . وبالطبع فإن السبب المباشر في ذلك أن تلاميذه كانوا من اليونانيين والرومانيين الذين كانت ثقافتهم الفلسفية يونانية . فضلاً عن أنه حينما يقول ذلك فإنه لا يقصد تحديداً فلاسفة اليونان بل ربما قصد في النص السابق فلاسفة مصر القديمة ؛ فهم الذين قدموا المذاهب التي تشهد بقداستها كتابات أفلاطون .

أضف الى ذلك أنه لو دققنا النظر في ما قاله فورفريوس عن كتابات أفلوطين سنجد أن ما كتبه من مقالات قبل التحاق فورفريوس بمدرسته أو بعد انتقاله إلى أثينا ، كانت مقالات توضح بما لا يدع مجالاً للشك أنه كان مشغولاً فيها بالمشكلات الفكرية ذاتها التي شغل بها فلاسفة الإسكندرية مثل الجمال ، وخلود النفس ، وهبوط النفس الى الجسم ، والواحد ، والأرواح الحارسة ، والأقانيم ، والفضائل ، وطبيعة الشر ، وعن النجوم والوجود الحي ، ... إلخ . أما

المقالات التي كتبها في حضور فورفريوس فقد بدا فيها اهتمامه بمشكلات الفلسفة الأرسطية ، حيث كتب عن العقل وعن مشكلة الوجود بالقوة والوجود بالفعل وعن النفس . وإن كان لا يزال مشغولاً حتى في هذه المقالات بفكر الإسكندرية حيث كان من بينها الرد على الغنوصيين ، وعن الإرادة الحرة وعن أنواع الوجود . وعلى كل حال فإن المهم هو مضمون هذه المقالات جميعاً ، فقد كانت في مجموعها تعبر عن معالم فلسفة جديدة أصيلة هي فلسفة البحث عن الوحدة خلف الكثرة الظاهرة ، والبحث عن كيفية صدور الكثرة عن الوحدة .

وقد قيل إنه أخذ " وحدة الوجود " عن الفلسفة اليونانية ، فقد كان لدى بارمنيدس فكرة مماثلة وكذلك كان لدى الرواقية نفس الفكرة . لكن الحقيقة أن فكرة أفلوطين مختلفة عن الفكرة الإيلية ، فالطابع العام لنظرة بارمنيدس الى الكون يختلف كل الاختلاف عن طابع مذهب أفلوطين ؛ فصورة العالم عند الأول سكونية ، فالكون لديه يكون كلاً متجانساً لا تنوع فيه ولا تدرج ، أما عند أفلوطين فصورة العالم مركبة متدرجة من الواحد الى العقل الكلي الى النفس الكلية الى مبدأ الطبيعة فعال الأشياء الحسية . وكذلك فإن فكرته مختلفة عن مثيلتها لدى الرواقية ، فقد كانت وحدة الكائن عندهم تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسري في الكائن فيكسبه التماسك والوحدة . أما عند أفلوطين فإن أساس الوحدة هو التأمل فإن تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضيفي عليه وجوداً ووحدة . فالقول بأن الوحدة هي مصدر الوجود يعني أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود (٤٣) .

إن وحدة الوجود عند أفلوطين تتميز بأنها وحدة وجود حية ديناميكية صدورية - فيضية كما أسماها بحق زيلر (٤٤) . إن العالم عند أفلوطين ينبثق كنوع من

الفيض التدريجي عن الحياة الإلهية التي تتبثق أصلاً عن الواحد دون أن تنقص من ذاته شيئاً .

والتدرج في مراتب الكمال لا يعني أن نقصاً يشوب العقل الكلي أو النفس الكلية باعتبارها أقانيم العالم المعقول ، بل على العكس فإن كمال الأقسام السابق يصب في اللاحق باعتبار أن كل أقنوم لاحق إنما هو لوجوس Logos للسابق عليه أى صورة صدرت عنه متمثلة في وجود أدنى من وجوده .. وهكذا .

وقد قيل أيضاً أنه أخذ التمييز بين العالمين ؛ المعقول والمحسوس من أفلاطون وأن فلسفته من هذه الناحية ليست إلا مجرد صدق لفلسفة أفلاطون . والحقيقة أن أفلوطين رغم استعماله للإصطلاحات الأفلاطونية إلا أن العالم المعقول عنده ليس مكان المثل بل هو الأقانيم الثلاثة (العقل - النفس - ومن قبلهما المطلق) . كما أن العلم المحسوس ليس مجرد ظل باهت للعالم "المعقول كما عند أفلاطون . وإنما هو عند أفلوطين إمتداد لوجود العالم المعقول وفيض منه .

أما فكرة الثالوث التي زعم البعض أيضاً أنها ربما أخذها عن أفلاطون أيضاً ، فإنها في الواقع فكرة شرقية قديمة ، فالفكر الشرقي كثرت فيه صور " الثالوث " فهناك الثالوث المصري القديم (إيزيس - أوزيريس - حورس) ، وهناك الثالوث البابلي المقدس (أنو وانليل وإيا) . وهناك كذلك عقيدة الثالوث المسيحية (الأب - الابن - الروح القدس) . وهناك الاجتهادات اللاهوتية التي ظهرت في الإسكندرية لتفسير هذه العقيدة ومن بينها إجتهد زميله أوريجين الفيلسوف المسيحي حولها (٤٨) .

والحقيقة التي ينبغي أن تلفت انتباهنا هنا هي استخدام أفلوطين لفكرة " الفيض " أو " الصدور " وهي فكرة لا مثيل لها مطلقاً في الفكر اليوناني . وهي أساس تمييز

ميتافيزيقا أفلوطين والمعبرة بوضوح عن أصلته وهي الفكرة التي أثرت بعد ذلك أبلغ التأثير في الفلسفة طوال العصور الوسطى . وإذا ما أردنا البحث عن مصدر لهذه الفكرة فلن نجد إلا المصدر الغنوصي الشرقي حيث إن الغنوصيين قالوا بأن الأشياء " تصدر " عن الواحد في نظام تنازلي حتى نصل الى المادة ! وإن كانت الفكرة الغنوصية غامضة لا يتضح فيها كيفية هذا الصدور حيث يعبرون عنه بفكرة رمزية هي فكرة الولادة . فإن فكرة أفلوطين أتت واضحة جلية حيث أن المطلق من فرط كماله الذي فاق كل تصور لا يستطيع التوقع داخل ذاته ، فإبداعه يحدث بالضرورة . فجوهر عملية الفيض عند أفلوطين هو الكمال المطلق للواحد ذلك الكمال الذي من فرط لا نهائيته يصدر عنه غيره بالضرورة (٤٩) .

وقد قيل أيضاً أن فكرة التأمل عند أفلوطين مأخوذة عن الفكر اليوناني ، والحقيقة أن التأمل فكرة أعلى من شأنها كل من أفلاطون وأرسطو ولكنها قصراها على الإنسان وإعتبارها أخص ما يخص المعرفة الإنسانية . بينما نجد أفلوطين يكسب هذه الفكرة أبعاداً جديدة لم تخطر على بال أحد . فالتأمل عنده يرادف فعل الخلق أو الإيجاد حيث يصدر العقل الكلي فعلاً عن المطلق نتيجة التأمل ، كما تصدر النفس الكلية عن العقل الكلي نتيجة تأمله للمطلق .. وهكذا .

ولا نجد مثيلاً لهذه الفكرة الأفلوطينية أيضاً إلا في الفكر المصري القديم خاصة في النص المنقلى الذي يفسر فيه كاتبوه نشأة العالم الطبيعي عن الإله " بتاح " نتيجة ما فكر فيه القلب (العقل) وما أمر به اللسان (٥٠) ، فكان الخلق كان نتيجة تأمل العقل ونطق اللسان وهكذا نستطيع أن نفعل دائماً مع مواطن الأصالة في فلسفة أفلوطين حيث نجد أن ميتافيزيقاه مبنية على أسس فلسفية جديدة هي في الواقع جماع لتأثره ببيئته الفكرية الشرقية الأصيلة وقدرته الفائقة على

الإستفادة من هذه الأفكار القديمة فى بناء رؤيته المحكمة لفلسفة واحدة ترى الوحدة فى الكثرة ، وترى الكثرة فى الوحدة وتكشف عن ذلك عبر إصطلاحات جديدة كل الجدة هى " الفيض " و " التأمل " و " الأقانيم " وغيرها .

أما التصوف الأفلوطيني فهو الدليل الأقوى والأنصع على أنه ما كان يوماً فيلسوفاً يونانياً ولم يكن يريد أن يكون ! فأفلوطين الذي عاش حياته زاهداً لدرجة تذكرنا بحياة حكماء الشرق السابقين أمثال زرادشت وبوذا ، حيث لم يكن يعتد مطلقاً بالظروف المادية التي تحيط به ويخجل من أى حديث يتعلق بالجسد ويرفض الحديث عن أسرته أو نسبه ويعترض بشدة على أن يجلس أمام مصور أو نحّات ... كما كان يرفض الذهاب للعلاج من مرض فى أمعائه ، ويرفض الذهاب للإستحمام فى الحمامات العامة مكتفياً بتدليك جسده بنفسه كل يوم فى منزله (٥١)

هذا الفيلسوف الذى عاش هذه الحياة الزاهدة كان من الطبيعي أن يعيش التجربة الصوفية بكل معانيها لأن معرفة الإله عنده لا يمكن أن تكون فقط كما كانت عند أفلاطون بحدس عقلى يصعب التعبير عنه أو كتابته ، بل إنها معرفة أساسها الإتحاد به ؛ فهى معرفة " لا تتم بالعلم ولا بالحدس العقلى ، بل تتم بحضور أسمى من العلم " إنها معرفة " تخرجنا من اللغة وتوقفنا للتأمل كأنها تدل الذى يريد التأمل على الطريق " فالواحد رغم حضوره الدائم " ليس حاضراً إلا للذين يستطيعون قبوله وأعدوا أنفسهم بحيث ينضافون إليه ويحتكون به بتشبههم به ، إنهم حاصلون على قوة من جنسه آتية منه (٥٢) .

إن هذه المعرفة بالإله إذن إنما هى معرفة تتم فى صورتها الكاملة إذا ما عاش الإنسان تلك التجربة الصوفية التي تغنى فيها ذاته فى ذات الإله . وهى حالة عبر

عنها أفلوطين بنفس الطريقة التي عبر بها عنها الهرامسة حينما وصفوا حالة خروج الإنسان من ذاته Ecstasis وإتحاده بالإله Enosis حيث يختفي الوجود الإنساني ويحل محله الوجود الإلهي (٥٣) .

وبعد هذه الإطلالة السريعة على فكر فلاسفة مدرسة الإسكندرية يجدر الإشارة الى أن هذا الفكر السكندري قد خرج من دائرة الإسكندرية ليشتع أثره في أنحاء العالم القديم . وقد بدأت موجة الإشعاع الفكري للإسكندرية منذ رحيل أفلوطين عنها الى روما . وعلى امتداد القرنين ونصف القرن التاليين بدأت فلسفته تفعل فعلها في العالم سواء على الصعيد الفلسفي البحت حيث تجد تلاميذه أمثال فورفريوس الصوري (القرن الثالث وبداية الرابع قبل الميلاد) وبامبليخوس (٢٧٠ - ٣٣٠ م) وابرقلس (٤١٠ - ٥٤٨ م) يقدمون فلسفات حاولت التوفيق بين فكر أفلوطين وفكر فلاسفة اليونان التقليديين خاصة أفلاطون وأرسطو . وكذلك كان لفلسفة أفلوطين وفلاسفة الإسكندرية أكبر التأثير على الفلسفات الدينية طوال العصور الوسطى سواء في الفلسفة الإسلامية أو في الفلسفة المسيحية . فالنزعة التوفيقية التي شغلت فلاسفة الإسلام والمسيحية كانت في واقع أمرها إمتداداً للنزعة التوفيقية التي سادت مدرسة الإسكندرية . أما الطابع التوفيقي الذي ميز فلاسفة الإسكندرية الخالص (ساكاس وأفلوطين) ، فقد كان يمثل - على حد تعبير د. ماجد فخري - العلامة الفارقة للفلسفة العربية الإسلامية التي لم تستطع تقبل مبدأ التعدد أو الاختلاف من جراء إستغراقها المفرط في مفهوم الوحدة ليس من نواحيها الفلسفية واللاهوتية فقط ، بل أيضاً من نواحيها السياسية والزمانية (٥٤) .

وليس من قبيل المبالغة أن نقول في الختام أن تأثير فلاسفة الإسكندرية قد فاق بكثير تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلسفة في العصور الوسطى وليس أدل على ذلك من أن تأثير الأخيرين لم يفعل فعله في هذه العصور إلا عبر نصوص فلاسفة الإسكندرية ومن تأثروا بهم .

الهوامش

(١) أنظر : د. حسين الشيخ [دراسات فى تاريخ حضارة مصر الرومانية ، دار المعرفة

الجامعية - القاهرة ١٩٨٧م ص ١١٨] .

وكذلك : زكي على [الإسكندرية في عهد البطالمة والرومان ، مقال نشر بكتاب

أصدرته الغرفة التجارية بالإسكندرية عام ١٩٤٩م ص ٣٤-٣٥] .

(٢) أنظر : ول ديورانت [قصة الحضارة - الجزء الثالث من المجلد الثاني - حياة اليونان "

ترجمة محمد بدران " ، منشورات الإدارة الثقافية لجامعة الدول العربية

ط(٣)

١٩٧٣م . ص ٧٤] .

(٣) جورج سارطون : [تاريخ العلم (ج ٤) ترجمة لفيف من العلماء - دار المعارف

بالقاهرة ١٩٧٠م ص ٥٢] .

(٤) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٨] .

انظر أيضاً : د. سليم حسن [مصر القديمة (ج ١٤) - مطابع دار الكتاب

العربي

المصري بدون تاريخ ص ٧٩٥] .

- (٥) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ٧٩] .
- (٦) هـ . ج . ويلز : [معالم تاريخ الإنسانية - المجلد الثاني - الكتاب الخامس
ترجمة
عبد العزيز توفيق جاويد - مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ط (٣)
١٩٦٩م ص
٤٥٤ ، ٤٥٥] .
- (٧) د. نجيب بلدي : [تمهيد لتاريخ مدرسة الإسكندرية ، دار المعارف -
ص ٤٥ ، ٤٦] .
- (٨) ول ديورانت [نفس المرجع السابق ص ١٩٠] .
- (٩) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق - ص ٥٠] .
- (١٠) نفس هـ
- (١١) Festugière : Révélation D'Hermé s Thismégiste ,
Paris 1943 I , PP. 260 - 2 74
- نقلاً عن : د. نجيب بلدي نفس المرجع - ص ٥١ .
- (١٢) أنظر في عرض هذه الاختلافات بين المؤرخين [كتابنا : مدرسة
الإسكندرية الفلسفية
بين التراث الشرقي والفلسفة اليونانية - دار المعارف بالقاهرة ١٩٩٥م
-
- ص ٢٩ - ٣١] .
- (١٣) أنظر نفس المرجع السابق ص ٣١ - ٣٣ .
- (١٤) أنظر تفاصيل هذا التصنيف المقترح في كتابنا السابق ص ٤٩ وما بعدها .

