الجمعية الفلسفية المصرية

العدد الأول | السنة الأولى | يونيو ١٩٩٢

* الإسلام ووجودية سارتر

د .أبو الوفاء الغنيمى التفتازانى

* نحو علم كلام جديد

د . أحمد محمود صبحى

* تاريخية علم النفس

أ . د . حسن حنفى

* الموقف من الغرب الأوربي من خلال كتابات
الامام عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠)

د . السيد محمد عشماوى

* هل هناك علم كلام مسيحى
دراسة فى فلسفة « سورين كيركجارد »

أ . د . على عبد المعطى محمد

* تجديد الحضارة المعاصرة

أ . د . محمد عبد الهادى ابو ريدة

* هوامش على صلة الفلسفة الاسلامية بالفلسفة الأوربية

أ . د . محمود حمدى زقزوق

* بتاح حتب رائد الفكر الاخلاقى فى مصر القديمة

د . مصطفى النشار

الناشر
مركز الكتاب للنشر
٢١ ش الخليفة المأمون - مصر الجديدة
ت : ٦٦١٠١٧

الآراء الواردة بالمجلة لاتعبر بالضرورة عن رأى الجميعة
ولكنها تعبر عن رأى كاتبيها

مجلة الجميعة الفلسفية المصرية

تصدرها الجمعية الفلسفية المصرية ـ قسم الفلسفة ـ كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

محتويات العدد

الموضوع		الصفحة
* الإسلام ووجودية سارتر	د .أبو الوفاء الغنيمى التفتازانى	٥
* نحو علم كلام جديد	د . أحمد محمود صبحى	٢١
* تاريخية علم النفس	أ . د . حسنى حنفى	٦٣
* الموقف من الغرب الأوربي من خلال كتابات الامام عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠)	د . السيد محمد عشماوى	٨٩
* هل هناك علم كلام مسيحى دراسة فى فلسفة « سورين كيركجارد »	أ . د . على عبد المعطى محمد	١٣٣
* تجديد الحضارة المعاصرة	أ . د . محمد عبد الهادى أبو ريدة	٢٠٩
* هوامش على صلة الفلسفة الاسلامية بالفلسفة الأوربية	أ . د . محمود حمدى زقزوق	٢٥٩
* بتاح حتب رائد الفكر الاخلاقى فى مصر القديمة	د . مصطفى النشار	٢٧٩

بسم الله الرحمن الرحيم

يطيب لى أن أقدم العدد الأول من مجلة « الجمعية الفلسفية المصرية » ، متمنيا لها النجاح فى مهمتها .

ونحن على الساحة الثقافية فى حاجة إلى هذه المجلة لتنشر بحوثا جادة تشارك فى حركة التنوير الجديد التى نتطلع إلى ازدهارها فى هذه الفترة التى نمر بها ، وتشجع قراءها على المعرفة والتفكير ، وتهييء لهم جو الإبداع الفكرى الأصيل .

وليس لدينا فى الوقت الحاضر مجلة متخصصة فى الفلسفة ، ونأمل أن تسد هذه المجلة هذا الفراغ الذى نستشعره جميعا ، وأن تكون علامة بارزة على طريق التقدم .

ونأمل كذلك أن تتابع المجلة الفكر المعاصر ، سواء فى داخل مصر أو فى خارجها ، بما يكشف عن اتجاهاته وقضاياه ، وأن ترصد تفاعلنا معه ، وموقفنا منه ، كما تعنى برصد إسهاماتنا فى مجال الفلسفة ، لتنقل بذلك من مرحلة الأخذ عن الغرب ، التى طال أمدها ، إلى مرحلة الإبداع الفكرى المستقل . وهذا أمل يراودنا ، ونحن على طريق تحقيقه سائرون بخطى طيبة .

وإن من أهم ماينبغى أن تفى به مجلتنا العمل الجاد من أجل بعث ثقافى جديد ، والثقافة هى فى رأينا الارتقاء المعنوى لشعب من الشعوب بحيث تعبر عن قيمه الأصيله وتطلعاته إلى حياة أفضل . ومن أهم ما ينبغى أن نؤكد عليه فى ثقافتنا المعاصرة أيضا أهمية الإنسان ، وتكريمه ، ودوره فى هذا الكون الذى نعيش فيه .

وإن استلهام تراثنا الفكرى والحضارى ، إلى جانب الانفتاح على فكر العصر ، من الأهمية بمكان ، وعندئذ تجمع ثقافتنا بين الأصالة والمعاصره . وعنايتنا بالتراث يجب أن

تكون فى المحل الأول عناية بما هو إيجابى ودافع إلى التقدم الحضارى فيه .

ونتوجه بالتقدير لجهود أساتذة الفلسفة والمشتغلين بها ، والتى ستظهر تباعا على صفحات هذه المجلة .

وتحية منا إلى العدد الأول من مجلتكم ، وأرجو أن يلقى قبولا حسنا ،

أبو الوفاء التفتازانى

الإسـلام ووجوديـة سـارتر

دكتـور
أبـو الوفـاء الغنيمـى التفتازانـى

(١) الفلسفة الوجودية المعاصرة ثورة عارمة ضد الفلسفات العقلية التقليدية ، ويرى الوجوديون أن الفلسفة حين شغلت نفسها بالبحث فى الوجود المطلق ، أو بالبحث فى المعرفة والعلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة ، فقدت موضوعها الرئيسى وهو البحث فى الإنسان الواقعى المشخصى .

وليست الفلسفة الوجودية فى الحقيقة فلسفة واحدة وإنما هى عدة فلسفات تتفق على مبادىء عامة ، وتختلف فى التفاصيل ، ويمكن وصفها بوجه عام بأنها نوع من الفلسفات الذاتية يهدف إلى الكشف عن الإنسان ذاته من حيث أن له وجودا خاصا يعانيه معاناة مباشرة ، ويرتبط بزمانه ومكانه وظروفه وأحواله ، أو بعبارة أخرى الكشف عن الإنسان باعتباره « تجربة حية » .

ولعل محن الحربين العالميتين فى النصف الأول من هذا القرن كانت عاملا أساسيا فى شيوع هذا اللون من المذاهب الوجودية فى أوروبا ، وعلى الأخص فى فرنسا ، وجعلت أصحابها يندفعون فى قوة إلى اكتشاف معنى جديد للحياة الإنسانية ، وإلى إعادة النظر فى مواقف الإنسان من ذاته ومن الوجود الخارجى مع اطراح كل قوالب فكرية موضوعة جانبا ، والاعتماد على منهج يسمى بمنهج الظواهر يعنى بوصف الوقائع الفكرية على نحو ما نحياها فى صميم شعورنا ، وصاحب ذلك عندهم هز عنيف للقيم السائدة .

وقد أطلق على الفلسفة الوجودية هذا الاسم لأنها خلافا للفلسفات السابقة ترى أن وجود الإنسان سابق على ماهيته ، بعبارة أخرى ترى أن الانسان لا يأتى إلى هذا العالم

بناء على مثال سابق ، ويتفق الوجوديون على ذلك منذ أيام كيركجارد (Keirkegard) المتوفى سنة ١٨٥٥م ، والذى يعتبر أبا لهم .

ولم تخل مذاهب الوجوديين من أن تتلون أحيانا بلون التشاؤم وأحيانا أخرى بلون التفاؤل ، وإذا كان بعضهم مثل هيدجر (Heidegger) وسارتر (Sartre) قد تصورا الإنسان فى عزلة تامة بلا معين ، فإن ثمة آخرين منهم طبعوا مذاهبهم بطابع الايمان فوضعوا الانسان فى علاقة مباشرة مع الله مثل « كيركجارد » و« ياسبرز » ، و« مارسيل » .

وقد تحددت معالم الفلسفة الوجودية فى العصر الحاضر بظهور كتابين أحدهما وضعه الفيلسوف الألمانى مارثن هيدجر عام ١٩٢٧م وعنوانه « الوجود والزمان » ، وثانيهما وضعه الفيلسوف الوجودي الفرنسي جان بول سارتر عام ١٩٤٣م عن « الوجود والعدم » . وبهذين الكتابين وسبل المؤلفات التى جرت مجراهما أنتقلت الفلسفة من ميدان دراسة الوجود المجرد إلى دراسة الانسان الواقعى فى حياته اليومية من ناحية ، وفى علاقته بالآخرين من ناحية أخرى .

ويعمد كثير من الوجوديين فى عصرنا إلى التعبير عن آرائهم الفلسفية من خلال الكتابات الأدبية والمسرحية ، وأدى ذلك إلى ذيوع آرائهم ذيوعا غير عادى .

(٢) وحسبنا أن نقف الآن عند أبرز آراء الفلاسفة الوجوديين المعاصرين فى فرنسا ، وأعنى به الفيلسوف جان بول سارتر ، لنرى كيف يتصور وجود الانسان ، وحريته وسلوكه ، وموقفه من الآخرين ، وهو يمثل الوجودية الإلحادية ذات الطابع التشاؤمى ، ثم نبين موقف الإسلام من آرائه حول هذه المسائل :

يفرق سارتر بين ثلاثة أشكال من الوجود :

١ ـ الوجود الواقعى ويعنى به الوجود الكائن بالفعل ، ووجوده موضوعى وثابت ، وإن

شئت قلت : هو وجود أى موضوع مادى كثيف متجانس ممتلىء ، والمصطلح الفلسفى الذى يعبر به عن هذا الوجود هو : الوجود فى ذاته .

٢ ـ وجود الإنسان ويعنى به ما وجوده متحرك متغير زمانى ، وهو وجود ينزع نحو المستقبل هاربا من الماضى ، وهو مفارق لذاته دائما ، وهو وجود جائر ، بل هو وجود يحمل العدم فى صميمه ، ويسميه سارتر اصطلاحا : الوجود لذاته .

٣ ـ وجود الانسان حين يكون موضوعا بالنسبة للغير ، أو بعبارة أخرى ، وجود الانسان حين يحيله الآخرون إلى « موضوع » ، ويطلق سارتر عليه اصطلاحا : الوجود للغير .

والوجود الأول عند سارتر ، وهو الوجود الواقعى ، يمكن لنا أن نحدد ماهيته (ماهية الشيء عند الفلاسفة القائلين بالماهية هى مجموع الصفات التى بدونها لا يمكن تصوره ، كقولنا الإنسان حيوان ناطق ، أو المثلث سطح مستو محاط بثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة) ، وذلك لأن ماهيته سابقة لوجوده ، فالبذرة مثلا تنطوى على إمكانيات الشجرة .

أما الوجود الثانى فهو فى رأى سارتر ، بل فى رأى الوجوديين جميعا كما ذكرنا من قبل ، ماهيته لاحقه على وجوده ، وهو وجود الإنسان ، ومن ثم لابد له أن يعثر لنفسه على ماهيته ، ووجوده عبارة عن تحول مستمر يكون الإنسان خالقا فيه لذاته باستمرار . ومادام ليس هناك ما يعين له سلوكه فالإنسان حر فى أن يفسر الأشياء كما يشاء ، وهو محكوم عليه فى كل لحظة أن يخترع الإنسان ، فما الإنسان إلا ما يصنع نفسه ، ومايريد نفسه ، وما يتصور نفسه بعد الوجود ، فالوجود الإنسانى إذن هو اختيارنا الحر لماهيتنا أو الشخصية التى نريد أن نكون عليها .

وهذا الوجود الإنسانى يتميز بأنه يعانى القلق ، وهو أت من أن الإنسان قد قذف به فى هذا العالم دون أن يدرى لذلك سببا ، وهو شعور مبعثة ضرورة اختيار الإنسان فى

الوقت الذى ليس فيه معيار سابق للاختيار ، وفى الوقت الذى لا يعرف فيه أيضا هل أساء اختياره أو أحسنه .فالانسان محكوم عليه دائما بالاختيار ، وهذا هو مبعث قلقه وهو قلق مؤلم . وتتمثل حرية الانسان فى أنه حينما يكون بصدد اختيار موقف فعليه أن يختار بين عدة مواقف ، فهو الذى يحدد ماهيته بهذا الاختيار الحر ، ومن هنا فإن الوجود الانسانى عند سارتر مرادف للحرية ، وهو أيضا مرادف للقلق إلى الحد الذى جعل سارتر يقول : « نحن قلق » (١) .

وتتميز حرية سارتر بعد ذلك بأمرين :

الأمر الأول : أن هذه الحرية ضرورية بمعنى أن الإنسان عنده ليس حرا فى أن يتخلى عن حريته ، وهذا يفسر لنا لماذا يهرب الإنسان أحيانا من حريته إلى العمل وفق ماهية ثابتة سابقة ، وهو بهذا يخفف من قلقه المؤلم ، ولذلك عنده صور ، منها أن يخضع نفسه لقوانين جارفة أو للعرف أو للطبيعة أو لله ، وهذه كلها أساليب قاضية على حرية الإنسان الذى هو خالق معاييره وقيمه ، ويقول سارتر حول هذا المعنى الأخير مانصه :

« ويترتب على ذلك أن حريتى هى الأساس الوحيد للقيم ، وليس ثمة شيء مطلقا يمكنه أن يلزمنى باصطناع هذه القيمة أو تلك » (٢) .

والأمر الثانى : الذى يميز حرية سارتر أنها ذات طابع ذاتى بحت ليس إلى إنكاره من سبيل . ذلك أن الاختيار عند سارتر لا ينفصل عن شعورنا بذواتنا ، فليس هناك شيء فى الخارج يمكنه أن يحدد لى اتجاه ذلك الشعور ، ويبالغ سارتر إلى الحد الذى يقرر فيه أننا نحن الذين نخلق العالم ، وبخلقه نخلق ذواتنا .

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٨١ .

(٢) الوجود والعدم ، ص ٧٦ .

بل أن سارتر يمعن إمعانا فى إطلاق الحرية فيقول إنها ليست سوى إرادتنا وأهوائنا [1] .

وبهذا يكون سارتر ممعنا فى الذاتية ، مادام اختياره مردودا إلى الشعور وحده ، وهو مطلق ، والحرية بهذا مطلقه ، وقبل الاختيار ليست هناك قيم ملزمة ، والحرية بهذا تصبح فوق كل تفسير أو مبرر عقلى ، مادامت هى التى تخلق القيم والمعايير .

ويرتب سارتر على فكرته فى الحرية عن المسئولية ، فلما كان الانسان هو خالق القيم فهو لا يخلقها من أجل ذاته ، وإنما من أجل المجموع ، فالإنسان بهذا يشرع للإنسانية بأسرها ، ومن ثمة بالمسئولية الكلية ، فالإنسانية تنظر إليه !

وعندئذ يتساءل الإنسان هل أنا الموجود الذى يمكن أن يكون قدوة للبشرية ؟

ويحمل سارتر نفسه بناء على هذا التصور كل شىء بما فى ذلك الحرب التى اشترك فيها كأنه أعلنها قائلا : « إننى مسئول من الأعماق عن الحرب كما لو كنت أنا الذى أعلنتها » [2] .

ونأتى الآن إلى الوجود الثالث عند سارتر ، وهو الوجود للغير ، لنراه يتصور علاقة الإنسان بالغير تصورا قائما للغاية ، فجوهر العلاقات بين الانسان والغير عنده صراع ، والذات تسعى إلى استعباد غيرها من الذوات . والحب ليس إلا امتلاكا للآخر بحيث تسيطر حريتى على حريته ، وينتهى سارتر إلى نتيجة غريبة ، وهى أننا لا يجوز لنا أن نتحدث عن حب أو تضافر أو تعاون مادام « الآخرون هم الجحيم » على حد تعبيره وأن الخطيئة الأولى للإنسان أنه ظهر فى عالم يوجد فيه « الآخرون » .

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٥٢٠

(٢) الوجود والعدم ، ص ٦٤١

(٣) هذه هى الخطوط العامة لفلسفة سارتر عرضناها عرضا موجزا ، وبقى أن نناقشه فيما ذهب إليه مبينين موقف الإسلام فيه .

(أ) نلاحظ أن سارتر يركز على وجود الفرد ، وينكر أوجه الشبه الجامعة للنوع البشرى ، وهى أوجه شبه مقررة ومعروفة ، ولو كان الوجود سابقا على الماهية كما يقول لما كان هناك خصائص مشتركة تجمع أفراد الإنسان ، يضاف إلى ذلك أن سارتر يجعل من حياتنا ضياعا وعبثا ، ويصف الإنسان بأنه عاطفة لافائدة منها [١] . وهذا من شأنه أن يدفع الإنسان دفعا إلى اليأس والتشاؤم .

وعلى العكس من ذلك نجد الاسلام يقرر أن الإنسان خلق على مثال سابق ، فالماهية إذن سابقة على الوجود ، يقول تعالى : « لقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم » [٢] ، وينظر إلى الإنسان نظرة أساسها التكريم ، يقول تعالى : « ولقد كرمنا بنى آدم » [٣] ، ويقول تعالى مشيرا إلى خلق الإنسان : « إنى جاعل فى الأرض خليفة » [٤] .

هذا ونظرة سارتر إلى الوجود الواقعى لا تخلو من سطحية ، فالوجود فى ذاته ليس له بعد تطور البحوث الطبيعة على يد أينشتين تلك الصفات التى خلعها سارتر عليه من أنه قار أو ثابت . كذلك فإن الوجود شيء معطى ، وليس العالم هو ما أخلقه أنا أو ماأريده أنا ، بل إن العالم سابق على وجودى ، وهذه أمور تحكم بها الفطرة السليمة .

ووجود النوع الإنسانى ليس بلا هدف أو غاية ، بل هناك نوع من الغاية نلاحظه فى الوجود ، وهو أمر تؤيده المشاهدات العلمية التجريبية ، وإلا فمن أين تأتى ملاءمة العالم

---

(١) الوجود والعدم ، ص ٧٠٨ .
(٢) سورة التين ، آية ٤ .
(٣) سورة الإسراء ، آية ٧
(٤) سورة البقرة ، آية ٣٠ .

لوجود النوع الإنسانى ؟ وما أعمق المعنى فى قول الله تعالى : « أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا » [1] ، وقوله تعالى : « أيحسب الإنسان أن يترك سدى » [2] .

ولما كان العالم ـ بما فيه الإنسان ـ محكوما بقوانين طبيعية هى موضوع العلم الطبيعى ، فلا مجال للفصل التام بين وجود الإنسان والوجود الخارجى ـ فمن الواضح أن الإنسان لا يعيش فى فراغ وإنما يعيش فى العالم .

وللإنسان أن يزعم لنفسه أنه حر فى أنه يخلع ما يشاء من تصوراته على العالم الخارجى وأحداثه ، أو أن يزعم لنفسه الحرية فى تفسير المواقف ، ولكن هذا لن يغير من واقع الأشياء شيئا ، فالثنائية التى تفصل بين الانسان وما حوله يحكم بها الذهن القاصر فقط ، إذ أن الإنسان يتفاعل مع البيئة دائما ، ويتأثر بما يجرى فى العالم من وقائع وأحداث .

(ب) وكذلك فنحن لانقر سارتر على مايذهب إليه من قوله بالحرية المطلقة ، واستقلالها عن عالم الأشياء ، فمن الواضح أن الإنسان ليس حرا بإطلاق ، وإرادته ليست خارقة للعادة ، وإنما هى إرادة محدودة ، وبنوع من الاستبطان الذاتى يستطيع الإنسان أن يدرك قيمة المؤثرات الخارجية فى توجيه مجرى سلوكه توجيها ضروريا ، بل إن الإنسان بارادته هو يحد من حريته ، وكذلك فإن قيم الأسرة التى ينشأ فيها الإنسان ، أو قيم المجتمع الذى يعيش فيه ، لها من الفاعلية المباشرة أو غير المباشرة فى سلوك الإنسان مالا يمكن أن ينكر أو يقلل من أهميته . إن اصطدام حريتى بالواقع الخارجى وإحساسى بذلك فى كثير من الأحيان ينهض دليلا على أن حريتى محدودة ، وكل ما تستطيعه أنها تكافح فى سبيل تحقيق أمانى . فهى إذن ليست مطلقة .

---

(١) سورة المؤمنون ، آية ١١٥ .

(٢) سورة القيامة ، آية ٣٦ .

لقد نبهنا القرآن الكريم إلى حقيقة الإنسان من هذه الناحية ، فهو كائن ضعيف من حيث أن إرادته محدودة تقوى على أشياء ولا تقوى على أشياء أخرى ، يقول تعالى : « وخلق الإنسان ضعيفا » [1] ، بل أن الإنسان لا يكون على نفس المستوى من القوة فى مراحل حياته كلها ، فالأصل فيه الضعف ثم تمده قوة خارجة عنه هى القوة التى خلقته ، بقوة عارضة ، ثم يعود إلى حالة الضعف الأولى ، وهذا أمر يحكم به العقل كما تحكم به المشاهدة ، وهو المشار إليه فى قوله تعالى : « الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير » [2] .

وكذلك فإن القرآن الكريم ينبهنا إلى أن للإنسان إرادة ، ولكن إرادته هذه إرادة محدودة ، وإذا كانت هناك فى القرآن آيات توحى بأن الأنسان مختار مثل قوله تعالى : « وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » [3] ، وقوله تعالى : « كل نفس بما كسبت رهينة » [4] ، فإن هناك آيات أخرى توحى بأن الإنسان خاضع دائما لقوة أعلى ، نحو قوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله » [5] ، وقوله تعالى : « ولا تقولن لشيء إنى فاعل ذلك غدا إلا أن يشاء الله » [6] ، وليس ثمة تعارض بين النصوص التى توحى بالاختيار والنصوص التى توحى بالحير ، فكل مجموعة منها تعبر عن جانب واحد من جوانب علاقة الإنسان بربه ، فالإنسان مجبور إذا نظرنا إليه فى الوجود الأعم الخاضع لقوانين صارمة ، ومختار إذا نظرنا إليه فى نطاق وجوده الخاص الذى تمتد إليه قدرته واستطاعته ، وحقيقة الإنسان مجموع الأمرين معا ، أو إن شئت توضيحا : دائرة

---

(١) سورة النساء ، آية ٢٨ .
(٢) سورة الروم ، آية ٥٤ .
(٣) سورة الكهف ، آية ٢٩ .
(٤) سورة المدثر ، آية ٣٨ .
(٥) سورة الإنسان ، آية ٣٠ .
(٦) سورة الكهف ، آية ٢٣ ـ ٢٤

حريته داخله فى دائرة أكبر هى دائرة القدر ، وقد عبر أبن عطاء الله السكندرى عن هذا المعنى فى قوله « الحكم » بقوله : « سوابق الهمم لا تخرق أسوار الأقدار » (١) .

ولم يكن حل مشكلة الحرية على أساس من منهج الظواهر أمرا قاصرا على الوجوديين ، فنحن نلاحظ أن بعض المتكلمين فى الإسلام قد فطنوا إلى هذا المنهج ، وكانوا يلجأون فى حل مشكلة الجبر والاختيار إلى نوع من التحليل العميق لما يشعر به الإنسان محاولين حصر الظواهر الكائنة فى الشعور للوصول إلى نتيجة فى المشكلة يمكن الاطمئنان إلى صدقها ، ومن هؤلاء الإمام أبو الحسن الأشعرى ، فيقول الشهرستانى ناقلا عنه : « قال (الأشعرى) : والعبد قادر على أفعاله إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعشة ، وبين حركات الاختيار والارادة » (٢) .

فالإنسان بحسب ما يقرره الأشعرى لايستطيع أن يغفل من نفسه مايشعر به من إرادة وقدرة على الأعمال الاختيارية (أو اختيار المواقف كما يقول سارتر) ولكنه فى نفس الوقت يحس أن ثمة أفعالا يجبر عليها كالرعدة والرعشة الاضطرارية المصاحبة للمرض أحيانا . وهذه النتيجة التى توصل إليها الأشعرى من أنه ليس هناك جبرية كما أنه ليس هناك اختيار مطلق هى كما ترى نتيجة وصف ما يتبدى من ظواهر نفسية فى الشعور الإنسانى .

