

(٨)

الشرق أصل العلم والفلسفة (*)



(*) نشرت بجريدة الأهرام تحت عنوان "الشرق والمعجزة العلمية في الغرب"، ٦

أكتوبر ١٩٩٦م.

الشرق أصل العلم والفلسفة .. طالب ليس أول الفلاسفة

ولا أول العلماء !!

لن ينقطع النقاش حول العلم؛ معناه وأصله طالما أننا في الشرق عموما وفي الشرق العربي خصوصا ننحاز في أغلب الأحوال إلى الرأي السائد لدى مؤرخي الغرب ونرتاح دائما إلى حججهم وأسانيدهم رغم ما فيها من تحيز واضح للمعجزة الغربية وتعصب بغضب - وإن بدأت تخف حدته عند المنصفين منهم - لكل ما هو غربي لدرجة أنهم لا يرون الآخر ولا يقيمونه إلا بمعاييرهم وهم وكان على جميع الشعوب والأمم أن تدخل في إطار المقولات الغربية في الفلسفة والعلم والسياسة والاقتصاد .. إلخ. وإلا فستكون خلوا - في نظر صنّاع المعجزة - من كل ذلك حتى إشعار آخر!!

والحقيقة أن لهذه المناقشات أهميتها البالغة؛ لأن تحديد معنى العلم ومعرفة موطن ظهوره وبداياته، وكذلك لمعنى الفلسفة ومنشأها إنما يتحدد على أساسه في اعتقادي: هل نحن مبدعون بالأصالة؟! وهل لنا مشاركتنا الفاعلة في تاريخ الفلسفة والعلم قديما ووسيطا، وبالتالي هل يمكننا الآن وصل ما انقطع والمشاركة بإيجابية في ركب الحضارة (علما وفلسفة وأخلاقا .. إلخ)؟! أم أننا قوم كنا

وسنظل هامسيين ننتظر كل ما يبدهه الإنسان الغربي لنتلقه دراسة وتمحيصا واتباعا دون أن يطالنا فى كل ذلك القدرة على الإبداع والإضافة والابتكار!؟

إن الكثيرين أصبحوا يرفضون الآن المعجزة الغربية فى نشأة الفلسفة والعلم، وينحازون إلى جعلهما ميراثا إنسانيا عالميا شاركت فيه شعوب الشرق، بل وأبدهته فى الوقت الذى لم يكن فيه للغرب وجود على ساحة التاريخ؛ حيث لم تظهر الأمة اليونانية - وهى الجد والأصل لكل ما هو غربى - إلا فى حوالى القرن الخامس عشر قبل الميلاد على أبعد تقدير بينما يرجع التاريخ المكتوب للحضارة المصرية القديمة مثلا إلى القرن الأربعين قبل الميلاد!

وبالطبع فإننا إذا ما أدركنا تلك الحقيقة وحدها، لأدركنا بالبدهة أنه لا يمكن أن يظل الإنسان الشرقى القديم سواء كان مصرية أم بابليا أم هندية أو فارسيا أو صينيا بدون علم ولا فلسفة حتى يأتيه اليونانى بالعلم والفلسفة من عدم!!

إن الحجة الأساسية لأنصار المعجزة الغربية فى إبداع العلم والفلسفة تقوم على أن العلم بمفهومه النظرى المجرد الذى يعنى اكتشاف القانون العلمى الذى يفسر الظاهرة ويفسر كل الجزئيات الأخرى المشابهة لها، إنما هو إبداع يونانى لأن العلم فى الشرق القديم كما يدعون كان علما تجميعيا تجريبيا يعتمد على التفسير من

خلال الخبرة، وليس التفسير من خلال النظر المجرد، والحقيقة التى أود أن ألفت الانتباه إليها هى أن صاحب هذه الرؤية للتمييز بين علوم الشرق وفلسفاته وبين علوم اليونان وفلسفتهم إنما هو فيلسوف اليونان الأشهر أرسطو الذى كان أول من أرخ للعلم والفلسفة وبحث فى ثنايا ذلك تلك الرؤية التى ترسخ المعجزة اليونانية وتعتبر أن الإنسان اليونانى هو مبدع العلم والفلسفة، بل هو الإنسان بمعنى الكلمة فهو "ذلك الحيوان العاقل الحر"، أما بقية الناس فهم أجنب أو بالاصطلاح اليونانى "برابرة" لا يصلحون إلا للرق والعبودية، ومن ثم فهم لا يصلحون إلا للأعمال اليدوية الخسيسة التى من شأنها فى نظره وفى نظر اليونان عموماً أن تفسد العقول وتجعلها غير صالحة للتأمل أو للفكر النظرى!

وكان أرسطو هو الذى اختار أن تكون بداية التاريخ للفلسفة (وكانت آنذاك هى اسم العلم الذى يجمع فى إطاره كل العلوم) من طاليس فى القرن السادس قبل الميلاد، وربما جاء اختياره ذلك مستنداً على أن طاليس كان فى عصره أحد الحكماء السبعة الذين اشتهروا بالحكمة والعلم بين اليونانيين.

والحقيقة التى ينبغى أن نعلمها جيداً حتى لا نقع فى شرك التاريخ الأرسطى أنه لم تجمع الروايات إلا على عبارة واحدة قالها طاليس وهى "إن الماء أصل العالم الطبيعى"، وهى عبارة لا شك فى

أنه نقلها عن الترائين المصري والبابلي؛ فقد كانت كما أكد فرانكفورت في كتابه "ما قبل الفلسفة" وكما أكدت المكتشفات الأثرية والبرديات القديمة إحدى نظريات الخلق القديمة التي راجت لدى المصريين القدماء ولدى البابليين أيضا. وهاكم نص النظرية المصرية: في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول حيث كان آتوم وحده الإله الأول صانع الآلهة والبشر والأشياء. أما النظرية البابلية فتقول: في البدء وقبل أن تسمى السماء وأن يُعرف للأرض اسم كان المحيط مكان البحر. فأى جديد بعد ذلك يمكن أن تنسبه إلى طاليس فيما قاله!؟

وإذا ما قيل - كما يقول أنصار المعجزة اليونانية دائما - إن طاليس كان له فضل التنظير وتحويل تلك الأساطير القديمة إلى ما يشبه الحقيقة العلمية المبرهن على صحتها، لأنه برر اختياره للماء، بحجج وبراهين، لقلنا أن تلك الحجج والبراهين قد جاءت على لسان أرسطو ومن صياغته!! وحتى إذا ما اعتبرنا أن هذه الحجج صحيحة، النسبة بنصها إلى طاليس فهي ليست كما يعرفها كل دارسي الفلسفة بالحجج الدقيقة التي تبرهن على حقيقة علمية أو فلسفية!!

ومن جانب آخر فقد اعتبر طاليس من جانب مؤرخي العلم أول علماء الفلك الأفذاذ لأنه تمكن على حد زعمهم من التنبؤ بكسوف الشمس الذي حدث في عام ٥٨٥ قبل الميلاد، وهو الحدث

الذى تدور معرفتنا بطاليس وبيئاته حوله، وهو الذى من أجله اشتهر
وعُد أحد الحكماء السبعة. والحقيقة التى كشفت عنها الدراسات
الحديثة وأكدها برتراندرسل - الفيلسوف الانجليزى الشهير - فى
تاريخه للفلسفة رغم أنه من المؤمنين بالمعجزة اليونانية الغربية، أنه
لا عبقرية لطاليس فى ذلك لأنه إنما استقى هذا العلم بالفلك من مدينة
بابل التى كانت على علاقة وثيقة بليديا التى يرجح أن طاليس قد
زارها لما لها من علاقات بمطية مدينته وبالساحل الأيونى الذى تقع
عليه، وقد كان البابليون يمتلكون جداول معروفة للظواهر الفلكية،
كما كان لديهم قانونا فلكيا يقول إنه كل تسعة عشر عاما يحدث
كسوف للشمس، فما كان منه إلا أن تساءل: متى حدث الكسوف
السابق؟! فأجابوه. فما كان منه إلا أن أضاف ١٩ سنة، وأعلن حينما
عاد إلى مطية أن كسوف الشمس سيحدث فى ذلك العام (٥٨٥ ق.م)
وقد حدث الكسوف فعلا، فطارت شهرته فى الآفاق!! فأى عبقرية
فلكية يمكن أن ننسبها إلى طاليس حينما نعلم ذلك!. إن الحقيقة التى
أعلنها أرسطو نفسه فى كتابه "السماء والعالم" أن علم اليونان بالفلك
إنما هو ميراث بابلى نقله اليونان!!

ومن ذلك يتضح لكل من يفضلون أن يبدأوا تاريخ الفلسفة
والعلم بطاليس جريا على عادة الغربيين منذ أرسطو وحتى الآن، أن
طاليس لم يكن لا فيلسوفا ولا عالما أصيلا، بل كان فى كل ما ينسب
إليه من نقلة الفكر والعلم الشرقيين. والأمر أيها السادة لا يتوقف عند

طاليس وحده، بل إن معظم ما ينسب إلى فلاسفة اليونان بعد طاليس إنما هو ميراث شرقي اقتبس به فلاسفة اليونان وتجاهلوا كثيراً ذكر مصانيرهم الشرقية. وقد حاولت أن أكشف عن الكثير من ذلك في كتابي الذي سيصدر قريباً عن تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي^(*).

أما إذا أردنا أن نعرف نقطة البداية الحقيقية للعلم ولل فلسفة فلنرجع إلى تراثنا المصري القديم، فالحضارة المصرية كانت بحق كما قال جون ولسون مؤلف كتاب "الحضارة المصرية" هي الجذيرة بلقب الحضارة المعجزة لأن المصريين هم الذين أبدعوا كل فكرهم وآدابهم وعلومهم على غير مثال سابق. فالتاريخ الحقيقي للعلم ينبغى أن يبدأ من برديتي كاهون وجاردنر (حوالي ٢٠٠٠ ق.م) وبرديتي سميث وإبيرز (القرن السابع عشر والسلاسل عشر قبل الميلاد) وكلها برديات في العلوم الطبيعية. وبردية رايندا وبردية جوليتشف وغيرهما في الهندسة والرياضيات. فقد فعل ذلك جورج سارتون وغيره من مؤرخي العلم الكبار الذين تحلوا بالموضوعية العلمية إلى حد ما. والعجيب أننا لا نزال رغم مصريتنا ورغم انتمائنا الشرقي نجرى وراء خرافة البداية المعجزة للعلم في العصر اليوناني!!

أما للتاريخ الحقيقي للفلسفة فينبغى أن يبدأ من القرن السابع والعشرين قبل الميلاد حيث عاش مفكر مصري قديم هو بتاح حوتب

(*) لقد صدر الجزء الأول من هذا الكتاب فعلاً عن دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، بالقاهرة ١٩٩٨م. وصدر الجزء الثاني عن نفس الدار عام ٢٠٠٠م.

صاحب "مخطوط الحكمة" الذى كشف عنه الأثريون وكما أسماه برستيد فى "قبر الضمير". وما علينا إلا أن نعود إلى ما يعرف بـ "بريسى" لنحل ما ورد فيها من أقواله لنجد أنفسنا أمام أول فيلسوف مصرى قديم نتخذ من الأخلاق والسياسة ميدانا لحكمته فكان بحق كما أسميته فى كتابى "نحو تاريخ جديد للفلسفة القديمة - دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" رائدا للفكر الأخلاقى فى مصر القديمة. وقد انساب تيار الحكمة بعده فى مصر القديمة فكان ايبور وإخناثون وامنوبى وغيرهم. كما ظير فى بلاد الشرق القديم الأخرى العديد من المفكرين المشاهير أمثال زرادشت وبوذا وكونفشيوس ولاؤتسى وجميعهم سبقوا ظهور الفلسفة عند اليونان.

إن التاريخ الحقيقى لظهور العلم بمعناه النظرى والعملى وكذلك الفلسفة ينبغى أن نعود بهما إلى الشرق القديم وهذا ما يفعله الآن المؤرخون المنصفون من الغربيين وبقي أن نعى نحن هذه الحقيقة الناصعة ونعمل بمقتضاها. ولنجعل الأعوام الباقية من هذا القرن العشرين أعواما للتوجه نحو الشرق والاهتمام ببحث تراثه وتحليله لتربط ماضيه بحاضره. ولعلنا بهذا نمهد لدخولنا القرن القادم التمهيد الصحيح، فالقرن القادم فى اعتقادى سيشهد دورة حضارية جديدة تسودها أمم الشرق. ولكن أى شرق وبأى مفاهيم، هذا موضوع آخر ومقال جديد.

(٩)

حقا .. لقد آن أوان الاتجاه نحو الشرق (*)



(*) كتبت تعليقا على كلمة كتبها الأستاذ سامح كريم بجريدة الأهرام، ولم تنشر.

ولأن لم أعرف سببا لذلك!!

حقاً .. لقد آن آوان الاتجاه نحو الشرق

أسعدنى كثيراً أن أقرأ تلك الكلمة القيمة التى كتبها "المتابع" الأستاذ سامح كريم بعنوان "ثقافتنا .. والاتجاه شرقاً". فقد وضع يده على قصور كبير فى ثقافتنا العربية المعاصرة، وفى توجهنا الفكرى بشكل عام. فمئذ وضعت مناهجنا الدراسية بمعرفة الأساتذة الغربيين الأوائل ومن تتلمذ على يديهم من أساتذتنا الأفاضل اصطبغت هذه المناهج جميعاً بالاتجاه نحو الغرب بحيث تركزت كل دراستنا حول الغرب أدبه وفلسفته وفنونه وعلومه .. إلخ. ونسينا أن الغرب لا يمثل إلا جزءاً ضئيلاً من العالم المعروف سواء كان ذلك فى الزمن القديم أو فى العصر الحاضر.