Lemprier's Classical Dictionary Of Proper Names أنظر (١٥)
Mintioned In Ancient Authrs , Routledge & Kegan Paul LTD ,
LONDON 1972 , P. 77 .

(١٦) د. ماجد فخري : [الأصول الإسكندرانية للفلسفة العربية , بحث نشر بكتابه
" دراسات

فى الفكر العربي - دار النهار للنشر - بيروت ط(٣) ١٩٧٧م ص ٣٢] .
(١٧) أنظر عرضاً لتضارب الأقوال حول حياة فيلون فى كتابنا السابق الإشارة
إليه ص ٥٧ .

Richard A. Baer : [Philo's Use Of The Categorie s Male (١٨)
1970 , P.5] . And Female , Leiden E. J. Brill

bid , (١٩)
P. 16

(٢٠) يوسف كرم : [تاريخ الفلسفة اليونانية - دار القلم ببيروت - بدون تاريخ
ص ٢٤٨]

وأنظر أيضاً : د. عبد الرحمن بدوي [خريف الفكر اليوناني - مكتبة النهضة
العربية - القاهرة ط(٤) ١٩٧٠م ص ٩٣] .

(٢١) أميل ببيرييه : [الآراء الدينية والفلسفية لفيلون السكندري - ترجمة محمد
يوسف موسى وعبد الحليم النجار - مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده -
القاهرة ١٩٥٤م ص ٩٨-٩٩] .

(٢٢) أنظر يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٤٩ .

(٢٣) أنظر كتابنا : [مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ٦٢ - ٦٣] .

(٢٤) برييه : [نفس المرجع السابق ص ٣١٤ - ٣١٥] .

(٢٥) نفســـــــــــــــــه .

(٢٦) أنظر بعض تفاصيل آراء هؤلاء الفلاسفة الثلاثة في كتابنا السابق ص ٨١

- ٨٥ .

وأيضاً في : يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٥٥ - ٢٥٨ .

(٢٧) Clement Of Alexandria Dria Printed In “ Greek

And Roman Philosophy After

Aristotle , Edited By J.L. Saundres , The Free Prss , NEW-

UORK 1966 , P. 306 .

bid. , PP. 309 , (٢٨) انظر :

I 311 .

(٢٩) أنظر : [بعض تفاصيل حياة أوريجين السكندري في كتابنا السابق ص ٩٣

- ٩٥]

(٣٠) أوريجين : [في المبادئ ، نقلاً عن : يوسف كرم - نفس المرجع السابق

ص ٢٧٦] .

(٣١) أنظر : كتابنا السابق ٢ ص ٩٨ - ١٠٠ حيث نعرض لرأيه في فلسفة

التأويل .

(٣٢) أنظر : [في مناقشة أصل المؤلفات الهرمسية وتاريخ تأليفها في كتابنا

السابق الإشارة إليه ص ١١١ - ١١٦] .

(٣٣) أنظر : أميل برييه [نفس المرجع السابق ص ٢٠٦] .

(٣٤) د. نجيب بلدي : [نفس المرجع السابق ص ٩٦ - ٩٧] .

- (٣٥) أنظر : [عرضاً مبسطاً لمفهوم الحكمة عند الهرامسة ولرأيهم حول النفس - طبيعتها ومصيرها في كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١١٨ - ١٢٣] .
- (٣٦) أنظر : [نجيب بلدي نفس المرجع السابق ص ١٢٧ - ١٢٩] .
- (٣٧) نفسه .

(٣٨) أنظر : [بعض لمحات عن حياة ساكاس فى Lemprier's Classical Dictionary, P. 36 - 38] .

- (٣٩) نقلاً عن : يوسف كرم - نفس المرجع السابق ص ٢٨٦ .
- (٤٠) نفسه .

(٤١) أنظر عرضاً لتفاصيل حياة أفلوطين إعتماًداً على رواية فورفريوس الصوري فى

كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٣ - ١٤٧ .

وراجع : [ProPhyry : On The Life Of Pltinus , The Loeb Classical Library , LONDON 1966]

Plotinus : The Six Enneads ,Translated By S. Mackenna (٤٢)

And B. S. Page , Great Books ,

William Benton Publisher , Encyclopaedia Britannica , inc. 1952

, Enn 5(1) , Ch. 8 - 9 , Eng.

Trans . P. 212 -213 .

- (٤٣) أنظر كتابنا : مدرسة الإسكندرية الفلسفية ص ١٤٧ .

وكذلك : [غسان خالد : أفلوطين - رائد الوجدانية ، منشورات عويدات ببيروت

١٩٨٣م ص ١٣] .

(٤٧) أنظر : Zeller (E) : Outlines Of The History Of Greek

Philosophy , Translated By Palmer L.r. ,Dover Publications , inc.
NEW-YORK , Thirteen ed. 1980 , P. 294 .

(٤٨) أنظر كتابنا السابق الإشارة إليه ص ١٤٨ .

(٤٩) نفسه : ص ١٤٩ - ١٥٠ .

(٥٠) أنظر ترجمة لهذا النص المنقّى في : جون دلسون : الحضارة المصرية ،
ترجمة / د. أحمد فخري - مكتبة النهضة المصرية - ص ١١٨ . وأيضاً
برستيد : فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن - مكتبة مصر ، بدون تاريخ ص
٥٣ وما بعدها وكذلك في : د. عبد العزيز صالح : فلسفات نشأة الوجود في
مصر القديمة مجلة " المجلة " عدد فبراير ١٩٥٩م ص ٣٣ وما بعدها .

Porphyrus : (٥١)

Op. Cit. , Eng.Trans P. 3-5-7 .

Plotinus : Op.Cit. , Enn. 6-9 (٥٢)

, Ch 4 , Eng. Trans. P. 236 - 237 .

(٥٣) انظر كتابنا السابق ص ١٥٥ .

(٥٤) انظر : نفس المرجع السابق ، الفصل السابع بعنوان " التأثير الفلسفي

لمدرسة الإسكندرية ص ١٦٥ وما بعدها .

الوعاء الجمال بالتاريخ

أ.د. وفاء إبراهيم

أستاذ مساعد بقسم الفلسفة

بنات - عين شمس

* مقدمة :

لعلنا نستطيع القول بداية - أن الحاضر الذي نعيشه أحد عناصر الكيان العضوي الذي نسميه الماضي ، وبذلك فالواقع الذي نعيشه الآن هو لحظة ممتدة يتناسج فيها الماضي والحاضر والمستقبل . وبلك يبدو أن التاريخ ليس منفصلا عنا فهو يتدفق في شرايين الحاضر في صور متعددة ويستمر في تدفقه مع تغييره كفيها وفقا لقدرات الحاضر إلى المستقبل .

ولعل الفنان (الأديب والشاعر بصفة خاصة) والمؤرخ صاحب الحس والجمالي هم أصحاب القدرة على كشف هذا التدفق بوعي يقظ يحرك ملكة النقد فنيا ، ويبعث الدينامية التي تمكنا من تجاوز السكون وهيمنة العقل ذو البعد الواحد بآليته وتكنولوجيته ومعلوماته الموجهة عن طريق كشف طبيعة الأحداث وما يكمن وراءها من غرائز العقل ذو البعد الواحد ، على سبيل المثال غريزة صناعة الحرب وتدمير البيئة ، ونسيان خصوصية الإنسان الفرد .

وفي ضوء ذلك فإن أتوعى بالتاريخ جماليا يكشف الطبيعة الحقيقية لصيرورة الواقع ، كما يوضح أهمية الحقائق النسبية التي تختفي تحت قناع المعالجات الموضوعية للواقع ، كالرصد والتصنيف ، التكميم ، لذلك فالوعي الجمالي بما لديه من قدرة فذة على النقد والتفسير عامل تصحيح لحركة التاريخ .

* الباحثة بصدر كتابة بحث عن الثقافة العربية والمستقبل .

وبذلك اطمح أن يفيد هذا البحث أصحاب زوايا النظر المختلفة التي تعالج الثقافة العربية الحديثة التي بدأت منذ أواخر القرن التاسع عشر والحذر من الوقوع في ترديد مضمون الخطاب نفسه أعنى " التتوير " لان المعالجة الاولى التي نجمت عن المواجهة مع الاخر اتصفت بتاويل خاطئ للعقل العربى ادى الى مفارقات تتواصل الى الان حيث يتم تاويل قافز للعقل العربى قبل ان يستوعب الصدمة الاولى يجعله قادرا على ممارسة ما بعد الحداثة فى العلم وكذلك فى النقد الادبى والشعرى والواقع الانساني ، مما يؤدى الى مفارقات اكثر الما وعذابا للعقل المثقف حيث يعيش ازاجية الواقع والفكر ، لانه على مستوى الفكر يستطيع ان يعيش ما يسمى بالكونية ation zlibglo لانه يمتلك تلك الشخصية الاعتبارية التى لديها من الرؤية والادوات التى تمكنها ان تحيا هذا العالم الكونى ، اما الواقع اقصد واقعة العربى فهو يموج بالمتناقضات ،وله تاريخه الخاص ، ومرجعيته الخاصة ،ورؤيته للكون الخاصة ايضا ، كانت ولا زالت تلك هى الاشكالية .

ولا ادعى باى حال من الاحوال ان هذا البحث فى مقدوره الحل ، انما قد يتسنى له الاحياء او ايجاد افق جديد لحركة العقل ، لان الوعى الجمالى صورة من صور العقل — الغائبة هى فى المشاريع العربية للنهضة يعبر عن نفسه عن طريق استخدامه زمان الاسطورة ، والخيال ، والاحياء ،والحوار الحى ، والدينامية . بدلا من الحصر ، والترتيب ، والتجميد فى فئات والتتميط والرصد من خلال احصاءات ونظرات جاهزة توقف صيرورة الواقع وتلغى التنوع .

ولعل الرومانسيين بوعيمهم التاريخى الجمالى شعروا بتعدد الحضارات واختلافها ،ولفتوا الانتباه الى ان كل حضارة قيمة مطلقة يجب فهمها من الباطن دون ارجاعها الى مبدا واحد .

وبذلك فالتجافة الكونية التى تسعى الان للسيطرة لابد ان نعى مبدا جماليا
هاما هو ان الوحدة تتم الا فى الكثرة ، ولايعنى ذلك انها تمحوها او تلغى اجزائها
ومفرداتها . فالوحدة لا تكون كذلك الا بتلك الكثرة المتنوعة ، والكثرة المختلفة
تنزع نحو ما يؤلف بينها ولكنها تحتفظ فى نفس الوقت باستقلال فرديتها .

* الوعى الجمالى والوعى العام :

لو اردنا تعريف الوعى الجمالى فلعلنا نستعين بقول بوزانكيث فى كتابة
تاريخ علم الجمال : ان تاريخ الفن الجميل هو تاريخ الوعى الجمالى الفعلى ، من
حيث كونه ظاهرة متعينة ، فالنظرية الجمالية هى تحليل فلسفى لهذا الوعى
consciousness^(١) .

وفى ضوء ذلك فان الوعى الجمالى يتجسد على نحو متعين فى الاعمال
الفنية ولا شك ان الاعمال الفنية من حيث موضوعها ومضمونها والشكل التى
تصب فيه هى " فكر " وانفعالات واحداث ووقائع " تاريخية او معاصرة او متفاعلة
بين الجانبين تم التعبير عنها فى اشكال فنية مختلفة : ادب فن تشكيلى ، شعر ،
موسيقى وباساليب متعددة تراجيدية او كوميدية وتحدث ما يسمى بالخبرة الجمالية
تلك الخبرة التى يشارك فيها المتذوق الفنان وابداعه الفنى سواء بالتذوق او بالنقد
ولكن السؤال الذى يطرح نفسه ما علاقة الوعى الجمالى والوعى الانساني
بمعناه العام ؟

وكيما تتضح هذه العلاقة فلا بد ان نقف قليلا عند تعريف nes siouconsc بمعناه
العام اذ يقال ان الوعى مركز انتباه او شعور او ادراك ذات ساعية الى معرفة

موضوع ما يمارس خلال هذه المعرفة نشاطا فعلا تتوالى فيه اساليب او ضيع لا يمكن اختزالها او انقاضها كان نفهم ما يواجهنا من خلال بعد ما ، او من خلال منظور خاص او من جانب من جوانبه مستخدمين الصور الخيالية والادراكات الحسية والمشاعر والعواطف والمعارف جميعها بموجب طريقة خاصة بكل امرء يتحكم فيها — مثلا — الحالة المزاجية او الاختيار او التذكر او الانتقائية او الانتباه او التكثيف^(٢) بمعنى اخر ان الوعى عملية تجميع لشتات الوعى ، وليس كل وعى بذاته وعى ، فالإصل فى الوعى مجموعة انتباهات لاشياء متعددة ، تظل جزر منفصلة الى ان يجمع بينها الوعى عن طريق عن طريق تجميع لكل اجهزته المعرفية . وبالتالي الوعى ليس انتباه او حساسا او استدلالا انما هو تجميع كل الخواطر ، والتهيؤات ، الواقعى منها والمتخيل ، والممكن والمستحيل ، بمعنى اخر انه كل العمليات الاستنباطية والاستدلالية ، الحدسية ، والتجريبية لكل ما نتلقاه من خارجنا ونحتضنه داخلنا فيتحول الى منظومة تتنوع اشكالها دينا ، وفنا ، وفلسفة علما .

وبذلك يتضح خطأ الاعتقاد الشائع بان الوعى يشير الى الخارج ، فالوعى مؤشرة ما تحقق فى داخلنا مع ما تلقيناه من اشياء ، واحداث ، ووقائع ، ومع ما ورثناه وما اكتسبناه ، ومن هنا فالوعى ليس " واحد " بمعنى انه اذا كانت العملية العامة للوعى واحدة او الياتها واحدة ، الا انها تختلف فى الارضية التى يقيم عليها الوعى بناءه ويصطبغ بصبغتها وفقا لعمليات التقديم والتأخير ، والتعديل والتحوير ، والتبادل والتوافق التى يقوم بها الوعى ، فيتأتى لنا بما لا حصر له من صنوف الوعى : الدينى ، التاريخى ، الجمالى ، السياسى ، الاجتماعى .

ولعل ما يؤكد ذلك هو اننا عن الفحص والتدقيق نجد عمليات التداخل والتفاعل بين مضامين هذه الانواع من الوعى واحيانا بين اشكالها التى صبت فيها ، فالسرد التاريخى يتساقق فى كثير من الاحيان مع رواية طويلة ، بمعنى انه يختلف عن الرواية الادبية او المسرحية الفنية والوعى الدينى يكشف فى كثير من الاحيان عن دراما الانسان فى الحياة والتاريخ ، والوعى السياسى يتفاعل ويتكامل على انحاء مختلفة مع الوعى الاجتماعى والفلسفى والدينى . ولذلك نستطيع القول انه لا يوجد وعى اجمالى خالص او وعى تاريخ خالص او سياسى خالص الخ ، وانما كل وعى من هذه الانواع يتداخل مع الاخر فالاختلاف ليس فى المعطيات التى يتركب منها الوعى ، ولكن الاختلاف فى الكيفية التى تتراكب بها المعطيات ويصطبغ بها البقاء الذى يشا بدوره بنوع الوعى .