والأشعرى فيما يقرره فى هذا الصدد أكثر واقعية من سارتر لأنه لا يمضى مع فرض الحرية إلى النهاية ودون حدود كما يفعل سارتر ، خصوصا وأن موقف سارتر تأدى به فى النهاية إلى وصف حريته بأنها نوع من الضرورة فبدا كلامه فى طابع « لاعقلى » فعند الفيلسوف الفرنسى المعاصر أن الإنسان ليس فى مقدوره ألا يكون حرا . إن

---

(١) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٧ .

(٢) الشهرستانى : الملل والنحل بهامش الفصل لابن حزم ، ج٢ ، ص ١٢٤ .

الانسان فى رأيه قد قضى عليه بالحرية ، كيف ؟ لاندرى ، وإليك مايقوله سارتر فى هذا الصدد .

« والنتيجة الضرورية لملاحظاتنا السابقة هى أن « الإنسان محكوم عليه بأن يكون حرا . . . » [1] وهو يقول أيضا : « لقد حكم على دائما أن أوجد فيما وراء ماهيتى ، وأيضا فيما وراء دوافع وبواعث فعلى ، إنه قد قضى على أن أكون حرا ، وهذا يدل على أنه ليس من الممكن أن يوجد لحريتى من حدود سوى وجودها ذاته ، أو إذا شئت قلت : إننا لسنا أحرارا فى أن نتخلى عن كوننا أحرارا » [2] .

أليست حرية سارتر هذه نوعا من العبودية يئن الإنسان تحت وطأتها ؟

(ج) يضاف إلى ما تقدم أن سارتر متناقض مع نفسه حين يقول بالحرية المطلقة ثم حين يجعل القلق ملازما لها ، فلو كان اختيار الإنسان اختيارا حرا تماما لايفيده شيء ففيم إذن القلق ؟

ومادام سارتر يقرر أن الإنسان هو خالق ذاته وخالق معاييره ، وهو يبرر لنفسه بحريته كل اختيار ممكن ، ففيم يخشى إذن إساءة الاختيار ولماذا يقع فريسة للقلق ؟ وكذلك لماذا يفترض أن ما اختاره لنفسه من موقف سيكون دائما وأبدا موضع اهتمام الآخرين ؟

إن القلق على اختلاف صوره لايكون فى رأينا إلا نتيجة شعور بالانحراف عن قيم معينة يراها الإنسان محققة لإنسانيته ، فحياة الإنسان فى حقيقتها صراع مستمر بين ميوله وعواطفه ونزواته ، وبين مبادىء الأخلاق أو الأوضاع الاجتماعية ،

وهذا مبعث كل قلق ، فسارتر فى فلسفته يبدو وكأنه تائه فى زحمة القيم المحبطة به ، ولما كان قد أراد لنفسه عدم التقيد بهذه القيم فإنه قد أحس بالقلق .

(١) الوجود والعدم ، ص ٦٣٨ .
(٢) الوجود والعدم ، ص ٥١٥ .

وقد عالج الإسلام ما يحس به الإنسان الحائر من قلق ، وبين لنا أن جهاد النفس هو العلاج الحاسم له ، فالنفس بطبيعتها تميل إلى تحقيق نزواتها وشهواتها ، وهى تأمر الإنسان بالإقدام على هذا التحقيق ، يقول تعالى : « إن النفس لأمارة بالسوء » [١] ، وحثها على الجهاد فى مثل قوله : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا وإن الله لمع المحسنين » [٢] ، ويقول تعالى : « وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هى المأوى » [٣] .

(د) ومما تعجب لصدوره عن سارتر قوله بالمسئولية الكلية الشاملة التى تجعل من الإنسان مسئولا عن العالم كله أو على حد تعبيره هو تجعله يحمل العالم على كتفيه [٤] ، فهذا التصور للمسئولية نوع من تأنيب الضمير لامبرر له ، فأنا مسئول أمام ضميرى أو أمام الناس أو أمام الله ولا شيء غير ذلك ، ومسئوليتى على قدر عملى الذى يتمثل فى هذه الواقعة الجزئية أو تلك ، فمسئولية سارتر التى ينادى بها مسئولية « لامعقولة » فى الحقيقة .

ومن البديهى أن هذا التصور للمسئولية مناف لماورد فى القرآن الكريم ، وحسبنا على ذلك الشواهد التالية :

قال تعالى : « تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ماكسبتم ولاتسألون عما كانوا يعملون » [٥] ، وقال تعالى : « وأن ليس للأنسان إلا ما سعى » [٦] ، وقال تعالى : « وما تجزون إلا ما كنتم تعملون » [٧] ، وقال تعالى : « ولاتزر وازرة وزر أخرى » [٨] .

---

(١) سورة يوسف ، آية ٥٣ .
(٢) سورة العنكبوت ، آية ٦٩ .
(٣) سورة النازعات ، آية ٤٠ .
(٤) الوجود والعدم ، ص ٦٣٨ .
(٥) سورة البقرة ، آية ١٣٤ .
(٦) سورة النجم ، آية ٣٦ .
(٧) سورة الصافات ، آية ٣٩ .
(٨) سورة فاطر ، آية ١٨ .

(٤) بقيت كلمة أخيرة ، وهى أنه إذا كانت الوجودية بوجه عام تدعو إلى أن يطرح الإنسان المذاهب النظرية القائمة على أساس من التجريد المنطقى وحده ، وإلى أن يحيا - بدلا من ذلك - آراءه ويعانيها معاناة مباشرة ، فإن تاريخ الفكر الإسلامى يظهرنا على مفكرين دعوا بإخلاص إلى ضرورة الممارسة العملية لأحكام الإسلام والمعاناة المباشرة لقيمه الروحيه . وحسبنا شاهدا على ذلك الإمام الغزالى الذى نقد مذاهب المتكلمين والفلاسفة من حيث أنها مذاهب نظرية جامدة تصرف الإنسان عن التجربة الدينية الحية . وقد عانى الغزالى ماعاناه الوجوديون من قلق ولكنه لم يجعل القلق الوجود الحقيقى أو الحرية الحقيقية كما يذهب إلى ذلك سارتر ، وإنما اعتبره مرحلة يجب تجاوزها إلى الإيمان بالله والصلة المباشرة به .

وفى رأى الغزالى ومن اقتدى به من الصوفية السنيين المتقيدين بالكتاب والسنة أن الإنسان لايكون حرا بالمعنى الحقيقى للحرية إلا إذا ارتفع فوق شهواته وأهوائه بإراته ، أى بفعل حر . وهم يعيبون على الإنسان تمزقه الروحى بين اللذة والألم ، فنحن فى العادة نفرح حين تقبل علينا الدنيا بأسبابها ، وقد يحدث أن تزول عنا هذه الأسباب على الرغم منا فنألم لذلك أشد الألم ، وتصبح حياتنا بين تعاقب الفرح والألم عذابا نفسيا لايطاق ، ولو سكن الإنسان منا وثبت ، فلم يشتد فرحه بما يقبل عليه من أسباب الدنيا وخضع لحكم وقته ، لم يحزن قط لوجود زوالها عنه . وهذا هو المعنى المشار إليه فى قوله تعالى : « لكيلا تأسوا على مافاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم »[١] .

وبهذا يصبح الإنسان حرا بالمعنى الحقيقى للحرية ، فيتقبل الشدائد ، ويتمكن من الوقوف على قدميه فى معترك الحياة مكافحا كفاح الشجاع الواثق بنفسه وبالله . وقد جاد ابن عطاء الله السكندرى فى التعبير عن هذا المعنى من معانى الحرية ، فقال ناصحا مريده : « ينبغى لك أن لاتيأس على فقد شىء ، وأن لاتركن إلى وجود شىء ، فإن

(١) سورة الحديد ، آية ٢٣

من وجد شيئا فركن إليه ، أو فقد شيئا فحزن عليه ، فقد أثبت عبوديته لذلك الشيء الذى أفرحه وجوده وأحزنه فقده » [١] .

وهو يقول لمريده أيضا : « متى كنت إذا أعطيت بسطك العطاء ، وإذا منعت قبضك المنع ، فاستدل بذلك على وجود طفوليتك وعدم صدقك فى عبوديتك » [٢] .

ومن أجمل مايعبر به أيضا عن هذا المعنى قوله : « ليقل ماتفرح به يقل ما تحزن عليه » [٣] .

وهذا المعنى من معانى الحرية إيجابى لا سلبى ، ويضفى على حياة الإنسان معنى ساميا لأنه يجعل الإنسان ثابتا فى معترك الحياة وغير خاضع للتمنى أو أحلام اليقظة ، بل عليه أن يعمل إذا أراد أن يحقق أمانيه ويخرجها إلى حيز الوجود الفعلى ، وإلى هذا المعنى يشير ابن عطاء الله السكندرى بقوله : « الرجاء ماقارنه عمل وإلا فهو أمنيه » [٤] .

وإذا وصل الإنسان إلى هذا المستوى من الحرية فقد نعم بالاستقرار النفسى وتخلص بذلك من كل قلق . ولعلك تدرك بعدها عمق المعنى فى قول الرسول صلى الله عليه وسلم : « تعس عبد الدنيا والدرهم » ، فأنت حر فى أن تملك الدينار والدرهم ، ولكن لا تكن لهما عبدا ، أى لا تكن عبدا لشهوة امتلاكهما .

(٥) يتبين لك مما تقدم أن الحرية الجديرة بالإنسان ليست حرية سارتر التى تصلح منطلقا لانحراف الإنسان ، طالما كان هذا الإنسان هو الذى يخترع نفسه ومعاييره وقيمه ، وطالما لا يكون ثمة ما يعين سلوكه أو يحد من حريته ، وإنما الحرية الحقيقية هى حرية الإسلام التى تتمثل أولا فى أن للإنسان قدرته على الاختيار ، وهو أمر

---

(١) التنوير فى إسقاط التدبير ، ص ٦١ .
(٢) شرح الرندى على الحكم ، ج١ ، ص ١٣١ .
(٣) شرح الرندى على الحكم ، ج٢ ، ص ٥٦ .
(٤) شرح الرندى على الحكم ، ج ١ ، ص ٧٩ .

يشعر به ضرورة ، ولكنه ليس قادرا بإطلاق لأنه يحس من نفسه ذلك أيضا ، وتتمثل ثانيا فى أن يرتفع الإنسان بنفسه فوق شهواته ونزواته التى يكون عبدا لها .

وفى رأينا أن ذلك الإنسان الذى يوهم نفسه أنه حر بإطلاق ، وأن حريته مصدر كل قيمة ، سرعان ما يتخلى عن مسئولياته وواجباته تجاه الآخرين ، ويندفع بسرعة إلى هوة الشهوات ، أو هوة الجبر المتمثل فى الخضوع لها تماما ، والتى لايرجى له منها خروج .

والإنسان من بين سائر الكائنات هو القادر على أن يرتفع بنفسه إلى درجة عالية من السمو الروحى ، وهو القادر فى نفس الوقت على أن يهبط بنفسه إلى أسفل سافلين ، وهو مسئول فى الحالتين عما يضع من نفسه أمام الله ثم أمام المجتمع الذى يعيش فيه ولكن « أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون » [١] .

وسيظل إنسان العصر فى هوة الضياع إذا لم يتجاوز القلق إلى الإيمان ، وستزداد مشكلاته حدة إذا ظل يمارس حرية كتلك التى يدعو إليها سارتر ، وهى حرية من شأنها أن تؤدى به إلى التردى فى الهوة السحيقة التى يريد سارتر أن يؤول إليها كل وجود إنسانى ، وهى هوة العدم .

وحين يركز فلاسفة هذا العصر اهتمامهم على مايسمونه « مأساة الإنسان ، فهم ينطلقون من الإلحاد ، والذى ينطلق من الإلحاد « كمن مثله فى الظلمات ليس بخارج منها » [٢] ، « ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور » [٣] .

---

(١) سورة السجدة ، آية ١٨ .
(٢) سورة الانعام ، آية ٤٠ .
(٣) سورة النور ، آية ٤٠ .

نحـو علـم كـلام جديـــد

دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلاسيكية
من منظور لغـوى منطقـــى

د. أحمد محمود صبحى
أستاذ الفلسفة الاسلامية
كلية الآداب ـ جامعة الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

دراسة نقدية لبعض المشكلات الكلامية
من منظور لغوى منطقى

تمهيد :

أمهد لهذا البحث بعدة مسلمات أراها مدخلا لازما لهذه الدراسة النقدية لبعض نظريات علم الكلام التى غدا بعضها أشبه بمعتقد لبعض فرق المسلمين لا يجوز المساس به ولا التعرض له ، ولو سلمنا بذلك لما كان هناك اجتهاد ولا أمكن قيام تجديد .

الأولى : إنه فى مجال أصول الدين ينبغى التمييز بين وحى يوحى جاء به من لا ينطق عن الهوى وبين آراء علماء مهما كانت مكانتهم وأيا كانت درجة علمهم فانهم بشر مجتهدون يصيبون ولكنهم يخطئون ، ومن ثم فكل يؤخذ من كلامه ويترك إلا رسول الله فيما يبلغ عن ربه .

الثانية : أنه ينبغى أن يكون رائدنا فى البحث تلك المقولة التى قالها الامام علّي حين سئل : أيمكن أن يكون طلحة والزبير وعائشة على باطل ؟ فقال : إعرف الرجال بالحق ولا تعرف الحق بالرجال ، اعرف الحق تعرف أهله ، هذا مبدأ أراه ضروريا فى كل بحث علمى .

الثالثة : إنه لا يصح أن يصرفنا عن النقد تلك المقولة التى يدعيها متكلمو بعض الفرق على وجه الخصوص ، ألا وهى أن ما يفتى به هو ما جاء به الرسول ، وأن ما يقول به هو وحده المعبر عن حقيقة الاسلام ، وما عداه زيغ وضلال ، هذه دعوى عريضة تدل على شهوة الانفراد بالرأى فضلا عن إدعاء لحقٍ لا يحقُ لأحد أن يدعيه غير رسول الله ،

القى هذا البحث فى الندوة الفلسفية الثالثة « نحو علم كلام جديد » كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر يونيو ١٩٩١

ومن عداه مجتهد يخطىء ويصيب ، إن المبدأ الذى ينبغى أن يسود هو ما نطق به أئمة متسعو الأفق متسامحون ألا وهو : رأي صواب يحتمل الخطأ ورأى خصمى خطأ يحتمل الصواب .

الرابعة : إنه أن رسخت معتقدات لأكثر من عشرة قرون فإن ذلك لا ينهض دليلا على صدقها المطلق ، وانما يدل على طابع التقليد الذى ران على الفكر الاسلامى والذى هو سمة طور انحدار الحضارة ، فإن أردنا التجديد فينبغى ان نتخلى عن التقليد لأنه نهج المشركين فى قولهم : هذا ما وجدنا عليه آباءنا .

الخامسة : ان أىّ مذهب إنما يعبر عن روح عصره ، عبرّ المعتزلة ــ وقد ازدهر فكرهم فى القرون من الثانى إلى الخامس ــ عن أوج حضارة الاسلام ، بينما نشأت الاشعرية فى القرن الرابع وانتشرت فى قرون تالية كانت فيها شمس الحضارة الاسلامية قد اتجهت نحو المغيب ، فإن دل ذلك على شىء فإنما يدل على أن أى دعوة للتجديد لن تكلل بالنجاح إن ظلت قابعة فى نطاق المذهب الاشعرى ، مذهب غالبية أهل السنة من المسلمين ، وأنه علينا أن نستلهم روح من واكبت دعوتهم عصر فتوة الاسلام وشبابه وحيويته لا تصرفنا عن ذلك تلك الحملة الجائرة من التشويه وأحكام الضلال .

المنهـــج :

منهج هذا البحث بسيط غاية البساطة . يتمثل فى دراسة نقدية لبعض النظريات الكلامية لا على أسس جدلية لا ينتهى فيها الخلاف عادة إلى رأى حاسم ، وانما على أساس التحليل اللغوى للمصطلحات الاساسية فى النظريات حينا أو تطبيق أصول المنطق على قضاياها حينا آخر ، ذلك ان التحليل اللغوى لبعض الالفاظ قد يكشف عن زيف استخدامها بمعنى أنه استخدام للفظ ـ لغويا ـ غير مشروع ، ومن ثم لا يعد هناك مبرر لإطالة الجدل حول مدى مشروعيتها فى التعبير عن معتقد من معتقداتنا ، أو على اساس

أن نزن القضايا الرئيسية فى هذه النظريات بمعايير المنطق التى لا تسمح بأدنى خلاف ، فإن خالفتها فانه يجب استبعادها من مجال معتقداتها ، إذ لا يصح أن نعتقد بما يخالف ابسط قواعد المنطق .

مرة أخرى اؤكد أن لا يمس بحال ما أصول الدين المجمع عليها بين المسلمين ، ومن ثم فإنا لن نتعرض لمقدساتنا أو لأصول ديننا من إيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وانما هى نظريات كلامية لمتكلمين يخطئون ويصيبون ، وإن ادعى بعضهم أن ما خالف معتقدهم زيغ وبدع وكفر وضلال .

وانا اذا أردنا التجديد حقا فان أولى الخطوات هى : ألا نقبل شيئا ما على أنه حق الا أن سمحت بذلك أصول اللغة وقواعد المنطق .

أولا ـ المشكلة المدعوة بالصفات الخبرية : هل الوجه أو العين أو اليد أو الساق ـ من منظور لغوى بحت ـ صفة من الصفات ؟

(١) خلاصة معتقد مذهب أهل السلف* فيما يسمونه بالصفات الخبرية هو اثباتها بلا تشبيه ولا تخييل ولا تأويل ولا تمثيل ، يقول ابن خزيمة : والمعطلة من الجهمية تنكر كل صفه لله وصف بها نفسه فى محكم تنزيله .. ذلك أنهم وجدوا فى القرآن أن الله قد أوقع اسماءً من أسماء صفاته على بعض خلقه ، فتوهموا لجهلهم بالعلم ان من وصف الله بتلك الصفات التى وصف الله بها نفسه فقد شبّهه بخلقه ، ولو صح قولهم لم تجز قراءة كتاب الله ، ووجبت محو كل آية بين الدفتين فيها ذكر نفس الله أو عينه أو يده ، ولوجب الكفر بكل ما فى كتاب الله من ذكر صفاته ، ثم يقول : وقد اثبت علماء السلف ان لله عز وجل وجها على الحقيقة دون المجاز وان وجهه باق لا يبلى وانه صفة لا تفنى ، ومن ادعى ان

* ينبغى التمييز بين مذهب أهل السلف الذى يرد إلى بعض أصحاب الحديث والذى صاغة فيما بعد شيخ الاسلام ابن تيميه وبين السلف الصالح من الصحابة والتابعين .

وجهه تعالى هو نفسه فقد ألحد وغيرّ معناه ومن فعل ذلك فقد كفر [1] .

وإلى معنى قريب من هذا ذهب أبو الحسن الاشعرى مشايعا في ذلك الكلابية من اتباع ابن كلاب حين ذهب إلى القول باثبات الصفات بلا كيف .

مسلكنا فى تناول هذا الرأى بالنقد لن يكون الجدل الكلامى ، فلن أقول إن الوجه أو اليد أو العين أو الساق أو الجنب أو النفس مما وردت نسبته إلى الله فى كتابه لو كانت من صفاته لكانت ضمن اسمائه الحسنى ولسمى ذو الوجه أو ذو الساق أو ذو الجنب الواحد ، ولن أردد ما قاله الفخر الرازى ان اليد قد وردت تارة بصيغة المفرد* ، وتارة بصيغة المثنى** ، وتارة ثالثة بصيغة الجمع*** فهل نثبت لله يدا واحد ام يدين أم أيد كثيرة ؟ وهل نثبت لله عينا واحدة فى قوله تعالى « ولتصنع على عينى » (طه : ٣٩) ام عيونا كثيرة فى قوله « ان اصنع الفلك بأعيننا .. » (المؤمنون : ٢٧) ؟ وهل نثبت له ساقا واحدة لقوله تعالى : « يوم يُكشف عن ساق ويدعون إلى السجود فلا يستطيعون » (القلم : ٤٢) [2] ؟ وهل نثبت له جنبا واحدا لقوله تعالى « .. ان تقول نفس ياحسرتا على ما فرطتُ فى جنب الله » (الزمر : ٥٦) ؟

بل لن نستعين بمنهج تفسير القرآن بالقرآن فنتساءل : وهل كان لداود أكثر من يدين فى قوله تعالى : « واذكر عبدنا داود ذا الأيد إنه أواب » (ص : ١٧) فان اقتضى هذا التأويل فلم تمنع ذلك بالنسبة لله ؟

---

(١) ابن خزيمة ، تحقيق د. محمد خليل هراس : التوحيد واثبات صفات الرب ص ٢٦ ، وانظر أيضا : الاصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية للدكتور عبد الفتاح فؤاد .

* « يد الله فوق ايديهم » (الفتح : ١٠) .

** « بل يداه مبسوطتان » (المائدة : ٦٤) .

*** « مما عملت أيدينا أنعاما .. » (يس : ٧١) .

(٢) يقول الرازى : لو أخذنا بالظاهر لزمنا اثبات شخص له وجه واحد عليه اعين كثيرة وله جنب واحد عليه ايد كثيرة ولا ساق واحدة وليس من عاقل يرضى بأن يوصف ربه بهذا الوصف (المسائل الخمسون فى علم الكلام : ص ٩٩) .

اقول : سأصرف النظر عن هذه الأدلة الكلامية مع وجاهتها ، وسأكتفى بطرح سؤال لغوى بسيط يمكن أن يرد عليه تلميذ فى الابتدائى : هل الوجه أو اليد أو العين أو الجنب أو الساق صفة أم اسم ؟ هذه اسماء وليست صفات ، وانما الصفة من وجه وجيه ومن نفس نفيس ، واذا رجعنا إلى معاجم اللغه بصدد اللفظ « وجه » وجدنا معناه : اسم لعضو فى مقدم الرأس » [1] ، أرجو أن تلاحظوا معى كلمة « عضو » أى جارحة من جوارح الكائن الحى أو اعضائه ، واذا رجعنا إلى المعجم مرة أخرى تحت اللفظ « يد » وجدنا اليد بمعنى القوة وأيده الله أى قواه ، ومالى بفلان يدان أى طاقة « والسماء بنيناها بأيدٍ » أى بقوة وهو مصدر « لآداء يئيد أيداً » اذا قوى ، وليس جمعا للفرد « يد » ليذكر فى حرف الياء وانما موضعه فى باب الدال[2] .

ولكن هل غاب عن علماء مذهب السلف ومن شايعهم من مثبتى اسماء الاعضاء ـ ولا أقول مثبتى الصفات ـ معرفة الفرق بين الاسم والصفة ؟ بطبيعة الحال لا ، ولكن خشية أن تلحق بهم تهمه التجسيم لا مناص كان هذا الإيهام بأنها صفات لا تلحق بسائر صفاته تعالى كالرحمن والرحيم والعزيز والجبار إلى غير ذلك من اسمائه الحسنى المتفق عليها بين جمهور المسلمين . ثم هم من جهة أخرى أرادوا ان يلصقوا بخصومهم فى الرأى من المعتزلة والجهمية تهمة نفى الصفات ، ولنتساءل هل نجد معتزليا واحدا نفى عن الله سبحانه أيا من اسمائه الحسنى كما نعرفها ؟ غاية الأمر أن بعضهم من معتزلة بغداد قد أوّل السمع والبصر على معنى العلم ، أو ذهب إلى ان الله متكلم على المجاز دون الحقيقة ، فهم اذن مؤوّلة لبعض الصفات . اما نفاة الصفات فهم الشيعة الاسماعيلية الذين توهموا ان اثبات صفات العلم او القدرة أو غيرهما لله وللإنسان يفيد التشبيه . فذهبوا إلى انه سبحانه لا يوصف بأنه عالم أو قادر ولا بأنه لا عالم ولا قادر .