والطريف أنه فى الوقت الذى يتجه الغربيون أنفسهم نحو الشرق لدراسة أديانه وفلسفاته وآدابه وفنونه بحيث لا نبالغ إن قلنا إن دراسات الغربيين عن الشرق - عبر المعاهد المتخصصة التى أسست خصيصاً لذلك - قد فاقت فى كثرتها ودقتها ما يكتبه الشرقيون عن أنفسهم، نجد أن الشرقيين وخاصة العرب لا يزالون يؤمنون بالمعجزة الغربية فى كل شىء ويقيسون كل ما ينتجونه من آداب وفنون وفكر على ما ينتجه الغرب.

والحقيقة أنه إذا جاز ذلك فى ميدان العلوم الدقيقة التى لا بد فيها من متابعة التطور الغربى، فإنه لم يعد جائزاً فى مجال

الإنسانيات سواء كانت علوماً أو أداباً أو فنوناً ففي هذه المسألة لا بد من أن ندرك أن الشرق شرق والغرب غرب . وأن مجتمعنا العربي الإسلامي له خصوصيته التي لا بد من مراعاتها وقياس التقدم في كل الدراسات الإنسانية من خلال هذه الخصوصية ومدى تعبيرنا عنها في شتى المجالات.

والجدير بالانتباه أن أمم الشرق المعاصرة مثل اليابان والصين والنمور الآسيوية المختلفة قد حققت تقدماً من خلال البحث عن تلك الخصوصية ومراعاتها والاستناد عليها في الإبداع والتجديد في مختلف المجالات بالإضافة إلى الأخذ بكل أسباب التقدم العلمي والتكنولوجي في الغرب.

ومن هنا فإنني أرى أنه إذا ما أردنا أن نحقق أى تقدم أو أن يكون لنا أى إسهام حضارى حقيقى فى هذا العصر، فإن ذلك لا بد أن يتم عبر الاتجاه نحو معرفة أنفسنا أولاً ومراعاة خصوصيتنا الحضارية، ومن ثم يكون الامتداد الطبيعى لنا أولاً نحو الشرق فنحن أولاً وأخيراً شرقيون فى الأساس. وإن ارتباطنا بالغرب لا ينبغى أن يلبسنا عن هذه الحقيقة البديهية.

والأمر ينبغى أن يبدأ من النظر فى تعديل مناهجنا الدراسية فى مختلف التخصصات بحيث نعطي لدراسة الشرق سواء الأقصى أو الأدنى الوزن الذى يناسبه من حيث الارتباط الحضارى الوطيد

بيننا وبين حضارات الشرق المختلفة منذ القرون السابقة على الميلاد. ومرورا بتلك الصلات الحضارية الوطيدة بيننا وبين بلاد الشرق المختلفة في فترة الازدهار الحضارى للعالم الإسلامى فى عصر الدولة الإسلامية العظمى التى ضمت الكثير من هذه البلاد ولا يزال بعض أهل هذه البلاد يدينون بالإسلام ويعتزون بانتمائهم إلى الحضارة الإسلامية ويتمنون لو أعيدت هذه الصلات الحضارية الوطيدة بيننا وبينهم!

إن الاهتمام بالشرق لا ينبغى أن يقتصر كما هو حادث الآن على العلاقات الدبلوماسية أو الاقتصادية بل الأهم من ذلك والأبقى أن يمتد إلى العلاقات الثقافية والفكرية. فعلى المترجمين أن يهتموا بنقل عيون الثقافة الشرقية فى الفلسفة والآداب والفنون المختلفة بقدر ما ينقلون إلينا ثقافة الغرب. وعلى مفكرينا وأدبائنا وعلمائنا أن يهتموا بقراءة فلسفات وآداب وفنون وعلوم الشرق بقدر اهتمامهم بقراءة نظائرها الغربية.

ولقد حاولت منذ مطلع الثمانينات أن نبدأ خطوة على هذا الطريق الطويل فى مجال الفلسفة، فطالبت بإدخال دراسة الفكر الشرقى ضمن المقررات الدراسية التى انصب ٩٥% منها على دراسة الفكر الغربى والخمسة الباقية على الفكر الفلسفى الإسلامى. ورغم معارضة البعض إلا أنه قد تم إدخال هذا المقرر فعلا إلى

الدراسات الفلسفية فى جامعة القاهرة وفى معظم الجامعات المصرية. بل وامتد ذلك إلى بعض الجامعات العربية مثل جامعة الإمارات العربية المتحدة وجامعة السلطان قابوس بعمان. وأتمنى أن تأتى التعديلات للمناهج الدراسية فى تخصص الفلسفة فى المرة القادمة متضمنة دراسة الفكر الفلسفى الصينى، والفكر الفلسفى الهندى، والفكر الفلسفى المصرى؛ إلخ. كل على انفراد. وهكذا أتمنى أن يتم ذلك فى كل التخصصات التى تسمح طبيعتها بذلك حتى تتكامل شخصية الدارس العربى فيعرف أن عروبه تقتضى الاهتمام بمحيطه الحضارى الطبيعى وهو الشرق، إذ لا يصح أن تتوقف معرفتنا لبلاد الشرق عند حد معرفة أسماء الدول والعواصم على أقصى تقدير!!

ولاشك أن الإعلام العربى عامة والمصرى خاصة - باعتباره الإعلام الرائد فى المنطقة - ينبغى أن يلعب دوره فى هذا المجال؛ فإن كنا نطالب بأن يتم تعديل المناهج الدراسية فى كل مراحل التعليم بحيث يعبر عن هذا الاتجاه نحو الشرق. فإن دور الإعلام بأجهزته المختلفة - سواء المقروءة أو المرئية أو المسموعة - ينبغى أن يكمل دور المناهج الدراسية فى هذا المجال. إذ لا يصح ونحن فى القرن العشرين الذى شهد فى أواخره عودة الشرق الأقصى بقوة إلى منافسة الغرب فى شتى المجالات، أن نتجاهل هذه الأجهزة أخبار الشرق وما يجرى على أرضه من تقدم مذهب فى تلك المجالات فى

الوقت الذى تنتقل إلينا فيه كل ما تتناقله وكالات الأنباء الغربية الغث منها قبل الثمين!، ولا شك أن الإقبال الذى شهده رجال الإعلام التلفزيونى من الناس على مشاهدة مسلسل شرقى هو "أوشين" قد برهن بما لا يدع مجالاً للشك أن الإنسان العربى يشترق إلى معرفة أخلاق وقيم واتجاهات وآراء أبناء عمومته من الشرقيين! وأنه قد ملّ من مشاهدة أفلام الكاويوى الدعائية الداعية لقيم غير قيمه وعادات غير عاداته وباليته كانت عادات وقيم نتمنى غرسها فى أعماق شبابنا!! إنها تركز على إيقاظ أسوأ ما فى الإنسان من غرائز الحرب والقتل.. إلخ!!

إن توجهاتنا الفكرية والتعليمية والإعلامية فى حاجة فعلاً إلى وقفة تأمل طويلة قد تقودنا إلى الطريق الأصوب الذى لم أعد أشك لحظة فى أنه يبدأ من التوجه نحو الشرق حتى نكتشف عبر ذلك امتدادنا الحضارى الطبيعى، ونعدل كفة الميزان التى مالت بشدة منذ الاستعمار الغربى لبلادنا العربية نحو الغرب، ولاتزال بفعل عوامل عديدة تميل نحوه. إن هذه الوقفة التأملية ينبغى أن تقودنا إلى تجاوز هذا الميل المرضى نحو الغرب. فالتقدم لم يعد حكراً عليه، كما أن التقدم لا يبدأ من التبعية العمياء التى بلغت عند بعضنا حد التدريس للحضارة الغربية!! بل يبدأ من معرفة هويتنا القومية الذاتية وامتداداتها الطبيعية فى بلاد الشرق أولاً.

(١٠)

"المنهج" بين الغزالي وفلاسفة الغرب المحدثين (*)



(*) ورقة ألقيت في ندوة عن "نور العلماء العرب في مناهج البحث العلمي" عقدت
بجامعة الإمارات العربية المتحدة بالعين.

ونشرت بمجلة "المنتدى" التي تصدر بديى دولة الإمارات العربية المتحدة،

العدد ٧٤ - سبتمبر ١٩٨٩م.

"المنهج" بين الغزالي وفلاسفة الغرب المحدثين

لقد أصبح من الحديث المكرر والمعاد الإشادة بدور العلماء العرب فى تشكيل العلم الغربى الحديث، فتاريخ العلم لا يعرف الحدود الجغرافية ولا التقسيمات الحضارية، فهو تاريخ متصل الحلقات يأخذ اللاحق فيه عن السابق، بل هو لا يستطيع أن يبدأ بحثه العلمى إلا من حيث انتهى سابقه.

ومن هنا فإنه لم يعد لدى أحد أى شك فى أن نقطة انطلاق العلم الغربى منذ عصر النهضة كانت من العلم العربى فى مختلف الفروع سواء اعترف العالم الغربى بذلك أو لم يعترف؛ إذ لم يكن باستطاعة العالم الغربى أن يبدأ من فراغ ولم يكن بمستطاعه كذلك أن يبدأ من العلم اليونانى إلا عبر العرب، فرغم أن مؤلفات أرسطو كانت معروفة لدى الغربيين منذ القرن الثانى عشر تقريبا إلا أن تَرجماتها الرديئة كانت تحول بين الناس وبين مافيهها، كما أن الكتب المقدسة لم يكن يقرأها أحد فى ذلك الزمان، ولم يكن هناك لديهم أى علم طبيعى يستحق هذا الاسم. وعلاوة على كل ذلك، فقد كان الجهل متشيا بينهم لدرجة كبيرة قبل أن يتصلوا بالحضارة الإسلامية.

ولم يكن غريبا فى إطار ذلك أن يعلن أعظم عالم ومفكر غربى فى القرن الثالث عشر وهو روجر بيكون الأنجليزى الذى

درس اللغات خاصة اللغة العربية وكان من حملة الإنتاج العربى فى مختلف العلوم إلى الأجيال الأوروبية التالية، أقول لم يكن غريبا أن يصيح قائلاً: "أعجب ممن يريد أن يبحث فى الفلسفة والعلم وهو لا يعرف اللغة العربية!". وليس أبلغ من تلك العبارة تعبيراً عن حاجة الإنسان الغربى فى ذلك الوقت للتعرف على كل نتاج العرب العلمى والفلسفى سواء الذى نقل إلى اللغة اللاتينية التى كانت اللغة المتداولة بينهم حتى القرن السادس عشر أو من اللغة العربية التى كانت لغة الفكر والعلم فى ذلك الزمان.

ولقد أثرت أن أتحدث هنا عن موضوع لم يتناوله الباحثون كثيراً من قبل وهو تأثير العرب فى المنهج الفلسفى ولا ينبغى أن نتسرع بالقول: وما علاقة المنهج الفلسفى بالمناهج العلمية؟!، فالعلاقة بينهما وثيقة جداً، فقد بدأت الصحوة الغربية الحقيقية فى منتصف القرن السادس عشر على يد الفيلسوف الانجليزى فرنسيس بيكون F.Bacon أول من أعلى شأن الاستقراء العلمى بعد سلفه روجر بيكون فى مشروعه الضخم "الاحياء العظيم" الذى أصدر منه "الأورجانون الجديد Novum Organum" محتويًا على أسس المنهج الاستقرائى التجريبي الجديد وتطبيقات له. كما كان الشق الثانى لهذه الصحوة المنهجية العلمية على يد الفيلسوف الفرنسى الكبير رينيه ديكارت R. Descartes الذى انطلق ليجدد فى المنهج الفلسفى على أسس رياضية، فكان فيلسوف المنهج الفلسفى الرياضى على حد

سواء حيث كانت قاعدة البداهة والوضوح^(١) التى ارتضاها أساساً لليقين العقلى مبنية على أسس المنهج الرياضى الدقيق بعمليتيه: الحدس والاستنباط.

لقد كانت بداية الصحوة العلمية الغربية إذن بداية فلسفية قادها هذان الفيلسوفان حينما اكتشفا أهمية المنهج فى التقدم الحضارى سواء فى ميدان الفلسفة أو فى ميدان العلوم، حيث قاد بيبكون علماء الطبيعة إلى المنهج الاستقرائى التجريبي، كما قاد ديكارت علماء الرياضيات إلى المنهج الاستنباطى وقدم لهم اكتشافه الجديد فى "الهندسة" وهو "الهندسة التحليلية".

إذن، لقد كان التطور فى المنهج الفلسفى لدى بيبكون وديكارت أساساً لما قدموه من تطوير فى مناهج العلوم. ومن هنا تبدو أهمية التوقف عند أثر الفكر العربى الإسلامى فى هذين الفيلسوفين على وجه الخصوص. ولما كان المجال لا يتسع إلا لذكر أثر مفكر عربى واحد فى مفكر غربى واحد، فقد اخترت التوقف عند أثر الإمام الغزالى على ديكارت؛ حيث توقفت شهرة الغزالى بيننا على أنه حجة الإسلام وصاحب الكتاب العظيم "إحياء علوم الدين"، وفى الحقيقة أن للإمام صولات وجولات فى ميادين أخرى عديدة أهمها للمنطق والفلسفة ولا أعنى بذلك أنه قد تفرغ لهما وإنما أقول إنهما كانا ضمن اهتماماته المتعددة. فنحن نعرف أن هم الغزالى الأول كان إحياء العقيدة

الدينية في نفوس معاصريه بصورتها النقية الخالصة من مباحكات المتكلمين ومناقشات الفلاسفة وشطحات متفلسفة الصوفية وتطرف الفرق الباطنية.