اولا : تجلى الوعى التاريخي جماليا :

هناك عبارة دالة تقول " ان هوميرليس فحسب هومير " اذا ان الالياذة والادويسة هى فصول حية فى تاريخ العالم ، كذلك ان التأمل فيما قاله ارسطو فى كتاب فن الشعر : " ذلك ان المؤرخ والشاعر لا يختلفان بكون احدهما يروى الاحداث شعرا ، والاخر يرويها نثرا (فقد كان من الممكن تأليف تاريخ هيردوت نظما ، ولكنه كان سيظل مع ذلك تاريخا سواء كان نظما او نثرا وانما يتميزان من حيث كون احدهما يروى الاحداث التى وقعت فعلا ، بينما الاخر يروى الاحداث التى يمكن ان تقع . لهذا كان الشعر اوفر حظا من الفلسفة واسمى مقاما من التاريخ لان الشعر بالاحرى يروى الكلى بينما التاريخ يروى الجزئى^(١) .

(١) ارسطو : فن الشعر ترجمة د. عبد الرحمن بدوى — ص ٢٦

وعلى مستوى اخر بعث فينا بحث " فكرة التاريخ فى ادب نجيب محفوظ " بدوره
اسئلة :

1. ما طبيعة الوعي التاريخي لدى الفنان والمؤرخ ؟

2. ما هى كيفية التى يعالج بها كل منهما الواقعة التاريخية ؟

3. ما هى الغاية التى ينشدها كلا منهما من معالجته للواقعة التاريخية^(١) ؟

يبدو ان العبارة الاولى الخاصة بهوميير تقول فبما نقوله ان هوميير ليس شاعرا
فحسب بل مؤرخا من حيث كونه جسد وقائع التاريخ الكونى والانسانى ، ولعل
هذا ما عناه هيردوت المؤرخ اليونانى الشهير بان هوميروس وهزيود اللذان اطلقا
على الالهة اسماءها وحددا انسابها وعينا طاقاتها ومجالات نشاطها ، وما يسرى
على هوميروس وهزيود يسرى بدوره على النحانيين والمعمارين فى مصر وبابل
والهند والصين وغيرهم^(٢) بمعنى اخر ان الفنان (الشاعر ، النحات ، الرسام ،
الموسيقى) هو ذلك الذى كشف عن المقوم الاساسي لحضارته وصفته الجوهرية
فمثلا الوعي الجمالى بتاريخ الحضارة المصرية القديمة كان وعيا بالمكان من
خلال معمارها وتماثيلها اما الحضارة اليونانية كان وعيا بالزمان حيث المسرح
الشعري التراجيدى والكوميدي ، واوضح الوعي الجمالى نفسه بتاريخ الحضارة
الاسلامية فى الكلمة التى تفجرت فنا تجريديا وهكذا

وفى ضوء ذلك تتضح مقولة ارسطو فى تمييزه بين الواقعى والمحتمل
فى التاريخ وفى الشعر وهو بصدد تفسيره لفكرته عن " وحدة الفعل " فى المأساة
فالتاريخ معنى الواقعى والجزئى اما الشعر " وهو نموذج الفن ومثاله " قانر على

^(١) انظر وفاء ابراهيم : الفلسفة والادب عند نجيب محفوظ — الجزء الاول بفكرة التاريخ ص ٧ الى ص ٧٧ .

^(٢) رمسيس يونان : دراسات فى الفن — ص ٧٠ .

ان يروى الكلى من حيث الاحتمال او الضرورة لان الفن لا يحكى ما فعله شخصا ما ، كان غنيا مثلا واصبح فقيرا ، او كان قويا واصبح ضيعا وانما تفسير المبدأ الذى يحكم الواقعة او الوقائع بان يقول من خلال العقدة ان كل غنى او قوى نتيجة ظروف كذا وكذا من المحتمل ان يحدث كيت وكيت ، بمعنى اخر ان الفن — فى نظر ارسطو — له قدرة على تحديد العلة الثابتة " لحركة التاريخ " اي تاريخ الوقائع.

ويبدو ان هذه الافضلية التى سبغها ارسطو على الشعر تعود الى الغموض الذى يكتنف موضوع البحث فى التاريخ ومفهومه ومن ثم لم تتضح له فائدته وقيمه على نحو دقيق فالتاريخ فى نظره مجموعة من الحقائق الجزئية لا اكثر ولا اقل ، فى حين ان الشعر ينتهى الى مبدأ تفسيري يكشف الرابطة الكامنة على الوقائع . ولعل هذا ما جعل كولنجوود يقول : ان الشعر فى نظر ارسطو هو " الجوهر الصافى " الذى تمحضت عنه تعاليم التاريخ حيث تحتفظ قضايا التاريخ بغموضها فى سياق الشعر فلا تقبل البرهنة الرياضية او المنطقية ، ومن ثم تبقى مجرد احتمالات ولكنها مع ذلك تصبح من قبيل القضايا المجردة اى التى تخضع لزمان او مكان معين — وتبعاً لذلك نعم فائدتها ^(١) .

غير اننا من زوايا مختلفة ولكنها لا تتناقض مع كولنجوود نرى ان الاسطورة اليونانية كانت فى الخلفية العقلية لارسطو اذ اننا لو تأملنا موضوع الاسطورة او الخرافة حيث استخدم ارسطو كلمة mythos العقدة التى هى محاكاة الفعل ، ووضح ذلك بقوله انني اعنى بـ " الخرافة " تركيب الافعال المنجزة ، ولقد اوضح ان ثمة علتين طبيعيتين تحددان الافعال هما الفكر والخلق

^(١) كولنجوود : فكرة التاريخ — ص ٦٧

وعرفهما بقوله : اعنى بـ "الخلق" ما يجعلنا نقول عن الاشخاص الذين نراهم يفعلون انهم يتصفون بكذا وكذا من الصفات واعنى بـ " الفكر " كل ما يقوله الاشخاص لاثبات شئ او للتصريح بما يقررون^(١)

ومن ذلك سوف نكشف حدس ارسطو الذى وعى الفرق بين الاسطورة

والتاريخ من حيث ان الاسطورة تروى دائما البدايات : بداية الكون ، بداية الانسان بداية شعب او مجتمع ، وتترتب الاحداث الاسطورة — ترتيبا زمانيا بيد ان التحليل الدقيق ، يكشف عن حقيقة مهمة وهى ان زمان تلك الاحداث سبق على زمان التحولات العادية فى حياة الانسان ، بمعنى اخر هو زمان متعالى تلعب فيه الالهة والظواهر الطبيعية والمعتقدات التى تعبر عن مشاعر وانفعالات الانسان دورا هاما ، فالاسطورة بذلك تسعى الى نفى المتغير بالكشف عن الثابت الذى يحكم هذا التغير ، ومن هنا نفهم كما يقول عبد الله الوى — سر التشابه بين الاسطورة وفلسفة التاريخ بحيث نستطيع ان نقول هذه ورثت هدف تلك بعد ان تبلور وعى الانسان بالتاريخ^(٢) .

لعل هذا الحدس الارسطى " الذى لم يصل الى صك مصطلحا محددا دقيقا عن فلسفة التاريخ ، غير انه يكشف لنا تجليات الوعى جماليا بداية من الاسطورة من حيث كونها منهجا تفسيريا استخدمه الانسان ليفك مغاليق علاقته بالمكان والزمان اى علاقته مع الطبيعة (مكان) عبر التاريخ تطوره (كزمان) ، وطوال التاريخ كانت ديناميات فاعلة داخل الاسطورة ذاتها تعمل على احداث اشكال من الترقية فى التفسير يخرجها من مجال الاسطورة الى مجالات اخرى كالدين والفن

^(١) ارسطو : فن الشعر — ترجمة د. عبد الرحمن بدوى ص ١٩

^(٢) عبد الله العروى : ثقافتنا فى ضوء التاريخ — ص ١١

والفلسفة والعلم ، ولقد اشار كاسيرر لى ما يشبه ذلك حين ذكر فى كتابة مقال فى الانسان : لقد قيل الاسطورة القديمة هى " الكمية " التى تطور منها الشعر الحديث فى بطاء بعمليات يسميها علماء التطور : التمايز والتخصيص ^(١) .

وفى ضوء ما سبق نستطع القول ان هناك متصلا تاريخيا لمسيرة الوعي الجمالى بالتاريخ حيث يبدأ فطريا ساذجا وينتهى كوزمولوجيا حين يعى الفنان ابعاد واقعه التاريخى ، وتاريخ المسيرة الجمالية يكشف لنا ذلك اذ لا يتخذ عمل من الاعمال الفنية مكانته الا عندما يطال ابعاد كونية بمعنى قدرته على تصوير دراما الخير والشر فى الكون وفى الانسان او تجسيد صراع القيم او عندما تعرض لنا من خلال مواقف الخيرة الجمالية الموازنة بين القيم او صراعات العدول... الخ .

ولعل هذا يوضح لنا اهتمام النقد المعاصر بزمان الاسطورة فى الاعمال الادبية والفنية فعلى سبيل المثال - اظهر النقد المعاصر ان عمق شكسبير يأتى من كونه لجا الى زمان الاسطورة لسرد حوادث تاريخية ^(٢) .

ولذا اعتقد ان الافتقار الى الدور التاريخى الذى يقوم به الفن والادب فى زماننا الحاضر اوقع المبدعين فى استغراق ذاتى يدور مدارة حول الشكل الجمالى مما ادى الى اسقاط تاريخية النص او العمل الفنى التى تعطى للعمل الفنى سمته المتميزة وهو انه متصل تاريخى للخبرة الانسانية تكشف لنا عن الكيفية التى تأمل بها الانسان كونه وواقعه وعبر عن ذلك بافعال رفعتة الى مصاف الابطال او هوت به على الارض ومن ثم من المستحيل - كما يقول ماريو فلديس Marios

^(١) ارنست كاسيرر : مقال فى الانسان - ص ١٤٥

^(٢) عبد الله العروى : ثقافتنا فى ضوء التاريخ ص ١١

^(٣) انظر د . سعيد توفيق : هرمنوطيقا النص بين هيدجر وجادامر ص ٨٨

Valdes — ان نستبعد تاريخية النص لانه حتى الصخور يكون لها تاريخ جيولوجي (٣) * .

ومن جانبنا نرى ان "ازمة الحداثة" فى الفن الادب والتى تتحدد — عند الباحثين — فى الانغماس فى الاهتمام بالشكل الجمالى تعود الى الفهم الحرفى لشروط حكم الذوق Judgment of taste لدى من كونه ليس حكما معرفيا وكذلك ليس حكما منطقيا وانما هو حكم جمالى aesthetic judgme اى شكلى صوريا لا يركز على مضمون يدور حوله الفن وانما يركز على لتاثير الذى يؤثر به الشكل الفنى على ملكتى الخيال والفهم (١) .

ولعل هذا التناقض بين الحقيقة والفن هو الذى افزع نيته وجعله يقول فى " التركة " Nietzsche , Nachlass : فى وقت من حياتى جد باكر اخذت ماخذ الجد مسألة علاقة الفن بالحقيقة ، بل انني حتى الوقت الراهن اجدى اقف فى مواجهة هذا التناقض الخلافى فى فزع يوقع فى النفس الرهبة والروع ، وتردد صدى هذا الفزع عند احد فلاسفة الجمال المعاصرين J.M.Brnstein فكرس كتابه " مصير الفن " the fate of Art لهذه القضية قائلا : ان ما بين الفن والحقيقة من تناقص او تنافر يحرك فى نيته — وليس فى نيته وحده ،

* ان مبدا اتصال الوعى الجمالى فى التاريخ بلقى التاييد او الانكار وفقا لاهتمامات الفرد الشخصية او وجهة نظره اجتماعية . فان اورتيجاي حاسيت — على سبيل المثال — ياخذ مبدا دوى الغاية حين ينادى بان الفكرة الغائلة بان "كل شئ يرتبط بكل شئ اخر " ان هى الاقويل ينطوى على اجترأ شديد وصوفيه ، فى حين يؤكد المفكرون مثل شيلنج او طافة من انصار الفلسفة العضوية مبدا الاتصال فى التاريخ . للمزيد من التفصيل : انظر ارنولد هاووزر — فلسفة التاريخ الفن — الفصل الرابع ص ١٢٧ .

(١) Kant : Critique of judgment tr ., Verner . Pluhar , p., 44

(٢) J.M.Bernstein : the fate of Art intro ., p., 1.

الفرع والروح لان الفن والاستطيقا (التي هي البحث النظري الذي يحيط بالفن فهما وخبرا في مظهر المستقل الذي تأتي له بعد مسوحه المسيحي يبدوان — بطريقة او باخرى — اكثر صدقا وحقيقة من الحقيقة التجريبية او الصدق الالمبريقي (الذي هو المعرفة مفهومه بوصفها اندراج الجزئيات تحت المفاهيم الكلية او اندراج الانواع تحت القوانين العامة والذي هو الحقيقة بوصفها تطابقا بين العبارات اللفظية من قوانين ونظريات ، الخ — وبين الوقائع) كما انها (الفن والاستطيقا) .

— يبدو ان اكثر معقولية من العقل المنهجي ، واكثر عدالة من العدل الحر (الذي هو الجمال او ما يدل عليه الجمال وهو ما يحدد اولى مزايا وفضائل الاعراف الاجتماعية) ، كما يبدوان اكثر قيمة من الروح الاخلاقي او المنفعة المدعومة بالمبدأ (٢)

وبذلك فان سوء الفهم او الفهم الحرفي للشكل الجمالي من حيث كونه استغراقا ذاتيا يكشف عن وعي مبتسر غير متفاعل لان الوعي " من حيث كونه كذلك هو " وعي بموضوع ما كما يقول هو سرل وان العلاقة التي تحكم هذا الوعي وموضوعه هي الحوار كما تم تفسيرها توضيحها على نحو جيد الدراسات اللاحقة لتلاميذه ومشايعي المنهج الهو سرلي مثل ديفيرين انجاردن ، سارتر ، هيدجر ، وجادامر اخيرا

وبالوعي المتفاعل مع الموضوع ، المتحاور مع تاريخه وواقعه ومستقبله يصبح الشكل الجمالي " لغة " كاشفة للحقيقة تنطق الوجود كما يقول هيدجر من خلا ، انصات الفنان الواعي للاشياء فيتحول الشاعر او الاديب او الفنان بوجه عام

وسيطا " يتكلم بصوت الشخصية التاريخية او الاسطورية او المخترعة ليصوغ رؤيته عن الحقيقة فاتحا بذلك افقا يكشف من خلاله معنى للوجود .

وفى الواقع اننا نقصد " بالوجود " هنا الوجود الانسانى فى تفاعله مع الماضى والحاضر والمستقبل ، بمعنى ان الشاعر او الاديب قد يستخدم " شخصية او واقعة من الماضى " الا انه يلقى بها ضوءا على الحاضر مستشرفا فى نفس الوقت المستقبل ، بمعنى اخر انه ينطق — فى الحاضر — احداثا تتعلق بالماضى فيقودنا اليه، ولكنه وهو يقودنا الى الماضى يعمق ادراكنا بما ينطقة فى الحاضر . وعندما يتجاوب الادراك ان — الحاضر والماضى — يتولد ادراك المستقبل (١)

ولعل هذا يدعم وجهة نظرنا او الوعى التاريخى لدى الفنان الذى يتجلى جماليا شعرا او رواية او مسرحية او لوحة يكشف لنا دور الفنان فى بث القوة فى الحياة واضاءة جوانبها ونزع احببتها ذلك من خلال الوضع النسبى الذى يتخذه الفنان فى مسار الحركة التاريخية ، ومن ذلك الوضع النسبى الذى الذى يفقه يحدد لنا موقعنا فى حركة التاريخ هل نحن اقرب الى الامويين والعباسيين ام ان طيبيه اقرب لنا .