---

(١) المعجم الوسيط جـ ٢ ص ١٠١٥

(٢) مختار الصحاح ، ص ٧٤٢

أريد أن أخلص من ذلك إلى تصحيح مفاهيم :

١ ـ من الخطأ تسمية المشكلة بالصفات الخبرية لأن الصحيح انها : مشكلة أسماء الاعضاء الواردة فى المتشابهات من الآيات .

٢ ـ ان مثبتى هذه الاسماء لله انما هم مثبو أعضاء لله وليسوا مثبتى صفات .

٣ ـ ان نفاة هذه الاسماء انما هم نفاة للأعضاء أو الجوارح وليسوا بنفاة للصفات .

(٢) هـل للـه نفس؟

مرة أخرى اثبت مذهب أهل السلف لله نفسا مستندين إلى قوله تعالى :

« ويحذركم الله نفسه » (آل عمران : ٢٨) .

وقوله « كتب ربكم على نفسه الرحمة » (الانعام : ٥٤) ، وقوله لموسى « واصطحبتك لنفسى » (طه : ٤١) . ثم يورد ابن خزيمة من الاحاديث القدسية قوله تعالى : (انا مع عبدى حين يذكرنى فان ذكرنى فى نفسه ذكرته فى نفسى .....) ، ثم يعلق بالقول فالله جل وعلا اثبت من آيات فى كتابه وكذلك قد بيّن على لسان نبيه ان له نفسا .

والرد على ذلك ان النفس فى اللغة العربية ـ دون معظم اللغات ـ تطلق بالاشتراك اللفظى على معنيين مختلفين :

الأول : الذات .

الثانى : النفس كجوهر متصل بالجسم على نحو من الانحاء .

يدل على هذا انها فى اللغة الانجليزية تقابل لفظين .

الأول : self والثانى : Soul

وفى اللغة الفرنسية لفظى même ، âme .

واذا لجأنا إلى ترجمة انجليزية للمصحف الشريف ، وجدنا الآيات التى ذكر فيها لفظ النفس منسوبا إلى الله سبحانه قد وردت بالمعنى الأول دون الثانى ، فقوله تعالى « ويحذركم الله نفسه »

وقوله تعالى :

« كتب ربكم على نفسه الرحمة Your Lord hath prescribed for Himself mercy

وقوله تعالى :

« واصطنعتك لنفسى and I have attached thee to Myself

خلاصة القول أن دعوى مذهب السلف وبعض الاشاعرة ان لله نفسا مشكلة زائفة لازمة عن عدم ادراك بأن لفظ النفس مقول بالاشتراك اللفظى على تصورين مختلفين ، وان التصور الثانى الذى يشير إلى النفس كجوهر مرتبط بالبدن لا يفيده السياق اطلاقا فى كل الآيات التى تشير إلى نفس الله ، وان من تبنوا القول بأن نفس الله هى ذاته كانوا فى غنى عن الأدلة الكلامية لاثبات موقفهم لو انهم قد لجأوا إلى الحل اللغوى الذى يحسم الأمر *.

(٢) هل نفى المماثلة بعد اثبات الجوارح لله يفيد نفى التشبيه ؟

لم يخلص مثبتو الاعضاء من الخطأ اللغوى الا ليقعوا فى خطأ منطقى حين توهموا أن اثبات الاعضاء بلا تشبيه ولا تمثيل أو إلحاق الاثبات بعبارة « بلا كيف » يمكن ان

---

* استدراك : ادرك كثير من المتكلمين من المعتزلة والزيدية والخوارج هذا الحل اللغوى نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر ابن سعيد القلهاتى متكلم الاباضية فى القرن الرابع فى كتابه الكشف والبيان جـ ١ ص ١٣١ ـ ١٣٣ وراجع فيه ايضا د. عبد الفتاح فؤاد الاصول الايمانية لدى الفرق الاسلامية ص ٤٢٧ ـ ٤٢٨ . نشر دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٩

يخلصهم من التجسيم ، إنهم مهما ألحقوا بالاثبات من عبارات تفيد نفى التشبيه أو التمثيل أو التخيل فذلك لن ينزه معبودهم عن مماثلة المخلوقين ، ذلك ان الاسماء الكلية انما تقال فى المنطق على وجهين: بالتشكيك analogy أو التفاضل differentiation وبالتواطؤ univocatin . المقول بالتشكيك أو التفاضل هو ما يطلق على كثيرين احدهما حد اصيل حاصل على الصفة بالمطابقة والاخرون منسوبون إليها لعلاقة ما كل على قدره وتبعا لذاته [1] كالوجود يطلق على الله كحد أصيل باعتباره واجب الوجود ثم على سائر الموجودات كل على قدرها باعتبارها ممكنة . وقل مثل ذلك على صفة الجمال حين تطلق على وجه القمر وعلى الوردة وعلى الحسناء وعلى قوام الغزال وعلى لحن الموسيقى وعلى اللوحة الفنية فانه لا يفيد ادنى مماثلة أو مشابهة بين هذه الموضوعات .

أما المقول بالتواطؤ فيفيد التوافق والانطباق فى المعنى تماما كما ينطبق اسم الجنس على كل من نوع من أنواعه أو اسم النوع على كل فرد من افراده ، كأن نقول الانسان والانعام والارانب والاغنام حيوانات ثديية ، فاذا قلت عن الانسان انه حيوان ثديى لا كالدثيات فذلك لن ينفى المماثلة أو المشابهة بين الانسان وسائر الحيوان من الناحية البيولوجية .

ظاهر من ذلك ان الوجه أو اليد أو الجنب أو الساق انما هى اسماء كلمة مقولة بالتواطؤ لا بالتشكيك على كل من له وجه أو يد أو جنب أو ساق .

ولكن الأمر جد مختلف إذا وصفت الله عز وجل بأنه عالم لا كالعلماء قادر لا كالقادرين حى لا كالأحياء ، فهذا مقول بالتشكيك الذى يفيد التنزيه اللائق بذى الجلال والاكرام .

---

(١) الجرجانى : التعريفات ص ٣٢ ، يوسف كرم : المعجم الفلسفى ص ٤٢ .

نؤكد القول إذن كل من زعم ان لله وجها أو يدا أو غير ذلك من أسماء الجوارح لن يخلصه من التشبيه كل ما يسوقه من ادوات النفى .*

وحين ذهب أبو الحسن الاشعرى ـ تفسيرا لقوله تعالى « والسموات مطويات بيمينه » (الزمر : ٦٧) ـ إلى أن كلتا يديه يمين فقد اضاف خطأ منطقيا جديدا لأن اليمين والشمال من الالفاظ المتضايقة بينهما نسبة أو التى يكون تعلق كل واحد منهما سببا لتعلق الآخر به ، أو يكون تصور كل واحد من الحدين موقوفا على تصور الآخر كالأبوة والبنوة ، وقل مثل ذلك فى اليمين والشمال حيث لا يتحدد أى منهما جهة الا من حيث علاقته بالآخر فلا يمين بدون شمال ولا شمال بدون يمين كما أنه لا أب دون ابن ولا ابن دون اب .

ومع ان اشارة القرآن الكريم إلى اصحاب اليمين كانت بمعنى مجازى ، فانه ما أن ذكر اصحاب اليمين الا واعقبه ذكر اصحاب الشمال ** .

هكذا يتردى المشبهة من خطأ لغوى إلى خطأ منطقى ، وكلما ارادوا الافلات لم تزدهم محاولتهم إلا احكام شرك التشبيه عليهم .

ولا يقال إن قواعد المنطق مقصورة على عالم الشهادة دون عالم الغيب ، لأن هذا مردود عليه بأن أكبر أخطاء المشبهة هو عدم تمييزهم بين عالمى الغيب والشهادة حين اجروا على الله الجوارح أو الأعضاء .

---

* اكرر ما سبق ان ذكرته من مسلمات وان الحق احق ان يتبع وان نعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال ، لأن من القائلين بما سبق ان فندناه اماما جليلا نكن له كل تقدير واحترام اعنى به الامام احمد ابن حنبل وهو نفسه الذى طلب من اتباعه عدم التقليد ولكنى لا أعرف اماما اساء إليه اتباعه كهذا الامام الجليل حيث تسبب تعصبهم فى ان اقترنت الحنبلية فى اذهان الناس بالتشدد والجمود مع ان الامام وفقهه من هذين بريئان .

** « واصحاب اليمين ما أصحاب اليمين » (الواقعة ٢٧ وما بعدها) .
ثم « واصحاب الشمال وما أصحاب الشمال » (نفس السورة : ٤١ وما بعدها) .

وللعالم اللغوى ابى سليمان السجستانى تفسير آخر لمشلكة الصفات ، فقد أشار إلى أن اللغات قاصرة عن كل ما يجاوز عالم الشهادة ، وان حمل الالفاظ على أشياء فى عالم غير عالمنا إنما يكون على سبيل المجاز لا الحقيقة ، لأن الناس إذا عدموا شيئا عدموا اسمه ، وأننا نعبر عن طبيعة الفعل الالهى بصفات وتشبيهات تقوم لنا مقام الأسماء الفائتة فتكون لها فينا أعمالاً رديئة وايهامات فاسدة اذا فهم التشبيه على ظاهره . ثم يذكر السجستانى قوله تعالى : « الله لا اله الا هو .. » لو قال لك رجل : لما خبرت عن الله بالتذكير دون التأنيث ؟ لما كان عندك إلا أن تقول : هذا ما أقدر عليه ، وليس عندى من ضمير آخر غير المذكر أو المؤنث لأخبر به عن الله [1] .

الخلاصة : إن آيات التشبيه فى القرآن الكريم من المجاز ، والمجاز من البلاغة ووجه أعجاز كتاب الله انه فى الدرجة العليا من البلاغة ، ففى نفى المجاز أنكار لوجه من أهم وجوه الاعجاز .

ومن جهة أخرى وكما اشار السجستانى : ان اللغة قاصرة عن التعبير عن موضوعات عالم الغيب ، لأن الالفاظ فيها مواصفات اصطلح عليها الناس وفق ما هو ماثل أمامهم فى عالم الشهادة ، فينبغى حين نحمل هذه الالفاظ على موضوعات عالم الغيب ان نحترز من سوء الفهم اللازم عن التشبيه .

ثانيا ـ صفات الله : هل هى عين ذاته أم هى قائمة بذاته لا هى عينه ولا هى غيره ؟ نظرة نقدية من منظور لغوى :

نشأت هذه المشكلة حين سعى المعتزلة إلى دحض المعتقد المسيحى فى التثليث ، خلاصة المعتقد المسيحى يتمثل فى قضيتين :

---

(١) ابو حيان التوحيدى : المقابسات ، المقابسة العاشرة ص ١٤٩ ـ ١٥١ تحقيق حسن السندوبى ، المكتبة التجارية

الأولى : ان الوجود والعلم والحياة اقانيم (أى صفات) ثلاثة لجوهر واحد هو الله .

الثانى : تجسد الاقنوم الثانى ـ اقنوم العلم أو الكلمة ـ فأصبح شخصا هو الابن وغدا الابن مغايرا للآب ، فما يقال على الابن ـ من انه المسيح المولود من مريم والذى صلب ـ (فى معتقدهم) ـ بعد ان عاش فترة من الزمان لا تزيد كثيرا على الثلاثين عاما ـ لا يقال على الآب .

هذه المغايرة بين الآب والابن ـ بما يلزم عنها من شبهة التعدد ـ قد صيغت فى الفكر الاسلامى بعامة ولدى المعتزلة بخاصة بأن صفات الله غير ذاته ، ومن ثم جاءت معارضة المعتزلة ـ دحضا للتثليث ودفاعا عن التوحيد ـ بتبنى القول بأن صفات الله عين ذاته .

يلاحظ أن المعتزلة قد أغفلوا تماما أصل الخلاف وكيف نشأ التثليث واعنى بذلك معتقد التجسد : تجسد اقنوم العلم واستحالته إلى شخص ، كيف تستحيل الصفة إلى شخص أو ذات ؟ ولو أنهم اكتفوا بنقد عقيدة التجسيد لكفاهم هذا الوقوع فى كل الاشكالات التى واجهتهم والتى اثارها عليهم فريق من المسلمين هم الاشاعرة بعد أن كانت المشكلة فى بادىء الأمر مواجهة عقائدية بين الاسلام والمسيحية .

اعترض الاشاعرة على قول ابى الهذيل بالذاتية بين صفات الذات الثلاث العلم والقدرة والحياة ، ولم يخلصهم من هذا الاعتراض محاولة النظام التمييز بين المفاهيم الثلاثة للصفات الثلاث بالقول باختلاف اضداد هذه الصفات ، اذ كيف تختلف الاضداد ولا تختلف المتضادات من الصفات ، وأراد ابو هاشم الجبائى أن ينقذ الموقف بنظريته فى الاحوال بمعنى ان الصفات اعتبارات ذهنية بينما الذات تعبر عن وجود عينى ، غير أن الصفات لا تدرك الا مع الذات ، فقدم للمشكلة بذلك حلا كلاميا ارضى فريقا من الاشاعرة وان كان مرة أخرى لم يلتفت إلى جوهر الخلاف بين المسيحية والاسلام ، اذ ينكر الاسلام عقيدة التجسيد انكارا تاما ، فمن منظور لغوى كيف تستحيل الصفة إلى

موصوف ؟ ومن منظور عقلى أو منطقى كيف يمكن الخلط بين اسم الذات أو الاسم العينى وبين اسم المعنى أو الاسم المجرد ؟ هذا ما يعده المسيحيون سرا من الاسرار لا مدخل للعقل فيه ، وهذا من ناحية أخرى ما أخطأ المعتزلة فيه حين لم يتبينوه فتصوروا امكان قيام ذاتية بين الصفة والموصوف أو بين اسم المعنى واسم الذات .

وانما تكون الذاتية بين موصوف أو بين اسم عينى مثله ، كأن نقول الحسام هو السيف ، أو القاهرة عاصمة مصر ، أو موسى كليم الله ، أو بين صفة وصفة أى بين اسم مجرد وأسم مجرد آخر مرادف له فى المعنى كأن نقول الجود هو الكرم والاسراف هو التبذير بينما البخل هو التقتير . بصدد الذات والصفات يمكنك أن تقول أن الله هو الرحمن الرحيم .. إلى آخر صفاته أو اسمائه الحسنى ولكنك لا تقول أن الله هو الرحمة أو القوة أو الرزق . ولا مجال هنا للكناية كأن تكنى عن الكرم بحاتم الطائى أو عن الظلم أو الطغيان بفرعون أو نيرون . لقد لزم عن خلط المعتزلة بين الصفة والموصوف أو بين اسم الذات واسم المعنى بقولهم صفات الله عين ذاته كل ما واجهوه من اشكالات فضلا عن انهم لم يدحضوا معتقد المسيحيين فى التثليث حين لم يتنبهوا إلى ان جوهر الخلاف انما هو التجسيد .

وركز الاشاعرة اعتراضهم على اختلاف مفاهيم الصفات ، فمفهوم العلم ليس هو القدرة ، ولا القدرة هى الحياة . وقل مثل ذلك فى سائر صفات الذات لدى الاشاعرة ، ومن ثم ذهبوا إلى أن صفات الله لا هى ذاته ولا هى غيره فأضافوا إلى الخطأ اللغوى المنطقى السالف خطأ جديدا متعلقا بعلاقة التقابل بين الذاتية والغيرية . لقد تصوروها علاقة تضاد يمكن تصور حد ثالث بينهما ، كما يمكن تصور لون بين الابيض والاسود أو

متوسط القامة بين الطويل والقصير ، بينما العلاقة بين الذاتية والغيرية هى علاقة تناقض مادى اذ يستحيل تصور حد ثالث بينهما * تماما كالعلاقة بين الانا والغير ، اذ يستحيل ان نقول ان زيدا الا هو بالانا ولا هو بالغير ، ما عسى ان يكون اذن ؟ كذلك الامر بين الذاتية والغيرية ، فان قلت ان العلم الالهى لا هو ذاته ولا هو غيره ماذا يكون اذن ؟

خلاصة القول إن الصفات موجودة فى الاذهان لا فى الاعيان بينما الموجود فى الأعيان ذوات ، فليست الصفة هى الذات وان كانت بدورها لا تدرك بحيالها كما قال ابو هاشم الجبائى اى لا تدرك مستقلة منفردة منفصلة عن الذات . وفى شرح هذا المعنى قال ابو جعفر الطحاوى : انك اذا قلت اعموذ بالله فقد عذات بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل والتى لا تنفك عنه بوجه من الوجوه ، واذا قلت اعوذ بعزة الله فقد عذت بصفة من صفات الله ومع ذلك لم تعذ بغير الله ، وهذا المعنى يفهم من لفظ الذات ، فإن « ذات » فى اصل معناها لا تستعمل الا مضافة : ذات علم ، ذات قدرة، فذات كذا اى صاحبة كذا ، إنها مؤنث ، « ذو » ـ كما تقول ذو الجلال والاكرام ، فعلم انه يستحيل انفصال الصفات عن الذات بوجه من الوجوه [1] .

هكذا قدم ابو جعفر الطحاوى حلا لغويا يسيرا لمشكلة ما كان لها ان تثار لو ادرك المعتزلة جوهر الخلاف العقائدى بين المسيحية والاسلام من جهة ولو التزمت الفرقتان ـ معتزلة واشاعرة ـ بأصول المنطق وقواعد اللغة فلم يخلطوا بين الاسم العينى والاسم المجرد أو بين الصفة والموصوف من جهة أخرى .

---

* التناقض على نوعين صورى نستخدم فيه اداة من أدوات النفى مثل أبيض وغير أبيض مادى لا مادى ، غنى ليس غنيا ، بينما التناقض المادى يكون بين لفظين موجبين ليس بينهما حد أوسط مثل مواطن واجنبى .

(١) ابو جعفر الطحاوى وشرح عز الدين الحنفى العقيدة الطحاوية

ثالثا - في نقد ننظرية الكسب (من منظور لغوى) :

لا يسع المرء الا الدهشة أن تستقر نظرية الكسب معتقدا للخلف من أهل السنة بصدد مشكلة الجبر والاختيار مع اعترافهم بشدة غموض اللفظ حتى ضرب به المثل فقيل اغمض من كسب الاشعرى ، ولقد جاءت شروح الاشاعرة لتزيد اللفظ اضطرابا وقلقا فى المعنى حيث التفاوت الشديد بين من مال به إلى اثبات دور للانسان فى الفعل كالباقلانى وبين جنوح باللفظ إلى الجبر المحض لدى من مال منهم إلى التصوف ، مع ان نقطة البدء كان ينبغى ان تكون تحديد مفهوم اللفظ قبل الولوج به فى المعترك الكلامى .

حقيقة لقد أشار القاضى عبد الجبار اشارة عابرة إلى الجانب اللغوى بقوله : إن الأسماء لا تغير الحقائق وان على القائلين بالكسب أن يبينوا حقيقة اللفظ حتى يصح أن تتعلق الأحكام بها ، وليس لهم أن يدعوا أن الكل يطلق هذا اللفظ حتى يصح الاطباق عليها ، لأن اطباقهم على اطلاقها ان ثبت فهو من غير قصد إلى فائدة ، انه يجب ان يثبت اطلاقهم على معناها وفائدتها ، لأن أهل الحق يفيدون بهذه اللفظة غير الذى يفيده القوم [1] .

غير أن تحليلا لغويا مفصلا للفظ لبيان زيفه أو بالاحرى خلوه من أى معنى انما جاء من عالم اللغة والبلاغة الامام الزيدى يحيى بن حمزة (ت ٧٤٩ هـ) وذلك بقوله : ان القول بالكسب الذى ابتدعه أبو الحسن الاشعرى انما هو قول غير معقول فى ذاته ، ذلك انه لا يخلو المراد من أى لفظ ان يتسق مع أحد معايير اربعة :

الأول : مفهومه فى لسان أهل اللغة .

الثانى : مفهومه وفقا للعرف الشائع .

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى ابواب التوحيد والعدل ، الجزء الثامن ، المخلوق ، ص ٩٠ .

الثالث : مفهوم اللفظ فى الشرع .

الرابع : مفهومه وفقا لاصطلاح أهل العلم .

فان خرج عن استعمال اى من هذه الاوضاع الاربعة كان خطأ ، لأن كل لفظة وضعت لمعنى فلابد من افادتها لأحد هذه المعانى ، فان لم يتقيد بواحد منها كان النطق بها عبارة فارغة لا حاصل لها ولا فائدة تحتها .

أما انه يستحيل ان يكون المفهوم من اللفظ لغويا فذلك لأن الكسب فى اللغة هو حدث يحدث لمنفعة أو دفع مضرة * بينما القائلون بالكسب لا يعقلون حدوثه منا .

واما معناه العرفى فافادته الربح من عمل أو تجارة :

ويستحيل ان يكون المفهوم منه معنى شرعيا لأنه لا يعقل له معنى فى الشرع كالصلاة والزكاة** .

ويستحيل أن يكون المفهوم منه معنى اصطلاحيا بين النظار من المتكلمين لأنه لا يمكن الاصطلاح فى الأمور الاصطلاحية الا بعد ان يكون اللفظ معقولا فى ذاته . إن الجوهر والعرض لما كانا مفهومين فى انفسهما معقولين فى ذاتهما امكن وقوع الاصطلاح فيهما بين النظار سواء على معنى يفهمه المتكلمون أو حسب مفهوم الفلاسفة ، كذلك الأمر فى سائر المصطلحات العلمية أو الكلامية أو الفلسفية ، أما الكسب الاشعرى بمعنى ان الفعل

---

* فى مختار الصحاح تحت باب كسب : الكسب طلب الرزق ، وفى المعجم الوسيط كسب لأهله كسبا طلب الرزق والمعيشة لهم وكسب الشىء أى جمعه وكسب المال كسبا أى ربحه .

** أى لم يستحدث الشرع للفظ معنى زائدا عن معناه اللغوى كما تم بالنسبة للفظى الصلاة والزكاة اللذين استحدث الاسلام لكل منهما معنى غير الذى كان معروفا فى الجاهلية ، هذا وقد ورد لفظ الكسب ومشتقاته فى القرآن الكريم فى سبعة وستين موضعا كلها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان ثم تردف ذلك بذكر الثواب أو العقاب على ما كسب العبد أو اكتسب ، ولا تفيد آية منها ان الفعل من الله خلقا ومن ثم تجنب ابو الحسن الاشعرى ان يستدل بآية واحدة فيها لفظ الكسب فى نظريته المسماه بالكسب .

من الله خلقا فانه لا يعقله النظار من المتكلمين أو الفلاسفة أو العلماء فى أى فرع من العلم أو الدين *** .

ولو كان الكسب معقولا فى نفسه لعقله العقلاء ، أما أنه لم يعقله العقلاء فلأن فرق المسليمن يطالبون المجبرة فى الازمنة المتطاولة ببيان حقيقة الكسب وتوضيح معناه ، ومع توفر دواعى الكل إلى فهم ماهيته وبيان معقوله فانهم لم يفهموه ولم يعقلوه ، بل حتى سائر فرق المجبرة لم يجعلوه له مذهبا ، واما الفرق الاخرى فقد أبطلوه بالأدلة ، وكل هؤلاء ما أدركوا له حقيقة ولا توصلوا له إلى مفهوم ، فلما لم يفهموه أو يعقلوه فقد اضحى الكسب غير معقول فى نفسه .