وقبل أن نتوقف أمام المنهج بين الغزالي وديكارت يجدر الإشارة إلى أن للغزالي مناقشات مطولة حول قضايا هامة في ميادين البحث العلمي أخص بالذكر منها قضية السببية، فالإيمان بمبدأ السببية أو العلية بين الظواهر أحد مصادرات البحث العلمي الأساسية وقد أدرك العلماء والفلاسفة هذا منذ أرسطو ولكن كان الغزالي أول من ناقش هذا المبدأ بصورة غير مسبقة حينما قال في "تهافت الفلاسفة": "إن الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كل شئيين ليس هذا ذاك ولا ذلك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفي الآخر، فليس على ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والشفاء وشرب الدواء .. وهلم جرا .. إلى كل المشاهدات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وأن اقتربنا لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للخرق".^(٢). وهو يشرح ما يقصده هنا بقوله في نص آخر "وليس لهم من دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه"^(٣).

وخلص ما يعنيه الغزالي في هذه القضية الهامة هو أننا نشاهد تعاقب حادثتين فتسمى الأولى منهما سبباً والأخرى مسبباً، لكن هذا التعاقب الذي اعتدنا مشاهدته ليس ليلياً على أن الأولى علة لوجود الثانية أو سبباً في وجودها كما يقول القائلون بالسببية إذ لا يمكن أن نستدل من تعاقب شيئين بانتظام في مشاهدتنا حتى الآن على أن ذلك يجب أن يكون دائماً ومستمراً دون أن يتصور تغييره أبداً^(٤).

وبالطبع فإن الدافع الدينى وراء هذا التحليل الغزالي لمبدأ السببية واضح، فهو يريد أن يترك مجالاً للمعجزات. ولكنه كان يعنى أن هذا الدافع الدينى فى إنكار السببية قد يساء فهمه من قبل العلماء فقال: "إن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هى ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع"^(٥).

إذن فرغم نقد الغزالي لمبدأ السببية على ذلك الأساس الدينى، إلا أنه كان يعنى أن انكارها قد يسبب خللاً وارتباكاً عقلياً فيؤدى بنا إلى ارتكاب محاولات شنيعة حتى يجوز عندنا انقلاب الكتاب حيواناً وجرة الماء شجرة نقاح وغير ذلك"^(٦).

ولذلك أكد الإمام على أن الله خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها. وليس من قبيل الجديد أن نشير إلى أن رأى الغزالي هذا قد رده الفيلسوف الانجليزى دافيد هيوم D. Hume فى القرن الثامن عشر حيث انتقد مبدأ السببية وقال كالغزالي أنه لا يوجد دليل عقلى

على ضرورة وجود علاقة بين العلة والمعلول وإنما هي العادة التي جعلتنا نرى المعلول يعقب العلة بانتظام في جميع مشاهداتنا، فالعادة هي التي أدت بنا إلى إيداع أن الأول علة وجود الثاني. وهذه المشاهدات لا تكفي لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ السببية، فمبدأ السببية أو العلية في رأى هيوم "إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية في البشر تجعلنا نتيقن يقينا باطنيا أن كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الدائم الثبات"^(٧).

ولكن رغم هذا الانتقاد فإن هيوم ظل يعتقد بضرورة التمسك بمبدأ السببية الذي لا يمكن أن تقوم العلة بدونه. وهذا نفس ما انتهى إليه الغزالي رغم اختلاف المنطلقات لدى الاثنین. ولسنا نملك دليلا حتى الآن على أن هيوم قد نقل عن الغزالي، وربما كان هذا من قبيل تماثل التفكير بين مفكرين في عصرين مختلفين في نفس المشكلة فهذا يحدث كثيرا، وأن كان التماثل لا يمكن أن يصل إلى أن يكرر الثاني ما قاله الأول بنفس ألفاظه وحججه تقريبا!

إن من الأهمية هنا بمكان أن نعرف أن ما أثاره الغزالي في القرن الخامس الهجري وهيوم في القرن الثامن عشر الميلادي أصبح الآن مثارا للجدل وللحوار الدائم بين علماء مناهج البحث من الفلاسفة وبين علماء الطبيعة فيما يتعلق بمشكلة الحتمية واللاحتمية في العلم المعاصر.

لقد كان الامام الغزالي من الفقهاء الإسلاميين المؤمنين إيماناً قاطعاً بأهمية العلوم والبحث العلمي، وليس أدل على ذلك من قوله بصورة واضحة في معرض نقده لبعض فقهاء عصره ممن ينكرون على الحكماء كل علومهم: لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسلام ينصر بانكاره هذه العلوم، إذ ليس في الشرائع تعرض للأمور الدينية^(٨). فقد تحدث الغزالي عن أقسام العلوم واعتبرها ستة هي: العلوم الرياضية والمنطقية والإلهية والطبيعية والسياسية والخلقية. أما العلوم الرياضية، فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس يتعلق شيء منها بالأمور الدينية نفيًا وإثباتًا بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجادتها بعد فهمها ومعرفتها^(٩).

وموقفه هذا من العلوم الرياضية يبين فهمه لطبيعة قضاياها المجردة القائمة على البرهان، وأنها قضايا مطلقة ولا يمكن التشكيك في صدقها.

أما المنطق فقد أكد الغزالي أهميته وأنه لا يتعلق شيء منه بالدين نفيًا وإثباتًا واعتبر أن موضوعه "النظر في طرق الأدلة والمقاييس وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان^(١٠).

ولقد أدى الغزالي خدمة جليلة للمنطق حينما استطاع أن يمرره ويكسبه الشرعية رغم الحملة الشديدة عليه من بعض الفقهاء. وذلك من خلال إلباسه ثوباً إسلامياً في "القسطاس المستقيم" باستنباط أنواع الأقيسة من القرآن الكريم^(١١).

أما العلوم الطبيعية فهي في نظره "بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام كالبماء والهواء والتراب والنار وعن الأجسام المركبة كالحيوان والنبات والمعادن وعن أسباب تغيرها واستحالتها وامتزاجها"^(١٢) أما موقفه من البحث فيها فيبدو في قوله: "وكما ليس من شرط الدين أيضاً إنكار علم الطب فليس من شرطه إنكار ذلك العلم إلا في مسائل معينة"^(١٣). أما تلك المسائل التي يرى فيها مخالفة للدين فهي تتلخص فيما كان يراه بعض الفلاسفة إن الشمس والكواكب والنجوم تتحرك بذاتها في حين يرى الغزالي أن الأساس هنا أن تؤمن " بأن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها.. ولا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته"^(١٤).

ولنتظر الآن في رحلة الغزالي الفكرية لنذكر كيف وضع لبنة المنهج العقلي الاستنباطي قبل أن ينتقل منه إلى مرحلة التصوف ويفرغ تماماً للعبادة في أواخر حياته. فلقد كان رحمه الله شغوفاً بالإمساك بالحقيقة أيما شغف وهو يعبر عن ذلك الشغف في مطلع " المنقذ من الضلال" حيث يقول: " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي

ودينى من أول أمرى وربعان عمرى غريزة وفطرة من الله وضعتا فى
جبلى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت
على للعائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا^(١٤).

أما الطريق الذى سلكه الإمام للوصول إلى حقائق الأمور فهو
طريق العقل، فلقد اتبع منهجاً عقلياً يقوم على فكرتين أساسيتين هما:
فكرة " الشك " وفكرة " الحدس الذهنى " وهو يعبر عن ذلك فى قوله "
إن العلم اليقينى هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى منه
ريب^(١٦)، فهو يقيس العلم اليقينى بالانكشاف أى بالحدس الذى لا
يبقى معه ريب. لكن كيف الوصول إلى هذا الحدس؟! إنه لا يأتى إلا
بعد بحث طويل وعناء شديد. إنه يأتى بعد النظر فيما نعلم والتشكيك
فيه، فقد فتش الإمام فى علومه فوجد نفسه عاطلاً عن علم موصوف
بهذه الصفة إلا " فى الحسيات والضروريات "، لقد وثق فى
المحسوسات وعلق عليها أمل الوصول إلى ذلك العلم اليقينى ولكنه
سرعان ما تشكك فيها قائلاً: " فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم
تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً .. وأخذ هذا الشك
يتسع فيها ويقول من أين الثقة بالمحسوسات؟ وقد عبر الغزالي عن
هذه الشكوك من خلال إبراز التناقضات التى تقدمها لنا أدوات الحس
وخاصة حاسة البصر " فهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك
وتحكم بنفى الحركة! ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه
متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغتة بل على التدرج ذرة ذرة حتى لم

تكن له حالة وقوف . وتنتظر إلى الكوكب فتراه في مقدار الدينار . ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض في المقدار" (١٨).

ولما كان ذلك كذلك، فقد انتقل إلى البحث في العقل ومعارفه " فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التي هي من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفي والإثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد" (١٩). وسرعان ما ثارت الشكوك حول قيمة هذه الأوليات العقلية، إذ يصور لنا الغزالي الصراع الذي ثار بين الحس والعقل في نفسه، فإن كان العقل قد شكك من قبل في قيمة الحس فإن الحس يشكك في الثقة في العقل حيث يخيله الغزالي يقول: بم تأمن أن تكون تتك بالعقليات كتنك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بي فجاء العقل فكذبني ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقي؟!، فلعل وراء العقل حاكماً آخر إذا تجلى كذب العقل في حكمه" (٢٠).

وقد تمهل مفكرنا في الحكم على العقليات وأخذ يتأمل المشكلة حيث يقول: توقفت النفس في جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد في النوم أموراً وتخيّل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ولا شك في تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها. لكن يمكن أن تطراً عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى

منامك، وتكون يقظتك يوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها^(٢١).

كان ذلك هو موقف الغزالي الشكى من الحس والعقل كادائين للمعرفة، وهذا الموقف لم يقتصر التعبير عنه في "المنقذ" بل عبر عنه أيضاً في "مشكاة الأنوار" حيث قدم كأبرع الفلاسفة العقليين سبعة حجج ضد صدق المعرفة الحسية ممثلة في إحدى هذه الحواس حاسة الإبصار^(٢٢) ومن ثم فقد نصر عليها المعرفة العقلية بل قال بكل وضوح إن "العقل أولى بأن يسمى نورا"^(٢٣)، وأضاف أن العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه^(٢٤).

ولا يظنن أحد أن تلك التجربة المعرفية التي عبر عنها الغزالي كانت مجرد تجربة نفسية خرج منها إلى يقين الصوفية دونما إعلاء لشأن العقل الإنساني ومقدرته على الوصول إلى اليقين، فلقد كانت تلك التجربة رغم أبعادها الشعورية والنفسية التي وصفها صاحبها تجربة واعية بأهمية دور الحواس والعقل في المعرفة، لقد كان على وعي كامل بضرورة إعمال العقل الفردي في كل ما ورثه الإنسان من معتقدات وآراء مهما كان مصدرها طالما هو إنسان مثله. أليس هو القائل في "ميزان العمل": "من الناس من يقولون الرأي عن هوى ثم يتعللون بأنه مذهب فيلسوف معروف كأرسطو

وأفلاطون والأغلب أن من يسمع لهم لا يطالبهم ببرهان لموافقة قوله لطبعهم.. إنه لمن العجب أن السامع للخبر المنقول له على هذا النحو لا يطالب الناقل ببرهان أكثر من نسبة الخبر إلى صاحبه مع أنه لو كان يحدثه عن أمر يتعلق به خسران درهم لكان لا يصدقه إلا ببرهان" (٢٥).

ولو أننا أمعنا النظر في ذلك النص لوجدنا أن هذا هو نفس النقد الذي كتبه فرنسيس بيكون تحت ما أسماه " أوهام المسرح" (٢٦)، حينما كان يتحدث عن الأوهام المنهجية التي يقع فيها الناس في إطار حديثه عن الجانب السلبي من منهجه الفكري.

ولقد لخص الغزالي إصراره على المنهج العقلي في التفكير والفهم والتفسير في عبارة واحدة حينما قال: "من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى في العمى والضلال" (٢٧).

ولقد عبر الغزالي عن انتقاله من حالة الشك التي استمرت " قريباً من شهرين" إلى حال اليقين بقوله: "وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المجردة فقد ضيق رحمة الله الواسعة" (٢٨).

إذن لقد عبر الغزالي حالة الشك إلى اليقين من خلال ذلك النور الذي كشف للنفس عن صحة البديهيات والحقائق العقلية الأولية: إن ذلك النور هو الحدس، فتلك الأوليات والحقائق البديهية لا تترك بنظم الكلام وترتيب الحجج بل بالحدس المباشر الذي هو مفتاح المعرفة اليقينية ولولاه لما رجع اليقين إلى النفس.