من هذه الالوضاع النسبية — التى يتخذها الفنانون او المؤرخون على حد سواء — للاجزاء المختلفة الحركة التاريخ هى هبة او نعمة بل هى على حد قول هيدلرلن

(١) د. جابر عصفور : افنعة الشعر المعاصر — مجلة فصول — المجلد الاول ص ١٢٤ (سيتم فيما بعد تطبيق ذلك على

عمل شعري لصالح عبد الصبور هو ماساة الحلاج)

Holderlin اخطر النعم^(٢) ، لانها اما تشوه او تغيب صورته تاريخيا او تبرزه ناصعا بكل ما فيه من حقيقة^(٣)

والسؤال الذى يطرح نفسه الان : كيف يتجلى الوعي التاريخي جماليا ؟ استطاع دلتاي Dilthey ان يحدد معنى الوعي التاريخي بشكل عميق وبه استطاع ان يفتح افقا جديدا للفهم الصادق للمشكلة الفلسفية للتاريخ وتبلور هذا المعنى من بعده عند هيدجر وجادامر . فلقد اوضح دلتاي ان المادة التاريخية والوثائق لا يتسنى لها وحدها ان تكشف عن الماضي للمؤرخ بل ان هذه المادة انما تنتج له مجرد فرصة لتكوين صورة ذهنية في نفسه عن .

ذلك النشاط الروحي ، الذى بعث على تدوين هذه المادة في الاصل . ان المؤرخ بوحي من حياته الروحية نفسها ، وقياسا الى ما تفيض به هذه الحياة من قيم جوهرية تستطيع ان يبعث الحياة في هذه المادة الميتة التي يجدها امامه . ومن ثم ان المعرفة التاريخية الحق ، تنصرف الى نوع المعرفة التي تتبثق من قرارة النفس اى التجربة " Erlebnis " حين تحيط علما بالموضوع الذى تعرض لدراسته^(١) .

هذا يعنى ان الوعي التاريخي هو الوعي بما يحدث في التاريخ ولكن ما هو الاختلاف بينه وبين الوعي التاريخي اى المتعلق بكتابة التاريخ ؟ بمعنى اخر ان " الوعي التاريخي " يمكن ان يمتلكه المؤرخ والفنان والسياسي والانسان العادي ولكن كيف يعبر عنه كل منهم ، وبما اننا معنيين بالمؤرخ والفنان فهل يختلف تعبيرهما عن

^(٢) مارتن هيدجر : ما الفلسفة — ما الميتافيزيقا — هيلدرن وما هية الشعر ترجمة د. عمود رجب وفؤاد كمال —

مرجعه د. عبد الرحمن بدوي ص ١٤٠

^(٣) Look : M.M.Enani : The past as future p., 143

^(١) كولنجورد : فكرة التاريخ ص ٣٠٦

وعبها التاريخي ، وكيف يقران الواقعة ، وكيف يتم تحويلها الى تاريخ او فن ؟ هل تدخل الواقعة الى وعيها بطريقة واحدة او يطريقيين مختلفتين ؟ كيف تتحول واقعة من الماضي الى واقعة تاريخية لدى الفنان ولدى المؤرخ ، اذ ان الماضي ملئ بالاحداث والمواقف والوقائع ، فهل جميعها تصلح ان تكون تاريخا (فى صورة كتابة تاريخية او ابداعا فنيا) فهل واقعة نقول — مثلا — ان عم احمد بائع الفول قد ماتت فى ١٩٥٦ تماثل واقعة تاميم قناة السويس فى نفس التاريخ ، فالاولى حادثة يمكن ان نقول ان ليس لها مردودا فى تشكيل الحقبة بعد حدوثها عكس الواقعة الثانية التى لا نتصور الحقبة التى تمت فيها بخلاف ما هى عليه . وبالتالي فالواقعة التى تتحول الى واقعة تاريخية لابد ان يكون لها تاثيرها فى مسارات ومصائر العالم ، فالحدث التاريخي ليس حدثا فرديا وانما حدثا يؤثر فى المسار العام للتاريخ الوطنى او الدولى او الحضارى.

فى ضوء ذلك نقول ان الوعى التاريخي يتطلب اختيار الوقائع ذات القيمة ولا يتم ذلك الا بتفاعل المؤرخ مع الوقائع ولا شك ان التفاعل يقتضى اعادة بناء الوقائع وهذه الاعادة لبناء الماضي فى ذهن المؤرخ . كما يقول ادوارد كار — تعتمد على البيئة التجريبية evidence ولكنها ليست فى ذاتها علمية ترجيبية . وانما تتحكم فى هذه العملية انتقاء الوقائع وتفسيرها^(١) فالوعى بالتاريخ يتطلب انن شينين :

- وعى بما حدث فى الماضى .

- وفهم الكيفية الى حدث بها ما حدث وهذه بدورها تتطلب الانتقاء ، والفهم والتفسير ولعلنا نستطيع القول ان المؤرخ والفنان يتفان فى ذلك ، ولكم ما هو

(١) ادوارد كار : ما هو التاريخ ص ٢٩

الاختلاف بينهما هل فى اسلوب الوعى او ف طريقة التعبير ام فى الشكل الذى يصب فيه الوعى . فنبدأ بالوعى التاريخى لدى الفنان ثم ننتقل الى الوعى الجمالى لدى المؤرخ .

كيف يعى الفنان التاريخ من خلال عمله الفنى ؟

التاريخ دون الدخول فى تفاصيل تعريفه هو وصف مفسر لافعال الانسان ذات الدلالة سواء الماضيه او الحاضرة ،ولما كان الفن فى صوره المتعدده خاصه الرواية والشعر والمسرح والفن التشكيلى يدور حول " الفعل الانسانى " فهو بهذا المعنى جزء من وقائع التاريخ التى يعمل بها المؤرخ ،ولقد وصف احدالكتاب الاعمال الفنية انها متبلور crystalized history ^(١) .

ولا شك ان قراءة الفنان للتاريخ تختلف عن قراءة المؤرخ له . فقد يتفق الفنان المؤرخ فى الانتقائية فالفنان ينتقى من التاريخ مع ما يتفق وقالب القيم الذى يؤمن به مسبقا وهذا القالب يشكل اختياره وتفسيره لتاريخ ، فنجد نجيب محفوظ فى يقظة المومياة يحركه دفاع قىمى عن التاريخ المصرى ، كذلك بهاء طاهر فى " انا الملك جئت " حاول كشف جذور الذات المصرية . وهناك من يعى التاريخ من نقطه بداية مختلفة قد تبدأ من الدولة الاموية اوالعباسية او قبل ذلك قد تبدأ من ايام الخلافة .

ولذلك يفسر المؤرخ — احيانا — انتقائية الفنان بانه لا يقرأ الواقعة التاريخية بنزاهة ، لان نسق القيم الذى تتحرك عليه قراءته يتحكم فيها ، ولقد نقد الاستاذ جيل Geyl شكسبير فى مسرحية

"هنرى الخامس " اذ قدم شخصية الملك هنرى كشخصية نبيلة ومثال للعذل الملكى ، كما انه لم يلمس المؤمرات الا لمسا خفيفا ^(٣) ويبدو ان مؤرخا قد يوجه نفس النقد الى نجيب محفوظ فى موقفه من النحاس باشا " الوفدى " ومن جمال عبد الناصر فى روايته امام العرش حيث اظهر النحاس باشا انه يمتلك رؤية اوسع ومن ثم حكما اصوب . الا ان الفنان — وعلى الرغم من هذا النقد السلبي — فهو قادر على ان يمسك بروح العصر spirit of time وهناك العديد من الامثلة فى التاريخ الانسانى والتاريخ الوطنى تؤيد ذلك لمسرحيات شكسبير ، وما اوضحه توماس هاردى من تعبير فلسفى خيالى للحروب النابليونية فى تفسيرها وتحليلها ، وما كشفه بيرون فى البورتريهات التى رسمها للشخص المعاصرة له فى قصيدته Childe Harolda والصور الشخصية التى رسمها جويا Goya لرجال البلاط الملكى فى اسبانيا حيث كشف فيها حجم الادعاء والزيف والفراغ الذى تتصف به شخوص الصور بشكل لاذع وساخر ^(١) .

لو اردنا ان نتحدث محليا فهناك الكثير من الاعمال التى تكشف عن قدرة الفنان ان يكشف جديدا او يلقى ضوءا على زوايا معتمة فى الواقعة التاريخية او لا تاتى به الوثائق التاريخية ، وان كان يظل حلا استطيعيا ممتعا من ناحية ومعينا لاكمال الحقيقة من ناحية اخرى مثل " العباسية " لعزير اباطة ، والفرافير ليوسف ادريس ، وباسين وبهية لنجيب سرور وكثير غيرهم "

وفى الواقع لو حاولنا ان نفحص تلك الروح " روح العصر " التى يكشف عنها الفنان نجد ان هذا الكشف ليس كمن يعكس ملامح الروح فى المرآة فتجلى لنا

Ibid : P., 233 ^(٣)

Ibid p., 238 , 239 ^(٤)

انما الكشف يمكن ان نسميه " انارة من الداخل " للروح حتى ينكشف و " الانارة الداخلية " تحتاج نقدا للذات يترواح بين التمرد والاعترا ب . ولذا فالمؤرخ القارئ للامال الفنية على نحو جيد يجد انها وثيقة هامة تترا ب مع باقى مظاهر الثقافة للفترة التي يؤرخ لها فهي ليست امالا تنصف بالجمال فحسب وانما تحتوى وعيا تاريخيا ناقدا ايضا ، ومن ثم تتكامل له الصور المحددة للعصر الذى يؤرخ له.

* الفن وتشكيل التاريخ الثقافى :

يبدو ان ما سبق ينقلنا الى قضية هامة وهى دور الفن فى تشكيل الثقافة ، اذ ان هذه القضية تضئ لنا على نحو اذق كيفية تجلى الوعى التاريخى وقدرته على تحديد روح حضارته وطبيعة ثقافته ، اذ ان هناك احالة بين الفن والثقافة ، فالفن على الرغم انه عنصر من عناصر الثقافة الا انه بشكل من ناحية اخرى هذه الثقافة ، ويعطى للحضارة طابعها الخاص ، فالامال الفنية ان لم تحتوى واقعة او شعورا او تستلهم موقفا او قيمة ، فاذا لم يكن فى الشعر — مثلا — (او الفن التشكيلى او الرواية) شيئا متضمنا مختفيا يصبح عملا اجوف و فارغا ^(١) . وبذلك فالفنان لا يتعامل مع الواقعة التاريخية كمادة تجريبية يمكن اخضاعها لقوانين او قواعد عامة — كما يدعى كثير من اصحاب الاتجاه العلمى فى تفسير التاريخ ، وانما هو يقرأ ما يعنيه من التاريخ على نحو تشكيلى وفق نسق قيم يمتلكه ويشكل به اختياراته بمعنى انه قد يبحث فى:

١ - استمراره فى التاريخ .

٢ - استيعاب المعنى الانسانى فى داخله .

٣ - نفى التاريخ بسرده لاعادة خلقه على نحو مغاير .

ولكن سؤالاً قد يطرح نفسه : اية حقيقة تعبر عن الروح الثقافية والحضارية لعصر الفنان ؟ ان التاريخ يظهرنا على ان تطور الفن غير متزامن مع تطور الثقافة المادية ، وهى شق هام للوجه الحضارى ، وتأسيسا على ذلك راح كثير من الباحثين يقدمون تفسيرات عدة متناقضة لتطور الفن . فالفن — فى نظرهم — اما روى الهامية فى وقت معاناة الحياة المادية كما حدث فى عصر النهضة والقرن الثامن عشر واولئ التاسع عشر ، واما انه ينهار كقوة روحية فى عصر هيمنة المادة التكنولوجية كما اوضح اوزوالد شبنجلر حين ربط انهيار القيم الروحية والغيرية بتقدم الحضارة .

وبذلك " فالحقيقة " التى يقدمها الفن غير مرتبطة بواقعها وزمانها ، لان القوى الروحية التى يعبر عنها الفن اما انها تتقدم احيانا واقعا او تتخلف عن واقعها ، وفى الحقيقة فان هذا التناقض بين الواقع التاريخى والمعايير الجمالية يمكن فهمه ورفع اذا ما فهمنا ان جوهر الفن ما هيته تتحدد فى قدرته على لقاء زوايا نظر متعددة ومتباينة تدعو الى امكانية معايشة الاتجاهات المختلفة معا . فهناك اختلاف بين الصدق المنطقى والقيمة الجمالية ، او بين الحقيقة الواقعية والحقيقة الجمالية * وهذه القضية ترتبط فى اعتقادى بالحاجة للانسان ، فعصر العلم بكل رفاهيته المادية وعنفوانه التكنولوجى وجبروته المعلوماتى قد يدفع الانسان الى ان يتوق ان يعيش لحظات متذوقا للفن البدائى او الرومانسى المرتبط بواقع اخر وتاريخ سابق ، الا انه يعيش فى الانسان — من حيث كونه انسانا — كل هذا التاريخ ، ومن ثم يتضح الاتصال التاريخى لمسيرة الوعى الجمالى .

* انظر بالتفصيل مناقشة هذه القضية فى فلسفة التاريخ اورنولدهاوزر وما بعدها

ولعل العبارة الدالة التي اوردها د . شكرى محمد عياد فى كتابه "دائرة الابداع" لبرناردبرنسون تفيد ذلك حيث يصف اللحظة الجمالية بانها لحظة عابرة وجيزة بحيث تكاد تكون لازمنية ، حين يتوحد المشاهد مع العمل الفنى الذى ينظر اليه اومع شئ واقعى من اى نوع كان ينظر اليه المشاهد بعين الفن كشكل ولون ، انه يكف عن ان يكون ذاته العادية ولا تعود الصورة او البناء او التمثال او المنظر او الواقعة الجمالية شيئا خارج ذاته ، بل يصبح الاثنان كيانا واحدا ، وينمحي الزمان والمكان ويمتلك المشاهد وعيا واحدا . وعندما يرتد الى وعيه العادي يكون كمن كُشفت اسرار مضيقته ملهمة خلاقه^(١) .

ويبدو ان هذه الاسرار المضيقته الملهمة للانسان هي الافق المغاير لواقع الانسان فاذا كان واقعا جذبا غير متقدم يرسم له الفن طريقا للتقدم باشكاله المختلفة : علم وتكنولوجيا وفضاء والامثلة كثيرة اطلنطا الجديدة لفرسيس بيكون ، يوتوبيا توماس مور ، اله الزمن لـ ويلز wills اما اذا كان واقعا ماديا يختزل الانسان الى آلة او روبوت فهو يعلن صرخته لاهمية التوازن بين جانبى الانسان " المادى الروحى" مثل قصيدة اليوت الارض الخراب ، العالم الجديد الشجاع لهكسلى Huxley's Bravve new world وفيه ١٩٨٤ لجورج اوريل Geog Orwell's 1984 حيث يسخرون فى رؤى خيالية من معاملة الانسان ، لا بوصفه غاية فى ذاته بل بوصفه اداة لشئ اخر ، وكذلك فرانس كافكا فى اساطير غريبة strang fables حيث يصف القوة المسيطرة بوصفها بيروقراطية غير مفهومة وبلا قلب^(٢) .