ولا يرجع عدم معقولية اللفظ إلى غموضه على الافهام ودقته فى الاذهان ، وإلا لأمكن بعد حين ان يتضح لهم ما استغلق عليهم ، أما أنه بعد هذه الازمنة المتطاولة ولم يتبين لهم معناه فضلا عن معارضته للمعانى الواردة فى اللغة والعرف والشرع والاصطلاح فقد ثبت بذلك ما ذكرناه من ان لفظة « الكسب » عبارة فارغة ليس ورائها معنى يعقل [1] .

هكذا يكشف التحليل اللغوى عن زيف الكسب بمفهومه الاشعرى : ان الافعال من الله خلقا ومن الانسان كسبا ، وخلو اللفظ من أى معنى وذلك لعدم اتساقه مع المعايير الأربعة: اللغة والعرف والشرع والاصطلاح ، اذ ما قيمة لفظ لا سند له من لغة تواضع عليها المتحدثون بها أو عرف اتفق عليه الناس ؟ وكيف تتخذ النظرية مكانتها بين المعتقدات الدينية واللفظ متعارض مع الاستخدام القرآنى له ؟ واذا لم يكن للفظ مكان فى أى علم دينى فماذا تبقى له من اساس للتداول والاستعمال فضلا عن تبنيه واتخاذه معتقدا ؟

*** يمكن ان ينشأ فى اللغة مصطلح جديد اذ اللغة ليست جامدة ولا مفرداتها متحجرة ـ على ان المعيار هو اتفاق اهل الاختصاص على فهم المراد منه وقبولهم للمعنى الذى أورده مبتكر اللفظ .

(١) يحيى بن حمزة : الشامل لحقائق الادلة العقلية وأصول المسائل الدينية ٤ أسفار فى مجلدين مخطوط رقم ٨٨ بالجامع الكبير نسخة مصورة بدار الكتاب المصرية المجلد الثانى ص ١٠ ـ ١٢ وراجع كتابنا : الامام يحيى بن حمزة وآراؤه الكلامية ، ص ١٠٩ .

٤ ـ في خلق افعال العباد (هل القول بأن أفعال العباد مخلوقة جائز لغويا ؟) :

اتخذت المشكلة المتعلقة بالجبر والاختيار اسما غريبا ناشزا فى أوساط بعض المتكليمن حين سميت بخلق الافعال ، ويشير القاضى عبد الجبار إلى أن أول من استخدمها هو الجهم بن صفوان ت ١٢٨ هـ حين قال إن فعال العباد مخلوقة لله وهى منسوبة إلى العباد مجازا لا حقيقة ، وأشار القاضى إلى ان ضرار بن عمرو وحفص الفرد ذهبا إلى أن الفعل كسب للعبد وان كان خلقا لله[١]. ثم مكّن ابو الحسن الاشعرى لهذا التعبير حين ذهب فى نظرية الكسب إلى أن أفعال العباد مخلوقة لله كسب لهم .

ومع ان المفروض فى هذا الخلاف ان يكون بين طرفين : القائلون بأنها مخلوقة لله ثم خصومهم القائلون بأنها مخلوقة للانسان ، فإننا إذا تحرينا حقيقة الامر وجدناه حوارا من طرف واحد ، ذلك أنه بعد دراسة دقيقة للمعتزلة بعامة ولكتاب المغنى للقاضى عبد الجبار بخاصة لم أجد تعبير « الأفعال مخلوقة للانسان » واردا على لسان أحد من المعتزلة ، ولكن خصومهم هم الذين ألزموهم أو ألبسوهم هذا التعبير الزائف حتى يتيسر عليهم اتهامهم بالشرك حين اشركوا مع الله خالقا آخر هو الانسان ، ومع انه لا حرج فى اطلاق تعبير الخالق على غير الله * بدليل قوله تعالى « فتبارك الله احسن الخالقين » (المؤمنين : ١٤) وبدليل قوله تعالى عن السيد المسيح : « واذ تخلق من الطين كهيئة الطير ... » (المائدة : ١١٠) ، ولأن المراد بالخلق لغة حين ينسب إلى الإنسان هو ما يحدثه فى الأدم من التقدير والتصوير [٢] ، ومع ذلك فلن تجد معتزليا وصف الفعل بأنه مخلوق

---

(١) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل الجزء الثامن « المخلوق » ص ٢ ـ ٣ .

* اطلاق لفظ الخالق على الله وعلى الإنسان ـ تماما كاشتراك بعض اسمائه الحسنى بينه ـ عز وجل ـ وبين الإنسان انما هو مقول بالتشكيك لا بالتواطؤ ومن ثم لا يفيد المماثلة بحال ، اذ الله خالق من عدم بموجب قوله للشيء كن فيكون بينما الخلق بالنسبة للإنسان انما هو تصوير أو تشكيل أو نحت الصور من الآدم أو من مادة أولية أو خام

(٢) المرجع السابق ، ص ١٦٢

للانسان ، يقول القاضى عبد الجبار ان افعال العباد من تصرفهم وقيامهم وتعودهم حادثة من جهتهم وأن الله عز وجل اقدرهم على ذلك ولا فاعل لها ولا محدث سواهم [١] ، حتى فى ردوده على المجبرة كان شديد الحرص والحذر ألا يستخدم تعبير خلق الافعال ، فلو قالوا الافعال مخلوقة لله قلنا إنها متعلقة بتصرف الفاعل المختار ، إنها افعالهم وإنها حادثة من جهتهم ، إنها تصرفاتهم الواقعة حسب مقاصدهم وارادتهم ودواعيهم[٢] ، بل انالافعال الاضطرارية لا يصفها القاضى ولا غيره من المعتزلة بأنها مخلوقة .

أريد أن أقول إن تعبير خلق الافعال أو وصف الافعال بأنها مخلوقة انما فشا فى أوساط المجبرة والاشاعرة دون القائلين بحرية ارادة الانسان . السؤال المطروح بعيدا عن الطرفين ، جبر أم اختيار هو هل تجيز اللغة وصف الفعل الانسانى بأنه مخلوق ؟ وهل يمكن لأى فعل انسانى خيرا كان أم شر انحلالا كان أو حراما أو مباحا ان يأتى مفعولا به للفعل خلق ؟

للرد على هذا التساؤل اتجهت إلى كتاب الله باعتباره فى القمة العليا من البلاغة استفتيه فنقبت فى المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم عن المفعول به للفعل خلق فوجدته قد انحصر فيما يأتى :

(١) السموات والأرض كما فى قوله تعالى : « إن فى خلق السموات والأرض » (آل عمران : ١٩٠) .

(٢) الملائكة كما فى قوله تعالى : « أشهدوا خلقهم .. » (الزخرف ١٩) .

(٣) الانسان فى قوله تعالى « خلق الانسان علمه البيان » (الرحمن ٢) .

(٤) الجان فى قوله تعالى « خلق الجان من مارج من نار » (الرحمن ١٥) .

---

(١) المرجع السابق . ص ٢

(٢) المرجع السابق . ص ٣٤

(٥) الأنعام كما فى قوله : « والأنعام خلقها لكم .. » (النحل ٥) .

(٦) الدواب فى قوله : « والله خلق كل دابة من ماء .. » (النور : ٤٥) .

(٧) الليل والنهار والشمس والقمر « وهو الذى خلق الليل والنهار والشمس والقمر » (الأنبياء : ٣٣) .

(٨) ما فى الأرحام من أجنة « ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن » (البقرة : ٢٢٨) .

(٩) كل ما هو من زوجين من نبات وحيوان وانسان كما فى قوله تعالى : « سبحان الذى خلق الازواج كلها .. » (يس : ٤٦) .

وقوله : « وأنه خلق الزوجين الذكر والانثى » (النجم : ٤٥) .

(١٠) كل ماله ظل : « أو لم يروا إلى ما خلق الله من شىء يتفيأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله .. » (النحل : ٤٨) .

(١١) الموت والحياة « خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم احسن عملا » (الملك : ٢) . نخلص من ذلك إلى ما يأتى :

١ - ان موضوعات الفعل « خلق » إما اجسام لها ظلال أو ما يلحق بها من اعراض من روائح وطعوم وألوان واشكال فضلا عما يلحق الكائنات الحية منها من حياة أو موت، هذا فى عالم الاعيان ، ولا أرواح فى عالم الغيب من ملائكة أو جان .

٢ - انه لم ترد أية واحدة كان المفعول به للفعل « خلق » عملا أو فعلا انسانيا .

٣ - بل انه باستخدام طريقة السلب إلى جانب الدليل الايجابى نجده سبحانه قد نفى عن خلقه التفاوت فى قوله تعالى : « ما ترى فى خلق الرحمن من تفاوت » بينما تتفاوت أعمال البشر بين الخير والشر أو الحسن والقبح .

٤ ـ أنه لا حجة للمجبرة فى استنادهم إلى قوله تعالى : « الله خالق كل شىء » (الزمر : ٦٢) . لادراج افعال الانسان فيها ، لأن الله قد حصر ما يعنيه بموضوعات خلقه فيما سبق ان ذكرناه ، فضلا عن أن السياق واضح فى ان المقصود بكل شىءٍ كل شىء يمكن أن يوصف بأنه مخلوق .

ولم يرد تعبير « خلق الأفعال » فى حديث واحد على لسان سيد البلغاء ، أما ما ورد فى كتاب البخارى : (أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل) فإن إمام الحديث كان فى كتابه هذا ـ كما هو ظاهر من عنوانه ـ متكلما ، ولم يرد فيه حديث واحد يذكر تعبير » خلق أفعال العباد » وإنما مجرد اقوال على السنة بعض اصحاب الحديث كنعيم بن حماد وغيره فضلا عن أن الكتاب متعلق أكثره بموضوع خلق القرآن لا خلق الافعال[1] .

اريد أن أقول إن وصف الافعال بأنها مخلوقة يكاد يكون مقصورا على علم الكلام دون سائر العلوم الدينية أو علوم اللغة العربية ، اذ لا اعرف لذلك ذكرا فى الفقه أو اصوله ولا فى الشعر ـ ديوان العرب ـ ولا البلاغة .

وانما تستخدم افعال اخرى مناسبة للسياق دون الفعل « خلق » مثل اقام بالنسبة للصلاة ، آتى بالنسبة للزكاة ، أدى بالنسبة لفريضة الحج ، أو أحدث أو ابتدع إن تعلق الامر بالبدع أو محدثات الامور ، ثم اجترح إن تعلق الامر بسيئة فضلا عن الفعلين : فعل أو عمل ان تعلق الأمر بخير أو شر أو مباح بل أنه حتى فى تعبيراتنا الحديثة نقول : زاول ـ مارس ـ ارتكب إلى غير ذلك من افعال دون الفعل « خلق » .

وحتى إن أردنا نسبة الفعل إلى الله فإننا لا نقول بأنه مخلوق ، نقول مثلا (وفقك الله) ولا نقول خلق الله فيك توفيقا ، ونقول (أنعم الله عليك أو أسبغ الله عليك نعمة) ولا نقول

---

(١) د على النشار ، د عمار طالبى عقائد السلف ص ١٧٧ وما بعدها منشأة المعارف ، الإسكندرية

خلق فيك نعما أو اسباغا . ونقول : (سدد الله خطاك) ولا نقول خلق فيك تسديدا أو خطأً مسددة ، ونقول « هدانى ربى » ولا نقول خلق فى هداية ، بل كما ورد فى التنزيل « اضله الله ... » ولم يرد : خلق فيه ضلالا أو اضلالا .

خلاصة القول إن التعبير « خلق الافعال » ـ بصرف النظر عن كون الفاعل هو الله أو الانسان ـ انما هو تعبير قلق ركيك ، وأنه فى كلام العرب غير مألوف ، وان المجبرة ومن شايعهم قد أخفقوا فى فرضه على ألسنة الناس من أجل ان يكون عقيدة للمسلمين .

٥ ـ من لواحق مبحث الامامة : فى تعريف الصحبة والصحابى :

لست اعرف مبحثا أبعد عن صميم العقيدة ومع ذلك فهو أكثرها اثارة للعداوة والشحناء بين الفرق الاسلامية من مبحث الامامة ، إنه بعد اكثر من عشرة قرون من كلمة ابى الحسن الاشعرى فانها مازالت صادقة : اختلف الناس بعد نبيهم فى اشياء كثيرة ضلل فيها بعهم بعضا فصاروا متباينين وأحزابا إلا أن الاسلام يجمعهم ويشتمل عليهم ، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد وفاة نبيهم اختلافهم فى الامامة .

فما أن يعقد مؤتمر اسلامى لبحث موضوع فى العقيدة أو الفقه إلا ويلقى موضوع الإمامة بظله على المجتمعين فيثير بينهم الخلاف وبخاصة بعد فتاوى من دار الافتاء من احدى الدول العربية بعدم جواز الصلاة خلف الزيدى أو الخارجى فضلا عن الامامى .

بل ان خلاف الامامة مازالت له تداعياته على سياسة بعض الدول الاسلامية حائل دون توفر ادنى قد من التنسيق منها ، ذلك أن أى دعوة للتقارب بين الفرق الاسلامية لن يحالفها التوفيق طالما أن أحد الاطراف يريد أن يفرض معتقده فى الامامة على الطرف الآخر ، وإنما أن تتنازل كل فرقة عن قدر من معتقدها الذى أملته الظروف السياسية فى العصور الغابرة ولم يمله أصل من أصول الدين المجمع عليها بحال .

فعلى سبيل المثال ادرج حجة الاسلام الامام الغزالى فى صياغته لمعتقد من اسماهم عصبة اهل الحق ويعنى بهم أهل السنة موضوع الامامة وخلافة الخلفاء الاربعة والرأى فى الصحابة ضمن معتقد أهل السنة إلى جانب الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وذلك فى رأيى تزيد فى الاعتقاد غير جائز وبخاصة من منظور أهل السنة الذين يعتبرون الامامة من الفروع لا من الاصول .

وما أن يؤلف مؤلف كتابا يتعرض فيه لتاريخ صدر الاسلام ومن ثم للصحابة ومواقفهم وما جرت بينهم من حروب إلا وتثور ثائرة نفر من علمائنا الافاضل بدعوى الغيرة على الدين مدعين أن من طعن فى صحابة رسول الله فقد طعن فى رسول الله ومن طعن فى رسول الله فهو بلاشك قد كفر ، لقد أرادوا التستر على تلك الحقبة الهامة من تاريخ الاسلام تحت ستارين :

الأول : ان كل ما جرى من حروب انما كان من جميع الاطراف عن اجتهاد ـ ماعدا موقف الخوارج * ـ وللمجتهد أجره اصاب أم اخطأ ، كأن الاجتهاد يجيز أن تسفك فيه دماء عشرات الالوف .

الثانى : التستر وراء قوله تعالى « تلك أمة قد خلت لها ماكسبت ولكم ما كسبتم » (البقرة : ١٤١) . أو وراء عبارة الامام الجليل الحسن البصرى : (تلك دماء قد عصم الله منها سيوفنا فما بالنا لا نعصم منها ألسنتنا) . وهذا كلام كله حق فى ضوء اسراف الشيعة على أنفسهم فى نقد معظم الصحابة نقدا بلغ حد التضليل والا كفار . ولكن قوله تعالى لا يتعلق بحال ما بدراسة موضوعية نقدية لمواقف بعض الصحابة ودوافعهم إلى الحرب والقتال وإلا توقف كل بحث علمى فى موضوع تاريخى متعلق بعصر الخلافة الراشدة .

---

* مع ان الشهادة هى ما شهد به الاعداء . وقد قال فيهم الامام على : قوم طلبوا الحق فأخطأوه ، ولم يقل ذلك عن طلحة أو الزبير أو معاوية بل قال عن الأخير أنه طلب الباطل فأصابه .

هـذا ولم ينشأ معتقد أهـل السنة فى الامـام أو الصحـابة ـ ان جـاز اعتباره معتقـدا ـ ابتـداءً حتى يكـون رأيهم فيـه مـوضـوعيـا ، وإنما صيغت اراؤهم فـى معظم المبـاحث السياسيـة رد فعل أو معارضـة لمعتقد الشيعـة . فإن كان هـؤلاء قد اسرفـوا على أنفسهم فى مبحث الامـامـة بعامـة وفى رأيهم فى بعض الصحابـة بخـاصـة فقد جـاء معتقـد أهل السنـة رد فعل أو معـارضـة لكل مـا قـال بـه الشيعـة ، ولا تحمل ردود الافعـال طـابع الموضـوعيـة بأى حـال ، ومـن ثم كـانت حسـاسيـة علمـائنـا البـالغـة تجاه هـذا الموضـوع حساسية أضحت فيه بعض الالفاظ أو المصطلحات حتى اكثرها شيوعا فى امس الحاجة إلى نهج سقـراطى يطالب بالبدء بتحديـد مفاهيم هـذه الالفاظ ، نحن فى حـاجة مثلا إلى تعريفات دقيقة للالفاظ الآتية : مفهوم الصحبة ومن هو الصحابى ، معنى الطعن أو السب والتمييـز بينـه وبين النقد لفعل أو قـول خـاطىء ، الاكفـار ، التكفيـر : ما يجب فيـه ومـا لا يجوز فيه تكفير .

اكتفى بدراسة لفظ واحد منها هو الصحبة والصحابى :

يلاحظ بـادىء ذى بـدء أن مـا تعنيـه كل فـرقـة من « الصحـابى » انما املتـه عـوامل عقائدية ومن ثم لم ينشأ تصور الصحبة عن حياد أو اجتهاد .

خذ على سبيل المثال مفهوم اهل السنة للصحابى :

(كل من لقى رسول الله ولو ساعة من نهار مؤمنا بدعوته ومات مسلما)

يلاحظ على هذا التعريف ما يأتى :

١ ـ انه كما سبق لم يأت ابتداءً ، وانما رد فعل لمعتقد الشيعة ، ضيّق الشيعة رحمة الله فقصـروا الصحبة علـى من ناصـر الامـام على ـ كما سيـأتى بيانـه ، فكـان أن وسع اهل السنة من المفهوم ليندرج تحته كل معاصر للرسول من المسلمين .

٢ ـ ان هذا المفهوم لا يتسق اطلاقا مع روح القرآن الكريم ، اذ لا يتسق مع قوله تعالى : « ان الذين ينادونك من وراء الحجرات اكثرهم لا يعقلون » (الحجرات : ٤) * والا لصح وصف بعض الصحابة انهم لا يعقلون .

ولا يتسق مع قوله تعالى : « واذا رأوا تجارة أو لهو انفضوا اليها وتركوك قائما » ** . (الجمعة : ١١) والا لجاز ان يكون تارك صلاة الجمعة للهو أو تجارة ممن عاصر الرسول صحابيا .

ولا يتسق التصور السنى للصحابى مع المعيار اللغوى الذى يقتضى المرافقة والملازمة كمرافقة الزوج لزوجة لقوله تعالى « وانه تعالى جد ربنا ما تخذ صاحبه ولا ولدا » (الجن : ٣) ، ومن ثم لا يجعل مجرد اللقاء بعض الوقت بين المتلاقين منهما صاحبين أو ان تسمى الصلة بينهما صحبة .

كذلك لا يتسق مع المعيار العرفى الذى يشترط النصرة والعون فى الأزمة أو المحنة ، اذ تتجلى الصحبة أو الصداقة وقت الشدة *** .

هكذا لا نجد للمفهوم السنى للصحبة والصحابى سندا من قرآن أو لغة أو عرف . فاذا انتقلنا إلى ما يعنيه الزيدية من الصحابى نجدهم قد قصروا الصحابة على المهاجرين والانصار ، لأن هؤلاء هم من أثنى الله عليهم فى كتابه ، أما من اسلم بعد غزوة الفتح فلا يعد صحابيا ، لأن الله قد سماهم بالمؤلفة قلوبهم كما سماهم رسوله بالطلقاء ، ولا يصح من اتصف برقة الايمان إلى حد يدعو ان تؤلف قلبه أو تحبب له الايمان بأن تجعل له نصيبا فى الصدقات ان يكون صحابيا ، فضلا عن ان اللفظين « المؤلفة قلوبهم » و « الطلقاء » يطلقان على قسم أيضا يتضمن لفظ « الصحابة » أيضا .

---

* نزلت الآية فى بعض الاعراب الاجلاف ولكن وفقا لتعريف أهل السنة فقد اصبحوا صحابة

** كانت خطبة الجمعة آنذاك بعد الصلاة فاذا تصادف ان دخلت قافلة محملة بالتجارة تركوا سماع الخطبة للاحتفال بمقدمها وللتجارة

*** فى الأمثال صديقك فى الشدة هو صديقك حقا أو الصديق يظهر وقت الضيق

هكذا ترد الزيدية القول بصحبة أبى سيفان أو ابنه معاوية * أو الحكم بن العاص أو ابنه مروان .

ولعل تصور الزيدية للصحابى أكثر توفيقا من منظور لغوى أو عرفى فضلا عن القرآنى من تصور أهل السنة .

فاذا انتقلنا إلى التصور الامامى - اثنى عشرى أو اسماعيلى - نجده قد قصر مفهوم الصحبة أو المقصود بالصحابى على من ناصر الامام علىّ ففضّله على سائر الصحابة ورأى أولويته بالامامة وأحقيته دون من سبقه بها كما يستبعدون من خذله أو عاداه زمن الفتنة الكبرى مستندين إلى حديث الرسول يوم الغدير : (من كنت مولاه فعلى مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله) .

ومن ثم فقد ضيّق الامامية من مفهوم الصحبة حين استبعدوا الخلفاء الثلاثة فضلا عن جمهور غفير من الصحابة كطلحة والزبير ثم سعد بن ابى وقاص وعبد الله بن عمر واسامة بن زيد وغيرهم ممن اعتزل الحرب بين على وخصومه ناهيك عن معاوية وعمرو بن العاص وغيرهما ممن شهد صفين فى صف معاوية .

والواقع أن هناك اقترانا إن لم يكن تلازما بين الاعتقاد بالنص الجلى وبين الطعن فى عدد كبير من الصحابة ، ويتفاوت هذا الطعن بين اعتبار صرف الخلافة على علي عقب وفاة النبى كبيرة أو فسقا وبين اعتبار البيعة لأبى بكر كفرا لما فيه من خروج على وصية النبى .

---

* وقد اثار الحكم على معاوية لغطا كثيرا بين أهل السنة ومخالفيهم ، فبينما ترفض معظم الفرق الدينية القول بصحبته فقد دافع عنه أهل السنة بدعوى أنه أحد كتاب الوحى أو أنه - على حد تعبير الامام أحمد بن حنبل - خال المؤمنين ولا أدرى لم أنفرد معاوية دون سائر أخوة أمهات المؤمنين بهذا اللقب فضلا عن أنه لو كان خال المؤمنين لما جاز له نكاح مسلمة كما يحرم على المسلمين نكاح زوجات الرسول باعتبارهن أمهات المؤمنين .

أما الاعتقاد بالنص الخفى لدى الزيدية فلا يلزم عنه إلا اعتبار صرف الخلافة عن علي خطأ اجتهاديا لا يلزم عنه فسق أو كفر .

أما انكار النص جليا كان أو خفيا فإنه تلزم عنه الموالاة الصحابة ، وتتفاوت هذه الموالاة بين اعتبار أبى بكر أفضل الصحابة ، وهذا هو موقف أهل السنة بعامة وبين القول بالنص عليه ـ أى على أبى بكر نصا خفيا لدى الحسن البصرى ونصا جليا لدى البكرية وابن حزم لقول الرسول (ائتونى بداوة وقرطاس اكتب لأبى بكر كتابا فلا يختلف عليه أحدا يأبى الله والمسلمون الا أبا بكر) .