لقد وصل بنا الغزالي هنا إلى أرقى الدرجات المعرفية وأعلىها مرتبة، إنها درجة الحدس التي تتضاءل إلى جانبها المعرفة الحسية أو المعرفة العقلية الاستدلالية. إن الحدس يتيح للإنسان معرفة ما لا يستطيع بالوسائل الأخرى الوصول إليه. ولا يختلف في ذلك الحدس العقلى عند الفلاسفة عن الحدس الصوفى الذى يتحدث عنه الغزالي هنا. فقد جعل الفلاسفة الحدسيون وعلى رأسهم ديكارت الضامن لصدق الحقائق هو الله، على حين اعتبر الغزالي أن ما أتاه من يقين عبر ذلك الحدس من قبيل رحمة الله الواسعة.

وعلى كل حال، فتلك كانت رحلة الغزالي الفكرية ورؤيته المنهجية من خلال كلماته نفسها، وبين ذلك الموقف المنهجي للغزالي وبين موقف ديكارت فليقارن المقارنون ما وسعتهم المقارنة، فيقارنوا بين حالة الشك التي عاشها ديكارت وعبر عنها فى "التأملات" وبين حالة الشك التي عبر عنها الغزالي كما رأينا فى "المنقذ من الضلال"، وليقارنوا بين كيفية انتقالهما منها إلى اليقين، حيث سيجد المقارن أن

فقرات بأكملها من "تأملات" ديكارت أحياناً ومن "مقاله عن المنهج" أحياناً أخرى تكاد تتشابه تشابهاً حرفياً مع فقرات "منقذ الغزالي، خاصة تلك الفقرات التي يتحدث فيها ديكارت عن نقده للحواس ووصفه للحيرة التي انتابته في الخلط بين حال النوم وحال اليقظة، والفقرات التي يتحدث فيها عن ضرورة التشكيك في كل ما هو موروث وإفراغ الذهن منه. وكذلك تلك الفقرات التي تحدث فيها عن انكشاف الحقيقة له عبر الحدس وإثباته وجود النفس كذات مفكرة، وكذلك تلك الفقرات التي تحدث فيها عن الضمان الإلهي لما وصل إليه الإنسان من حقائق^(٢٩).. إلخ

ولما كنت قد انشغلت بقضية تأثير ديكارت بالغزالي فترة طويلة لدرجة أنني كثيراً ما كنت أتى بنصوص ديكارت وأضعها أمامي حين أقرأ منقذ الغزالي لأرى مدى هذا التشابه وقوته.. فقد سعدت سعادة بالغة حينما وقع في يدي كتاب للدكتور محمود حمدي زقزوق بعنوان "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت"، ولم أندش حينما وجدته قد انشغل بنفس القضية، قضية تأثير ديكارت بالغزالي وقد بحثها المؤلف بحثاً مفصلاً وساعده في ذلك أستاذه الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريده، وكشف عن نتائج هذا البحث في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه هذا، حيث وجد أن أحد الباحثين التونسيين ويدعى الكعك قد شغلته نفس القضية لدرجة أنه ذهب إلى باريس وزار مكتبة ديكارت الخاصة فوجد بين محتوياتها ترجمة لكتاب "المنقذ من الضلال"

للغزالي، ووجد أن ديكارْت قد وقف عند عبارة الغزالي " المشك أول مراتب اليقين " ووضع تحتها خطأ أحمر ثم كتب على الهامش ما نصه " يضاف ذلك إلى منهجنا"^(٢٠).

ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث إن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعنا نصوص الغزالي السابق الإشارة إليها ونصوص ديكارْت بعضها إلى جوار بعض ولعل قائلًا يقول: ولماذا لم يذكر ديكارْت ذلك فى مؤلفاته ويقر بهذا التأثير؟! لكنت الإجابة: إن تلك عادة غربية قديمة قدم الفكر اليونانى الذى لم يذكر فلاسفته أى تأثر لهم بفكر الشرقيين الذين أخذوا عنهم رغم أن الفكر الشرقى القديم يمثل بالنسبة لهم الأب الشرعى الذى لا وجود لهم بدونه، وليس ديكارْت إلا أحد هؤلاء المفكرين الغربيين. إنه لم يكتف بإهمال من تأثر بهم من المفكرين الإسلاميين. بل امتد ذلك إلى السابقين عليه من المفكرين الغربيين أنفسهم؟ فقد ادعى أنه لا يدين بشئ لأحد من المتقدمين وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير^(٢١) وبالطبع فإن أحداً من دارسى ديكارْت لم يصدقه فى ذلك، فلم يولد بعد ذلك المفكر الذى لم يتأثر بسابقه حتى ولو كان يختلف معهم كل الاختلاف.

الهوامش

(١) يقول ديكارت فى هذه القاعدة: " أنا لا أقبل شيئاً على أنه حق ما لم أتبين بالبداهة أنه كذلك، بمعنى أن أبذل الجهد فى اجتناب التعجل وعدم التثبث بالأحكام السابقة وأن لا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل لعقلى فى وضوح وتميز يزول معهما كل شك". (انظر: " مقال عن المنهج" لديكارت، الترجمة العربية لمحمود الخضيرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥ أو " فلاسفة أيقظوا العالم" من تأليفنا "الفصل الخاص عن "ديكارت وشيطان الشك". ص ٢٢٧، وهو صادر عن دار الثقافة بالقاهرة ١٩٨٨).

(٢) أبو حامد الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ٥٦.

(٣) نفسه، ص ٦٦.

(٤) انظر عرضاً مسهباً لنظرية السببية عند الغزالى فى كتاب د. أبو يعرب المرزوقى عن " مفهوم السببية عند الغزالى" دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، بدون تاريخ .

(٥) الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ٦٧-٦٨.

(٦) نفسه ٢ ص ٦٨.

٧) نقلاً عن: مقدمة د. جميل صليبا ود. كامل عياد لتحقيقهما لكتاب
أبي حامد الغزالي: المنقذ من الضلال: دار الأندلس للطباعة
والنشر الطبعة العاشرة، بيروت ١٩٨١م ص ٢٠-٢١.

٨) الغزالي: المنقذ من الضلال: طبعة بيروت بتحقيق جميل صليبا
وكامل عياد ص، ١٠٢.

٩) نفسه، ص ١٠٠.

١٠) نفسه، ص ١٠٤.

١١) انظر: د. مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم: ص ١٥٩-
١٦٠.

١٢) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص ١٠٥.

١٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٥.

١٤) نفسه، ص ١٠٦.

١٥) نفسه، ص ٨١.

١٦) نفسه، ص ٨٢.

١٧) نفسه، ص ٨٤.

١٨) نفسه، ص ٨٤.

١٩) نفسه.

٢٠) نفسه، ص ٨٥.

٢١) نفسه.

٢٢) الغزالي: مشكاة الأنوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا
في: "القصور العوالي من رسائل الغزالي"، الجزء الثاني، مكتبة
الجندي بالقاهرة، ط (٢)، ١٩٧٠م، ص. ص ٨ - ١٠.

٢٣) الغزالي: نفس المصدر السابق، ص ٨.

٢٤) نفسه، ص ١١.

٢٥) هذا النص نقلاً عن، د. زكي نجيب محمود: المعقول
واللامعقول في تراثنا الفكري: دار الشروق، القاهرة - بيروت،
بدون تاريخ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

وانظر في هذا المجال تأكيد د. زكي على أن الغزالي صاحب
منهج علمي يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضي عند ديكارت
والمنهج التجريبي عند بيكون. إذ "يكاد لا يكون في منهجيهما
نقطة واحدة لم يوردها الغزالي شرطاً من شروط النظرة العلمية

التي نثر أصولها على صفحات كتبه نثراً" ص ٣٢٠ من نفس الكتاب.

(٢٦) انظر : د. مصطفى النشار: نفس المرجع السابق، الفصل الثاني عشر "بيكون والأوهام الأربعة"، ص ٢٢٠ - ٢٢١.

(٢٧) هذا النص أيضاً نقلاً عن: د. زكي نجيب محمود: نفس المرجع السابق، ص ٣٢٩.

(٢٨) الغزالي: المنقذ من الضلال: ص ٨٦ - ٨٧.

(٢٩) انظر: ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى: ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

وكذلك: ديكارت، مقال عن المنهج، الترجمة العربية السابق الإشارة إليها.

(٣٠) انظر: د. محمود حمدي زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص ٦.

(٣١) انظر: يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة: دار القلم ببيروت، بدون تاريخ، ص ٦٩.

(١١)

جمال الدين الأفغانى.. رائد التصوير الشرقى^(*)



(*) دراسة أعدت، وألقى ملخصها فى الندوة التى عقدها المجلس الأعلى للثقافة. بمناسبة مرور مائة سنة على وفاة جمال الدين الأفغانى، بالقاهرة يومى ٢٨ و٢٩ يونية ١٩٩٧م. ونشرت بمجلة كلية الآداب - جامعة القاهرة - المجلد ٥٧ - العدد ٤ ، أكتوبر ١٩٩٧م.

جمال الدين الأفغانى.. رائد التنوير الشرقى

تمهيد:

يوافق هذا العام مرور مائة سنة على وفاة جمال الدين الأفغانى حيث توفى عام ١٨٩٧م^(١). ومع ذلك لا يزال الاختلاف حول آرائه وأفكاره ومواقفه مستمراً بين الدارسين والمؤرخين!.. وليس فى ذلك ما يشين الرجل أو يقلل من دوره الإصلاحى الكبير؛ فهذا الاختلاف لم يلحق به وحده، وإنما هو قاسم مشترك عانى منه وعاش فى إطاره كل المصلحين فى كل زمان وفى أى مكان!

ولعلنا نتذكر سقراط ذلك الفيلسوف الأثينى العظيم الذى أوقف حياته على إصلاح أحوال بلده أثينا والدعوة إلى إعادتها إلى سيرتها الأولى من سيادة الأخلاق القويمة والسياسة المستقرة والمعرفة التى تصل إلى لب الأشياء ولا تقف عند حدود ظواهرها الفجة، ومع ذلك فقد أساء الأثينيون فهم رسالته الإصلاحية وحكموا عليه بالإعدام. واختلف تلاميذه بعد ذلك حول تفسير مذهبه الفلسفى فظهرت مدارس فلسفية عديدة أثرت الحياة الفكرية فى بلاد اليونان وتطور معها الفكر الفلسفى. وهكذا الأمر دائماً؛ فالاختلاف حول ما يقدمه المفكر يكون فى معظم الأحيان دافعاً إلى التقدم وعلامة صحة تشير إلى قوة التفاعل بين المفكر ومجمعه.

إن جمال الدين الأفغانى كان من ذلك الطراز من المفكرين الذين عاشوا فكرهم وعبروا بصدق وإخلاص عن قضايا مجتمعهم وبلوروا مواقف الناس فى عصرهم. وإذا كان قد حدث اختلاف بين الدارسين والشراح حول تفسير بعض أفكاره ومواقفه، فإن ذلك قد لا يبرر ذلك التناقض التام فى تقدير قيمة الرجل بين من يعتبرونه موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام وداعية الأمة إلى النهضة الجديدة^(٢)، وبين من يقللون من دوره ومن شأن حصيلته الفلسفية والعلمية ويعتبرون أن البحث عن خيط يربط بين أفكاره مضیعة للوقت^(٣).

أولاً: تساؤلات تطرح إشكالية البحث حول "الشرق" عند جمال الدين: وعلى أية حال فإن القضايا التى أثارها الأفغانى ويختلف الباحثون حولها كثيرة ومتشعبة. لكن ما يربط بين هذه القضايا فى اعتقادنا هو تلك الدعوة التى وهب حياته لها وركز حولها جهاده، الدعوة إلى نهضة الشرق.

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

لقد كثر استخدامه لاصطلاح "الشرق" فى خطابه الإصلاحى سواء المكتوب أو الشفاهى، فقد كتب عن دهري الشرق، وعن

المسألة الشرقية، وعن الحكومات الشرقية، وعن الغرب والشرق، وعن مصر والمصريين وحكم الشرق، وعن سياسة انكلترا في الشرق. كما شارك في تأسيس صحيفة "مرآة الشرق". ولما تمرد عن المحفل الماسوني أسس محفلاً وطنياً شرقياً. ولما أسس "العروة الوثقى" هو وتلميذه محمد عبده جعلها موجهة إلى الشرق وداعية إلى اتحاد الشرق وأوطانه. وكثرت أحاديثه وكتاباته فيها عن الجامعة الإسلامية والخلافة الإسلامية وضرورة اتحاد الشرقيين تحت إمرة حاكم عادل. وبدا في حديثه متفانلاً بصد مستقبل الشرق رغم أن الظروف التي عايشها جميعاً كانت تشهد بداية لحركة الاستعمار الأوروبي للكثير من دول الشرق!

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

إن هذه الأسئلة وغيرها كثير تتداعى إلى الذهن كلما ذكر جمال الدين الأفغانى وذكر معه مصطلح "الشرق". ولعلنا من خلال

الإجابة عنها نكشف عن جوهر جهوده الإصلاحية. ونكتشف بعد مرور قرن على وفاته أنه لايزال يعبر عن جانب كبير من الهم " القومي " و"الشرقي" الذي لايزال جاثماً على عقول المهتمين بالمسألة الشرقية في مواجهة الهيمنة الغربية والاستعلاء الغربي.

ثانياً : المقصود "بالشرق" عند الأفغانى :

يغلب على معظم الباحثين الظن بأن الشرق عند جمال الدين يقصد به فقط الشرق الإسلامى، وأن الشرقيين عنده هم فقط المسلمون^(٤).