(١) د. شكرى محمد عياد : دائرة الابداع — ص ٧٧

(٢) وفاء ابراهيم : علم الجمال : قضايا تاريخية ومعاصرة — ص ٢١٣

ولذلك يمكن القول ان الميكانيزم الفريد للتأمل الفنى ، ذلك الذى يخلق "الواقع الثانى" قادر على تشكيل الوفرة الزاخرة من العلاقات والارتباطات الواقعية الحية المتشابكة ، ومن شأن هذا ان يحدد على نحو مسبق امكانية ما للفن من اثر ارتدادى على سائر مجالات الثقافة — فالامر الجوهرى فى اهميته هنا هو حقيقة ، ان من شأن انموذج فنى يعكس روابط الواقع وعلاقاته او يعيد بناءها بذكاء شديد ان يكون بناء او تركيبا له القدرة على توليد قيد جديدة ، وله القدرة على ان يعمل كنقاط اسناد مرجعية لعلم النفس الاجتماعى وللوعى الاجتماعى⁽³⁾ .

ومن ناحية اخرى نجد انه فى كثير من الاحيان ينهج الفن نهجا خاصا به يختلف به عن الثقافة المعاصره له هادفا بذلك النهج تحقيق لغة نوعية لتجسيد الحقيقة فى قالب ملموس ، ولعل هذا يؤكد دور الفن التاريخى واهميه بعده الانطولوجى التى كرس برنشتاين Bernstein كتابة المهم "مصير الفن" the fate of Art لتفصيل هذه القضية تفصيلا جديرا بالاهتمام حيث يرى ان تدبر امر الفن والتفكير فيه انه "مجرد" شيء جمالى او استيطيقي — بحيث تكون "الاستطيقا" قد ساوت فى المعنى ما يدل على فهم الجمال والفن فى حدود غير معرفية — يؤدى الى عزل الفن واغترابه عن الحقيقة والاخلاق⁽¹⁾ .

ولعل هذا يتضح على نحو جلى فى الاتجاهات السيميوطيقية والبنويّة والاسلوبيّة والى التى تجعل العمل الفنى الادبى خاصة يتوارى ويختزل داخل انساق وعلامات تبتز امكانياته وقوته التعبيرية عن الواقع والحياة وتشكيل الثقافة وقدرته ان يقودنا الى عصور ذهبية جديدة⁽²⁾ .

Oleg Krivtsum : Art as a Phenomenon of culture p. , 135 ^(١)

J.M.Bernstein : The fate of Art p., 2 ^(٢)

Look , John M. Warbeke : The power of Art intro p., 1 ^(٣)

* استحضار الفنان الظاهر التاريخي جَمالياً :

قد يفيدنا بداية وصف جيتّه لما قام به هررد من تفسير جديد للتاريخ ، فهو يقول استطاع هررد ان يجعل هذا العالم ،عالم التاريخ — شيئاً حياً . فقد نفخ فيه روحاً جديدة ، كما وهبه حياة اخرى^(٣) لعل هذا السحر الذي تملك جيتّه عند قراءته كتب هررد في التاريخ واحساسه بكل هذه الحماسة لهذه النظرة الجديدة ، بعد ان كان يعتقد ان التاريخ ليس الا مستودعا من قاذورات متراكمة او سلة للمهملات ،هو انه رأى احداث التاريخ ليست مجرد سلسلة من الاحداث ، بل اصبح دراما باطنية للعنصر الانساني نفسه ، لقد ايقظ هررد نفس وعقل جيتّه الشاعر الى بعد غائب في فهمه للتاريخ ، وهو ان للتاريخ قلباً حياً ينبض بالحقيقة الانسانية .

وهنا نتساءل الا يستدعى ذلك لنا ما يسميه الفينومولوجيون " الاستبصار ائما هو؟" حين تتحول الظاهرة التاريخية الى ظاهرة حين يتم تأسيس المنعى عندما ينصب الفنان الى دقات القلب النابض بالدلالات والمعانى . ولنبدأ بمحاولة الغوص داخل الفنان وهو يقرأ الظاهرة التاريخية. ولقد قلت داخل لان الوعي بالماهية يبدأ من الداخل ، حيث يلتقى الوعي الجمالى بالواقعة التاريخية ثم يتم اخراج سبيكة جديدة لهما فى شكل جديد ومعنى جديد.

ويبدو ان المنهج الفينومولوجي يعيننا كثيراً من الاقتراب من عملية تحويل الفنان للظاهرة التاريخية وكيفية تأسيسه للمعنى لهذه الظاهرة ، ذلك ان مسار المنهج الفينومولوجي فى تناول اى ظاهرة يشابه مسار العملية الابداعية التى يقوم بها الفنان وان كان الفنان يقوم بذلك على نحو تلقائى ،وفى الحقيقة سوف نتناول المنهج الفينومولوجي فى اوجهه المختلفة وفى تطورات المتعددة التى اضافها

^(٣) ارنست كاسيرر : فى المعرفة التاريخية ص ٩

اللاحقون لهوسرل ،كذلك قد يفيدنا المنهج الرمزي Symbolism عند ارنست كاسيرر وسوزان لانجر كثيرامن ذلك ،وكيما يتم ذلك على نحو واضح وجلى سوف نشرحه من خلال عمل فنى .

مما لا شك فيه ان الفنان عندما يختار واقعة تاريخية فهو يختارها على نحو انتقائى وفق نسق قيم يحركه ، وهذا يعنى انه يستحضرها فى زمنه بحجمها الواقعى وبتأثيرها الحقيقى ، بمعنى ان مخيلة الفنان وهى تستبصر الاشياء تضيئها بشكل خاص حيث تقع حيناً على جانب منها دون الجوانب الاخرى ، او تظهر شيئاً بمفرده وتخفى ارتباطه بباقي المفردات ، فمخيلة الفنان تعمل بمنطق انتقائى كعملية المونتاج فى صناعة السينما وتتفاعل جد دقيق بين المخيلة والاشياء الحاضرة اوالماضية — فى محيط الذاكرة الواسع يعبر الفنان شاعرا او روائيا فى فضاء الابداع عن ماهية الاشياء فى لغة ذات دلالات خاصة .

ويبدو ان عملية الاستحضار تعنى تحرك الظاهرة فىوعى الفنان من خلال زمنه الحاضر الذى يعيشه ويفهم كل مستوياته ،والاستحضار او الابتعاث يقتضى من ناحية اخرى قدرة تخيل الفنان للكيفية التى كانت الظاهرة اوالحادثة فى زمنها ومن هذه القدرة على التخييل يستطيع ان يلتقط الحس الحاكم للواقعة التاريخية اى الايقاع الذى تحركت به فى زمنها ومدى امكانياتها فى التحرك فى زمن الفنان وبما اننا قلنا احساس يلتقط الحس الحاكم للواقعة ، فهذا يعنى ان تكون الواقعة فى اطارها الشعورى ، اذن المدخل الحقيقى لفهم التاريخ هو " تذوقه " ويترتب على تذوقه فهمه من حيث المضمون والابعاد والشكل الذى يمكن ان تصب فيه عناصره المختلفة من تشويق ومفاجاة ولغة وتطور وتكنيك الخ

الا اننا لابد ان ننبه الى ان ما يحكم هذا الاستحضار للواقعة التاريخية والشروع فى قراءتها لكشف ما هيئتها وتأسيس معناها هو علاقة وعى الفنان الجمالى بالواقعة التاريخية ، فالفنان اما ان يقرأ الذات فى التاريخ ، اى قراءة ذاتية للتاريخ فهو يصب المضمون التاريخى فى شكل ذاتى مثل مسرحية " مأساة الحلاج " لصالح عبد الصبور (وهى العمل الذى سنقوم بالتطبيق عليه) او قالت لى ضحى لبهاء طاهر حيث ان ضحى عنده هى ايزيس وكذلك تتضح نفس القراءة فى السلطان الحائر لتوفيق الحكيم ، اذ يجسد توفيق الحكيم ديناميات حركة التاريخ وهى القوة والقانون من خلال السلطان . اما القراءة الاخرى وهى قراءة التاريخ فى الذات اى انه يقرأ الذات قراءة تاريخية بمعنى انه يضع المضمون الذاتى فى شكل تاريخى مثل " الباقي من الزمن ساعة " لنجيب محفوظ . وهى العمل الذى سنقوم بالتطبيق عليه "ولن اعيش فى جلباب ابى " لاحسان عبد القدوس . يتجلى المضمون الذاتى من خلال اشرف عبد الغفور البرعى وبناته وابنه عبدالوهاب التى تمثل مراحل مختلفة فى مناهجها وتوجهها وقيمتها عند الاستقطاب فى البنات والتناظر مع الابن الذى يقوم بعمليات مختلفة — جذريا — مع الاب فى نظرته الى الحياة ، فاذا كان الاب يعيش الحياة بكل تقلباتها ، يختار الابن الانعزال "فى شكل التدين" .

١. الذات فى التاريخ .

تقتضى هذه القراءة ان نقرأ التاريخ قراءة ذاتية ، بمعنى ان المضمون التاريخى الذى يعيه يصب فى شكل ذات تعبر عن وعيه التاريخى بقضيته فيقوم باستحضار وبعث الواقعة التاريخية فى وعيه حيث يقوم بعملية الـ *reduction* عند الفينومينولوجيين ولكن على نحو تلقائى دون ان يتكبد جهدا ذهنيا صارما —

كما يرى الفينيومولوجيون — بمعنى انه يرتبط بالظاهرة على نحو مباشر قاصدا كشف معانيها ودلالاتها ، اى ماهيتها . فعنبدما تتناول عبد الصبور " مأساة العلاج " قرا مباشرة سر تنقلات العلاج بين السجن والمحاکمات الى ان تمت محاكمته الاخيرة فى عام ٣٠٩ هـ ، صلب واحترق جثته ونثر رمادهما من اعلى منڈنة فى بغداد عام ٩٢٢م ، من انه اختلف مع صوفية عصره من اخذ يتصل بالناس ويتحدث اليهم ، ومن ثم نبذ " خرقۃ الصوفية " والتى هى رمز الانخلاع عن الدنيا والفناء فى الجماعة الصوفية ، واخذ يطوف ببلاد الهند يعظ ويبث الاراء الاصلاحية ، ثم عاد الى بغداد واتصل ببعض وجوه الدولة ، وجمع حوله مجموعة من الفقراء . وبامعان نظر الفنان المفعم بخيال مبدع يصل الى المعنى او الماهية وهى " ازمة المثقف " الحقيقى فى كل زمان ومكان وحيرته ما بين السيف والكلمة ، ورفضه ان يقف صامتا امام مشكلات الكون والحياة ^(١) ، فيبوح بالسر ويعلن الحقيقة فى الاسواق ، ويشغل نور النهار فى عقول الفقراء ان لا اله الا الله ، وينادى تحرروا ، تحرروا حتى من انفسكم ويعبر عن ذلك صلاح عبد الصبور فى حوار الشبلى :

هنا جانبنا الدنيا

ما تصنع عندئذ بالبشر

والشر " عنده " مرداف لك انواع القهر

الشر عنده " العلاج "

فقر الفقراء — جو ع الجوعى ص ٤٦٩

الشر عنده

(١) انظر صلاح عبد الصبور : حياتى فى الشعر — الاعمال الكاملة ص ٢١٩

المسجونون المصفودون يسوقهم شرطى

مذهوب اللب قد اشرع فى يده سوطا لا يعرف

من فى راجته قد وضعه

من فوق ظهور المسجونين الصرعى قد وضعه

الشر عنده (رجال ونساء فقدوا الحرية) ص ٤٧٠ ، ٤٧١

هكذا يستبصر الفنان الماهية والمعنى من الواقعة التاريخية ، ويقدمها بشكل عيانى

فى العمل الفنى حيث نرى الماهية على نحو مباشر اى يضى صورة متخيـلة —

كما يقول كاوفمان Kaufman على الاشياء ويقدمها فى شكل محسوس ممتلى

ومتجسد^(١) فيتم تأسيس المعنى من خلال شكل ، هنا هو الشكل المسرحى القائم

على الحوار الشعرى ، وكما يحرك الفنان الخبرة الجمالية الى ذوقها الى ذروتها

استخدام اسلوب "الفلش باك" ليشد الانتباه حيث يبدأ المشهد الاول بشكل مكثف

بساحة بغداد ، حيث يوجد الحلاج معلقا فى جذع شجرة ، يطرح السؤال

"المحورى" للفضية او للمعنى المطلوب طرحه لتحديد ازمة المتقف : من قتل

الحلاج ؟ فتقدم مجموعة الفقراء : نحن القتلة . ويسألون كيف قتلتموه ولماذا ؟

اعطوا كلا منا دينارا من ذهب قانى

براقا لم تلمسه كف من قبل

قالوا صيحوازنديق كافر

صحنا زنديق كافر

قالوا صيحوا فليقتل انا نحمل دمه فى رقبـتنا

فليقتل انا نحمل دمه فى رقبـتنا ص ٤٥٤

(١) انظر مزيد من التفصيل د. سعيد توفيق — الخبرة الجمالية — ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨

ثم يضىء جانب آخر من المسرح وتظهر مجموعة من الصوفية لتجيب عن نفس

السؤال : من قتل الحلاج ؟

فتتصيح المجموعة : نحن القتلة احببناه ، فقتلناه

ولكن كيف ولماذا ؟

قتلناه بالكلمات ص ٤٥٣

احببنا كلماته

اكثر مما احببناه

فتركناه يموت لكى تبقى الكلمات

قل لى ماذا كانت تصبح كلماته

لو لم يستشهد؟ ص ٤٦٠

هل نكرم العالم من شهيد ص ٤٥٨

ثم تختفى مجموعة الصوفية من المسرح ويدخل من خلف الشجرة الشيخ الشبلى

رفيق الحلاج وفى يده وردة حمراء ، ويتجدد السؤال : من قتل الحلاج ؟

فيجيب انا الذى قتلتك

انا الذى قتلتك ص ٤٦٢*

وهكذا يبرز الشاعر ويكتف ما يريده من دلالات اجابة على سؤال : من قتل

الحلاج ؟

هل هم العامة الفقراء لجهلهم وحاجتهم ، ام السلطة لقطع اي لسان يكشفها ، ام

الصوفية لانه اما انه كشف دورهم الحقيقى ، وهو التتوير اولانه خرج على

* استخدمنا الايات الشعرية على نحو انتقائى لتوضيح كيفية الاستحضار للظاهرة التاريخية .

انظر عبد الصبور : الاعمال الكاملة — المجلد الاول والثانى — دار العودة — بيروت

سليبتهم ، ام ان الحلاج " كالبطل التراجيدى " نتيجة تركيبته الخاصة مضى الى غايته القصوى ، وهى الشهادة من اجل الآخرين ... كل هذه الدلالات والمعانى تتأسس وتظهر وتتحرك شخوصا وافكارا وحوارا متعدد المستويات .