أريد أن أقول إنه يتعذر الاتفاق على مفهوم الصحبة والصحابى بمعزل عن قضية الوصية .

ويلاحظ على الموقف الاثنى عشر امران :

الأول : انه معارض تماما لروح القرآن الذى اثنى على المهاجرين والأنصار كما أنه معارض لنصه فى اشارته إلى صحبة ابى بكر بخاصة فى قوله تعالى : « اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا » (التوبة : ٤٠) .

الثانى : انه خلط بين صحبة الرسول وصحبة علي ، فمع التقدير التام لمكانة الامام على لدى الرسول فانه لا يصح ان يلزم عن عدم نصرته اكفار أو تفسيق ، وها هو الامام نفسه حين سئل عن الخوارج ـ الد خصومه ـ أكفار هُم فقال : من الكفر قد خرجوا وفى قول آخرين حين حضرته الوفاة : انهم طلبوا الحق فأخطأوه .

نخلص من هذا إلى ما يأتى :

١ ـ انه يتعذر الصحبة أو مدلول الصحابى بمعزل عن قضية الامامة ، ومع ذلك فإن المعايير القرآنية واللغوية والعرفية تجعل التصور الزيدى اقربها إلى الحق .

٢ ـ انه يتعذر تعريف الصحبة أو مدلول الصحابى بمعزل عن قضية الامامة ، ومع ذلك فان المعايير القرآنية واللغوية والعرفية تجعل التصور الزيدى أقربها إلى الحق .

٢ ـ انه يتعذر اتفاق الفرق الاسلامية على مفهوم الصحبة أو الصحابى لأنه يتعذر اتفاقهم على قضية الوصية : هل أوصى النبى إلى علي ؟ .

٣ ـ ولما كان ذلك فان قضية اهل السنة : من طعن فى صحابة النبى فقد طعن فى النبى فيها تجاوز لأن ما يفهمه الشيعى من الصحبة مخالف لما يفهمه السنى ، ولا يحق لطرف ان يفرض مفهوم على الطرف الآخر .

٤ ـ ان قضية الصحابة برمتها ليست من أصول الدين حتى يلزم عنها إيمان أو اكفار ، على أن ذلك لا يعنى اطلاقا موافقة الشيعة الامامية على استباحتهم الطعن فى احد من المهاجرين أو الانصار بعامة والشيخين ابى بكر وعمر بخاصة . إن من حقهم عدم الرضا على مواقف كانت منهم ونقد بعض افعالهم ، دون التعرض لايمانهم الذى لا ريب فيه . انه ان صدق القول : كل أهل القبلة مسلمون بما ينطوى عليه من عدم جواز إكفار شيعى أو خارجى ، فأولى ان تصدق القضية : كل المهاجرين والانصار ـ وهم المعنيون بالصحابة ـ مؤمنون .

تحديد مفاهيم الالفاظ اذن ضرورى فى كل بحث موضوعى ، ولو ان الفرق الاسلامية قد تبينت خطأها فى استعمالها للالفاظ لضاقت شقة الخلاف ولماجرت بينهم تلك المعارك الكلامية والسياسية وربما الحربية ايضا .

****

وبعد ...

لقد سبق لابن رشد ان عاب على المتكلمين نهجهم الجدلى الذى لا يؤدى إلا إلى الظن ، ولكن ذلك لم يكن منه بغية اصلاح المنهج وانما ليستبدل الفلسفة بعلم الكلام مع ان لكل منهما موضوعه ، وإنما يكون اصلاح النهج الكلامى القائم على الجدل بنهج قائم على التحليل اللغوى والمنطقى ، لأن قواعد اللغة مضبوطة وأصول المنطق لا يعتريها الشك ، هذا من ناحية الشكل أو الصورة ، أما من ناحية المضمون أو المادة فان كل ما خالف روح القرآن الكريم أو نصه فهو رد ، اذ لا يجوز استخدام لفظ فى علم مهمته الدفاع عن الدين على نحو معارض لما ورد فى الكتاب الكريم ، واذا اصطلحنا على ذلك امكننا أن نضع اقدامنا على بداية طريق نحو علم كلام جديد يسلك بنا سبيل التجديد ونهضة المسلمين .

ضميمـــــة

ملحق (١) هل « القدر خيره وشره » من اصول الايمان ؟

ملحق (٢) التصور الحسى للميزان فى الآخرة قد غدا من منظور التقنية الحديثة غير ذى موضوع .

ملحق (٣) « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » وحكاية البيضة والكتكوت لدى بعض المفسرين .

ملحق (١)

هل الايمان بالقدر خيره وشرة من أصول الايمان ؟

فى حديث عن عمر بن الخطاب ان شخصا جاء إلى النبى صلى الله عليه وسلم فى صورة اعرابى شديد بياض الثياب ، شديد سواد الشعر ، لا يرى عليه أثر السفر ، ولا يعرفه منا أحد ، وجلس إلى النبى صلى الله عليه وسلم وأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه ، واخذ يسأله عن الاسلام والايمان والاحسان والساعة ، وكلما أجاب النبى عن سؤال قال صدقت فعجبا يسأله ويصدقه ، ثم عرف النبى جلساءه من الصحابة انه جبريل جاء يعلمكم اصول دينكم .

يهمنا هنا اجابته عن الايمان ، ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره [١] * .

ومع التقدير الشديد لكل من اخرج الحديث ورواه ومع الثقة التى لا يعتريها ذرة من شك فى صدق عمر بن الخطاب فان فى النفس شيئا بصدد تعبير : (والقدر خيره وشره) للعوامل الآتية :

١ ـ مع ان الامر يتعلق بالايمان الذى وردت عشرات الآيات لتحديد أصوله أو اركانه فإنه

---

(١) اخرجه مسلم وروى مثله عن عمر أبو داود والنسائى وأحمد وابن ماجه ، ورواه الترمذى وأحمد عن ابن عمر كما اخرجه البخارى ومسلم والترمذى عن أبى هريرة ، وأخرجه النسائى وأبو داود عن أبى ذر ، ورواه الامام أحمد فى مسنده عن ابن عباس .

* لو كان الحديث مرويا بهذه الصيغة لا نطوى على خطأ لغوى ومنطقى اذ لا يجوز أن يعطف اسم معنى على اسماء ذوات ولا العكس اذ المعطوفون جنس واحد فلا يصح ان نقول : احب محمدا وابا بكر وعمر والفضيلة أو أن نقول أحب الحق والخير والجمال والورد ، غير أن للحديث رواية أخرى فيها فصل : ان تؤمن بالله وملائكته ... وان تؤمن بالقدر خيره وشره ، الرواية الأولى لا يتسق صدورها من سيد البلغاء ، أما الرواية الثانية فلا غبار عليها من الناحية اللغوية .

لم يرد ضمنها اصل أو ركن : القدر خيره وشره * .

٢ ـ ان تعبير « القدر خيره وشره » لم يرد فى القرآن اطلاقا فضلا عن ان يكون الشر قسيم الخير فى القدر .

٣ ـ ان التعبير القرآنى فى وصف ما يصيب الانسان من سوء انما هو إما ابتلاء فى قوله تعالى « لنبلونكم بشىء من الخوف والجوع ونقص فى الأموال والانفس والثمرات .. » (البقرة : ١٥٥) ولم يقل لنقدرن عليكم ، وإما فتنة فى قوله تعالى : « احسب الناس ان يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون » (العنكبوت : ٢) ولم يرد بأنه قدر .

٤ ـ ان المسلمين مجمعون على الإيمان بل على فهم المراد من طلب الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولكن ما أن يذكر تعبير (القدر خيره وشره) حتى يفتح باب الخلاف بين الفرق الاسلامية على نحو يتعذر معه اجتماعهم فضلا عن اجماعهم اذ المعنى المراد بالقدر خيره وشره يثير الحيرة :

أ ـ هل جاء التعبير دحضا لعقيدة المجوس فى القول بالهين : اله الخير واله الشر وتأكيدا انه كليهما من الله ؟

ب ـ ام جاء جنوحا لعقيدة الجبر فيلزم عن ذلك ان المعتنقين لحرية الارادة غير مؤمنين بالقدر خيره وشره ومن ثم لا يشملهم مفهوم الايمان ؟

---

* من هذه الآيات : « آمن الرسول بما انزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (البقرة: ٢٨٥) . وورد الايمان باليوم الآخر فى أول السورة فى قوله تعالى « وبالآخرة يوقنون » (البقرة: ٤) فضلا عن آيات أخرى كثيرة ، ووردت أصول الايمان كلها على نحو سلبى فى قوله تعالى : « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (النساء : ١٣٦) .

** فى نسبة الامرين إلى الله التعبير القرآنى هو الخير والضر وليس الخير والشر وذلك فى قوله تعالى : « وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا وهو وان يمسسك بخير فهو على كل شىء قدير » (الانعام : ١٧) وشتان بين الضر والشر .

جـ - ام ان المراد ان النعم والنقم والمنح والمحن والعطايا والبلايا كلها من قدر الله ؟

د - ام ان المراد ان يكون المسلم شاكرا على ما يناله من خير صابرا على ما يصيبه من شر .

هـ - ام ان المراد بالقدر ماورد فى سورة القمر « انا كل شيء خلقناه بقدر » (القمر : ٥٠) من دلالة على التقدير والاحكام حتى وان بدا بعضها انه شر ؟

٥ - وبمراجعة امهات الكتب الدينية لدى الفرق الاسلامية الاخرى وبخاصة الزيدية * والامامية ** تحت باب الايمان لم نجد فى أي منها لعبارة (القدر خيره وشره) ذكرا مع ان الاصول الاخرى متكرر ذكرها فى عشرات المواضع .

فهل لأحد من علمائنا الافاضل ان ينهى حيرتنا من منطلق علم الدراية لا الرواية .

---

* مثل كتاب المجموع للامام زيد وهو أول مدونة فى الفقه والحديث

** مثل كتاب الكافى فى أصول الدين للكلينى

الملحـق (٢)

التصور الحسى للميزان فى الآخرة تزيد وحشو فى الاعتقاد

وقد غدا من منظور التقنية الحديثة غير ذى موضوع

فى قواعد عقائد أهل السنة كما أوردها حجة الاسلام ابو حامد الغزالى فى كتابه أحياء علوم الدين ورد هذا النص : وأن يؤمن بالميزان ذى الكفتين واللسان وصفته فى المعظم انه مثل طبقات السموات والارض توزن فيه الاعمال بقدرة الله تعالى ، والصنج يومئذ مثاقيل الذر والخردل تحقيقا لتمام العدل ، وتوضع صحائف الحسنات فى صورة حسنة فى كفة النور فيثقل بها الميزان على قدر درجاتها عند الله بفضل الله ، وتطرح صحائف السيئات فى صورة قبيحة فى كفة الظلمة فيخف بها الميزان بعدل الله [١] .

قد يعذر الاقدمون حين لم يتصوروا ميزانا إلا بكفتين ولسان وصنج ، فلم يكن فى عالم الاوزان لديهم غير هذا ، اذ أنّى لهم أن يتصوروا ميزانا الكترونيا بكفة واحدة ودون صنج ، وانىّ لهم أن يتخيلوا قدرة الانسان على الوزن بتقدير رياضى دون حاجة إلى ميزان ، فيقدر وزن الطائرة قبل اقلاعها بل يقدر وزن الكرة الارضية كلها بمن عليها ، ولكن الذى لا يعذر فيه حجة الاسلام هو قياس الغائب على الشاهد أو الإله على انسان لا يقدر على تقدير الامور الا بميزان حسى ذى كفتين ولسان ، وان لم يكن فى مقدروه تصور التقنية الحديثة فقد كان له فى تصور المعتزلة العقلانى عن هذه الحسية المسرفة مخلص ينأى به عن تعريض مثل هذا المعتقد للسخرية ، فقد كان يكفيه القول بأن الميزان هو العدل دون حاجة إلى خيال عريض بتصور ميزان عرضه كعرض السموات والارض ، واذا كان الانسان فى عصرنا قد اضحى قادرا على تخزين ملايين المعلومات فى حاسب أو حاسوب الكترونى لا يزيد وزنه عن بضعة كيلوجرامات فما بالنا بقدرة الله .

(١) الغزالى (أبو حامد) : أحياء علوم الدين جـ ١ ص ٨١ ، نشر مكتبة ومطبعة صبيح .

ولقد أدى هذا التصور الحسى للميزان بأهل السنة إلى عدة اشكالات اثارها المعتزلة ، كيف توزن الاعمال والاعمال اعراض لا توزن ؟ فكان ان تخبط متكلموهم فى الجواب : قالوا مرة توزن الصحف التى فيها الاعمال ، ومرة أخرى قالوا : يحيل الله الاعمال إلى أجسام ، وتارة ..... فيقال فيما حسنت أعماله ..... ساعت اعماله بصرف النظر عن حجمه ووزنه .

نخلص من ذلك إلى ما يأتى :

١ ـ انه لا يجوز قياس الغائب على الشاهد ، ولا تصور قدرة الله وفعله على قدرات الانسان وأفعاله .

٢ ـ أنه ينبغى ان ننأى فى معتقداتنا عن التصور الحسى الساذج حتى لا نتورط فى اشكالات ، وان نسمو بهذه المعتقدات إلى نحو من التجريد وبخاصة ما يتعلق منها بالاخرويات مقتدين بقول امام المفسرين ابن عباس : (ليس فى آخرتكم من دنياكم هذه إلا الأسماء) .

٣ ـ ان ذلك لا يقدح فى الثوابت من معتقداتنا ، لأن ما أشرت إليه متعلق بالمتغيرات التى وردت على ألسنة علماء يخطئون ويصيبون وكل بنى آدم خطاء ، فضلا عن انها لم ترد فى كتاب أو حديث .

ومن ناحية أخرى لا يعنى ذلك مسايرة لمتغيرات العصر ، مادامت احدى الفرق الاسلامية واعنى بهم المعتزلة كانوا أبعد نظرا واسمى بصيرة حين نأوا بعالم الغيب وموضوعاته عن حسية عالم الشهادة ومحسوساته ـ قبل ان يدركوا مبتكرات عصرنا ـ ومكتشفاته .

٤ ـ ان نطوع مبتكرات العلم لتجديد المتغيرات من معتقداتنا التى اتى بها علماء يخطئون ويصيبون .

ملحق (٣)

« يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى »

وحكاية البيضة والكتكوت لدى بعض المفسرين

لم يدع القرآن الكريم مجالا حتى يلتبس الآمر على المفسرين بصدد مراده تعالى من قوله « يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى » (الروم : ١٩) ، اذ اعقب ذلك بقوله تعالى « ويحيى الأرض بعد موتها » ، كما ورد قوله تعالى فى نفس السورة « وينزل من السماء ماء فيحيى به الارض بعد موتها » (الآية : ٢٤) ، ومرة ثالثة يؤكد القول فى نفس السورة « فانظر إلى آثار رحمة الله كيف يحيى الأرض بعد موتها » .

وتتكرر الآيات الدالة على الاحياء من الموت بعناصرها الثلاثة :

الأرض ـ الماء ـ النبات فى كثير من الآيات ، ففى سورة الحج ورد قوله تعالى : « وترى الأرض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج » (الحج : ٥) .

ويؤكد سبحانه على ان الماء سبب الحياة والاحياء فى قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » (الانبياء : ٣٠) ، وفى قوله تعالى : « وانزلنا من السماء ماء فأنبتنا فيها من كل زوج كريم » (لقمان : ١٠) ، ثم فى سورة يس « وآية لهم الأرض الميتة احييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون » (يس : ٣٣) .

ومع توارد هذا المعنى فى آيات كثيرة فإن نفرا من المفسرين ـ قدامى ومحدثين ـ قد اغفل هذا التفسير الواضح ليجعل المراد مثلا لم يرد له اى ذكر فى أى آية من آيات الكتاب الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لا بصدد خروج الحى من

الميت ولا بغير هذا الصدد ألا وهو خروج الفرخ من البيض * اذ لافرخ ولا بيض فى القرآن من أوله إلى آخره .

ما الذى دعاهم إلى الأعراض عن الأمثلة الواضحة التى ذكرها القرآن الكريم ؟ من اين أتوا بهذا التخريج الخاطىء الذى لا يدل عليه كتاب ولا حديث ؟ فى أى كتاب قرأوا أو فى أى علم درسوا ان البيضة التى تخرج الفرخ ميتة أو بأن نطفة الانسان لا حياة ..... وينفى أرسطو أن الكائن الحى .....

وذلك ما يميزه عن الميت أو الجماد ، وحتى أن لم يكن قد بلغهم ذلك فلماذا اعرضوا عن كتاب الله الذى ذكر فى وضوح لا لبس فيه ان الحب حى وكذلك النبات الذى منه الزوجين الذكر والانثى .

ولو انهم أمعنوا النظر فى قوله تعالى : « وجعلنا من الماء كل شىء حى » لأدركوا أن جميع الكائنات الحية تخرج من الماء مع أنه - أى الماء - غير حى * * .

---

* الانس والدواب من النطفة ويقال الطير من البيضة أو السنبلة والثمار من الحبة والنواة ، ومخرج الميت من الحى ، النطفة من الانسان والدواب والبيضة من الطير والحبة والنواة من السنبلة والثمار (تنوير المقباس من تفسير ابن عباس ص ١١٥) ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

* يخلق الحى من النطفة وهى موات (كذا) ويخلق النطفة وهى موات (١) من الحى عن الحسن وقتادة وابى زيد .. وقيل معناه يخرج الطير من البيض والبيض من الطير عن الجبائى (جـ ٧ ص ١٣٩ مجمع البيان فى تفسير القرآن للطبرى) .

* يخرج الحى (يريد به ما ينمو من الحيوان والنبات ليطابق ما قبله) من الميت (ما لا ينمو كالنطف والحب (١) ومخرج الميت من الحى مخرج ذلك من الحيوان والنبات (تفسير البيضاوى ص ١٤٩) .

* يخرج الحيوان من النطفة والبيضة وهى ميتة من الطير (ومخرج الميت من الحى) مخرج النطفة والبيضة وهى ميتة (كذا) من الحى (فتح القدير للشوكانى مجلد ٢ ص ١٤٢) .

** يتركب الماء من ايدروجين واوكسجين والحياة ترد كيميائيا إلى عنصر الكربون فجميع الكائنات العضوية أو الحية تحتوى على الكربون . ومن الغريب ان بعض المفسرين فى احاديثهم مازالوا يرددون اخطاء الاقدمين ، وان كان للاقدمين عذر فما عذر المحدثين أو المتأخرين الا ان يَعْرضوا كلام الله - بمنهجهم فى التقليد - لتشكيك المتشككين .

ومن ذلك أيضا ما ذهب إليه المفسرون فى تحديد ما اختص به علم الغيب فخصصوا قوله تعالى « ويعلم ما فى الأرحام » من ذكر أو انثى وليس فى السياق كله ما يبرر هذا التخصيص ولا قرينة له ولا دليل عليه .

وأما خروج الميت من الحى فهو خروج الماء ـ فى صورة عرق أو بول ـ من الكائن الحى وفى ذلك دليل على اعجاز فى الخق ينفرد به سبحانه حين يخرج الضد من الضد ، وذلك ما يعجز عنه الانسان الذى يخضع فى صنعه لحتمية التجانس بين المصنوع والمواد

.....

..... الحياة وهى فاقدة الحياة .

نخلص من ذلك إلى النتائج الآتية :

١ ـ ان التجديد فى مجال التفسير يقتضى الالتزام بمبدأين :

الأول : تفسير القرآن بالقرآن فلا يتعارض تفسير لآية مع نص محكم لاية أخرى فضلا عن القواعد الاخرى التى وضعها المفسرون كأن لا يخرج التفسير من العموم إلى الخصوص إلا بقرينة لغوية أو دليل عقلى .

الثانى : ان يتسق ما ورثناه من تراث فى التفسير مع الثوابت من قوانين العلم الحديث ، وشتان بين ما اعنيه وبين منهج بعض المحدثين من المفسرين الذين أرادوا تطويع ايات القرآن الكريم لبعض نظريات العلم الحديث بدعوى ان القرآن الكريم قد سبق ما توصل إليه العلماء من نظريات علمية ، فهذا اتجاه قد اثار جدلا كثيرا لأنه يعرض النص المنزل لمتغيرات الاكتشافات العلمية ، أما ما اعنيه فهو مراجعة تفسيرات الاقدمين لأنهم فيما اخطأوا فيه من تفسير لا يعنيه النص المنزل وقد كانوا معذورين بينما لا نعذر نحن اليوم ، يجب علينا اذن ان نوظف ما توصلنا إليه من علم لفهم مراد الله من كلامه .

٢ ـ ان نكف عن الجدل الذى لا طائل تحته حول الحديث عن التقليد والتجديد أو ماذا نحتفظ به من التراث وماذا نقتبس من علم الغرب وان نشرع عمليا فى مراجعة لعلومنا الدينية من تفسير وحديث وعقيدة كل عالم فى مجال تخصصه مستهدفين بذلك استبعاد ما اخطأ فيه الاقدمون والسعى إلى التقريب بين المذاهب الاسلامية حتى لا نكون ممن قال الله فيهم : « ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم فى شىء » (الأنعام : ١٥٩) طارحين التحرب والتعصب جانبا من أجل المسلمين .

والله الموفق للصواب .

تاريخيـــــة علـــم الاجتمـاع

أ. د. حسـن حنفـــى
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية الآداب ـ جامعة القاهرة

القى فى الندوة الفلسفية الثالثة « نحو علم كلام جديد » كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، يونيو ١٩٩١ .

أولا :مـاذا تعنـى التاريخيـــة ؟

تعنى « التـاريخيـة » تكـوين الظـاهـرة نشأة وتطـورا فى مجتمـع بعينـه ، وفى ظـروف محددة وفى مرحلـة زمنية خاصة . والفكر ظاهرة ، والظواهـر الفكرية ظواهـر اجتماعية ، والظـواهـر الاجتمـاعيـة ظـواهـر تـاريخيـة . ولاشىء يحـدث ، بما فى ذلك الفكـر ، الا فى المجتمع والتاريخ .

ولا يـرتبط مفهوم « التـاريخيـة » بالضـرورة بـالمفهوم الغـربى Historicité فالتاريخية عندنـا أمـر واقـــع ، مثلها فى علم الكلام تـاريخ الفرق الاسلاميـة نشأة وتطورا ، تـاريخا فى الفـرق ، وبنية فى العقـائـد . لاحظ ذلك القـدماء والمحدثـون ، طبقـا لقانـون الفعل ورد الفعل ، الطرفـــان النقيضـان والوســـط ، التفريط والافـراط والاعتدال [1] . علـم الكلام اذن علم تاريخى نشأ فى ظـرف معين ، وتطور فى بيئة معينـة واكتمل فى مرحلة تـاريخية بعينها ثم انهار فى مرحلة تاريخية اخرى .

ولا تعنى « التاريخية » الوقـوع فى خطأ «الرد التاريخى» Historical Reductionism أو الانتساب إلى النزعة التاريخية Historicism انكار لصفـة الاطلاق عن الفكر ، خـاصة لو كان فكرا دينيا مثل علم الكلام . فالاطلاق يظهر فى البنية التى يكشف عنها التاريخ . فهـو اطلاق من خلال بنيـة الـذهن البشـرى أو بنيـة الـواقع الانسـانى أو جـدل التـاريخ ، يكشف عن تواضـع العلماء واقترابهم من الـواقع ، وتأسيس العلوم والبـرهنة عليهـا . كما يدل علـى نقاء الضمير ، وصـدق الشـعور ، بعيـدا عن ادعاء الحقيقـة والمزايدة فى الـدين

---

(١) الشهرستانى الملل والنحل (على هـامش الفصل) مجلدان ، مكتبة صبيح ، القاهـرة بدون تـاريخ . على سامى النشـار : نشأة الفكر الفلسفى فـى الاسلام (ثلاثة أجزاء) ، دار المعـارف ١٩٦٦ . حسن حنفى : من العقيـدة إلى الثورة « المجلد الأول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثـانى : بناء العلـم ص ١٤١ ـ ٢٢٧ ، مدبولى القاهرة ١٩٨٨ .