لكن الحقيقة أنه لم يقصر كلمة الشرق على الشرق الإسلامى، ولم يقصر كلمة الشرقيين على المسلمين وحدهم، لأنه كان يدرك أن بلاد الشرق لا يقطنها المسلمون فقط، بل بها أيضاً المسيحيون واليهود وأصحاب الديانات الوثنية. والأفغانى لم يكن فى يوم من الأيام ممن يفرقون بين مواطنى الشرق بسبب العقيدة الدينية التى يدين بها أولئك أو هؤلاء وإنما كان أكثر الفلاسفة توسعاً بمعنى المساواة وميلاً للعمل بها فعلاً بين نوع الإنسان، خصوصاً فى الحقوق العامة التى لا يصلح لها معنى إلا بالحرية المعقولة.. كما أنه كان شديد البعد عن التعصب نفوراً منه وان ذكر المسلمين فى أكثر من مقالة فما ذلك إلا لأنهم العنصر الغالب بأكثريته فى الشرق، والملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها ولهذا أكثر من ايقاظهم^(٥).

يؤكد ذلك فهم الأفغانى لجوهر الدين، ذلك الفهم الذى لا يفرق فيه بين الأديان - رغم إيمانه العميق بالدين الإسلامى ودعوته الدائمة إلى صحوة المسلمين - فالدين فيما يقول قد " أكسب عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيتها الاجتماعية وأساس محكم لمدينتها.. العقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان ملك أرضى وهو أشرف المخلوقات. والثانية يقين كل ذى دين بأن أمته أشرف الأمم وكل مخالف له فعل ضلال وباطل. والثالثة جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال بيهئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى.. إلى دار فسيحة الساعات خالية من المؤلمات لا تتقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها"^(٦).

كما أن الروح الدينية التى تحلى بها الأفغانى نفسه ودعى الجميع إلى التحلى بها " لا ترى فى الأديان الثلاثة ما يخالف نفع المجموع البشرى، بل على العكس تحضه على أن يعمل الخير المطلق مع أخيه وقريبه وتحظر عليه عمل الشر مع أيا كان"^(٧) والمقصود بالأديان الثلاثة هنا بالطبع هى الأديان السماوية الثلاث: اليهودية والمسيحية والإسلام.

وقد أرجع الأفغانى الاختلافات فى الأديان إلى ما يصنعه بعض رؤساء أولئك الأديان الذين يتجرون بالدين ويشترون بآياته

ثمناً قليلاً ساء ما يفعلون»^(٨). "إن الأديان في مجموعها — في رأيه — هي الكل وأجزاؤها هي الموسوية والعيسوية والإسلام.. فمن كان من هذه الأديان كلها الحق فهو الذي يتم له "الظهور والغلبة" لأن الظهور الموعود به إنما هو دين "الحق" وليس دين اليهود ولا النصارى ولا الإسلام إذا بقوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهناك "الدين الخالص". قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾^(٩).

ويبدو من ذلك بما لا يدع مجالاً لشك أن الأفغانى كان ممن يؤمنون بالتقريب بين الأديان السماوية وردها جميعاً إلى "الدين الخالص" بنص القرآن الكريم. وهناك نصوص كثيرة للأفغانى تشير إلى احترامه لكل صاحب دين أياً كان طالما أن دينه يدعو إلى احترام الآخرين وإلى سلوك الطريق القويم والعيش في سلام مع الآخرين.

لقد كان تصور الأفغانى للشرق بعيداً عن ربطة بالصراع الدينى، فعلى الرغم من أنه عرف المسألة الشرقية بقوله إن مختصرها " هو العراك بين الغربى والشرقى وقد لبس كل منهما لصاحبه درعاً من الدين. فالغربى تذرع بالنصرانية، والشرقى بالإسلامية"^(١٠) إلا أنه كان يرى أنه " إذا كان للضعيفة الدينية شىء من الدخل فى إيجاد المسألة الشرقية والاحتفاظ بها، فإنها ليست هى كل أسباب المسألة بدليل أن سلاطين آل عثمان فتحوا وتوغلوا

وضموا الممالك وكانوا يدينون بالإسلام، ومن دخل في ملكهم وتحت سيطرتهم كانوا نصارى وأشد تمسكاً بالنصرانية مما هم الآن. فلو كان الدين هو الباعث على كل هذا الحقد والمناهضة لكان الأولى أن يظهر إذ ذاك وعدم ظهوره بل رضوخ الطوائف والإمارات النصرانية للحكم العثماني الإسلامي أكبر دليل على أن مسألة الدين لم تكن هي وحدها الفاعلة في أمر المسألة الشرقية^(١١).

ومن جانب آخر فإن الأفغانى حينما ينتقد الشرق والشرقيين لا يختص المسلمين وحدهم بنقده؛ فهو يأسف غاية الأسف على أمراء الشرق ويخص من بينهم أمراء المسلمين حيث سلموا أمورهم ووكلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا في موالة الغرباء والثقة بهم حتى ولوهم خدمتهم الخاصة بهم في بطون بيوتهم. بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكتهم في ممالكهم^(١٢).

وتلمح نفس هذه الرؤية العامة للشرق والشرقيين في خطاب الأفغانى الإصلاحى التحررى فى قوله حينما احتلت مصر " إنه قد بلغ الإجحاف بالشرقيين غايته، ووصل العدوان فيهم نهايته، وأدرك المتغلب منهم نكايته خصوصاً فى المسلمين منهم؛ فمنهم ملوك أنزلوا عن عروشهم جوراً وذوو حقوق فى الأمرة حرموا حقوقهم ظلماً وأغنياء أمسوا فقراء.. الخ حتى لم تبق طبقة من الطبقات إلا وقد مسها الضر من إفراط الطامعين فى أطماعهم^(١٣)".

ولعل خطابه الثورى إلى الهنود لكى يثوروا على المحتل
البريطانى يعد أبرز دليل على اتساع مفهوم الشرق عنده ليشمل كل
أمم الشرق المستعمرة بصرف النظر عما يؤمنون به من أديان
وحفزا جميعاً على الثورة على الغربى المستعمر، ذلك الخطاب
الذى قال فيه " يا أهل الهند وعزة الحق وسر العدل لو كنتم وأنتم
تعدون بمتئات من الملايين ذباًباً مع حاميتكم البريطانيين، ومن
استخدمتهم من أبنائكم فحملتهم سلاحها لقتل استقلالكم واستنفاد
ثرواتكم وهم بمجموعهم لا يتجاوزون عشرات الألوف. ولو كنتم أنتم
مئات الملايين كما قلت ذباًباً! لكان طنينكم يصم آذان بريطانيا
العظمى ويجعل فى آذان كبيرهم المستر " غلا دستون" وقرأ ولو
كنتم أنتم مئات الملايين من الهنود وقد مسخكم الله فجعل كلا منكم
سلاحفاة وخضتم البحر بجزيرة بريطانيا العظمى لحررتموها إلى
القعر وعدتم إلى هندكم أحراراً"^(١٤).

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

وإن كنا نلمح أنه ركز فى حديثه أكثر على الأمة الإسلامية
من بين الأمم الشرقية الأخرى، فإن ذلك كان لضرورة يحتمها
انتماؤه الدينى والوطنى؛ ذلك الانتماء الذى جعله يتنازل عن حلم

•
إيقاظ البشرية جميعاً وأهل الأديان جميعهم، إلى الدعوة إلى إيقاظ بلاد الشرق الإسلامية وحدها. وها هو يعبر عن انكسار حلمه الطوباوى العالمى وتحوله إلى حلم متواضع - وإن ثقل حمله - لإيقاظ الشرق الإسلامى بقوله: " ثم جمعت ما تفرق من الفكر ولممت شعث التصور ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفنى الأفغان وهى أول أرض مس جسمى ترائبها، ثم الهند وفيها تنقف عقلى، فايران بحكم للجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتى، فجزيرة العرب من حجاز مهبط الوحي ومشرق أنوار الحضارة، ومن يمن وتبابعها وأقيال حمير فيها، ونجد وعراق وبيغداد وهارونها ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها. وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام فى الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم. فالشرق! الشرق! وقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دولته"^(١٤).

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

ولكن لما كان الانتماء إسلامياً والإسلام هو آخر الأديان السماوية الثلاثة وهو من عاش أهل الأديان الأخرى فى كنفه سعداء آمنين، ولما كان المسلمون هم العنصر الغالب فى بلاد الشرق فضلاً

عن أنهم الملة المسلوية ممالها ومقاطعاتها فى ذلك العصر، فقد وجه الأفغانى خطابه الإصلاحى إليهم وركز همه فى إيقاظهم.

وبهذه اللغة المفعمة بالعاطفة المغلفة بالرمز الغنى بالدلالات التاريخية، حدد وجهة تركيزه على كل ما هو شرقى مسلم. وتحدث أحياناً عن الكل وقصد الجزء، أو عن الجزء وقصد الكل؛ فالكل يتضمن مجموع أجزائه، والجزء إشارة إلى الكل الإسلامى - الشرقى الذى ينتمى إليه وينضوى تحت لوائه. فلقد تحدث ووجد فى حديثه أحياناً بين العربى والشرقى^(١٦) وأحياناً أخرى بين الشرقى والمصرى^(١٧)، الخ لكنه فى كل الأحوال كان يخاطب الإنسان الشرقى المسلم بصفة عامة دون أن يميز بين الطوائف أو بين البلدان. فالكل عنده كانوا فى الهم سواء!

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

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

التحليلية الناقدة الثاقبة فيظهر أمام القارئ أو السامع علل هذا الهوان وذلك التخلف الذي يعاني منه أهل الشرق. ولا يتوقف عند حد تشخيص الداء وبيان أسبابه وإنما يقدم لكل داء الدواء المناسب بحسب الحالة التي يشخصها ومستوى المخاطب الذي يخاطبه. وصدق الإمام محمد عبده حينما وصفه قائلاً " كأنه حقيقة كلية، تجلت في كل ذهن بما يلائمه، أو قوة روحية قامت لكل نظر بشكل يشاكله^(١٨)". لقد كان الأفغانى يودى رسالته فيما يكتب أو يقول محافظاً على مستويات الخطاب ومراعياً مكانة ومستوى المخاطب.

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

لقد حدد الأفغانى لنفسه الهدف وهو النهوض بهذه الأمة الشرقية المسلمة. أما وسيلة تحقيق الهدف فهى تحليل الأسباب التى أدت إلى إخفاق الشرق عموماً والشرق الإسلامى خصوصاً، ثم النظر فى كيفية التخلص من هذه الأسباب والتغلب عليها ليعود الشرق إلى بهائه، ويعود المسلمون إلى السيادة والوحدة. وهاكم بعض التفاصيل.

ثالثاً : أسباب تخلف "الشرق" وكيفية نهوضه :

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

(أ) من " الإحساس بالدونية" إلى الإحساس بالحمية والقوة:

لقد أدرك الأفغانى أن من أشد الأشياء وطأة على الإنسان الشرقى هو ذلك الإحساس بالدونية الذى ينتابه إذا ما نظر إلى تخلفه وتردى أوضاعه بالقياس إلى تقدم الغرب وما ينعم به أفراد من سعادة ورخاء. ويزداد الأمر خطورة إذا ما استشرى هذا الإحساس

بالدونية بين الشباب الذين هم عدة المستقبل والأمل فى غد أفضل. وقد لاحظ الأفغانى أن " الناشئ الشرقى يعتقد أن كل الرذائل ودواعى الحطة ومقاومات التقدم إنما هى فى قومه^(١٩)". ويترتب على ذلك أن هذا الناشئ " يجرى مع تيار غريب من امتهان كل عادة شرقية ومن كل مشروع وطنى تتصدى له فئة من قومه أو أهل بلده ويأنف من الاشتراك فى أى عمل لم يشارك فيه الأجنبى ولو اسما ويسارع لتقديس وتصويب كل خطأ يأتیه الغريب ويسهل له كل صعب ويطلعه على هنات قومه وزللهم وموقع الضعف منهم. وبالإجمال يكون الآلة القاطعة الفاعلة للغريب فى جسم قومه^(٢٠).

ولاشك أن الاحساس بالدونية حينما يسيطر على أمه يكون إيذانا بضمولها وإصابة أفرادها بالإحباط وعدم القدرة على الفعل والإبداع! ولكن إذا كان هذا الاحساس بالدونية قد استشرى فعلاً بين أفراد الأمة وسيطر على شبابها — وما أشبه اليوم بالأمس — كما ألمح إلى ذلك وكشف عنه جمال الدين، فكيف يرى الخروج من هذا الإحساس!؟

إنه لا يرى مخرجاً من هذا الإحساس الذى يعانى منه أصحابه إلا باشتداد الأزمة وقوة الضغط حتى يفقدوا بقية ما ترك لهم من شبه الراحة التى أخذوا إليها أو سعة العيش الضيق الذى سول لهم الخمول والرضاء به وحتى يزاحموا على ما لا يخطر لهم ببال، من

دين لا يتمكنون من التعبد به كما يرومون، ومن تجارة لا يجدون لها مالا أو مجالاً، ومن حرية شخصية يفقدونها، ومن قهر وإذلال الأعداء وتعزيز الأذلاء السفهاء وحتى يحيق بالمجموع بلاء يساوى بين الكل ويكون فيه المسلم الشرقى وأخوه المسيحي سواء^(٢١).