وبذلك يخلق الفنان علاقة تماثل Syymmetry بين الواقعة التاريخية ووعيه الجمالى بحيث يكون كل منهما صفة للآخر ، حيث ان تأمله للواقعة التاريخية اصبح تأملا للذات القادرة على استيعاب كل قطاعات الثقافة تاريخ وعلم وسياسة واجتماع وفلسفة وفن ودين ، فيحدث بين الذات المتأمل والواقعة التاريخية علاقة متبادلة ، يتفاعل فيها كل منهما على نحو تشكيلي .

٢ . التاريخ فى الذات .

لعل هذا تشكيل اخر يبرز قراءة اخرى للفنان حيث انه يقرأ الذات قراءة تاريخية اى المضمون ذاتى له شكل تاريخي يتضح ذلك من خلال " شخصية المهدي " فى رواية نجيب محفوظ " الباقي من الزمن ساعة " ١٩٨٢ فهذه الزوجة و ام الجيل الثانى وجدة الجيل الثالث كانت من اسرة اصولها من اقباط صعيد مصر ، حتى اسلم احد اجدادها لينعطف مسار تاريخ اسرتها منعطفا دينيا جديدا . وكانت سنية تعلق على هذه النقلة فى حياة اسرتها قائلة " تاريخى غير راكد " ويشعر القارئ بنوع من الوحدة الانطولوجية او الوجودية — بين سنية المهدي ومصر ، فالاولى تليخص للثانية بقدر ما ان الثانية تعميم للاولى ، ومن ثم تتسحب حركية او صيرورة تاريخ " سنية المهدي " على تاريخ مصر كلها ، ان سيرة سنية هى سيرة مصر ، والعبارة التى نقولها سنية على تاريخها ذات دلالة

واضحة على الربط بين "السيرة" "التاريخ" من حيث ان كليهما صيرورة وحياة (١).

ثم تتدافع الوقائع والأحداث في تيار حركة التاريخ بما يثبت ويؤكد أن هذا التيار مشحون بالأحداث الجسام سواء على مستوى العالم أو الحي أو الأسرة وأن سير الأحداث على كل صعيد يأتي من التكهّن المسبق أنه مخاض يسبق ظهور مخلوق مجهول. فيرسم نجيب محفوظ انعكاسات حركة التاريخ على أسرة سنية المهدي ويبرز لنا أن محرك هذه الحركة هو صراع الأيدولوجيات، من وفدية وأخوانية إلى حركة ضباط ثم اشتراكية ورأسمالية، ومن خلال الشكل أو المعمار الروائي تتناسج الخطوط والعلاقات التي تبوح لنا المعاني والدلالات، حيث التناقض يبين استغلال الشاب الماركسي لمعاناة الطبقة الفقيرة بالسوط على أعراض النساء فيها معتدياً بذلك على مبدئه أكثر من اعتدائه على الغير، وبين الخلاص الفردي عن طريق الدين عند محمد، أو عن طريق عشيقة عند رشاد أو في الهجرة من البلاد ولقد عبر عن ذلك أحد أبطال الرواية بقوله: لقد ماتت جاذبية الأرض وتطايرت الأشياء في الفضاء (١).

كذلك كشف لنا المعمار الروائي عن أن حركة التاريخ تنبئ دائماً عن ميلاد جديد يبتلعه سقوط فالثورة في ٥٢، والتاميم في ١٩٥٦ يسقط في العدوان الثلاثي ١٩٥٦، والوحدة بين مصر وسوريا ١٩٥٨ تسقط في انفصال سبتمبر ١٩٦١، والتجربة الاشتراكية في ١٩٦١ وقيادة حركات التحرير في العالم الثالث يسقط كل ذلك في ١٩٦٧، ثم يأتي العبور ١٩٧٣، فتتشأ زعامة وروح جديدة وانفتاح يمزق

(١) وفاء إبراهيم: فكرة التاريخ في ادب نجيب وحفوظ — ص ٢٩، ٣٠

(١) المصدر السابق — ص ٣٢

الوحدة الوطنية ، حيث تتحول العلاقات الاجتماعية إلى حسابات اقتصادية ويتحول الناس إلى أرقام وتتعارض المصالح حتى داخل الأسرة الواحدة ويتعرض البيت القديم — بيت العائلة — لفكرة البيع كما يتحول إلى حفنة مال ، وتأتي زيارة إسرائيل لتمزق الوحدة العربية ، وفي ظل الجو المضطرب والزاخر بالاحتمالات القلقة يبدو وكان كل شيء ينتظر شيئا الباقي على قدمه ساعة .

وفي ضوء ذلك نستطيع القول أن نجيب محفوظ بقراءته التاريخ في الذات استطاع أن يحقق لنا معنى أوماهيه للذات المصرية عبر تلك الفترة الزمانية من ١٩٤٤ إلى ١٩٨٢ ، لا عن طريق الاستدلال أو الاستقراء ، بل عن طريق العيان المباشر الذي تجلى تجسيدا في شكل يكشف عن موضوع جمالي يلعب دور كبيرا في قراءته وتأسيس معناه سواء المبدع أو المتذوق ولا يتناقض ذلك أبدا مع مسئولية نجيب محفوظ الأخلاقية ولغته الأنطولوجية ، فالعمل الأدبي كما يقول دفيران — بعيدا عن كونه موضوع متمثل أو قصدي *an intentional object* لا يزال موضوعا مدركا *a Perceived object* فمعرفة تكمن في إدراك الجوانب الحسية للعمل حيث تبلغ أوجها في ذلك الشعور الذي يدفعنا من داخل قلب المعنى إلى عالم متأصل في العمل . ويقوم ستيفن بيير Stephen Pepper تعليقا مدهشا على ذلك الموضوع فيقول أن أعمال الفن الأدبية قد تستبعد من مجال الفن لأنها على ما يبدو لا تقدم ، للإدراك الحسي ، ولكن الخبرة الجمالية لا تتم بوحدة من الحواس الخمس أو حتى بهم جميعا ، بمعنى آخر إن الأعمال الفنية تدرك خياليا أكثر من إدراكها حسيا ^(٢) مع التنبيه على أن العملية الخيالية هنا لا

تتعارض مع الوجود الأنطولوجي للعمل الفني من حيث لغة وأفكار ومواقف وأحداث ورموز وعلاقات وقيم تبرز وجودها من خلال المضمون — الشكل . ولذلك يقال إن العمل الفني الأدبي بنية لغوية مركبة لا توجد في عقل القارئ أو المؤلف كما هي مجردة ، بل يوجد بوصفه إمكانية تتحقق في خبرة متعينة concrete experience ^(١) ولعل هذه الإمكانية التي تفصح عن عالم مغاير أو بديل عندما يستقبلها المتذوق فيستشعر مذاق الحرية التي تعنى ثراء الإمكانيات ، والقدرة على الحياة في عالم مختلف عما ينوه به من نمطية ورتابة توثقه بإرادة الغير ، وبشرا أو أشياء ^(٢) .

وبذلك يتحول التاريخ أمام الوعي الجمال (مبدعا أو متذوقا) إلى دراما تشتمل على الذات التي مضمونها تاريخ أو التاريخ الذي له شكل ذات أى يتحول التاريخ كله إلى دراما ، دراما الذات التي تسقط فتستوعب التاريخ كزمنية ، أو دراما التاريخ الذي تسقط جزئيته وفرديته ليستوعب الذات كلها ، الذات العامة "الإنسانية" لا الشخص الفردية أو الجزئية ، تلك الذات النوعية التي تصبح "ذاتا نوعية" لغتها الرمز Symbol وأفعالها محكات ومعايير وقيم values .

ولذا تعد الأسطورة ، الفن ، اللغة ، العلم — في نظر كاسيرر — رموزا ليس بمعنى أشكال مجازية mere figures تشير الدلالات وإيهاءات لواقع ما مفترض فحسب ، بل بمعنى أنها قوى تنتج وتموضع عالما خاصا بها وبذلك فإن الأشكال الرمزية الخاصة ليست صورا محاكية للواقع فحسب ، بل هي أيضا أعضاء

^(١) Ibid , p ., 137

^(٢) د. صلاح قصوة : انطولوجيا الابداع الفني — مجلة فصول — ص ٤٧

^(٣) Ernst Cassirer : Language and myth , p ., 8

مكونة لبنية هذا الواقع ، حيث أنه عن طريق قوتها يصبح أي شيء واقعاً وموضوعاً للإدراك العقلي ، أو يبتدى أو يتجلى موضوعاً مرئياً لنا ^(٣) .

ولا شك أن هذا التجلى والتبدي الرمزي للأعمال الفنية يقدم من خلال ما تسميه سوزان لانجر المضمون الحي vital import وهو ما يهذب الرؤية ويربى الوجدان ، لأن تربية الفن هي تربية الشعور ، وإذا أهمل مجتمع هذه التربية فهو يعرض نفسه لانفعالات فوضوية^(٤) تعصف بالوجدان ، وتشتت المشاعر التي يحتاجها الإنسان في إقامة نظرة متكاملة للواقع والوجود الحسي المادى والروحي ، ولعل هذا يتحقق فيما يطرحه العمل الفني من قيم ومحكات ومعايير من خلال المضمون ، أي الأفكار والمشاعر والانفعالات والمواقف والمعتقدات الذى يصب في علاقات وتوازيات متناقضة وأحياناً أو في حالة تضاد في أحيان أخرى ، يعبر عنها جميعاً لغة دالة موحدة .

ثانياً: تجلى الوعي الجمال تاريخياً:

يبدو أن هذا العنوان يفترض أن المؤرخ يمتلك وعياً جمالياً يفعل في تاريخه للوقائع التاريخية . فما مدى صحة ذلك ؟

في الواقع أن المؤرخين ينقسمون إلى فريقين ، فريق يرى أن وظيفة المؤرخ هي أنه يحكي قصة حقيقية وهو في نفس الوقت يحكيها بشكل جيد ، وهذه الجودة وهذا الامتياز في السرد والحكى لا يتضح إلا من خلال ما يسمى بالكيفية الفنية artisitic quality أما الفريق المقابل فيرى أن العنصر الفني في الكتابة التاريخية

يجب أن يكون تابعا أو خاضعا للعنصر العلمى الذى هو أساس دراسة التاريخ وجوهرها (١) .

ولعل مناقشة هذه القضية تفيد فى كشف أهمية أو ضالة دور الوعى الجمالى فى عمل المؤرخ ومن ثم نصل إلى ما نصل إليه من نتائج . لا شك أن أصحاب الرأى الذى يرى أن التاريخ هو رواية تحكى بشكل جيد ينتج عنه كفيات جمالية تؤمن " بذات المؤرخ" من كونها فاعلة مع الأحداث والوقائع من حيث أن وقائع التاريخ — كما يقول ادوار كار — لاتأتى لنا أبدا خالصة لأنها لا توجد ولا يمكن أن توجد فى صورة خالصة أنها دائما منعكسة فى عقل من قام بتسجليها (٢) وهذا العقل أو الذات يحرك تفاعله مع الأحداث شيئا ما كرواية اهتمام المؤرخ فى معالجة الأحداث فالرواية السياسية تقتضى معالجة تكنيك يختلف عن الرواية الثقافية أو الاجتماعية أو العلمية ، وهذا بدوره يقتضى انتقاء للأحداث والوقائع ، وهذا الانتقاء لا شك يعود للاختيار الذاتى لغاية المعرفة التى نريدها ، فكما يقول بول فيين ، لنفترض أن جنيا صالحا أتاح لنا أن نطلع على عشر صفحات من ماضى حضارة ظلت مجهولة إلى يومنا هذا فأى الأشياء تختارها للمعرفة ؟ استفضل معرفة الجرائم البشعة ؟ أو الهيكل الاجتماعى ؟ أكان هذا المجتمع أقرب شيا بقبيلة ميلانيزية أم بالديمقراطية البريطانية (٣) .

ومن ناحية أخرى لابد أن يوجه هذا الاختيار والانتقاء الذاتى فهمنا إلى عدم الخلط بين حجم أو قيمة الأحداث وبين ترتيبها فى هيراركية الوقائع ، فقد يختار

(١) M.B:Art and History p., 242

(٢) ادوار كار : ما هو التاريخ — ص ٣٠

(٣) بول فيين — ازمة المعرفة التاريخية — ص ٤٤

المؤرخ أو يرى أن خطابات الفلاح الفصيح أكثر دلالة على " المصرى الثائر " ضد الفساد والظلم من وقائع أكبر حجما ، إذ كان بخطبه — كما يقول سليم حسن — من حملة الأقلام الذين طالبوا بالعدالة الاجتماعية ، لأنها كانت موجهة إلى أغنياء العصر الذين اختصوا أنفسهم دون الفقراء بالثروة والمتاع ^(١) .

وإذا كان أصحاب هذه الوجهة من النظر تعطى لذات المؤرخ دورا فاعلا ، فإن أصحاب الاتجاه العلمى للتاريخ يروا أن هناك قوانين تفسيرية covering low تفسر الأحداث : كالثورة ، انهيار النظم ، وهى قوانين ترجع إلى انتجيرية المنطقية بوحدة العقل من حيث فعله فى العلوم الطبيعية أو الإنسانية إذ يعتمد على معطيات ظواهر طبيعية لعلماء أو أحداث ووقائع تقع فى أزمنة وأماكن معينة لعلماء التاريخ ^(٢) . بمعنى آخر أنهم يودون كما ودّ رانكه أن نستبعد الذات تماما ، لكى يستطيع الموضوع أن يفصح عن نفسه ^(٣) .

والسؤال الآن : ما هى هذه القوانين التى يعقدها المؤرخ صاحب النظرة العلمية ، أهى قوانين علمية كقوانين الفيزياء أو قوانين الاقتصاد ؟ أم ضيع منطقية تحركها أنماط تفسيرية لا شعورية فى داخل عقل المؤرخ ذاته ، كأن نقول كل حكم يفصم المجتمع إلى سادة وعبيد يثورون ويستولون على الحكم هو حكم أو ليحارشى . ولذا يبدو أن الأمل فى جعل التاريخ علما خالصا سببه هو النظرة السريعة لكونه مليئا بالأفكار العامة والتحديات والاستجابات المتقاربة التى تنتظم حياة الشعوب بكل مستوياتها السياسية والفكرية والدينية ... إلخ مثل : العلاقة بين الدين والسلطة فهى صراعيه أحيانا ومتعادلة أحيانا أخرى ، ومهادنة فى معظم الأحيان

^(١) انظر سليم حسن : ديب الفراعنة — الطبعة الأولى — الجزء الاول — ص ٥٦

^(٢) بول فين : ازمة المعرفة التاريخية — ص ١٧١

^(٣) ارست كاسيرر : و المعرفة التاريخية — ص ٢٣

— وعلاقة ذلك بالمتقف وكذلك علاقة التراث بالتجديد ، أو الأصالة بالمعاصرة أو الأنا بالآخر ، وأيضا عوامل الحراك الاجتماعى وما تؤدى إلى تغييرات سياسية واقتصادية .