القى هذا البحث فى الندوة الفلسفية الثالثة للجمعية الفلسفية المصرية كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر.

مادام العالم انسانا يستعمل حواسه ، ويستدل بذهنه لادراك الظاهرة ، تفسيرا وفهما ، ومادام يقرأ نصوصا تاريخية تكونّ مادة علمه ، ومادام يستعمل لغة تواضع الناس على معانيها وله أهداف اجتماعية معينة . كل ذلك يجعله يدرك أن وضعه نسبى ، وأن علمه اجتهاد بشرى ، وأن الحقيقة اقتراب منها وصياغة لها ، فالكل راد والكل مردود عليه. هذا التواضع العلمى اقرب إلى إيمان المؤمنين من الغرور والادعاء الذى يجعل العالم يوحد بين اجتهاده الخاص والعلم ذاته ، بين رؤيته الشخصية والحقيقة ذاتها ، بين موقفه النسبى والحقيقة التى يسعى الكل إليها. وهذا هو الاطلاق العلمى المحدد الذى يمكن معرفته ووصفه ، وليس الاطلاق النابع من الهوى والتسرع والاعلان عن الايمان امام جمهور من المؤمنين فى دولة « العلم والايمان » . ليس التحدى العلمى هو اثبات الاطلاق بل معرفة نشأته وتطوره . فما دام الاطلاق موضوعا للمعرفة فانه لا يكون الا محددا ، له ظواهر يمكن تثبيتها ومعرفة قوانينها ، وتصورات محددة يمكن فهمه من خلالها ، ولغة يمكن التعبير عنه بها . الاطلاق الدينى غير العلمى هوى ورغبة وتسرع فى الحكم بل ومزايدة فى الايمان ، ينم عن اغتراب عن الواقع ، وغربة فيه . أما الاطلاق المثالى فانه تطهر وايمان عقلى ، واحساس بالواجب وشعور بالضمير وبالمسؤولية الفردية ، احساسا بالجمال ، وشعورا بالجلال ، وتأكيدا على العمل الصالح تعبيرا عن المثل الأعلى ، زهدا فى الدنيا ورنوا إلى الآخرة .

ولا يعنى اعتماد علم الكلام فى نشأته وتطوره على النصوص الدينية أنه علم مطلق فى موضوعه أو فى منهجه أو بنيته أو حتى فى نتائجه . النصوص الدينية أحد العوامل فى نشأته كما هى أحد العوامل فى نشأته فى كل عصر طبقا لظروفه . النصوص الدينية فى كلتا النشأتين واحدة ولكن الظروف الاجتماعية والتاريخية هى المتغيرة . ويكون العيب فى العلماء اذا ما هم ثبتّوا أحد مراحل التاريخ على انها هى المرحلة الأولى والاخيرة وان

مهمة الخلف هو شرح السلف ، وأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ، وان المتقدمين لم يتركوا للمتأخرين شيئا . وبعد ذلك نشتكى من صحوة الحركة السلفية ، نشاطا وشعبية . مادامت النصوص الدينية مفهومة فى كل عصر ، بناء على حاجات العصر فانها تصبح أيضا فى اختيارها واستعمالها وتوظيفها ظاهرة تاريخية ، جزءا من الجدل الاجتماعى وحركة التاريخ وليست نصوصا مستقلة عن التاريخ ، مصدرا للعلم وليست هى نفسها موضوعا للعلم . النصوص الدينية ذاتها نصوص تاريخية ، نشأت فى ظروف اجتماعية خاصة عرفت باسم « اسباب النزول » وتطورت طبقا للزمان وتجدد حاجات المجتمع وتنوع القدرات البشرية من حيث هى مصادر للشرع عرفت باسم « الناسخ والمنسوخ » . ونشأت لذلك علوم باكملها هى علوم القرآن لبيان تاريخية النصوص ، نشأة وتطورا واكتمالا ، الجمع والترتيب مكانا وزمانا (النزول والنسخ) ، تصورا ونظاما المكى والمدنى ..... إلخ. ولا يمكن فهمها الا من حيث تطورها فى التاريخ بالرغم من ان جمعها تم توقيفا أى طبقا للبنية لا تبعا للتاريخ . بل ان الاسلام ذاته الذى يجمع بين هذه النصوص المفرقة على مدى ثلاث وعشرين عاما فيما عرف باسم « التنجيم » انما هو حلقة تاريخية خاصة فى تطور الوحيى العام منذ آدم حتى محمدٌ ، وان القرآن آخر حلقة فى صحف إبراهيم وموسى ، بعد زبور داود ، وتوراة موسى ، وانجيل عيسى ، وان الشريعة الاسلامية آخر صياغة لشريعة الوحى منذ شرعة آدم وشريعة نوح ، والاتصال فى ذلك كله أقرب من الانفصال . يتأصل الاسلام فى الحنيفية الأولى ، دين إبراهيم . وهو مراجعة لتاريخ الوحى ، وتاريخ الانبياء ، وتاريخ الأمم الأولى ، وتحقيق تاريخى للنصوص الدينية السابقة ما صح منها ومازاف ، ما نقل منها تواترا وما اضافه الاحبار بايديهم أو بدلوا فيه ، وما اسماء فهمه الرهبان واضافه اللاهوتيون .

ثانيا : مظاهر التاريخية

وتظهر تاريخية علم الكلام فى تاريخ الفرق ، وتاريخ النسق أى قواعد العقائد ، وتاريخ

الثقافة ، وتاريخ العصر أو الزمن .

فتاريخ الفرق يثبت ان الفرق الكلامية نشأت فى ظروف اجتماعية وسياسية وصفها مؤرخو الفرق [1] . فالمعتزلة بآرائها ، والاشاعرة بعقائدهما ، والخوارج بأصنافهم ، والشيعة بأقسامها انما نشأت فى حوادث معينة ، فكرية أو سياسية ، بسبب خلاف فى الرأى أو خلاف فى الموقف السياسى . نشأت المعتزلة باعتزال واصل ، والاشاعرة من النقاش حول الصلاح والاصلح ، والخوارج بسبب التحكيم ، والشيعة بسبب الامامة وتأجيل خلافة علىّ . وكل فرقة صغرى نشأت أيضا بسبب خلاف فرعى فى الرأى أو موقف سياسى جزئى مع الفرقة الأم . واخذت الفرق اسماءها اما من اسماء مؤسيسها مثل الاشعرية والجهمية والنظامية والهذيلية ، والجاحظية ، والمعمرية ، والجبائية ... إلخ أو اسماء حركتها التاريخية وموقفها الفكرى والسياسى مثل المعتزلة ، الخوارج ، والشيعة ، أو من حيث عقائدها التى تميزت بها مثل الصفاتية ، والمشبهة والقدرية ، والأمامية ، والحشوية والمرجئة .... إلخ . المتكلمون طبقات ، طبقات المعتزلة مثل باقى طبقات الفقهاء والصوفية . والطبقات اجيال تتوالى فى التاريخ [2] . والفرق سجالية ، تعطى لنفسها ما تسلبه عن الأخرى . كل فرقة على حق والأخرى على باطل . هى الفرقة الناجية والأخرى هالكة . هى تؤمن وتقرر ، والأخرى تزعم وتدعى . كما تحددت الفرق الاسلامية فى مقابل الفرق غير الاسلامية مما يدل على الطابع التاريخى للفرق ، وتحديد العقائد الاسلامية

---

(١) وذلك مثل « مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين » للاشعرى (٣٣٠) ، « التنبيه والرد على أهل الاهواء والبدع » للملطى الشافعى (٣٧٧ هـ) ، التمهيد فى الرد على الملحدة والمعطلة والرافضة والخوارج والمعتزلة » للباقلانى (٤٠٣ هـ) ، « الفرق بين الفرق » للبغدادى » (٤٢٩ هـ) ، الفصل » ابن حزم» (٤٥٦ هـ) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين » للرازى (٦٠٦ هـ) ، « فرق الشيعة للنوبختى ... إلخ.

(٢) وذلك مثل « طبقات المعتزلة » للبلخى (٣١٩ هـ) ، والقاضى عبد الجبار (٤١٥ هـ) والحاكم الجشمى (٤٩٤ هـ) .

وصياغتها فى مواجهة العقائد والديانات المعاصرة لها اما ابتداء كما هو الحال عند ابن حزم فى « الفصل » والشهرستانى فى « الملل والنحل » وأما بمناسبة عقيدة التوحيد كما هو الحال فى « المغنى » للقاضى عبد الجبار أو « التمهيد » للباقلانى . كما يتم الرد على اليهود فى النسخ ، وعلى النصارى فى التوحيد ، وعلى السوفسطائين فى نظرية العلم، وعلى البراهمة فى النبوة ، وعلى المهندسين فى الالهيات فى الصفات ، وعلى القائلين بتناسخ الارواح فى المعاد ... إلخ . كتب الاشعرى « مقالات غير الاسلامين » أولا ، والقاضى عبد الجبار « الفرق غير الاسلامية » الجزء الرابع من « المغنى » .

والنسق أى قواعد العقائد تاريخى ، تكوّن عبر العصور . كل جيل يضيف إلى الجبل السابق موضوعا أو تصورا أو محورا أو بنية . ويمكن رؤية ذلك بتتبع تاريخى زمانى لكتب العقائد وكيفية تكوينها ابتداء من الموضوعات المتفرقة حتى الأصول الأولى . فى المرحلة الأولى لم يكن هناك « علم كلام » فى البداية ، فى القرن الأول أو الثانى بل موضوعات متفرقة ، ونقاش عام ، وجدل بين العقائد دون تدوين مقصود ، ودون بنية أو تصور عام للعلم . هناك ردود متبادلة على الاتجاهات المختلفة فى فهم العقائد والوقائع تمثلها كتابات المعتزلة الأولى ورسائلهم المذكورة فى كتب الفرق . وفى المرحلة الثانية بعد التدوين بدأت الموضوعات فى الظهور من خلال الفرق (التنبيه والرد) والفرق من خلال الموضوعات (التمهيد) ، من الفرق إلى الموضوعات ومن الموضوعات إلى الفرق (الابانة ، الملل والنحل) ، ومن الفرق ثم الموضعات بلا بناء إلى الفرق ثم الموضوعات المبنية (مقالات الاسلاميين ، الفصل) . وفى المرحلة الثالثة انتظمت المسائل فى موضوعات ، والموضوعات فى أصول ابتداء من جميع الأقوال المتفرقة فى موضوعات متناظرة الانتصار ، الانصاف ، كتاب التوحيد للماتريدى ، المسائل الخمسون للرازى ، الدر النضيد للهروى ثم جمع الموضوعات فى فصول والفصول فى ابواب (بحر الكلام

للنسفى، لمع الأدلة ، الارشاد الشامل للجوينى ، اللمع للأشعرى) ثم ضم الاصول والابواب فى قواعد واصول (نهاية الاقدام الشهرستانى ، أصول الدين للبغدادى ، أساس التقايس للرازى ، رسالة التوحيد لمحمد عبده ، المغنى ، شرح الأصول الخمسة ، المحيط بالتكليف للقاضى عبد الجبار) ، وفى المرحلة الرابعة انتقل العلم من الأصول إلى البناء فى نظرية الذات والصفات والأفعال (الاقتصاد ، أصول الدين ، غاية المرام) وبنية العلم الثلاثية المتأخرة فى المقدمات و الالهيات والسمعيات (العقيدة النظامية، المحصل ، طوالع الانوار ، الواقف ، تهذيب الكلام ، المقاصد) أو الالهيات والنبوات والسمعيات (الحصون الحميدية ، التحقيق التام). وفى المرحلة الخامسة والاخيرة تم التحول عن بناء العلم إلى عقائد الايمان اعتمادا على أحكام العقل الثلاثة واحصاء العقائد حول الله والرسول (الفقه الاكبر ، العقائد النسقية ، كفاية العوام للفضالى ، عقيدة العوام للحزوقى ، رسالة البيجورى ، العقيدة التوحيدية للدردير ، جامع زبد العقائد لولد عدلان) واستغناء الله عن كل ما سواه وافتقار كل ما عداه إليه (جوهر التوحيد للقانى ، الخريدة البهية للدردير ، وسيلة العبيد للظاهرى) ثم سقوط الالهيات والاستسلام التام للسمعيات (مسائل ابى الليث) [1] . علم الكلام اذن باعتباره قواعدا للعقائد علم تاريخى محض ، تشكل فى التاريخ ، وتطور بتطوره . ويمكن تتبع مراحله مثل تتبع أية ظاهرة حية ، ميلاد ، وتطور واكتمال ونهاية . اكتمل العلم فى القرون الخامس والسادس والسابع وبدأ فى الانهيار بعد ذلك ، منذ الايجى وبعد ابن خلدون . وهناك محاولات اصلاحية حديثة منذ رسالة التوحيد لمحمد عبده كلها تحاول أن تطور العلم بعد توقفه وتنقل موضوعاته ومناهجه واهدافه من علم الكلام القديم إلى علم الكلام الجديد .

---

(١) حسن حنفى : « من العقيدة إلى الثورة » المجلد الأول « المقدمات النظرية » الباب الثالث : بناء العلم ص ١٤١ ـ ٢٢٧ .

وتعنى تاريخية الثقافة أن مجموع التصورات والمفاهيم والالفاظ التى استعملها علم الكلام القديم انما هى نتاج الثقافة القديمة الموروثة أو الوافدة ، المستمدة من علوم اللغة العربية أو علم أصول الفقه أو الوافدة من الثقافت المترجمة يونانية خاصة أو فارسية وهندية عامة . لقد ظهرت ثقافات الأمم المغلوبة على السطح أما عن حسن نية عن طريق المتحولين إلى الدين الجديد أو عن سوء نية وعمد وقصد عن طريق المنافقين أو الباقين على ثقافاتهم القديمة لطعن الأمة من الخلف فى عقائدها بسبب قوتها ونصرها وفتحها . ظهر علم الكلام القديم متوجها إلى مظان الخطر الداهم ، وهو العقائد دفاعا عن التوحيد والتنزيه فى نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة أو فى أصول التوحيد والعدل عند المعتزلة . وارتبط بثقافة العصر القديم خاصة الثقافة اليونانية بعد أن شاعت وأصبحت مفاهيم الجوهر والعرض والزمان والمكان ، والصورة والمادة ، والقوة والفعل ، والعلة والمعلول هى المفاهيم السائدة فى الطبيعيات . وكان اثبات صفة الوحدانية موجها ضد الثنوية والنصارى ، والتنزيه موجها ضد التجسيم والتشبيه فى الديانات القديمة ، واثبات صفة المخالفة للحوادث ضد كل عقائد التجسد والحلول والاتحاد ، وصفتا القدم والبقاء ضد ازلية المادة وقدم العالم فى الثقافة اليونانية . واثبات المعاد ضد القائلين بتناسخ الارواح الوافد من الثقافة الهندية . والقول بالامامة ضد سياسة الملوك الفرس والبيزنطيين وقياصرة الروم . ولقد تغير الآن هذا الاطار الثقافى القديم من اليونان إلى الغرب ، ومن فارس القديمة إلى ايران الثورة ، ومن الهند البوذية إلى الهند الوطنية أحد رواد عالم الانحياز وأقطاب العالم الثالث ، ومن الصين القديمة إلى حين المسيرة الكبرى ومن ديانات الشرق القديم ، الهندوكية والمانوية والزرادشتية إلى ديانات وايديولجيات الغرب الحديث الماركسية واللبيرالية والقومية ، ومن فرق اليهودية القديمة ، العنانية والعيسوية والربانية والقرائية إلى الفرق اليهودية الحديثة ، الليبرالية والتقليدية

والاصطلاحية والصهيونية ، ومن اللاهوت المسيحى القديم وعقائده فى التجسد والخلاص والخطيئة والفداء إلى اللاهوت المسيحى الحديث لاهوت التحرير ولاهوت التنمية ولاهوت الازمة ، واللاهوت العلمانى ، واللاهوت السياسى ولاهوت « موت الاله » ... إلخ . وكما كانت للثقافة اليونانية القديمة الأولوية على غيرها من الثقافات فكذلك للثقافة الغربية الآن السيطرة والريادة والانتشار على باقى الثقافات من خلال الترجمات التى بدأت أكثر من مائتى عام . وكما كان اختيار القدماء موزعا بين افلاطون صاحب الايد والنور وأمام الاشراقيين وأرسطو المعلم الأول وشيخ الحكماء فان اختيار المحدثين قد يكون ايضا موزعا بين هيجل الذى اكمل المثالية الأوربية وماركس الذى اكتشف طريق المجتمع والتاريخ ، بين المثالية والعقلانية التى وضعها ديكارت وكانط ، والواقعية التجربية التى اسسها بيكون وهيوم . وكما حاول سقراط قديما تحليل الشعور لايجاد الحقيقة الباطنة فيه « اعرف نفسك بنفسك » واكمالها بحديث « من عرف نفسه فقد عرف ربه » حاول هوسرل حديثا أيضا تحليل الشعور « فى باطنك أيها الانسان تكمن الحقيقة » . وكما كانت الثقافة القديمة أساس تكوين علم الكلام القديم فان الثقافة الأوربية الحالية تكون أيضا ضرورية لتأسيس علم الكلام الحديث .

والعصر أيضا تاريخى . فى العصر الأول كانت الجيوش فاتحة ، وكانت الأمة منتصرة فلم تكون هناك حاجة إلى تكوين عقائد للفتح أو الجهاد أو الأرض . كانت الحريات مكفولة ، وكان الفرد فى نقاش حر مع الحاكم . وكانت العدالة الاجتماعية مرعية للجميع من بيت المال ، يتساوى فيه الحاكم والمحكوم . كانت الأمة واحدة لا فرق فيها بين قبائل واقوام ، جماعات ودول ، لها أرض ورثها العباد الصالحون . كانت الهوية قائمة فى تمايز واضح بين الأنا والآخر ، بين الموروث والوافد ، بين علوم العرب وعلوم العجم ، تأكيدا للذات ، الأمة الاسلامية الجديدة ، فى مواجهة الغير من الأمم القديمة يونانية وهندية

وفارسية . كان بيت المال عامرا يسد حاجات الناس ، والخراج تتم به تنمية المجتمع . كان الناس مجندين فى مشروع الفتح يتسارعون إلى الجهاد ، ويتسابقون إلى الشهادة . لم يكن الخطر اذن وارد على الأمة من الأرض ، فالأمة منتصرة ، والتعريب يسرى ، والاسلام ينتشر . والآن تغيرت الظروف ، وتبدلت الأحوال ، ولم تعد المرحلة التاريخية الأولى قائمة ، ولم يعد العصر هو العصر ، ولا الزمان هو الزمان . تبدلت الامور من نصر إلى هزيمة ، ومن فتح إلى احتلال ، ومن وحدة إلى تجزئة ، ومن علو فى الأرض إلى استكانة ، ومن عزة إلى مذلة ، ومن فتح لامبراطوريتى الفرس والروم إلى غزو جديد للأمة من الشرق والغرب ، لأراضينا فى فلسطين والخليج وأواسط آسيا . لقد تبدل الظرف التاريخى . لم تعد الأمة قائمة ، ولا جيوشها منتصرة ، ولا تتهاوى قوتا الشرق والغرب القديمتين ، الفرس والروم ، بل تظهر قوتان حديثتان قائمتان ، روسيا وامريكا ، بصرف النظر على ما طرأ على الأولى من تغيرات سياسية وتنازلات ايديولوجية . الأرض محتلة والحريات ضائعة والناس تموت جوعا وقحطا وغرقا بمئات الألوف ، والأمة مجزأة ، مقطعة الأوصال ، لا تسيطر على مواردها ، وتابعة فى غذائها وسلاحها على الآخرين ، والهوية مغتربة ، والجماهير لامبالية . لقد تغيرت الظروف ، والأحوال ، وتحرك التاريخ فى مسار جديد لدورة حضارية جديدة لم تعد الأخطار موجهة إلى عقائد الأمة المنتصرة مباشرة بل إلى أرض الأمة المهزومة وثرواتها . وهذا يحتم على عالم الكلام الجديد أن يتوجه إلى مظان الخطر الجديد ، وألا يصول ويجول فى معارك سابقة لا يأتى الخطر منها مثل البراهين على وجود الله ، واثبات خلق العالم وخلود النفس . فهى معارك قد تم كسبها من قبل . وبقى له أن يدخل فى معارك أخرى خسر فيها جولات وجولات ، مدافعا عن ثروات الأمة ومستقبلها باسم علم الكلام الجديد واضعا له تعريفا جديدا أو هدفا

جديدا ، وموضوعا جديدا ، ومنهجا جديدا ، مادام العصر قد تغير ، والزمان قد تبدل والتاريخ كله قد انتقل من مرحلة إلى مرحلة ، ومن دورة إلى دورة . علم الكلام الجديد هو مواكبة وجدان الأمة مع روح العصر حتى نتجاوز الفصام النكد وازدواجية الشخصية بين تراث الماضى وتحديات الحاضر .

ثالثا : طرق التحول التاريخى

يمكن تجديد علم الكلام اذن عن طريق التحول التاريخى لموضوعه ومنهجه ومادته ومواقفه ونتائجه وأهدافه وأسلوبه من العصر القديم إلى العصر الحديث ، ومن المرحلة التاريخية الأولى التى استغرقت سبع قرون من القرن الأول حتى القرن السابع إلى المرحلة التاريخية الثالثة المستقبلة من القرن الخامس عشر حتى القرن الواحد والعشرين لما كانت المرحلة الثانية المتوسطة من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر مرحلة الشروح والملخصات تعلن عن نهاية مرحلة كما أعلن عن ذلك ابن خلدون وبداية أخرى كما أعلن عن ذلك رواد النهضة العربية الحديثة منذ أكثر من مائتى عام . ويمكن احداث هذا التحول التاريخى بعدة طرق هى :

(١) التأويل الجديد للكلام القديم . تكون مادة علم الكلام القديم احيانا اشبه بجواهر يغلفها التراب أو بمعادن يعلوها صدأ التاريخ نتيجة لاغتراب المتكلم والناس . وما اسهل من نقض الغبار وجلاء المعادن والعودة إلى الأصول والمواقف الطبيعية للافراد والمجتمعات . مثال ذلك قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات أو الهيات ونبوات . يشمل القسم الأول نظرية الذات والصفات والأفعال عند الاشاعرة أو أصلى التوحيد والعدل عند المعتزلة بينما يضم القسم الثانى الأمور السمعية مثل النبوة والمعاد ، والايمان

والعمل والامامة . يمكن قراءة هذه المادة القديمة قراءة جديدة مع بعض التأويل الذى يكشف عن المضمون ويعيد الموضوع إلى اصله ، فالتأويل هو العودة إلى الأصول . فأوصاف الذات الست : الوجود ، والقدم ، والبقاء ، والمخالفة للحوادث ، والتنزيه والوحدانية هى أوصاف الوعى الخالص الذى طالما بحث عنه الفلاسفة ، الانية عند الفارابى ، الانسان الطائر عند ابن سينا ، الكوجيتو عند ديكارت ، الأنا أفكر عند كانط، الروح عند هيجل ، الشعور عند هوسرل أو النفس عند العامة . وصفات الذات السبع : العلم والقدرة والحياة والسمع ، والبصر والكلام ، والارادة هى مظاهر هذا الوعى النظرية والعملية ، وقدراته المعرفية والسلوكية ، واستعدادته الادراكية والفعلية . فالعلم هو الوعى الخالص أو العقل النظرى ، والقدرة هو الوعى العملى أو العقل العملى . والحياة شرطهما . فالحياة ، حى بن يقظان مثلا تتمثل فى قدرتين : نظرية وعملية ، هذا العلم أيضا تجريبى ، مرتبط بالحواس عن طريق السمع والبصر الحاسيتين الرئيسيتين فى الادراك فى العلوم والفنون وهو علم علنى وليس علما سريا ، تتم صياغته والتعبير عنه فى الكلام . وهو علم موضوعى مستقل عن الأهواء وهو ما تعنيه الادارة . فالذات والصفات يشيران فى الحقيقة إلى الوعى الخالص أو ما سماه الصوفية الانسان الكامل كما هو الحال عند الجيلى الذى يصفه أيضا بهذه الاوصاف الست والصفات السبع [1]. أما الافعال فانها تشمل موضوعين : خلق الأفعال ، والعقل والنقل . الأول هو موضوع الحرية والثانى موضوع العقل يتفرد بهما الانسان المتعين الحر العاقل . وبالتالى تكون مادة الالهيات القديمة هى فى الحقيقة الانسانيات الجديدة ، وتكشف الذات والصفات عن الانسان الكامل الحى العالم القادر فى حين تبرز الافعال الانسان المتعين الفرد ، الحر العاقل . وبهذا التأويل يمكن تأسيس حقوق الانسان الضائعة فى هذا العصر من داخل

(١) من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثانى ، التوحيد .