وحينما يشتد البلاء وتعم الأزمة الجميع ويحسون بوطأة الاحتلال وفقدان الاستقلال والحرية بكافة أشكالها، حينئذ يمكن لأى أمة أن تنهض وتتولد الحمية لدى مواطنيها ويتحدوا فى مواجهة ما يجابههم من مشاكل وتحديات.

وفى رأيه ربما يكون فى العودة إلى درس الماضى، ماضى هذه الأمة علاجاً لأمراضها الحاضرة وخروجاً من مهانة الاستكانة وذلل الحاجة وحالة الخمول والكسل الذى يحس به أبناءها. وهو يقول فى ذلك: " أرأيت أمة من الأمم لم تكن شيئاً مذكوراً ثم انشق عنها عماء العدم فإذا هى بحمية كل واحد منها كون بديع النظام، قوى الأركان، شديد البنيان عليها سياج من شدة البأس ويحيطها سور من منعة الهمم، تخدم فى ساحاتها عاصفات النوازل وتتحل بأيدى مدبريها عقد المشاكل، نمت فيها أفنان العزة بعد ما ثبتت أصولها ورسخت جذورها وامتد لها السلطان على البعيد عنها والدانى إليها ونفذت منها الشوكة وعلت لها الكلمة وكملت القوة فاستعلت آدابها على الآداب وسادت أخلاقها وعاداتها وأحست مشاعرها سواها من

الأمم بأن لا سعادة إلا في انتهاج منهجها وورد شريعته. وصارت
وهي قليلة العدد كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل^(٢٢).

إن الأفغانى هنا يذكر شباب الأمة بماضيها الذى انتقلت فيه من
عماء العنم إلى أن أصبحت المثل الأعلى الذى تطمح إلى محاذاته بقية
الأمم. ورغم انراكه لصعوبة للعودة إلى محاذاة ذلك الماضى العظيم
لأنه " ليس من السهل رد التائه إلى الصراط المستقيم .وهو يعتقد أن
الخلاص فى سلوك سواه^(٢٣)". إلا أنه لا يملك إلا التأكيد على أن ذلك
هو العلاج الوحيد الذى على الأمة أن تسلك طريقه؛ "فعلاجها الناجع
إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان فى
بدايته وإرشاد العامة بالمواعظ الوافية وتهذيب الأخلاق وإيقاد نار الغيرة
وجمع للكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة ولا سبيل لليأس والقنوط^(٢٤)".

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

وعلى ذلك التساؤل والتعجب يجيب جمال الدين الأفغانى
وكانه يقرأ ما يجول فى أذهان البعض منا بعد مرور مائة عام على
وفاته، يجيب قائلا "من يعجب من قولى إن الأصول الدينية الحقة،
المبرأة من محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وانتلاف الشمل،

وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدنية فإن عجبى من عجبه أشد!! ودونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإتيان الدنيا والمنكرات حتى جاءها الدين فوحدها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها فسادت على العالم وسامت من تولته بسياسة العدل والإنصاف. وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها نبهتها شريعته وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس، وهندسة إقليدس وهيئة بطليموس، وحكمة أفلاطون وأرسطو وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا^(٢٤)».

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

لأجاب الأفغانى فى تجرد وموضوعية وفهم عميق للتجربة اليابانية: "نعم إن الدولة اليابانية وهى أمة شرقية لا تختلف عن أهل الصين فى شىء لا فى المذهب والإقليم، ولا فى العوائد والأخلاق واللسان. وقد عزت ونمت وارتفعت وما كان الفاعل فى كل ذلك إلا

أخذها بالأحسن والسير في تقليد المرتقين في المدنية على أحسن
خططهم وانتهاج أقوم صراطهم ومناهجهم... فظفروا ببغيتهم ووجدوا
ضالتهم بأقرب الأوقات وأقصر الأزمنة^(٢٦)، "إن اليابان لم ينتفخوا
بالوثنية من حيث هي دينهم لأن الديانة الوثنية وإن كانت لا تخلو من
آداب وأخلاق فليس في أصولها ما ينفع في أحكام أمور الدنيا^(٢٧)".

أما إذا كان الدين هو الدين الإسلامي الذي "في أصوله ما ينفع
في الأمور الدنيوية أيضا، فلا بد أن يكون من جملة أصوله الحث
على التحلى بالفضائل والاستكثار من مكارم الأخلاق والصفات
الحميدة والاستزادة من نافع العلوم والفنون^(٢٨)"، وإذا كان الدين
الإسلامي كما جاء في القرآن فعلا قد حث على العلم وأبان عن جليل
فضله وعظيم منفعتة، فما أحوجنا لأن نأخذ به ونعود إلى التمسك
بأصوله مستلهمين كل ما فيه من دعوى للتقدم ومن وسائل للارتقاء
والرفعة^(٢٩).

إن ما يريد الأفغانى أن يلفت أنظارنا وانتباهنا إليه هنا هو أن
التقدم لا يتم دائما عن طريق تقليد الآخرين، بل قد يتم أحيانا عن
طريق العودة إلى الماضى واستلهاهم ما فيه من قيم إيجابية خاصة إذا
كان هذا الماضى هو العصر الذهبى للمسلمين والعرب، ذلك العصر
الذى نجح المسلمون فيه عن طريق العمل بموجب عقيدتهم الدينية
الداعية إلى العلم والحاضرة على الأخذ بكل أسباب الرقى والتقدم فى

أن يسودوا العالم ويؤسسوا حضارة رائدة استفاد منها الغربيون أنفسهم في بناء نهضتهم الحديثة.

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

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

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

إن من أهم أسباب الدونية والتخلف التى يعانى منها الشرقيون كما لاحظ الأفغانى، شيوع ورسوخ عادة التقليد لكل ما هو غربى بدعوى أنه الأكثر مدنية وحداثة ودون وعى بمخاطر التقليد والجمود عند حدود كل ما يأتى من الآخر وتقبله فى خمول وسلبية.

وحتى لا نسيء فهم الأفغانى نسارع إلى القول بأنه لا يرى فى تقليد النافع أياً كان مصدره أى غضاضة. بل على العكس؛ فقد قال "إن تقليد النافع الذى ثبتت منفعة أولى من التقيد بمألوف ثبتت مضرته"، و "إن ثمرة العقول لا تُجتى إلا باطلاقها من قيود الأوهام"، و "أن من قال إن الدين يأمر بالعسر دون اليسر وبالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألوف فهو كذاب"^(٢٠).

وقد تأكد لنا صدق أقواله تلك من احترامه الشديد للتجربة اليابانية كما أوضحنا فيما سبق، تلك التجربة التى قيمها بقوله إنه تم لها "الفوز بالتقليد النافع وجلب المفيد اللازم من العلوم والفنون والصنائع فبرزت بين صفوف الدول العظام دولة شرقية لها من بأسها منعة، ومن علمها واتحادها قوة تُخشى وحدا يُتقى والناس أبناء ما يحسنون والله فى خلقه شئون"^(٢١).

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

وقد عبر عن ذلك خير تعبير حينما قال عن المقلدين "علمتنا التجارب ونطقت مواضى الحوادث بأن المقلدين من كل أمة، المنتحلين لأطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء

إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدساتس، بل يكونون بما أفعمت أفندتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤما على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون أمرهم ويستهيئون بجميع أعمالهم وإن جلت... ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات يمهدون لهم السبل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم ذلك بأنهم لا يعلمون فضلا لغيرهم ولا يظنون أن قوة تغالب قواهم^(٣٢).

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

وقد دلت الأفغانى على خطورة التقليد وأوضح الاضرار التي يجلبها المقلدون دون وعى إلى أوطانهم من النظر فى التجربية المصرية والعثمانية وتحليل النتائج التي وصلت إليها. وقد عبر عن تأملاته فى هاتين التجربتين بقوله:

"شيد للعثمانيون والمصريون عددا من المدارس على النمط الجديد وبعثوا بطوائف من شبانهم إلى البلاد الغربية ليحملوا إليهم ما يحتاجون له من العلوم والمعارف والصنائع والآداب وكل ما يسمونه "تمدنا" وهو فى الحقيقة تمدن للبلاد التي نشأ فيها على نظام الطبيعة

وسير الاجتماع الإنساني! فهل انتفع المصريون والعثمانيون بما قدموا لأنفسهم من ذلك وقد مضت عليهم أزمان غير قصيرة؟! هل صاروا أحسن حالاً مما كانوا عليه قبل التمسك بهذا الخبل الجديد؟! هل استنقذوا أنفسهم من أنياب الفقر والفاقة!! ... الخ.

نعم ربما وجد فيهم أفراد يتشدقون بألفاظ الحرية والوطنية والجنسية (القومية) وما شاكلها ويصوغونها في عبارات متقطعة بتراء لا تعرف غايتها ولا تعلم بدايتها ووسموا أنفسهم زعماء الحرية أو بسمة أخرى من السمات ووقفوا عند هذا الحد! ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم فقلبوا أوضاع المباني والمسكن وبدلوا هينات المأكل والملبس والفرش والآنية وسائر الماعون وتناقسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية وعدوها من مفاخرهم وعرضوها معرض المباهاة فنسفوا بذلك ثروتهم إلى غير بلادهم واعتاضوا أعراض الزينة مما يروق منظره ولا يحمد أثره فأماتوا أرباب الصنائع من قومهم وأهلكوا العاملين في المهن لعدم اقتدارهم أن يقوموا بكل ما تستدعيه تلك العلوم الجديدة من الحاجيات الجديدة وأيديهم لم تتعود على صنع الجديد وثروتهم لا تسع جلب الآلات الجديدة من البلاد البعيدة وهذا جدع لأنف الأمة يشوه وجهها ويحط بشأنها. وما كان هذا إلا لأن العلوم وضعت فيهم على غير أساسها وفاجأتهم قبل أوانها^(٣٣).

وبالطبع فإن هذا التحليل الأفغانى لمضار التقليد قد انصب على بيان المظاهر السلبية التى ينقلها المقلدون إلى أوطانهم مما يساعد الأمم الغالبة على السيطرة على الأمم المغلوبة وإفقادها صناعاتها وصناعاتها وثوراتها؛ فقد عاب الأفغانى على المقلدين تركيزهم على المظاهر الاستهلاكية وضياع ثرواتهم وثورات بلادهم فى استيرادها، كما كشف النتائج المدمرة للتقليد على الصناعات المحلية ووقف نموها وتطورها الطبيعي!

وكان أبرز ما أدركه الأفغانى من عيوب للتقليد هو تركيز المقلدين على نقل الصناعات والسلع دون الاهتمام بأسرار صناعاتها. إن لكل صنعة الأساس العلمى النظرى الذى تقوم عليه، وإن غاب عن المقلد معرفة ذلك الأساس العلمى لسر الصناعة وكيفية إحكامها سينتج السلعة مشوهة، مليئة بالعيوب، مما يترتب عليه بالضرورة شعوره بالدونية والإحباط، فضلا عن الأضرار العامة التى تلحق بأمتة ككل فى ذلك عموما "جدع لأنفها وتشويه لوجهها وخط من شأنها!"

ولا شك أن إدراك الأفغانى لهذا الأمر مما يحمد به إذ لا تزال نعانى منه حتى اليوم وبعد مرور مائة عام؛ فلا زلنا ننقل التكنولوجيا دون العلم. ولا زلنا نشعر بالإحباط والدونية نتيجة عدم مشاركتنا الفاعلة فى التاريخ النظرى للعلم، وعدم قدرتنا على استيعاب كل

القدرات التكنولوجية للأجهزة الحديثة التي نستخدمها!! وما ذلك إلا لأننا لم نهتم بالتطوير الذاتى للعلم باستخدام مناهج البحث العلمى والآليات الحديثة للتطوير. وانصب كل اهتمامنا منذ البداية على استيراد الأجهزة والاستمتاع الوقتى بها دون معرفة أسرار صناعتها ودون القدرة على تطوير أى شىء فيها^(٢٤)!

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

يبدأ هذا الطريق فى رآيه بإصلاح دينى ضرورى وشامل لأننا "معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدنتنا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق"^(٢٥).

أما أبرز معالم هذا التجديد والإصلاح الدينى فيحددها بقوله "لابد من حركة دينية تهتم بقلع ما رسخ فى عقول العوام ومعظم الخواص من فهم بعض العقائد الدينية والنصوص الشرعية على غير وجهها الحقيقى وبعث القرآن وبث تعاليمه الصحيحة بين الجمهور وشرحها على وجهها الثابت من حيث ما يأخذ بهم إلى ما فيه سعادتهم دنيا وأخرة. ولابد من تهذيب علومنا وتنقيح مكتبائنا ووضع مصنفات فيها

قريبة المآخذ سهلة الفهم لنستعين بها على الوصول إلى الرقى والنجاح^(٣٦).

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

ولكن كان بجمال الدين يشعر بأن البعض ربما يثور عليه ويحتجون بأن النهضة الأوربية قامت بعدما تم فصل الدين عن شئون الحياة والعلم، فيسارع إلى التنكير بأن سبب انقلاب حالة أوربا من الهمجية إلى المدنية لايتعدى الحركة الدينية التى قام بها "لوثر" وتمت على يديه^(٣٧).

وإن كان التوفيق قد جانبه فى عد ذلك الإصلاح الدينى الذى قام به لوثر هو السبب الأوحد فى انقلاب حالة أوربا من للهمجية إلى المدنية، فإنه لم يجانبه الصواب فى أن هذه الحركة الإصلاحية الدينية كانت أحد الأسباب الفاعلة فى قبول الأوربيين الأخذ بأسباب النهضة العلمية والفلسفية الجديدة.