إلا أن الأمور لا تسير على هذا النحو لأن النسق ليس معزولا فهو يدخل دون توقف فى تشابك ظاهر معطيات جديدة تعمل على تعديل المعطيات الأساسية وينجم عن ذلك أنه إذا كانت كل حلقة قابلة للتفسير ، فإن ذلك لا يصدق على تفسيرها لأن تفسير كل معطى جديد سيجذبنا بعيدا جدا فى دراسة السلاسل التى صدر عنها ^(١) ، ونعتقد أن إماطة اللثام عن دور الوعى الجمالى لدى المؤرخ يقتضى الاقتراب إلى كيفية تناول المؤرخ للواقعة التاريخية ، إذ أننا سنرى رؤية مباشرة خريطة التعامل ولا شك ستحدد على هذه الخريطة " المنطقة " التى يفعل فيها الوعى الجمالى فعله فى هذه العملية ، ثم نقدر ونقيم حجم هذا الدور وفعاليته فى تأسيس المعنى للواقعة التاريخية .

بداية لابد أن نقول أن هناك وقائع وأحداثا وأفعالا تحدث فى زمان ما ومكان ما وتتحول هذه إلى تاريخ عندما يشرع فى كتابتها المؤرخ . بمعنى آخر أن هناك تاريخ حسى History living وتاريخا مكتوبا Written History تختلف أنواع كتابته ، ولقد قدم هيجل فى كتابه محاضرات فى فلسفة التاريخ ثلاثة أنواع لهذه الكتابة : التاريخ الأصلى والتاريخ النظرى ، التاريخ الفلسفى، توضح هذه الطرق كيف يكتب التاريخ بواسطة المؤرخ الذى يعيش الأحداث (التاريخ الاصلى)، أو

^(١) بول فين : ازمة المعرفة التاريخية ص ١٧٢

الذي يعيش عصرًا آخر (التاريخ النظرى) أو فهم الأحداث على أنها مظهر خارجى للتفكير (التاريخ الفلسفى) لأن التاريخ هو فعل الإنسان الواعى الحر ^(٢) وسواء اختلفنا مع هيجل أو اتفقنا معه ، فإن ما يهمنا هو أنه من خلال عرضه لهذه الطرق الأفكار التاريخية ، فقد أبان لنا أن التاريخ لا ينفصل عن تاريخ العقل فهو مسرح الذى تتجلى عليه الأفكار أحداثًا ، ووقائع ومظاهر ، لا شك أن ذلك يعنى للتاريخ مضمونا وشكلا يحتوى المضمون . بمعنى آخر الأفكار والقيم والانفعالات التى تتحقق شكلا من خلال علاقات الصراع والتوازي والتناقض ، والتساوى ، والتقابل بين شخوص الأحداث ^(٣) ، وهذا يقتضى بدوره إعادة تمثيل لفكر التاريخ ، ولما كان إعادة بناء الماضى — كما يقول كار — فى ذهن المؤرخ البيئة التجريبية evidence فإنها ليست فى ذاتها عملية تجريبية ، ولا يمكن أن تتكون من مجرد استعادة الوقائع وتفسيرها ، وإنما التاريخ — يواصل كار كلامه — عملية مستمرة من التفاعل المتبادل بين المؤرخ ووقائعه وحوار لا ينتهى بين الحاضر والماضى ^(١) .

ولعل هذا يسمح لنا أن نقول أن المادة التاريخية يتوافر فيها كافة معالم العمل الفنى المضمون والشكل وما يفرضانه من تحليل وتفسير وتطور تلقائى وتشوق يحدث من براعة المؤرخ توزيع الشخوص وتنظيم الأحداث واستخدام لغة تعبر عن العصر بحيث تبعث : الواقعة التاريخية من خلال ذلك كله بعظمها ولحمها وجلدها حية تتحرك وتبوح وتومئ وتؤثر وتتأثر ويوضح روس A.L.Rowse علاقة المؤرخ بمانته فيقول إنه كالخزاف Pootter وهو يشكل

^(٢) هيجل : محاضرات فى فلسفة التاريخ — الجزء الاول — العقل فى التاريخ — المدخل ص ٧٣

^(٣) انظر هيجل : العقل فى التاريخ ص ٨٠ وما بعدها

^(١) انظر ادوارد كار : ما هو التاريخ ص ٢٩ ، ٣١

الصلصال CLAY، والبناء وهو يبنى بالحجارة والحاظطة وهى تتحرك بإبرتها على النسيج الخام^(٢) .

من ناحية أخرى فإن المؤرخ كالفنان فى علاقته بالمادة من حيث أنه لا يتعامل مع مادة غفل فإن طبيعة أحداث وشخوص التاريخ — كما يقول تشارلز بيرد Chaerles Beard — محتوية قيما أخلاقية وجمالية فهى ليست أحداثا وشخوصا محايدة شأنها شأن الكيمياء والفيزياء تتطلب طبيعة محايدة بازائها من قبل الملاحظ^(٣) بل لابد من تفاعل الملاحظ (المؤرخ) ليضخ الدم ولحياة فيما يبدومنفصلا أو غير متكمل .

ولذا فإن فكرة تاريخ علمى خالص ليست مستحيلة فحسب على مستوى المفهوم ، وإنما هي أيضا على مستوى التحقق إذا ما أدركنا أنها تنتج لنا تاريخا غير مكتمل أو غير منته ، لأن التاريخ العلمى — على الرغم مما يحققه من إنجازات الدقة والوضوح — فهو يتعامل مع مجموعة أحداث ومؤسسات institution وكتل بشرية men وعلاقات عليه casual relationships ويغفل الحقائق والحيوانات الفردية ، وانفعالات وعواطف الماضى^(٤) بذلك فإن الوعى الجمالى مطلوبا كمنهج وإليه لإكمال وإتمام التاريخ .

M.B: Art and History p., 243 ^(٢)

Ibid , p. , 243 ^(٣)

Ibid , p. , 243 ^(٤)

• الوعي الجمالي كآلية في الكتابة التاريخية :

الوعي الجمالي وعى يعضده الخيال وينسجه التأمل والشعور بمعنى أنه يلتقى مباشرة بالأشياء قاصدا منحها المعنى من خلال هذا التفاعل المباشر متحررا من الآراء المألوفة والتصنيف والتعميط المتعارف عليه هادفا إلى كشف الأفتعة المختلفة التى تفصلنا عن شعورنا الحقيقى الذى نحسه ولا نستطيع البوح به ويجسد لنا ذلك شكلا حسيا استطيعيا مليئا بالمعنى ، ولاشك فى ذلك يتطلب خيالا وحسنا ، واستبصار ، ونقدا ، والمؤرخ يجمع الوثائق ويرتبها قاصدا تقديم الحقيقة ولكن " المادة " كما قلنا ليست غفلا بل هى تحتاج شعورا لها ليتم تفسيرها . بمعنى آخر إن المؤرخ بقدر ما يكشف لنا الواقعة بقدر ما يكشف لنا طريقة التفكير فى الواقعة .

ولعل "الخيال" كأداة من أدوات الوعي الجمالى تفيد المؤرخ فى جانب الإنشاء والتركيب فى حالة نقص المصادر ، والوثائق ،والتي تسبب الثغرات التاريخية ،والخيال هنا — كما يقول كولنجورد — يفرضه الاستدلال العقلى البحث Apriori حيث يملأ الفراغ الذى نجده فى كتابات الرواة التقاة ، ويجعل ويجعل القص أو الوصف التاريخى حلقة متماسكة متصلة^(١) ولا شك أن كتابات أن ملء الثغرة لابد أن يتم بقانونها سواء أكانت حادثة أو شخصية أو موقفاً ، وهذا يقتضى استعانة المؤرخ باتجاهات علم النفس وبالأنثروبولوجيا والفهم الجيد لحركة القوى المتفاعلة (سياسية ، دينية، اقتصادية ،اجتماعية) فى المناخ مجال البحث وكذا قدرته على التحليل والربط والدمج والفصل والإضافة والحذف بين كل العناصر

^(١) كولنجورد : فكرة التاريخ — ص ٤١٧

وبذلك يتضح دور الخيال الفنى فى ملء الثغرات وإكمال الوقائع وبناء الشخصيات وذلك عن طريق التكييف للمادة التاريخية ، لا إعطاء المادة التاريخية جمالا وتأثيرا كما يقول "ماكولى" فالخيال هذه الملكة العمياء التى لا غنى لنا عنها والتى لا تستطيع على حد تعبير كانط، أن ندرك العالم المحيط بنا بدون ضرورى كذلك للتاريخ ، وهذا الخيال الذى ينشط فى صورة استدلال عقلى بحث لا صورة خرافة تهذى وتتخبط ، هو الأصل فى كل إنتاج للصياغة التاريخية^(٢) .

^(٢) انظر كولنجورد : الخيال التاريخى فى فكرة التاريخ ص ٤١٧ ، ٤١٨

ولا شك أن هذا الإدراك لما يحيط بنا والفهم لما يحدث سواء في الماضي أو الحاضر يقتضى التفسير فإذا كان الخيال يساعد المؤرخ فى البناء والتركيب والتأليف لابد أن ينطوى على "حبكة" تؤدي إلى المعنى الذى يضيفه المؤرخ على روايته ، إذ إن الحبكة هى تصميم ينظم الأحداث والأفعال بشكل متسلسل يساعد فيه الخيال كما رأينا سابقا ، منطقيا أو مجازيا أو أسطوريا وبمعنى آخر الحبكة هى نسج التاريخ وهى مزيج يتصف بطابع إنسانى شديد البروز وبالقيل جدا من الطابع " العلمى " كما تختلط فيه الأسباب المادية والغايات والمصادفات . وبعبارة موجزة هى شريحة من الحياة يقطعها المؤرخ وفق اختياره ، وفيها تكون للوقائع صلاتها الموضوعية وأهميتها النسبية ^(١) .

* الوقائع — الحبكة — التفسير :

هنا لابد أن نقف قليلا لنلتقط الأنفاس ، ونحدد ما سبق على نحو يثمر جديدا ، لاحظنا أن الخيال أداة يركب ويؤلف بها المؤرخ وقائعه وفق حبكة تؤدي إلى تفسير ، ولا شك أن هذه الوقائع التى تتسلل تتم وفق قبول لاختيار المؤرخ لها ، من حيث كونها تدعم التفسير . بذلك يتضح أن هناك علاقة وثيقة بين الحبكة والتفسير بمعنى آخر أن الحبكة أو ذلك التصميم هى خطة عمل أو طريق يرسمه المؤرخ لتفسير فيه أماننا — الوقائع بشكل عيانى كأننا نعيشها ونرى صلاتها وعللها ونتائجها فعن طريق " حبكة جيدة " نضاه لنا الوقائع فيسهل التفسير والفهم وهنا يطرح سؤال نفسه : ما علاقة التفسير بالفهم ؟

لا شك أن الفهم لا يتم إلا من خلال معنى ، ولقد رأينا أن " المعنى " هو ذلك الذى أضافه المؤرخ على وقائع ماضية منفصلة بعضها عن بعض ، تتسم فى أحيان

^(١) بول فين : أزمة المعرفة التاريخية - ص ٦٢ ، ٦٣ .

كثيرة بقصورها وعدم اكتمالها، ولعلنا نستطيع استعارة مصطلح "التفهم" من دلتاي Diltthey بمعنى أن المؤرخ من خلال أحيائه الماضى فى عقليته يتفهم حقيقة الماضى ، سلوك الشخص من حيث طبيعة تصرفاتهم فى مواقف معينة ، استجاباتهم حسب تباين شخصياتهم ، ولا شك أن ذلك يحتاج من المؤرخ أن يتسلح بأدوات التحليل السيكولوجى الذى يطبقه على نفسه قبل وقائعه وشخصه ، ومن ثم تتم صلة بينه وبين وقائعه وشخصه يسميها دلتاي التشريط المتصل أو الشارطية المتصلة Continuing conditoning ومن ثم يحدث التفهم بينهما^(١)

ولذلك فالتاريخ لا يفسر عن طريق رده إلى مبدأ ما أو نظرية معينة وإنما يتم التفسير عن طريق الحبكة التى ما هى إلا وقائع تتحرك فى تسلسل معين ، ولا شك أن ترتيب الوقائع حسب قيمتها وحجمها وتأثيرها هو ترتيباً مقصوداً من قبل المؤرخ وكأنها العلال المتباينة التى تحرك الأحداث نحو معنى معين يضيفه المؤرخ ، والدليل على ذلك أن حادثة قد تكون ضئيلة القيمة عند مؤرخ ، ولها مكانة فاعلة عند مؤرخ آخر ، ففى تفسير أسباب الحرب العالمية الأولى — مثلاً — أعطى بعض المؤرخين لواقعة اغتيال أحد أمراء الصرب مكانة رئيسية فى إشعال نار الحرب ، فى الوقت الذى نجد من جعلها حادثة قامت بالتعجيل ببداية الحرب فقط ، وبذلك نجد أن هناك من المؤرخين من يقيم وزناً للوقائع الفردية أو آخرين يعتقدون بأن التاريخ لا يسير وفقاً لحوادث فردية بل هناك من الأسباب المتعددة إقتصادية كظهوره ثروات معدنية فى مناطق اللورين ، وسياسية كالرغبة فى إعادة التوزيع الجغرافى لأسباب متباينة منها ظهور الثروة وتوزيع السياسية وهكذا

* الوعي الجمالى يفتح أفقا ثوريا جديدا لتفسير التاريخ :

مما سبق يتضح أن الوعي الجمالى بما يتصف به من قدرة على الإدراك المباشر والرؤية الحدسية والخيال الإبداعى يساعد المؤرخ فى انتقاء الوقائع ، كذلك قوة الوعي الجمالى النقدية تساعد المؤرخ على التحليل ، ثم تميز ما يمكن قبوله من وقائع أكثر من غيرها ، ثم ترتيبها وفق "حكمة " تعنى خطة للتفسير والفهم ، هذا الوعي الجمالى ، لا يغير حقيقة التاريخ ولا يعثر فيها على صفة جديدة ، وإنما يمنحها عمقا جديداً من خلال ذلك الإتصال النقدى القائم على الحوار المتفاعل بين الحاضر (ذات المؤرخ) الماضى (الوثائق والوقائع) فالوعي الجمالى يقدم أفقا جديدا لقراءة التاريخ ، وهذا الأفق Horizon يكشف زيف الإعتقاد الموضوعى من الملاحظ (المؤرخ) الذى يعتقد أن ما يقوم به من ملاحظات إنما يؤديه بشكل محايد " فالأفق " أو "السياق " الذى يصله بما يقرأه أو يلاحظه أو يبحثه لا يمكن جنبه أو عزله ^(١) .

ولعل هذا "الأفق" الجديد يؤدى فيما يؤديه ولادة جديدة للماضى ، واسترجاعا له ، ولا يعنى ذلك الكشف التنبؤ بشيء مستقبليّ ، فالتاريخ لا يتنبأ بالأحداث المقبلة وكل ما يستطيعه هو أن يفسر الماضى لأن الحياة الانسانية — كما يقول كاسيرر — نظام عضوى فيه كل العناصر بعضها بعضا ويفسر بعضها بعضا ، وإذن فإن فهماً جديدا للماضى يمنحنا فى الوقت نفسه استشرافا جديدا للمستقبل ^(٢) .