العقيدة ، ومن لب التوحيد ، بدلا من أن يكون انسان هذا العصر لا وجود له ، ولا أصل له ، ولابقاء له ، مجرد شيء ، يحشر فى المركبات العامة وفى زحام الطرقات ، رقم مثل غيره ، يتكرر ويتشابه مع غيره ، وبدلا من أن يكون ميتا ، جاهلا ، عاجزا لا يسمع ، ولا يبصر ، ولا يتكلم ، ولا يريد . نظرية الذات والصفات والأفعال عند الاشاعرة أو اصلا التوحيد والعدل عند المعتزلة انما يكشفان عن بعد الانسان فى مادة الكلام القديم ، وهو ما نحتاج إلى ابرازه ، بعد جلى وطلاء ، فى علم الكلام الجديد تلبية لحاجات العصر ، الدفاع عن حقوق الانسان . [١]

أما السمعيات أو النبوات التى تضم الموضوعات السمعية الاربعة : النبوة ، والمعاد ، والايمان والعمل ، والامامة فانها تكشف ، بقراءة جديدة لها ، عن التاريخ ، التاريخ البشرى العام فى النبوة والمعاد ، النبوة ماضى البشرية ، والمعاد مستقبلها . [٢] والتاريخ الخاص ، تاريخ الافراد والمجتمعات فى الايمان والعمل وهما يشيران إلى بعد الفرد أو المواطن ، والامامة التى تشير إلى بعد النظام السياسى أو الدولة . [٣] النبوة هو الماضى ، والمعاد هو المستقبل ، والايمان والعمل هو الخاص الفردى فى حين أن الامامة هو الحاضر الجماعى . فالسمعيات أو النبوات هو التاريخ ، التاريخ العام الذى يقابل الانسان الكامل ، والتاريخ الخاص الذى يقابل الانسان المتعين . وبالتالى تكون قسمة علم الكلام القديم إلى عقليات وسمعيات أو الهيات ونبوات ، بهذه القراءة الجديدة هى وضع لبعدى الانسان والتاريخ فى علم الكلام الجديد ، وهما البعدان الناقصان فى وجداننا المعاصر ، غياب الانسان ، وغياب التاريخ . [٤]

---

(١) المصدر السابق ، المجلد الثالث ، العدل .

(٢) المصدر السابق ، المجلد الرابع ، النبوة ـ المعاد .

(٣) المصدر السابق ، المجلد الخامس ، الايمان والعمل ، والامامة .

(٤) انظر أيضا بحثينا : « لماذا غاب مبحث الانسان فى تراثنا القديم ؟ » ، « لماذا غاب مبحث التاريخ فى تراثنا القديم ؟» ، دراسات اسلامية ص ٣٩٣ ـ ٤٥٦ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٨١

(٢) ابراز الجديد من القديم . ولا يعنى علم الكلام الجديد قلب كل شىء رأسا على عقب بل الاستمرار فى بعض نواحى علم الكلام القديم التى ما زالت تمثل بالنسبة لنا تقدما بالمقارنة إلى الأوضاع الحالية مثل المقدمات النظرية العامة التى تضم نظرية العلم اجابة على سؤال كيف أعلم ؟ ونظرية الوجود اجابة على سؤال ماذا اعلم ؟ الأولى وسائل المعرفة ، والثانية موضوع المعرفة . فنظرية العلم القديمة تؤسس العلم على الحس والعقل والنقل . وتجعل الحجة النقلية ظنية ، ولا تتحول إلى يقينية الا بحجة عقلية ولو واحدة . ونحن الآن نؤمن بالعقائد دون نظرية فى العلم ودون برهنة عليها ، ونكثر من الاستشهاد بالأدلة النقلية وحدها دون تأييدها بالأدلة العقلية، وتراشقنا بالنصوص ، كلّ يؤيد موقفه المسبق بما يختار ، وضاع العقل وعز اليقين . لقد رفضت نظرية العلم القديمة كل صور الشك والظن والوهم والجهل والتقليد . وأكدت العلم الانسانى رصيدا لعلم الكلام ، وجعلت النظر أول الوجبات ، والنظر الصحيح مفيدا للعلم . [١] ونحن نرجح بالظن ، ونأبى الشك ، ونحكم بالوهم ، ونؤمن بالتقليد ، ونؤكد علم الكلام باعتباره علما الهيا ، والايمان أول الواجبات ، والنظر الصحيح قاصرا عن افادته للعلم .

وموضع علم الكلام القديم هو الوجود أى الطبيعة ، الاشياء أو الاجسام وهو ما سماه القدماء مبحث الجوهر والاعراض الذى وصل إلى ثلاثة أرباع العلم عند المتأخرين . فموضوع العلم هو الوجود أى الشىء حتى يتم تأسيس العلم على الطبيعة . وهو ما يعادل الطبيعيات عند الفلاسفة ، البحث فى الأجسام والاكوان والحركة والزمان . وبعد ذلك يتم الانتقال من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة ، ومن المرئى إلى اللامرئى ، ومن المعلوم إلى المجهول ، ومن عالم الشهادة إلى عالم الغيب ، قياسا للغائب على الشاهد ، من المحدث إلى القديم أو من الممكن إلى الواجب بلغة القدماء . فالطريق إلى الله طريق

---

(١) « من العقيدة إلى الثورة » المجلد الأول : المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ص ٢٣١ ـ ٤٠٩

تصاعدى ، من العالم إلى الله ، من المخلوق إلى الخالق ، استقراء لحوادث الكون وليس استنباطا من قواعد الايمان . أما نحن الآن فقد توجهنا إلى الله مباشرة دون مرور بالعالم . فكرنا فى الالهيات دون المرور بالطبيعيات ، واتجهنا إلى الخالق دون المرور بالمخلوق . أسرعنا إلى النتيجة دون المقدمات . فضاع منا العلم والدين . ثم نقلنا علم الآخرين الذى نشأ مضادا للالهيات فاصبحت الهياتنا عرجاء وطبيعياتنا منقولة مقلدة . (١)

وعندما قسم القدماء العقائد إلى نوعين : عقليات وسمعيات ، عقليات تجمع بين العقل والنقل ، وسمعيات لا تعتمد الا على النقل وحده جعلوا العقليات ، طبقا لنظرية العلم السابقة يقينة فى حين ان السمعيات ظنية . العقليات بهاخطأ وصواب ، يستطيع العقل أن يثبت صحتها وينفى كذب نقيضها فى حين أن السمعيات ليس بها خطأ وصواب . اذ ان صحتها مرهونة بتواترها ، بسندها وليس بمتنها . ولما كان معظمها أخبار آحاد، والآحاد يولد الظن فى النظر واليقين فى العمل فأنها تظل ظنية نظرا ، ولا يجوز تكفير أحد بأنكارها أو التشكك فيها . لب العقليات نظرية الذات والصفات والأفعال عند الاشاعرة وأصلا التوحيد والعدل عند المعتزلة . ويعنى ذلك وجود مبدأ واحد عام شامل منزه يتساوى أمامه الجميع (الذات والصفات) ، وأن الانسان حر عاقل مختار مسؤول (خلق الأفعال والعقل والنقل) . هذا هو جوهر العقيدة ولب الدين الذى به وفيه اليقين . وما سوى ذلك من نبوة ومعاد وايمان وعمل وامامه فهى أمور سمعية لا تتجاوز الظن ، فالعقل بديل عن النبوة وأمور المعاد لا دليل عليها بالحس أو العقل طبقا لنظرية العلم .

(١) من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الأول ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ص ٤١١ ـ ٦٣٦ وقد قام الأزهر بالغاء مبحث الوجود من مقرر علم الكلام بادئا مباشرة بنظرية الذات والصفات والأفعال حسب منهج سنة ١٩٣٦ لقانون رقم ٢٦ ، انظر : الايجى المواقف ص ٧٨ ـ ١٢٢ ص ١٥٦ ص ٢٠٠ عالم الكتب بيروت (بلا تاريخ) .

ونحن لم نشق على قلوب الناس لمعرفة من المؤمن ومن الكافر ومن المنافق . أما نحن فى عصرنا هذا فقد خلطنا بين الاثنين ، واثبتنا العقليات بالحجج النقلية ، وجعلناها هامشية، ولم نستوثق من وجودها ، وشككنا فى حرياتنا وعقولنا . واطلنا الحديث فى السمعيات ، وكفرنا الناس فيها ابتداء من عذاب القبر ، ونكرونكير . وشققنا على قلوب الناس ، وكفرنا المسلمين . وحكمنا على هذا بالفسوق وعلى آخر بالعصيان فاستبحنا الأموال والحرمات . ثم حكمنا على نظمنا بالجاهلية ، وكفرنا المجتمع كله . تركنا العقليات التى بها لب العقيدة وجوهر الايمان ، وحللنا السمعيات بدلا عنها . فغاب عنا العقل ، وضاع من العالم ، واغتربنا عن دنيانا ، ووقعنا فى الاوهام والاحلام .

ويمكن ابراز موضوع الامامة ، وأنها عقد وبيعة واختيار ، وأنه لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق ، واعلان خطبة أبى بكر فى سقيفة بنى ساعدة دستورا عصريا للمسلمين حكاما ومحكومين خاصة فى عصرنا هذا الذى انقلبت فيه الامامة إلى التعيين ، تعيين النص عن طريق الوراثة ، ملكا عن ملك أو أمير أو عن طريق الشوكة والانقلاب العسكرى ، ضابطا ، عن ضابط ، وجنديا عن جندى . وبدلا من أن تكون الائمة من قريش اصبحت الائمة فى العسكر . ضاعت الشورى والبيعة ، وتم تزييف الاختيار ، وأصبح أهل الحل والعقد مجالس شعب وشورى ابعد ما تكون عن أهل الاختصاص ورعاية الصالح العام .

(٣) اعادة الاختيار بين البدائل . وهناك موضوعات أخرى فى علم الكلام القديم مازالت باقية وصالحة مثل خلق الافعال ، والعقل والنقل أى مسائل العدل ، والايمان والعمل ، والامامة وهى الموضوعات ذات الطابع العملى التى تتعلق بسلوك الافراد والجماعات ، انما الاختيارات القديمة لم تعد صالحة نظر الظروف العصر المتغيرة . (١)

(١) حسن حنفى : التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث القديم ص ١٥٧ ـ ١٧١ المركز العربى للبحث والنشر القاهرة ١٩٨٠ .

فمثلا فى موضوع خلق الأفعال كان الاختيار القديم الكسب كحل وسط بين الجبر والاختيار لما كان القول بالجبر قديما اختيار السلطة وكان القول بخلق الأفعال اختيار المعارضة ، المعتزلة والخوارج ، وكان القول بالكسب اختيار الدولة الشرعية والحزب الحاكم ، الاشعرية . وتغيرت الظروف الآن . فنحن نعانى من الدولة القاهرة التى ترى أنه لا يغنى حذر من قدر « وان المكتوب ما منهوش مهروب » وأن القدر محتوم . وما زالت المعارضة تئن تحت ضغط الدولة القاهرة ، ومحاصرة داخل ايديولجيات الحرية كالليبرالية الغربية لا فاعلية لها ، سرعان ما تعوض فى محيط الجبر أو الكسب القديمين كتراث شعبى وثقافة وطنية غالبة . لقد حاول فكرنا الحديث الخروج من هنا الجب ، واعادة تفسير القضاء والقدر عند الأفغانى باعتباره حرية باطنية ذاتية ، والدعوة إلى الحرية فى الفكر العلمى العلمانى ، وجعل الليبرالية أساس الدولة الحديثة عند الطهطاوى ولكن سرعان ما كبا الاصلاح . [1] وتم حصار الفكر العلمى العلمانى لوقوعه فى التغريب . وتعثرت الدولة الليبرالية الحديثة منذ الثورات العربية المعاصرة . لقد تغيرت الظروف ، واصبحت ظروف العصر تحتم البديل الآخر ، المعارض القديم وهو خلق الافعال ، وأن الانسان حر مختار مسؤول ، صاحب أفعاله وخالقها . لقد دافع القدماء عن حق الله كما حتمت ذلك ظروف العصر القديم والدين ناشىء وسط الملل والنحل القديمة . وتحتم ظروف هذا العصر الحديث الدفاع عن حقوق الانسان الضائعة وسط التعذيب والذل والهوان . [2]

ويمكن أن يقال بالمثل فى موضوع العقل والخلاف بين البديلين الرئيسيين : النقل. أساس العقل عند الاشاعرة والعقل أساس النقل عند المعتزلة . لقد جربنا الحل الاشعرى نظرا لظروف العصر القديم وايغال الناس فى النظر العقلى حتى تكافأت الادلة ، وتعددت

---

(١) انظر دراستنا : كبوة الاصلاح فى « دراسات فلسفية » ص ١٧٧ ـ ١٩٠ ، الانجلو المصرية القاهرة ١٩٨٧ .

(٢) من العقيدة إلى الثورة ، المجلد الثالث ، العدل ، الفصل التاسع ، خلق الافعال ص ٥ ـ ٣٨١ .

المذاهب ، واختار الناس أيها تختار . فجاء النقل مرشدا وهاديا ودليلا فى السلوك ومعيارا ومقياسا بين الحق والباطل . ولقد تغيرت الظروف الآن . وغالى الناس فى الاعتماد على النقل حتى أصبح العقل تابعا للنقل ، وأصبح اختيار النقل طبقا للهوى والمصلحة والانفعال والموقف النفسى حتى غاب العقل وعز الحوار ، وساد التعصب والتشنج . كلّ يلقى بنص فى وجه أخيه حتى تم تكفير الجميع فى حرب التراشق بالنصوص . وفى ظروف عصرنا « احتمى ابوك بالنصوص ، فدخل اللصوص » . ظروف عصرنا تحتم الدعوة إلى العقل والدفاع عن العقلانية كما يدل على ذلك تاريخ فكرنا الحديث . لذلك فان البديل المعتزلى الآخر ، العقل اساس النقل تحتمه ظروف هذا العصر. وكلاهما ، البديل القديم والبديل الجديد ، موقفان شرعيان ، الأول فى ظروف قديمة ، والثانى فى ظروف جديدة ، فلا يمكن للاول تكفير الثانى ، ولا يمكن اتهامه بالوقوع فى العقلانية الأوروبية ، ضحية التغريب كما هو الحال عند بعض العلمانيين . [1]

وبدلا من القول بأننا نعيش فى عالم بلا غاية ولا يراعى فيه الصلاح ولا الأصلح ، ولا تحكمه علّية ، ولا يوجد فيه تعويض عن الآلام كما هو الحال فى الاختيار الاشعرى القديم يمكن اعادة اختيار البديل الاعتزالى نظرا لظروف هذا لعصر التى تحتم الغائية تحقيقا للأهداف القومية ، ورعاية الصلاح والاصلح دفاعا عن مصالح الناس ، والتعويض عن الالام درءا لاحساس بالعجز عن دفع الظم ، وشمول الاسباب حتى يستطيع الانسان أن يفهم الكون الذى يعيش فيه وان يسيطر على قوانينه ويسخرها لصالحه . [2]

وفى الموضعات السمعية الظنية والتى كونت وجدان الناس ووعيهم الثقافى يمكن أيضا اعادة الاختيار بين البدائل . ففى النبوة مثلا يمكن تنويع أحكام العقل الثلاثة عليها طبقا

---

(١) المصدر السابق ، الفصل الثامن : العقل الغائى ص ٣٨٣ ـ ٥٩١ .

(٢) المصدر السابق ، الفصل الثامن ، العقل الغائى ص ٣٨٣ ـ ٥٩١ .

لمراحل تطور البشرية وتقدم الوعى الانسانى . كانت فى البداية واجبة ثم جعلها فى آخر مرحلة من مراحل الوحى ، وهو الاسلام ، ممكنة نظرا لأن العقل أساس النقل ، ومن قدح فى العقل فقد قدح فى النقل ، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول . ثم بعد ذلك تصبح مستحيلة نظرا لاكتمال الوحى واستقلال العقل الانسانى استقلالا ذاتيا . وكذلك القول فى المعجزة ، كانت ضرورية فى البداية حتى يتحرر الوعى الانسانى من سيطرة الطبيعة ثم اصبحت اعجازا فى آخر مرحلة من مراحل الوحي ، اعجازا أدبيا وتشريعيا وفكريا . ثم هي الأن مستحيلة نظرا لاكتمال الوحى ، ونهاية النبوة ، وتسخير قوانين الطبيعة الثابتة وسنن الكون الصالح الانسان المكلف بتعمير الارض خاصة واننا فى عصر تكاثرت فيه المعجزات كل يوم واختلطت بالكرامات والخرافات . وبدلا من التركيز على الرسول ، صفاته ، ما يجب وما يستحيل وما يمكن منها ، يمكن التركيز على الرسالة درءاً لداء التشخيص فى حياتنا اليومية وعبادة الاشخاص فى حياتنا السياسية . [1]

وفى موضوع المعاد بدلا من كسر قانون الاستحقاق وفك ارتباط العمل بالجزاء والطعن فى شموله ودوامه بالشفاعة والبشارة فى عصر يتم فيه خرق القانون كل يوم من أجل التوسط والخاطر والتنكر للعمل كمصدر للقيمة والجزاء فان البديل الآخر يكون هو الأنسب لمتطلبات هذا العصر وهو شمول الاستحقاق ودوامه ورفض كل مظاهر الوساطة والهبة وكشوف البركة . واذا كان القدماء قد اختاروا البديل الحسى الشيئى الموضوعى فى الصراط والميزان والحوض فان عصرنا قد يختار البديل المعنوى الذى يؤول هذه الصور الفنية إلى معانيها فى العدالة والجزاء ، فى عالم يسوده الظلم ، يضيع فيه حق المظلوم ، ويعيش فيه الظالم بلا قصاص . [2]

---

(١) المصدر السابق ، الفصل التاسع : تطور الوحى (النبوة) ص ٥ ـ ٣١٩ .

(٢) المصدر السابق ، الفصل العاشر : مستقبل الانسانية (المعاد) ص ٣٢١ ـ ٦٠٧ .

وفى موضوع الايمان والعمل اعطى القدماء حلولا ثلاثة : الأول يجعل الايمان بالقول (المرجئة) تخفيفا لحدة التكفير أو نزعا لسلاح معارضة الحاكم الظالم . والثانى يجعل الايمان بالعمل ، فمن لا عمل له لا ايمان له ، تقوية للمعارضة ، وثورة على الحاكم الظالم (الخوارج) . والثالث يقول بالمنزلة بين المنزلتين كحل وسط بين ايمان كل الناس وتكفير كل الناس . وكلها مواقف سياسية تجدلها سندا فى الشرع . والمطلب الآن : ماذا تحتمه ظروف هذا العصر ؟ جعل كل الناس مؤمنين بلا أعمال وهو ما يضاد كل اجتهادات المصلحين وصياحهم « ما أكثر القول وأقل العمل » أو جعل كل الناس كافرين ، وهو ما يحدث حاليا من تكفير المسلمين من بعض الجماعات الاسلامية الحالية ؟ أو أخذ المنزلة بين المنزليتن التى تعطى الشرعية واللاشرعية وما يجعل امكانية الحركة وارادة عن طريق التوبة ؟ ألا يؤدى التوحيد بين القول والعمل والفكر والوجدان ، بين الداخل أى الفكر والوجدان ، والخارج أى القول والعمل إلى القضاء على كل مظاهر النفاق والخوف والجبن وازدواجية الشخصية التى اصبحت سمة مميزة لسلوك الأفراد والجماعات فى هذا العصر ؟ (١)

أما موضوع الامامة فقد جعله القدماء فرعا وليس أصلا لأن أهل السنة كانت بيدهم مقاليد الحكم بعد استشهاد على والحسين وتنصيب معاوية ويزيد فى حين أراد الشيعة القضاء على السلطة المغتصبة للحكم فجعلوا الامامة من الاصول لا تقل عن اصلى التوحيد والعدل . والأمر لنا الآن . أيهما ، أفضل فى ظل الأوضاع الحالية ولا مبالاة الناس وسلبية الجماهير ؟ هل نجعل قضية الحكم والسلطة فرعية أم أصلية ؟ واذا كان القدماء قد شخصوا موضوع الحكم فى الامام وأوصافه وجعلوه كامل الأوصاف مثل

(١) المصدر السابق ، الفصل الحادى عشر : النظر والعمل (الاسماء والاحكام) ص ٥ ـ ١٦١ وأيضا دراستنا التفكير الدينى وازدواجية الشخصية ، قضايا معاصرة جـ ١ فى فكرنا المعاصر ص ١١١ ـ ١٢٧ ، دار الفكر العربى ، القاهرة ١٩٧٦

الانسان الكامل اكثر مما ركزوا على مؤسسات الدولة وحقوق الناس فقد عانى عصرنا من هذا التألية للحكام ومن هذا التشخيص للدول وللمؤسسات حتى أصبحت المؤسسات والدول تعرف باسماء رؤساءها صراحة أو ضمنا . فهل يمكن النظر فى موضوع الحكم باعتباره سلطة لا شخصية ومؤسسات تنفيذية وحقوق مواطنين ؟ واذا كان القدماء قد أفاضوا فى طاعة الأئمة وأساء البعض منا فهم « واطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » فهل يمكن لعصرنا مراجعة أولى الأمر واسداء النصح لهم ومقاضاتهم بل والثورة عليهم فى حالة عدم الامتثال لوظيفة الحسبة وللأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وبحكم القضاء كما تقتضى بذلك الشريعة ؟ [1]

(٤) ابداع بدائل جديدة . وقد لا تكفى اعادة الاختيار بين البدائل القديمة لتأسيس علم كلام جديد لأن اعادة الاختيار تظل باستمرار محدودة بابداع القدماء وكأن المحدثين غير قادرين على ايجاد بديل جديد والاستمرار فى الابداع التاريخى المتصل عبر الاجيال ، وكأن المحدثين مجرد نقله عن ا لقدماء يكون اقصى جهدهم اعادة الاختيار بين بدائل من ابداع القدماء دون أن يتجرؤوا على ابداع جديد . الابداع الجديد ممكن بنفس الشروط: قراءة النصوص فى ضوء العصر ، وقراءة العصر فى النصوص . ولما كانت العصور متغيرة تغيرت القراءات ، وتعدد الكلام من القديم إلى الجديد .