على كل حال، فإن الأفغانى لم ينس التأكيد على أن هذا الإصلاح الدينى يمثل الدعامه الحقيقيه للنهضة العلميه والعقليه المنشوده فى الشرق الإسلامى، حيث إن التجربة العربيه الإسلاميه فى السيادة الحضاريه على العالم إبان العصر الزاهى لها كان دعامتها "القوة والعلم" وها هو يقول "إذا تفحصنا عوامل تغلب الدول الإسلاميه على الحكومات النصرانيه لوجدناه منحصرا فى "القوة والعلم" وهكذا يدول أمر الدول انتصارا وانكسارا^(٣٨)."

وها هو يضيف فى خطاب ملؤه التفاؤل بمستقبل الشرق الإسلامى إذا ما دارت للدوره الحضاريه وأخذ الشرقيون اليوم بما كان فى ماضيهم المجيد من عقيدة نقيه ومن علم نافع وعمل جاد مخلص، يضيف قائلا:

"هاتوا مكتبة بغداد والأندلس والقيروان وما ترجم فى عصر الخلفاء العباسيين، وما حقق علماء العرب من المباحث وما ألفوه من الكتب الفلسفيه والطبيعيه والكيميائيه وبعد ذلك طالبونى وألزمونى الحجة بعدم استيفاء أولئك العلماء مواضيع ما نرى من المباحث فى العلوم والفنون الوافده إلينا عن طريق الغرب اليوم. ودعوا عصر الجليد يستحوذ على أوروبا مرة أخرى، ويدور الدور الفلكى بمفعوله وتأثيره ويجعل الحياة فى ذلك الإقليم متعددة كما كانت أولاً وانظروا إذ ذاك إلى نهضة الشرق خصوصا متى تغير شكل الحكم فى أهله فترون الشرق قد عاد مشرقا بالعلماء زاهرا بحقائق العلوم مثبتا لكل ما هو نافع ويصلح أن يبقى أثره^(٣٩)."

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

ومع ذلك فقد أدرك الأفغانى فيما يتعلّق بسبل النهضة المنشودة أمرين فى غاية الأهمية أحدهما سلبى والآخر إيجابى؛ أما السلبى فهو إدراكه لحقيقة مؤداها "أن الغربيين - رغم تظاهرهم بغير ذلك - يمانعون بطرق خفية ترقية الشرقيين لأنفسهم على طريقة وطنية خاصة بهم ويعرقلون مساعيهم.. بأساليب غاية فى المكر والمغالطة والسفسطة والاستعانة ببعض أهل البلاد على ذلك"^(٤٠).

أما الأمر الإيجابى فهو إدراكه لحقيقة أخرى مؤداها "أن حياة الشرقيين بالعلم الصحيح موت لحكم الغرب فيهم وفك الحجر عنهم والعكس بالعكس. إذن فلا بد من تمام اليقظة والعمل بكمال الحكمة من الشرقيين للوصول إلى الغاية بدأب متواصل وهم لا تقتروا وعزائم لا تكل"^(٤١).

واعتقد أن إدراك جمال الدين الأفغانى لهاتين الحقيقتين معا وبهذه الصورة المتلازمة يعنى بما لا يدع مجالاً لأى شك أنه كان

من دعاة التتوير العلمى الوطنى بحق، ذلك التتوير الواعى بأن التقدّم العلمى لا بد أن ينبع من الذات ويقوم على تطوير القدرات الذاتية لعملائنا وعلومنا؛ ذلك التطوير الذى يأخذ فى الاعتبار أنه إذا جاز الاستفادة من خبرات الآخر ومن آليات تقدمه العلمى فإنه لا يجوز الارتكان عليه كلية، لأن صراع الذوات الحضارية يستخدم التقدّم العلمى كسلاح فعال ومؤثر! ومن ثم فإن الآخر سيحاول اعاقه تقدّمنا قدر استطاعته. أما إذا نجحنا نحن فى تطوير قدراتنا الذاتية مع الاستفادة قدر الطاقة من تجارب الآخر ومن آليات تقدمه فإن هذا سيكون بداية لموت سيطرته علينا، وإذنا بدورة حضارية جديدة تكون الغلبة فيها "للعلم والقوة"!

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

لقد كان من أبرز ما توصل إليه الأفغانى فى تحليله لأسباب تخلف الشرقيين وانعدام فاعليتهم، تلك الفرقة والانقسام إلى شيع ومذاهب متعددة بما يحمله ذلك من صراع بين بلدانهم واستبداد حكامهم. فركز جل التركيز فى كل ما قال أو كتب على بحث أسباب هذه الفرقة، وحاول قدر طاقته البشرية أن يزيل هذه الأسباب. وقد أدرك بثاقب بصيرته وعميق تأملاته أن أول وأهم هذه الأسباب هو بُعد المسلمين عن الإسلام بصورته الصحيحة النقية^(٤٢). ورد هذا البُعد إلى تقصير

العلماء فى الدعوة إلى الإسلام الصحيح الذى لا يفرق بين المؤمنين به إلا بالتقوى وينهاهم عن الخلاف والفرقة والضعف والركون إلى الراحة والخمول، كما رده أيضا إلى تقصير الحكام الذين لم يحكموا بين الناس بما أنزل الله ولم يحرصوا على إشاعة العدل والرحمة بينهم وسعوا إلى تحقيق مصالحهم الشخصية الأنانية وغبوها على مصلحة الأمة ووحدة شعوبها^(٤٣).

ولقد أخذ الأفغانى يعدد فى ثنايا ذلك الصور التى تجلت فيها تلك الفرقة بين أبناء الأمة الواحدة. وكان من أبرز ما ركز عليه فى هذا الصدد، ذلك للتمييز المصطنع بين السنة والشيعة، ذلك للتمييز الذى كان سببا مباشرا فى كثير من صور الفرقة والضعف الذى عانى منه المسلمون.

وقد حاول قدر جهده واجتهاده إقناع الفريقين بضرورة العودة إلى الأصل وهو وحدة المسلمين ووحدة الإسلام. واتخذ فى هذا الإقناع منطقا عمليا واقعيا مباشرا يغلب المصلحة العامة على المصلحة الجزئية لأحد الفريقين وتأمل فى ذلك قوله:

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

أو لو وافقت الشيعة أهل السنة بأن أبا بكر تولى الخلافة قبل الإمام على بحق، فهل ينهض تلك بالمسلمين السنين وينشلهم مما وقعوا فيه اليوم من الذل والهوان وعدم حفظ الكيان؟! أما آن للمسلمين أن ينتبهوا من هذه الغفلة؟! ومن هذا الموت قبل الموت؟!

يا قوم وعزة الحق إن أمير المؤمنين على بن أبي طالب لا يرضى عن العجم ولا عن عموم أهل الشيعة إذا هم قاتلوا أهل السنة أو افترقوا عنهم لمجرد تفضيله على أبي بكر وجميعهم يحسنون أمر دنياهم "والناس أبناء ما يحسنون" وكذلك أبو بكر فلا يرضيه أن تدافع أهل السنة عنه وأن تقا تل الشيعة لأجل تلك الأفضلية التي مر زمنها والتي تخالف روح القرآن الأمر أن يكونوا "كالبنيان المرصوص".

أما قضية التفضيل فلو استحققت البحث بعد تلك الأجيال لكفى أن يقال لحل اشكالها "أن أقصر الخلفاء الراشدين عمرا تولى الخلافة قبل أطولهم عمرا"؛ فلو تولى الخلافة بعد النبي صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب لمات أبو بكر وعمر وعثمان ولم يتيسر لهم خدمة الإسلام والمسلمين بما استطاعوا أن يخدموه به رضوان الله عليهم أجمعين .
حكمة الله في خلقه وإن أكرمكم عند الله أتقاكم^(٤٤).

بهذا الجدال العقلي، وعلى هذا النحو العملى حاول الأفغانى
إزاحة السبب الأول والأصلى للخلاف بين الشيعة والسنة من المسلمين

ليجمعهم على كلمة سواء في خدمة دينهم الواحد وحول تحقيق هدفهم المشترك.

وقد استخدم جمال الدين نفس هذه الطريقة في الاقناع في إزالة أسباب الخلاف بين الدول الإسلامية بعضها البعض ليتوجهوا جميعا للتفرغ لمواجهة الأخطار الخارجية التي تحيط بهم من كل جانب؛ فهذا هو يدعو مثلا قومه من الأفغان وجيرانهم من الإيرانيين إلى العودة إلى "رابطة الدين الإسلامي" وهي أشرف الروابط وأن يزيلوا عبر ذلك تلك الاختلافات الفرعية بينهم لأن استمرار الخلاف بينهم يجلب الضرر عليهم وعلى اخوانهم من المسلمين الهنود. وقد عبر عن ذلك في كلمة موجزة جامعة قال فيها "إن على الفارسيين والأفغانيين أن يراعوا الكلمة الجامعة والصلة الجنسية ولا يجعلوا الاختلاف الفرعى في المذهب سببا في خفض الكلمة الإسلامية وقطع الصلة الحقيقية"^(٤٥)

وعلى هذا النحو نجده يدعو بشكل عام إلى تجاوز العصبية والنزعات الإقليمية التي سادت بين المسلمين لأن هذه النعرة العصبية أو الإقليمية كانت أحد أسباب تخلفهم وتفرق كلمتهم. وفي هذا الإطار كان دائما ما يذكر الجميع بأن الأصل الذي يجمع بينهم هو الرابطة الدينية الإسلامية، وأن هذه الرابطة هي السبيل إلى التجاوز عن هذه النزاعات. وقد نبه الجميع إلى أن استمرار الخضوع والاستسلام لهذه

النزاعات القائمة على دعاوى العصية والمصالح الإقليمية الجزئية هو الذى سيقود الأمة الإسلامية كما قادها فى الماضى إلى الانهيار والضياع^(٤٦).

ولقد كان حرص الأفغانى كبيرا على أن يعى الجميع حكاما ومحكومين هذه الحقيقة. وأن لا يتوقفوا عند حد الوعى بها، بل دعاهم إلى ضرورة العمل بموجب هذا الوعى. وبداية هذا العمل يتلخص فى العودة إلى الاعتقاد الأصيل بأن الأصل الذى يجمع بين الشرقين هو الإسلام الواحد وأن كل دولة من الدول الإسلامية تزداد قوتها ويتضح فضلها وترتفع مكانتها فى إطار ذلك الكل الواحد، "الإسلام" و "الشرق".

ومن هنا كان سعيه الدائب يدور حول العمل على عودة الخلافة الإسلامية. وقيل إنه ترك الإقامة فى أوروبا عام ١٨٨٦م - ١٣٠٣هـ متوجها إلى الشرق وإلى شبه الجزيرة العربية بالذات على أمل السعى إلى إقامة خلافة إسلامية عصرية فى منطقة بعيدة عن النفوذ والاستعمار الأوروبى، ومؤهلة للاستقلال عن الاتراك العثمانيين^(٤٧).

ولم يكن هذا السعى إلى إقامة الخلافة الإسلامية أو الدعوة إلى الجامعة الإسلامية ليتناقض عنده مع الدعوة إلى إقامة حكومات إسلامية تقوم على الشورى والعدل. لأنه كان مؤمنا أشد الإيمان بأنه "لا تحيا مصر ولا يحيا الشرق بدوله وإمارته إلا لذا فتح الله لكل منهم رجلا قويا عادلا يحكمه بأهله على غير طريقة النفرد بالقوة والسلطان، لأن بالقوة

المطلقة الاستبداد، ولا عدل إلا مع القوة المقيدة. وحكم مصر بأهلها إنما يعنى به الاشتراك الأهلى بالحكم للدستورى الصحيح^(٤٨). إن الأفغانى يرى أن الحكم العادل القائم على اختيار الناس للحاكم ولمن ينوب عنهم هو أساس الحياة الكريمة لهم وهو أيضا أساس نهضتهم. ولكن هذا الحكم العادل الذى يشارك فيه الناس ويختارون شكله لا يتحقق إلا لدى أمة نال أهلها استقلالهم وحريتهم، وبينما يمكن للناس أن يغيروا شكل حكوماتهم بالمناقشة والحوار والاقناع بينهم وبين بعضهم وبين حكامهم فى ظل دولهم المستقلة الحرة فإنه لا يمكنهم ذلك بالطبع فى ظل الاحتلال أو فقدان الحرية والاستقلال. وقد كان الأفغانى ممن أتركوا هذه الحقيقة بشكل واضح وعبر عن ذلك بقوله أن الحرية والاستقلال للوطن لا توهبان وإنما تحصل عليهما الأمم أخذًا بقوة واقتدار يجبل التراب منها بدماء أبناء الأمة الأمانة أولى النفوس الأبية والهمم العالية^(٤٩). أما تغيير شكل للحكم المطلق بالشكل النيابى الشورى فهو أيسر مطلبًا وأقرب مثالًا إذ يكفى فيه أحيانًا ارشاد الملك ونصحه من عقلاء مقربيه فيفعله ويشرك معه أمته ورعيته^(٥٠).

ولكن يبدو أن الأفغانى حينما قال ذلك كان حسن الظن أكثر من اللازم بالحكام المحليين للإمارات الشرقية آنذاك؛ فقد جرب هو نفسه أن ينصح بذلك أمير مصر وشاه إيران ناصر الدين ولكنه فشل فى إقناعهما ولم تتم الاستجابة لدعوته للحكم النيابى لا من أمير مصر^(٥١)، ولا من شاه إيران^(٥٢).