^(١) Ibid : intro ., p., 5

^(٢) ارنست كاسيرر :مقال فى الانسان ص ٣٠٣

كذلك تؤدي " الحبكة " وهي خطة التفسير إلى تنوع حركة التاريخ ، فهي تارة فعل البطل وتارة أخرى هي العناية الإلهية أو العوامل الحضارية المختلفة سياسية أو اقتصادية أو إجتماعية أو دينية ولعل هذه الصور المتنوعة لحركة التاريخ ومظاهرها المتباينة تسهم في تعميق فكرتنا عن طبيعة التاريخ من انه ربما تمثل امام كل عين — كل يقول جاكوب بوركات Jacob Burckhardt — صوراً كفاية outlines الحضارة معطاة مفترضة ذات صورة مختلفة^(٣) . ولعلى أضرب أمثلة سريعة لقراءة المؤرخ للتاريخ جمالاً حيث يصب المادة التاريخية في شكل ذاتي ، أو تصب الذات في شكل تاريخي :

١. تجلى حركة التاريخ ذاتياً :

حين تصرخ الشعوب مستغيثة — كما يقول كارليل — أين البطل ، أين الزعيم ؟ والبطل التاريخي — كما يقول سدنى هوك — ذلك الذى ننسب إليه نفوذاً طاعياً مؤثراً فى تقرير معضل أو حدث ما ، وربما اختلفت عواقبه اختلافاً عميقاً عما هى عليه ، لو أنه لم يتصرف فيه الشكل الذى تصرف فيه^(٤) وبهذه الزاوية تكون الذات مضمونا الشكل تاريخي ، وقد تكون الذات إلهية ، وهنا تتحرك الحركة التاريخية وفق " خطة الهية " وتتخذ الذات الانسانية او الالهية شكلاً تاريخياً يستوعب التاريخ كله أو تصبح هي التاريخ كله .

^(٣) M.B: Art and History p ., 246

^(٤) سيدنى هوك : البطل فى التاريخ — ص ١٥٤

٢. تجلى حركة الذات تاريخيا :

يقال أن الماضى هو المرجع أو الشرط الذى يتحكم فى القراءة التاريخية ، إلا أننا نعتقد أن هذا شرط أو مرجع ظاهرى ، حيث أن القراءة التاريخية تبدأ من الحاضر حين يطرح الأسئلة على المؤرخ ويجد إجاباتها من خلال الماضى ، فحين انفصل هيجل عن "واقعة" انتصار نابليون وقال قولته الشهيرة : لقد رأيت المطلق يمتطى جوادا " فهو قد صب " مضمونا — الواقعة التاريخية " فى شكل ذات هو الوعى الكلى للذات " المانيا " بمعنى أن التاريخ اتخذ شكلا ذاتيا بعكس الرؤية السابقة حيث اتخذت الذات شكل التاريخ فى كليته .

ولعل ما سبق يفرض التساؤلات التالية :

ماهى حدود حرية المؤرخ ؟ وما هى علاقتها بحرية الفنان ؟ ألا تتعارض هذه الحرية مع الموضوعية التاريخية المطلوبة من المؤرخ وما هى الحقيقة فى التاريخ وما علاقتها بالحقيقة فى الفن ؟

فى الواقع أننا يمكن أن نقول إنه إذا كان فى مقدور الخيال الفنى للشعراء — أو الفنانين عموما — تحويل العالم من كونه نحاسا إلى ذهب ، فإن خيال المؤرخ مقيد بضوابط منها الوقائع التجريبية والجزئية والقوانين العلمية التى تحكم الصلة بين التفاصيل ، حقيقة أن الخيال الإبدعى للمؤرخ يزود المؤرخ بالتحليل والنقد للمادة التاريخية مما يؤدي إلى تشكيل خاص به إلا أنه ليس حراً فى اختراع أحداث أو شخصيات وقعت فى حدود زمان ومكان ما ، فحرية المؤرخ تكمن فى اكتشافه أن ما يؤرخ لهم من أفراد وفواد ، وساسة وغيرهم كانوا أحراراً فى أعمالهم ومن ثم

يكشف حريته هو نفسه فينسحب ذلك على استقلال تفكيره وحرية إرادته
في التحليل والنقد والتفسير^(١) .

ومن ثم يرى أنه قوة فعالة في أحداث التاريخ وتفاعلها مع الحاضر لأن
المؤرخ لا يمكن أن يفصل ذاته عن وقائعه فوقائعه — كما رأينا ليست محض
وقائع وإنما هو ينتقيها ويرتبها وفقم حبكة تؤدي إلى تفسير كما أنه في نفس الوقت
— يتتقى علل التفسير ، تلك العلل المرتبطة ولا شك بالماضي والحاضر
والمستقبل . وبذلك فالموضوعية لاتتحدد بالوقائع الصحيحة وإنما باختيار المؤرخ
للوقائع الصحيحة وكلمة " اختبار " تعنى فيما تعنيه :

١. قدرة المؤرخ على تجاوز واقعه الاجتماعي والتاريخي .

ب . قوة نفاذه لغايات المستقبل .

ويبدو أن ذلك قد يوضح لنا أن معيار الموضوعية في التاريخ ليس معياراً خارجياً
على الوقائع بل هو معيار خارج الوقائع ، أنه العلاقة بين الواقعة والتفسير .
ولعل ذلك ما جعل ادوار كار يصف " الموضوعية التاريخية " بقوله أنها لا تعتمد
على معيار ثابت ، وغير قابل للتحرك للحكم موجود هنا والآن ولكنها تعتمد
فقط على معيار قد وضع في المستقبل ويتطور كلما تقدم مجرى التاريخ ، ويكتسب
التاريخ معنى موضوعية فقط ، عندما يؤسس صلة متماسكة بين الماضي
والمستقبل^(١) .

أما الفنان فهو — ولا شك أكثر حرية من المؤرخ — حتى ولو كان موضوع عمله
الفني واقعة تاريخية — في اختراع شخوص وأحداث تفيد حبكتة الدرامية وتمليها

^(١) انظر كولنجورد : التاريخ والحرية في فكرة التاريخ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠

^(١) ادورد كار : ما هو التاريخ — ص ١٦٦

الضرورة الفنية ، فالخيال الفنى صورة للتجربة تعمل على تقديم الحقيقى فى خليط أو مزج غير محدد المعالم يقوم الفهم بعد ذلك بترسيب الحقيقة منه أو بلوراتها ^(٢) . وبذلك يفتح الفن أفقا لعوالم ممكنة فيعمق الواقع ويتسع .

ويبدو أن كولنجورد أصاب فى بيان الفروق الدقيقة بين المؤرخ والأديب أو الفنان فهو يقول لا يوجد ثمة فارق بين إنتاج للمؤرخ ، وبين إنتاج الروائى ، بوصف الاثنين من نسج الخيال والنقطة التى يختلفان فيها هى أن الصورة التى يرسمها المؤرخ قصد بها أن تكون صورة صادقة True أما الروائى فلتزعم بشيء واحد هو رسم صورة متشابهة متماسكة ذات مغزى signfcint أما المؤرخ فيلتزم بواجبين معا — ذلك أن صورته يجب أن تستوفى هذا الوصف السابق ، بالإضافة إلى رسم صورة ترسم الأشياء بالوضع الذى كانت عليه ، وتصف الأحداث على نحو ما حدثت فعلا . ^(٣) بمعنى آخر أن الفنان يسعى إلى دلالة أو مغزى يتضمن حقيقة ، أما المؤرخ يسعى إلى حقيقة تضمن مغزى أو دلالة . لذلك فالفنان يتجاوز واقعا ويحول حياتنا إلى صور دينامية ، أما المؤرخ فهو لا يتجاوز الوقائع التجريبية ، وإنما يمنح الواقع مثالية التذكر بعرضه دراما التاريخ بكل توترها وكشفه لطاقت حركاتها ، فيحول ما كان ذات يوم فرحا وحزنا ، سلاما وحربا إلى معرفة ، المعرفة حرية وتحرر من كل ضرورات حياتنا المادية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية . وذلك لأن المؤرخ لا يعود إلى حوادث ووقائع الماضى لسردها فحسب بل ليقدم " معنى " لما تم فعله " فى الماضى " ولا شك أن هذا المعنى الذى يظهر لنا نفسه فى عالمنا المعيش له وزنه الأنطولوجى لأن

^(٢) كولنجورد : مبادئ الفن ص ٣٥٦

^(٣) كولنجورد : فكرة التاريخ ص ٤٢٥

المأشى يتم تفسيره وإعادة بنائه فى حاضر بواسطة مضاهاة أو مماثلة typigcation للذوق العام commen sense وهذه المماثلة هى عملية من خلالها يستطيع الفرد أن يحقق مضمون تجربته ، بمعنى أن يصبح " التاريخ" سبيلا للنفاذ الى بعد فى الذات لا يزال اعمق وابعد ، لأن التاريخ يقدم إمكانية رؤية الكيفيات المتعالية transcendent qualities للعالم المعيش world - life ولعلنا هنا نستطيع بنقطة هامة توضح فرقا دقيقا بين المؤرخ والفنان فى وعيهما بالتاريخ ذلك أن " المعنى" إلى يبنى من خلاله المؤرخ خبرة الذوق العام بحيث يكشف الكيفيات المتعاليو لعالمنا العيش سنجدته يتجلى فى الرمز Symbol الفنى الذى يجمع ما بين بناء خبرة حياتنا اليومية من خلال فهم أوسع للنفس الإنسانية وإمكانياتها وبين انطوائه على قوة دفع للكيفيات المتعالية إلى إمكانية التحقق بمعنى أدق يصبح "الرمز" مرآة نرى فيها ماضينا فى مستقبلنا من خلال عيان مباشر .

وهنا يفرض تساؤل نفسه عن ماهى الحقيقة فى التاريخ ؟ وفى الفن ؟ كما اتضح لنا أن الحقيقة التاريخية لا يتم الوصول إليها بتفسير "المادة التاريخية" فالتفسير أداة هامة تتحول به " المادة التاريخية " إلى حقيقة تاريخية ،ورأينا أن التفسير ما هو غلا الحبكة أو الطريقة التى يرتب بها المؤرخ الوقائع التى اختيارها حسب توجه قيمى معين يتحدد فيه أهمية وارتباط وفاعلية ومتعة الوقائع ومن ثم ترتيب الوقائع نفسه فى حبكة ما هو نفسه علل التفسير وبذلك يتضح الوحدة العضوية بين القيمة والتى يتوجه بها المؤرخ إلى الوقائع ثم ترتيبها فى تسلسل معين ، بمعنى آخر يمكن القول " الوحدة بين الشكل والمضمون" ولكن هذه الوحدة ليست " وحدة مطلقة " أو " مخططات تفسيرية " ازلية أبدية ، أو

أنماط تفسير تصلح لكل زمان ومكان وتتطوى عللا تفسيرية ممكن تعميمها على كل وقائع التاريخ المتشابهة ، فكما يقول بول فيين ، إن أشد العلل تباينا تتأوب القيادة فى التفسير ^(١) . ولذا تصبح الوحدة وحدة دينامية يتفاعل فيها الشكل والمضمون وفقا لتفسير المؤرخ لوقائعه .

وبذلك يمكن القول أنه لا توجد حقيقة مطلقة فى التاريخ ، لأن الوقائع قد تكون صحيحة إلا أنه فى نفس الوقت قد تكون هناك وقائع عرضية وغير هامة يتم تجاهلها ولا يفهم دورها الحقيقى فى تفسير الوقائع الرئيسية ، ولذلك يعتقد أن مفتاح الحقيقة يتحدد فى قدرة المؤرخ لى رفع التناقض بين ما هو كائن وما ينبغى أن يكون ، بين الواقع والقيمة ، فمن الشائع القول أن القيم تستمد من الواقع إلا أن نظرة فاحصة إلى نسق القيم الحاكم لاية واقع نجد اختلاطا وتفاعلا بينهما* وكثيرا ما تفرز الواقعة قيمة ضرورية* أما إذا عكسنا الأمر أى القول بأن الوقائع لا تستمد من القيم ، فاعتقد أننا لاحظنا أن التوجه القيمى كان أداة من المؤرخ وأيضا الفنان " لمعرفة الوقائع ونرنيها وتفسيرها " فالقيم كانت ولا زالت شراعا تتوزان به سفينة الإنسان فى بحر الوقائع ومجرى التاريخ .

وهنا يتضح أن " الحقيقية " هى انصهار " الواقع والقيمة " أو الوقائع والتفسير " أو الذات والموضوع ، ومن ثم فان المؤرخ الأقرب إلى الوصول إلى الحقيقة هو القادر على رفع التناقض بين الواقعة والقيمة ، هو الفاهم أن ديناميات حركة التاريخ وعلل تفسيره تتباين وتتنوع وتختلف من لى زمن ، ويعى أن عالم

^(١) بول فيين : ازمة المعرفة التاريخية - ص ٢٨٧

* نلاحظ ان المضمون التاريخى لقيم الحرية ، العدالة ، المساواة ، الديمقراطية ، يتغير وفقا لتطور السياقات وتفاعلها .
* تعليم المرأة وخروجها الى العمل فى مصر استمد من ضرورات ، على الرغم انه كان امرا غير مقبول على مستوى الاعتقادات التقليدية .

الحقيقة التاريخية — كما قال ادوارد كار — فى مكان ما بين هذين القطبين :
قطب الوقائع التى لا قيمة لها ، وقطب أحكام القيمة التى مازالت تكافح لتحويل
نفسها إلى وقائع .^(٢)

لو انتقلنا إلى مناقشة الحقيقة فى الفن فإننا نقول بإيجاز أنها مشكلة كبيرة
اهتم بها الفلاسفة اهتماما كبيرا ، فكانت تارة تعبر عن " حقيقة " تقع خارج الفن
متعالية أم حقيقة واقعية أو تارة كانت تقع فى دخل العمل الفنى معبرة عن ذات
الفنان ، ولعلها أخيرا تحددت فى خبرة جمالية^(٣) " تتفاعل فيها ذات الفنان مع
الأشياء على نحو مباشر لتأسيس معنى للوجود وللإنسان ، وعلى الرغم من هذا
الاختلاف فى " موقع الحقيقة وطبيعتها " إلا أن هناك اتفاقا عاما أن " لغة الفن "
المعبرة عن الحقيقة هى " لغة خاصة " تستخدم الأسلوب الرمزى أو التمثيلى أو
الدلالى أو المجازى إن شئت ، ومن ثم تقتضى معرفة نوع خاص تعتمد الحدد
والاستبصار والرؤية المباشرة أدوات لها .

ويبدو أن الحقيقة المعرفية واحدة تضى فاعليات إنسانية مختلفة بأساليب
متنوعة ، ولعل هذا ما يوهنا أنها مختلفة ولعل هذا ما جعل جونز W.T.jones
يقول أنه فى جميع العمليات العقلية يقوم كل من الإخلاص للواقعة Fidelity to
faact والخيال Imagination يلعب دور ، كما أن الأنماط المختلفة للتكوينات
والتركيبات العقلية Intellectual construction التى ينشغل بها المرء تتمايز

^(٢) ادورد كار : ما هو التاريخ ص ١٦٨

^(٣) انظر المزيد من التفاصيل د. اميرة مطر : مقدمة فى علم الجمال والفلسفة — ص ٤٦، ٤٧

الواحدة منها عن الأخرى بالقدر الذى يسود فيه أو يسيطر أي من عضوي الواقعة
أو الخيال ^(١).



مطبعة العمرانية للأوفست
الجيزة ت ٥٨١٧٥٥٠٠