على كل حال، فلقد كان الأفغانى مؤمنا بأن إعطاء الحرية للشعوب لتختار حكامها وتشاركهم فى الحكم مسألة ضرورية لإطلاق حريات الإبداع والمشاركة فى كل مجالات الحياة الحضارية وخاصة بعد المعاناة الرهيبة التى عاناها أبناء الأمم الشرقية طوال تاريخهم من استبداد الحكام واستعباد المستعمرين^(٥٣).

لقد كان يرى أن هذه تمثل الخطوة الأولى على طريق اتحاد الأمم الشرقية الإسلامية فى مواجهة أطماع الغربيين الاستعماريين، وهى أيضا الخطوة الأولى نحو تأسيس النهضة المأمولة لأبناء الأمة الإسلامية تحت مظلة جامعة إسلامية أو خلافة إسلامية^(٥٤) لا يهم الاسم وإنما الذى يهم هو العودة إلى الأصل الأصيل، ألا وهو وحدة الإسلام والمسلمين ففى وحدتهم قوتهم ونهضتهم، وفى تفرقهم ضعفهم وتخلفهم.

والحقيقة أن جمال الدين لم يؤسس جمعية العروة الوثقى فى مختلف البلاد الإسلامية إلا لخدمة هذا الهدف والعمل على تحقيقه^(٥٥). وقد ظير ذلك جليا حينما أسس أيضا بالاشتراك مع تلميذه النقيب محمد عبده جريدة "العروة الوثقى" لتكون لسان حال الشرقيين فى توضيح هذه الأهداف والعمل بموجبها والدعوة إلى تحقيقها فى مختلف بلاد الشرق^(٥٦).

لقد كان إيمان الأفغانى بالوحدة راسخا لأنه اعتبر أن وحدة الأمة هو الطريق الوحيد لسيانها وعزتها. وتأمل معنى قوله فى ذلك: "أمران خطيران تحمل عليهما الضرورة تارة ويهدى إليهما الدين تارة أخرى، وقد تقيدهما التربية وممارسة الآداب. وكل منهما يطلب الآخر

ويستصحبه بل يستلزمه وبهما نمو الأمم وعظمتها ورفعتها واعتلائها
وهما الميل إلى وحدة تجمع، والكلف بسيادة لا تواضع^(٥٧).

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

وقد بنى الأفغانى تفاوله بمستقبل أى أمة على إيمان أبنائها وميلهم
إلى تحقيق تلك الوحدة وهذه السيادة. وها هو يقول معبرا عن ذلك فإذا
أحسست من أمة ميلا إلى الوحدة فبشرها بما أعد الله لها فى مكنون غيبه
من السيادة العليا والسلطة على متفرقة الأمم^(٥٨). وهو لا يشك فى أن
أبناء الأمم الشرقية — الإسلامية لديهم هذا الميل إلى الوحدة وإن كان
ينقصهم العزم على تحقيقها عبر الوسائل التى أشرنا إليها فيما سبق.

خاتمة :

ونستطيع بعد هذه الإطلالة السريعة على تصور الأفغانى
للشرق عموما وللشرق الإسلامى خصوصا ولأسباب تخلفه وإخفاقه
من جهة ولعوامل نهوضه ويقظته من جهة أخرى أن نلخص رؤيته
لخطوات هذه النهضة المرتقبة وأسسها فيما يلى:

أولاً: أن بداية هذه النهضة تكمن فى نفخ غبار الاحساس بالدونية
واستجلاء الوجه الإيجابى للإنسان الشرقى الذى لا يقل فى
قدراته العقلية وفى إنجازاته الحضارية عن الإنسان الغربى.

بل على العكس فقد كان الإنسان الشرقي هو الأعلى والأفضل؛ فهو الذي ساد حينما تمسك بالدين الإسلامي وعمل بموجب ما فيه من مبادئ دافعة للتقدم الحضارى فى كافة المجالات الدينية والسياسية والاقتصادية والعلمية.

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

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

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

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

ويرى الأفغانى أن تعريب اللسان لدى كل الأمم الإسلامية يشكل خطوة ضرورية لنهضة الأمة سواء فى مجال الإصلاح الدينى أو فى مجال النهضة العلمية؛ فهو "يعيب على الأتراك أنهم أهملوا أمرا عظيما وحكمة نافعة قالها السلطان محمد الفاتح وأحب أن يعمل بها السلطان سليم وهى قبول اللسان العربى لسان للدولة وتعميمه بين من دان بالاسلام من الأعاجم ليفقهوا أحكامه ويمشوا على سنن الارتقاء بعلومه وآدابه ومكارم أخلاقه ومحاسن عوائد أهله. فالعرب ما نجحوا بفتوحاتهم بشكل الدين الظاهرى فقط بل بفهم أحكامه والعمل بآدابه وذلك ما تم ولا يتم إلا باللسان وهو أهم الأركان"^(٤٩).

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

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

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

إن النهضة لا يمكن أن تتم إلا لشعوب حددت هدفها بوضوح وهو الاتحاد على أساس من وحدة العقيدة، وهي تتم إذا ما اقتنع حكام هذه الشعوب بأن الحكمة والعدل هما أساس الحكم الصالح، وأن من حق الناس اختيار حكامهم والمشاركة الفعالة في إدارة شئون دولتهم. وحين تتحرر إرادة الشعوب وتنعّم بالعدالة والمساواة، وتزال العوائق أمام مشاركتها السياسية تفتح الأذهان للإبداع وتتشغل بصنع التقدم وتطمح إلى تحقيق السؤود والمجد.

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

إن توسيع الأفغانى لمفهوم الشرق ليجمع شمل الشرقيين جميعا مسلمين وغير مسلمين - رغم أنه كان إذ ذاك لأسباب سياسية تواكب ما شاع فى المرحلة من خطاب له شكله الخاص ومضمونه الخاص واصطلاحاته الخاصة - لا يزال أمرا متعدد الدلالات؛

فالشرفيون من غير المسلمين أو من غير الخاضعين لأغلبية إسلامية لا يزالون هم الأقرب إلينا وهم من لا تتعارض مصالحهم مع مصالحنا، بل تتكامل معهم المصالح وقد تتحقق بالاقتراب منهم والتماس عونهم كل الغايات!

إن الصراع اليوم لا يزال في مجمله صراعا حضاريا بين غرب لا يزال عنصريا ومتعاليا وطامعا، وبين الآخر! والآخر بالنسبة للغربيين هو الشرق ولا فرق بين شرق عربي أو إسلامي، وبين شرق آسيوي وثني. ولذلك فإن دعوة الأفغانى إلى وحدة الشرق عموما والشرق الإسلامى خصوصا فى مواجهة الغرب والاستعلاء الغربى لا تزال دعوة ينبغى أن ننظر إليها بعين الاعتبار على الصعيدين النظرى والعملى. فربما يكون فيها بداية الوعى بجوهر الصراع فى عالم اليوم، وبداية الوعى بما ينبغى فيه أن نتعامل مع الغرب ومن يتحالفون معه بالحدز المطلوب رغم كل ما يبدو على السطح من تقاربنا الزائف معه! فهذا التقارب معرض للانهيأر فى أى لحظة ولأنفه الأسباب.

الهوامش

(١) عاش جمال الدين الأفغانى فيما بين عامى ١٨٣٨ و ١٨٩٧ ميلادية، ١٢٥٤ و ١٣١٤ هجرية. وقد كانت حياته حافلة بالجهاد والتتقل بين أقطار العالم الإسلامى والعربى لتحقيق الهدف الذى سعى إليه طيلة حياته وهو وحدة المسلمين وتخليصهم من ريقة الاستعمار وتبصيرهم بأطماع الطامعين. (انظر تفاصيل حياته فى:

(أ) د. محمد عمارة: جمال الدين الأفغانى - موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م، ص ص ١٧-٩٤.

(ب) د. على عبد الحلیم محمود: جمال الدين الأفغانى، دار عكاظ للطباعة والنشر، الرياض ١٩٧٩م، ص ص ٣١-٥٨.

(٢) انظر من هؤلاء على سبيل المثال:

(أ) مالك بن نبي الذى قال عنه "أنه موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة ويوم جديد". [نقلا عن: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ٥].

(ب) شكيب أرسلان الذى قال عنه "أنه حكيم الشرق، فيلسوف الإسلام وعالم الكلام وكوكب الإصلاح الذى أطلعه الله فى أفق المشرق بعد أن استبد به الظلام". [نقلاً عن: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٤٢].

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

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

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

(٥) د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ١٢٧-١٢٨.

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

(٧) نفسه، ص ٣٢٤. وانظر أيضا: محمد عمارة: نفس المرجع السابق، ص ١٢٩.

(٨) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص ٢٩٢. وانظر أيضا: د. محمد عماره، نفس المرجع السابق، ص ١٢٩ وما بعدها.

(٩) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص ٢٩٤.

(١٠) نفسه، ص ٢٢٨.

(١١) نفسه، ص ٢٢٨-٢٢٩.

(١٢) نفسه، ص ٤٠٠.

(١٣) نفسه، ص ٤٨٥.

(١٤) نفسه، ص ٥١٧.

(١٥) نفسه، ص ٢٩٥-٢٩٦.

(١٦) انظر: نفس المصدر، ص ٤٥٣.

(١٧) انظر: نفس المصدر ونفس الصفحة.

(١٨) نقلا عن: نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة، الدراسة التى كتبها عن الأفغانى، ص ٩.

(۱۹) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص ۱۹۰.

(۲۰) نفسه.

(۲۱) نفسه.

(۲۲) نفسه، ص ۱۹۱.

(۲۳) نفسه، ص ۱۹۲.

(۲۴) نفسه، ص ۱۹۸.

(۲۵) نفسه، ص ۱۹۸-۱۹۹.

(۲۶) نفسه، ص ۱۹۹.

(۲۷) نفسه.

(۲۸) نفسه، ص ۱۹۹-۲۰۰.

(۲۹) انظر: نفسه.

(۳۰) جمال الدين الأفغانى، نفس المصدر، ص ۲۷۶.

(۳۱) نفسه، ص ۲۰۱.

(۳۲) نفسه، ص ۱۹۶-۱۹۷.

(۳۳) نفسه، ص ۱۹۵-۱۹۶.

(٣٤) انظر توصيفا حديثا لنفس المشكلة وما نعانى منه فيها فيما كتبناه بعنوان: "العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التقانة"، مجلة "المستقبل العربى"، التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٢٠٠) - اكتوبر ١٩٩٥م، ص ١١٦-١٣٦.

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

(٣٦) نفسه، ص ٣٢٨.

(٣٧) نفسه.

(٣٨) نفسه، ص ٢٢٩.

(٣٩) نفسه، ص ٢١٨.

(٤٠) نفسه، ص ٢٧٨.

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

(٤١) نفسه، ص ٢٧٩.

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

(٤٣) انظر: نفس المرجع، ص ٣٣٤-٣٤٤.

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

(٤٥) نفسه، ص ٣١٩-٣٢٠.

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

بعدها.

وانظر أيضا: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص ١٢٣

وما بعدها.

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

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

(٤٩) نفسه، ص ٤٧٨.

(٥٠) نفسه.

(٥١) انظر: نفس المصدر السابق، ص ٤٧٣.

(٥٢) نفسه، ص ٤٧٥.

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

(٥٣) لقد كان الأفغانى شديد التعاطف مع الشعوب التى عانت طويلا من

ظلم الحكام والمستعمرين وكان فى كل ما قال أو كتب نصيرا لهم

لكى ينالوا حقوقهم فى الحرية والحياة الكريمة، وذلك على الرغم من

أنه في كثير من الأحيان كان شديد القسوة على هذه الشعوب وكثير النقد لها لأنها سكنت طويلا على من استبدوا بهم وظلموهم. [انظر في ذلك على سبيل المثال: خطابه لأهل مصر، ذلك الخطاب الذي يبدو في ظاهره شدة القسوة على المصريين لأنهم قبلوا بالاستبداد ورضخوا للاستعباد طوال العصور السابقة، إلا أنه في باطنه الرحمة بهم لأنه يتضمن تلك الدعوة التي لا تلين لأن ينهضوا ويشقوا صدور المستبدين ليعيشوا كباقي الأمم أحرارا سعداء. (نص الخطاب في: د. محمد عمارة: نفس المرجع السابق ص ٦٠-٦١) وانظر أيضا الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى حيث يقول في ص ٤٧٩: "أن مصر أحب بلاد الله إلى".]

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

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

(٥٦) انظر فى منهج "العروة الوثقى" وأهدافها ما كتبه جمال الدين فى نفس المصدر السابق، ص ٥٣٣.

وانظر تعريفا بالجريدة وأهدافها فى د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص ٨٣-٨٤. وقد صدقه أحد الباحثين حينما وصف دور هذه الجريدة وتأثيرها بقوله "أنها تعد أم

الجرائد الحاضرة على الإطلاق والتي لم يزل الناهضون من
بنى الشرق يسرون في دعوتهم إلى النهوض على أثرها"
[فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣،
ص ٢٦١-٢٦٢. نقلا عن: د. على عبد الحليم، نفس المرجع،
ص ٨٤].

(٥٧) جمال الدين الأفغانى، الأعمال الكاملة، ص ٣٥٣.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه، ص ٢٢٤ .