فبالنسبة لتعريف العلم موضوعا ومنهجا وغاية فان القدماء قد جعلوا موضوعه كلام الله كصفة من صفاته وكوحى من عنده ممثلا فى القرآن . وقد يجعله المحدثون كلام الانسان عن الله وصياغة قضاياه فيه لمعرفة هل هى قضايا خبرية تقريرية تخبر عن واقع أم قضايا انشائية تعبر عن أمانى ورغبات ؟ علم الكلام الجديد ليس خطابا عن الله

(١) « من العقيدة إلى الثورة » المجلد الخامس . الفصل الثانى عشر : الحكم والثورة (الامامة) ص ١٦٣ - ٢٣٦ .

« بل خطاب فى الله » مشتق من كلام المتكلم وليس من كلام الله . ومنهجه ليس الدفاع عن العقيدة كما فعل القدماء بل تحليل القضايا كما يفعل المحدثون وتحليل الواقع من أجل صياغته فى قضايا . وغايته ليس المفاز فى الآخرة بل الصلاح فى الدنيا والقضاء على اغتراب الفرد والمجتمع والعود إلى الواقع بدلا من الخروج منه . علم العقائد اذن يكون أشبه بأيديولوجيات العصر التى تعطى الناس تصوراتهم للعالم وتمدهم بأنماط للسلوك . فالعقائد وسيلة لتحقيق الصلاح على الأرض وليست غاية فى ذاتها .

ويمكن تطوير نظرية العلم من جعلها تعتمد على الحس والعقل والنقل فقط كما هو الحال عند القدماء إلى الاعتماد على الوجدان والادراك المباشر للنص وللواقع . فقد توالت الأزمات ، وزاد الكرب ، وعم البلاء . وأصبح الانسان منا يشعر بوجوده ، ويدرك واقعة ، ويضيق صدره . يخنق ويغضب ، يثور ويهدأ ، ينفعل ويصرخ . أزمتنا لا تحتاج إلى استقلال نظرى . وهمنا واضح للعيان . النص يتكلم بنفسه . ليس كل نص ، بل النص الذى يثير فى النفس شيئا . يفرج عن كرب ، يعبر عن حاجة ، يحل أزمة . ومن ثم يصبح النص واقعا والواقع نصا كما كان أول مرة فى « أسباب النزول » وكأنه أنزل علينا من جديد .

ويمكن تطوير نظرية الوجود بدلا من أن تقتصر على المبادىء الصورية العامة فى ميتافيزيقيا الوجود مثل الوجود والعدم والماهية ، والوجوب والامكان والاستحالة ، وظاهريات الوجود أى الاعراض ثم الوجود ذاته أى الجواهر ، وهو الوجود الحسى المادى ، الوجود الطبيعى ، الزمان والمكان ، الحركة والسكون إلى آخر ما هو معروف فى الطبيعيات القديمة اذ لم تعد الطبيعة اليوم موضوعا للتأمل العقلى بل موضوع للعلوم الطبيعية فانه يمكن فى علم الكلام الجديد تحويل الوجود الصورى أو الطبيعى إلى الوجود الانسانى والاجتماعى . وبالتالى يكون المعلوم هو الوجود الانسانى من

الاجتماعى والتاريخى ، الوجود الحى وليس الوجود الصورى الفارغ أو الشيىء الطبيعى.

ويمكن فى الذات والصفات أى فى أصل التوحيد بدلا من صياغته طبقا لنظرية الجوهر والاعراض فى الفكر اليونانى ، الحامل والمحمول ، الأصل والفرع ، يمكن اعادة صياغته فى علم الكلام الجديد طبقا لحاجات العصر واعتماداً أيضا على النصوص . فاذا كان عصرنا عصر الأرض المحتلة وضياع فلسطين فى مقابل عدو ربط بين الله والارض كما هو معروف فى الصهيونية ، أرض المعاد والميثاق وشعب الله المختار فانه يمكن فى علم الكلام الجديد مقابلة عقيدة بعقيدة ، فلا يفل الحديد الا الحديد . فقد ربطت النصوص بين السماء والأرض ، صورت الله اله السموات والارض ، رب السموات والأرض ، هو الذى فى السماء اله وفى الارض اله . فلماذا نجعله اله السموات فقط فى نظرية الذات والصفات الاشعرية وفى أصل التوحيد الاعتزالى ؟ لماذا لا يبرر علم الكلام الجديد ارتباط الله بالارض فى مواجهة عدو يفعل الأمر نفسه ، والدفاع عن الاسلام وتأسيس العقيدة بلغة العصر وثقافته ؟

ويمكن فى الافعال عند الاشاعرة ومنها أصل العدل عند المعتزلة ابداع طرف جديد للحرية الانسانية ، ليس العلم الالهى المسبق ، أو القدرة الالهية الشاملة كما هو الحال فى عقيدة القضاء والقدر فى علم الكلام القديم بل الموقف الانسانى الذى هو حاد للحرية الفردية طالما أن الانسان ليس خالقا للموقف الذى يعيش فيه وان كان خالقا لافعاله فالتحديد يأتى من الواقع وليس من الارادة الالهية ومن الارض وليس من السماء . ولماذا تكون الآجال والأرزاق والأسعار والفقر والغنى من الله كما هو الحال فى علم الكلام القديم وهو يؤسس العقائد فى بيئة الأديان الأولى ؟ ولماذا لا تحدد الأجال بأسباب الموت فى علوم الطب والجريمة والحوادث كما يفعل العلماء والفقهاء ؟ ولماذا لا تحدد الاسعار فى الاسواق بقوانين العرض والطلب كما يفعل علماء الاقتصاد ؟ ولماذا لا تحدد الارزاق

طبقا لقوانين العمل وسياسة الأجور وطرق الكسب كما هو الحال فى الوضع الاجتماعى ؟ ولماذا لا يتحدد الفقر والغنى بنسبة المواطنين فى الدخل القومى والتركيب الطبقى للمجتمع كما يفعل علماء الاجتماع . كان العصر الأول ينظر إلى الأرض من السماء ، وهذا العصر ينظر إلى السماء من الأرض . وبالتالى تعود إلى علم الأصول وحدته الأولى، وحدة علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، وحدة النظر والعلم ، العقيدة والشريعة .

لقد وضع علم الكلام القديم النقل فى مقابل العقل ، والعقل فى النقل كما فعل فى موضوع خلق الأفعال الارادة الالهية فى مقابل الارادة الانسانية ، والقدرة الانسانية فى مقابل القدرة الالهية . ويمكن لعلم الكلام الجديد أن يضيف معيارا ثالثا وهو الواقع أو المصلحة ، مقياس أصولى خاصة وان علم الكلام هو علم أصول الدين أحد شقى علم الأصول . وبدلا من أن يكون موضوع علم أصول الدين هوالحقيقة النظرية أى العقيدة ، وموضوع علم أصول الفقه الحقيقة العملية أى الشريعة فان علم الأصول الذى يجمع بين أصول الدين وعلم الفقه يكون موضوعه الحقيقة النظرية والعملية معا .

وفى النبوة يمكن اعتبار دور النص مثل دور الحدس الأولى أو المصادرة أو المسلمة أو البديهية فى المنهج الاستنباطى أو الافتراضى القابل للتحقيق أو الافتراض الذى تحول إلى قانون فى المنهج التجريبى بعد تجربته فى « الناسخ والمنسوخ » . كما يمكن تأصيل الوعى التاريخى فيها وابراز مفهوم التقدم من خلالها . أما المعاد فانه يشير إلى رغبة الانسان فى تجاوز الموت واطالة العمر وبقاء الأثر من خلال الأعمال والذكرى فى قلوب الآخرين وعلى الأرض وفى التاريخ .

أما الايمان والعمل فهى قضية النظر والعمل ، الفكر والممارسة النظرية والتطبيق المعروفة فى الايديولجيات السياسية طبقا لاولوية أحدهما على الآخر : فهو العالم أو تغيير العالم . واذا وصف علم الكلام القديم الامام فان علم الكلام الجديد يصف الشعب

وعند الجماهير . واذا كان انهيار التاريخ قد ادهش القدماء من الخلافة الر اشدة إلى الملك العضود ، من خير القرون إلى الزمن الردىء ، كلما تقدم الزمان قل الفضل نظرا لارتباطه بعصر الفتنة الكبرى فان النهضة الحالية التى نحاولها منذ مائتى عام والتى كان التحرر من الاستعمار احد مراحلها تنبؤ بأن الزمان تقدم ، وأن الفضل لا يقل بل يزيد ، وأن التفاؤل أكثر قدرة على تربية الافراد والشعوب من التشاؤم . وقد قامت كل النهضات على فلسفات فى التقدم وليس فى التأخر ، فى النهضة وليس فى الانحطاط . [1] واذا كان حديث الفرقة الناجية قديما قد أدى دوره فى الدفاع عن السلطة القائمة وهى الفرقة الناجية ضد المعارضة السياسية وهدى الفرق الهالكة فان الوحدة الوطنية اليوم تقضى بأن تتكاتف كل فرق الأمة فى مشروع قومى مشترك بالرغم من اختلاف الاطر النظرية بينها . الكل ناج بالوحدة ، والكل هالك بالفرقة . [2]

ان الخصام فى وجدان العالم والمواطن بين علم الكلام القديم وبين العصر الحاضر ليشعر به الجميع . وان الحاجة إلى علم كلام جديد مطابق لظروف العصر الحاضر لحاجة يشعر بها الجميع أيضا فى السر أو العلن . والشعور بالشىء أولى مراحل العلم . تبقى الصياغة والأحكام . وتلك مهمة الأجيال القادمة .

---

(١) المصدر السابق ، المجلد الخامس ، الامامة فى التاريخ ، انهيار أم نهضة ص ٣٣٦ ـ ٣٩١

(١) المصدر السابق ، المجلد الخامس من الفرقة العقائدية إلى الوحدة الوطنية ص ٣٣٦ ـ ٣٩١

الموقف من الغرب الأوربى
من خلال كتابات

الإمام عبد الحميد بن باديس
(١٨٨٩ - ١٩٤٠)

د . السيد محمد عشماوى
مدرس بقسم التاريخ - كلية الاداب
جامعة القاهرة

تحاول هذه الدراسة ، التركيز على بعض النقاط الأساسية ، من الضرورة ، التنويه عنها :

النقطة الأولى : انها تركز على فترة العشرينيات والثلاثينيات من القرن العشرين ، وهى فترة هامة فى تطور الجزائر السياسى والاجتماعى حيث تشكلت أفكار الحركات القومية التحررية ، وبرزت بصفة خاصة أفكار حركة تجديد الفكر الاسلامى ، والذى لا شك فيه أن تأثير الغرب الأوروبى (فرنسا) قد حدد إلى حد ما عملية التطور التاريخى ، فالاحتلال الفرنسى باستغلاله واضطهاده للشعب الجزائرى ، قد ساعد من الناحية الموضوعية على الاسراع بعملية التطور التاريخى ، حركة تجديد الفكر الاسلامى أرتبطت أفكارها وحركتها بالموقف من الغرب عامة وبالسياسة الفرنسية خاصة ، تلك التى لعبت دور الحافز الرئيسى على استثارة وابراز ديناميكية هذه الحركة التى أخذت فى النمو والتطور ، كان التنبيه إلى نجاح قوة الغرب (المجال التقنى خاصة) وتقدم هياكله السياسية والاجتماعية والثقافية ، والتنبيه إلى نقد مظاهر مدنية الغرب فى اطار الموجة العامة لمعاداة الاستعمار ، مع محاولة التعرف على سر قوة الغرب ، كان رد الفعل العربى الاسلامى على الاضطهاد القومى والمسخ الحضارى للسياسة الاستعمارية الغربية هى ابرز سمات هذه الفترة والتى هى ـ على حد مقولة أحد الباحثين [1] ـ من أخطر الفترات التاريخية فى الحياة الدينية والثقافية للجزائر المعاصرة .

والباحث المدقق ، يجد أنه نادرا حقا ، تلك الأمم التى تشبه حال الامة الجزائرية فى تحديها الحضارى للظروف التى فرضت عليها ، فقد خرجت هذه الامة دون أن تندمج أو تمسخ هويتها العربية ـ الاسلامية فى مواجهة الغرب ، ودون أن تصبح امتدادا لفرنسا الاستعمار الاوروبى ، الذى حاول احتواء سكانها بالعنف المتمثل فى السحق القومى

(1) Merad: Le Reformisme Musulman en Algerie (1925-1940), P.P 42-43.

لعروبتهم واسلامهم ، وتكريس التخلف الحضارى مستغلا بعض الجيوب الداخلية (جماعة النخبة من الاندماجيين ـ الطرقية ـ النزعة البربرية) لتدعيم سيطرته وعرقله بالتطور الحضارى .

النقطة الثانية : تساهم هذه الدراسة على تدعيم التواصل بين المشرق العربى ، والمغرب العربى وتعريف جيل الدارسين الجدد ، على أحد أعلام تجديد الفكر الاسلامى فى الجزائر وهو الامام الشيخ عبد الحميد بن باديس (١٩٨٩ ـ ١٩٤٠) ، والذى كان يستشهد دائما ببيت من الشعر له دلالته فى هذا المجال [١] .

ونحن فى الشرق والفصحى ذو ورحم * * ونحن فى الجرح والالام أخوان

نحن بازاء شخصية ـ كما يرى مالك بن نبى [٢] ـ تجمع فى طياتها جوانب بلغت من التنوع والغنى مبلغا يجعل فى قدرة الباحث ـ دوما ـ أن يتطرق إلى دراستها من زاوية تحرر الفكر من الظروف العرضية النسبية .

---

(١) عمار طالبى : أبن باديس ، حياته وآثاره ، ج ٤ ، ص ٣٣٣ .

(٢) من مقدمته لكتاب (أبن باديس ، حياته وآثاره) ج ١ ، ص ١٠ .
الدور البالغ فى الاهمية والذى لعبه أبن باديس فى تاريخ الجزائر ، جعلت أحد المؤرخين (أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية الجزائرية ، ج ٢ ، ص ٤١٣) يذكر (من الممكن أن نقول أنه لا وجود لشخصية فى العصر الحديث أثرت على كامل المجتمع الجزائرى كما فعل أبن باديس) فى الثلاثينيات ذكر ديبارمى Desparment أن الجزائريين كانوا يسمون أبن باديس (مرشد الامة) ، (امام البلاد) ، (أبا النهضة) .
(Un reformateur Contemparain en Algerie-L'Afrique Francaise, March (1933) P.P 149-156).

وفى عام ١٩٣٥ اعتبر الشيخ المغربى أبن باديس (أبا النهضة الجزائرية) ، (سجل المؤتمر الخامس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين (١٩٣٥) المطبعة الاسلامية الجزائرية ، ص ١٨٤) ويذكر مالك بن نبى (شروط النهضة ، ص ٢٢ ـ ٢٧) أن (معجزة البعث) بدأت تتدفق من كلمات أبن باديس فكانت تلك ساعة اليقظة وبدأ الشعب الجزائرى المخدر يتحرك تحت تاثير دعوة حركته الاصلاحية .

ويذكر عبد الله شريط (معركة المفاهيم) أن أبن باديس كان يعمل عمل أمة وقد عجز الاخرون عن أن يعملوا عمل هذا الرجل ، ويذكر محمد الميلى (أبن باديس وعروبة الجزائر ، ص ١١) أن الاسهام الذى قدمه أبن باديس لحركة الاصلاح الدينى كان نتيجة تحليله للظرف الخاص الذى كانت تمر به الجزائر فيما بين الحربين اكثر مما كان نتيجة تفلسف نظرى وبحث فى التجريد .

أبن باديس يمثل ذلك التيار السلفى (الاصولى) العقلانى المستنير والذى كانت مهمته الاساسية تجديد الفكر الاسلامى وتكوين كيان جزائرى قائم على الثقافة العربية الاسلامية [1] ، ورفض النفوذ الغربى ، كان حلمه تشكيل مجتمعه على نموذج الجماعة الاسلامية فى صدر الاسلام ولم يحاول أن تكون مهمته التوفيق بين الاسلام وبين نمط الحياة الحديثة ، أى قيم وممارسات المجتمع الغربى الرأسمالى ، لم يحبذ النقل الالى إلى التربة العربية الاسلامية معايير ونظم وايديولوجيات الغرب الاوروبى ، وان كانت هناك قرائن تشير إلى دعوته إلى الاستفادة من منجزات الغرب المتحضر .

الا أنه فى التحليل النهائى كرس حياته لارساء (جذور الاصالة) [2] الثقافية ، واستمد مناهجه ـ كما يؤكد أحد الدارسين [3] ـ من القران والسنة وحياة السلف الصالح وحاول تطبيقه على الواقع الاسلامى ، متخذا من الاسلام قوة قادرة على توحيد وحفز الشعب الجزائرى من أجل التحصن ضد الثقافة الاستعمارية الغازية ، هذا الاسلام ـ فى أعلى صوره ـ ليس احكاما جامدة ولا كهنوتيه ولا أذكارا ، لم يكن (وراثيا) فى تصوره فحسب ، بل اسلاما (ذاتيا) [4] هدفه تنوير العقول وتزكية النفوس وتصحيح العقائد وتقويم الاعمال ، فيكمل الانسانية وينظم الاجماع ويشيد العمران ويقيم ميزان العدل وينشر الاحسان .

النقطة الثالثة : تبرز هذه الدراسة أهم اتجاهات السياسة الفرنسية فى الجزائر المعبرة عن (الروح الاستعمارية) للغرب الاوربى والتى حاولت ترسيخ المسخ القومى

---

(1) Julien: L'Afrique du Nord en march, P. 114.

(٢) مفدى زكريا (اليادة الجزائر) ص ٣٩ .

(٣) عبد الحميد درويش : عبد الحميد بن باديس ، ص ٥ .

(٤) الاسلام الذاتى والاسلام الوراثى ـ أيهما ينهض بالامم ؟) مقال نشره أبن باديس فى الشهاب (فبراير ١٩٣٨) حدد فيه الاسلام الوراثى بالاسلام التقليدى الذى يؤخذ بدون نظر ولا تفكير المبنى على الجمود والتقليد أما الاسلام الذاتى فهو اسلام من يفهم قواعد الاسلام ويبنى ذلك على الفكر والنظر بحكم العقل والبرهان مع الشعور والوجدان .
(عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤٢)

والسحق الحضارى لهوية هذه الامة ثم رد الفعل العربى الاسلامى على ذلك من خلال كتابات أبن باديس ، وبالتالى فهذه الدراسة تنطلق أساسا من التصور العام (المسلمون وأوربا) لتضع بعض البصمات على محور (أوروبا فى كتابات المسلمين) .

(الروح الاستعمارية الفرنسية فى الجزائر)

أول ضحية عربية اسلامية للتوسع الاستعمارى الغربى فى مرحلة التطور الرأسمالى التى سبقت ظهور الاحتكارات ، كانت الجزائر ، ومع الغزو الفرنسى الذى بدأ عام ١٨٣٠ بدأ تفويض نمط الحياة السائد ، وجرى تدويل وسائل الانتاج والسلع والمواصلات وأرتبط السوق المحلى بالسوق الغربى وتغلغلت المعارف ونمط الأفكار الاوروبية ، وتحت تهديد الفناء اجبرت فئات كثيرة على قبول اسلوب الانتاج الغربى وعلى تبنى انماط ما سمى بالمدنية أو (التحديث) .

التدخل الاستعمارى الفرنسى ، ذلك (الاداة غير الواعية للتاريخ) * ، كانت له جرائم لا تحصى فى حق الشعب الجزائرى ، بواسطة القوة المسلحة وأعمال التدمير والتخريب واثارة النزعات العرقية واستفزاز المشاعر الدينية وتدمير الثقافة القومية والاستيلاء على الثروة الطبيعية مما عجل بعملية التطور ولعب من الناحية الموضوعية دور المستفز فى انتاج رد الفعل المعادى له ، خاصة وأن القدرة الدفاعية والثقافية الوطنية لدى الشعب الجزائرى كانت مقترنة بالاسلام .

---

* هذه المقولة تركز على أن الغزو الفرنسى حمل عن وعى إلى الشعب الجزائرى الظلم والقهر والاستعباد ، وأيقظ فيهم وهو لا يدرك الشعور بالاحتجاج مما دفعهم إلى المقاومة وخلق مناخا لتفجر الحركات القومية - التحررية ، يقول جليسبى فى كتابه (ثورة الجزائر ، ص ٢٥) أنه على الرغم من أن العقود الاربعة الاولى من القرن العشرين والتى اطلق عليها (عصر المستوطنين الذهبى) الا أنه سمع فيها أولى همسات (القومية الاسلامية الجزائرية) ويقول أحمد توفيق المدنى (هذه هى الجزائر ، ص ١٦٦) أن احتفال الفرنسيين (١٩٣٠) بمرور قرن على احتلالهم الجزائر ومناداتهم بأن « الجزائر فرنسية وستبقى فرنسية إلى الابد » اثار المشاعر والجرح الدامى من جديد وقدم القضية الجزائرية عشرين سنة على الاقل .

ويمكن أن نركز على القسمات الأساسية التى عبرت عن (الروح الاستعمارية) للسياسة الفرنسية فى الجزائر والتى حددت - موضوعيا - تصور أبن باديس للغرب الأوروبى فى النقاط التالية .

١ - (الجزائر فرنسية)

اتبع الفرنسيون (نظاما مباشرا فى الحكم) [١] شكل عنصرا هاما فى سياسة الادماج التى اتبعتها فى الجزائر ، وصدرت عدة تشريعات اعتبرت الجزائر (مقاطعة) من فرنسا وليست (مستعمرة) أو (محمية) فقانون عام ١٨٦٥ المعروف بسانا توس كونسولت قد جعل الجزائريين (رعايا فرنسيين وليسوا مواطنين) وبالاضافة إلى ذلك فانهم كانوا خاضعين منذ السبعينات من القرن الماضى إلى قوانين استثنائية عرفت فى مجموعها باسم (قوانين الاهالى) [٢] .

استندت سياسة فرنسا الاستعمارية فى الجزائر إلى الاقلية الفرنسية (المواطنين) وإلى استعباد غالبية العرب والبربر (الرعايا) الذين عاملتهم (بصلف عنصرى) [٣] ، فرضت عليهم الضرائب وحرمتهم من الحقوق الانتخابية وحق اصدار الصحف وتأليف احزاب سياسية أو نقابات خاصة بهم ، بل من حق عقد الاجتماعات الا بعد موافقة السلطات ، والادهى أن السلطات الفرنسية اصدرت عدة قرارات بمنع تداول الجرائد المصرية ، وتعجب محمد فريد من هذه الاجراءات التعسفية اثناء زيارته للجزائر (فلم أجد فى جميع مدينة الجزائر نسخا من اللواء ولا من المؤيد مع أن المشتركين فيها

---

(١) ليفين : تطور الفكر الاجتماعى العربى ، ص ٥٧ .

(٢) أبو القاسم سعد الله : المرجع السابق ، ص ٤٣٧

ويعتبر اوضح قررت هذه التشريعات أن للجزائرى رعوية فرنسية من حيث الجنسية ولكن ليس مواطنا له حقوق الفرنسيين اذا ظل محتفظا بتشريعه الاسلامى ، أنظر (فيليب رفله : الجزائر ، ص ٧٣) .

(٣) ليفين : المرجع السابق ، ص ١٢٢ .

بكثيرون) [1] ، وطوال عصر الاحتلال كرست السياسة الفرنسية (سياسة الاندماج) [2] ، وردد بعض كبار السياسية الفرنسيين شعار (الجزائر فرنسية) وحاول ايجاد المبررات التاريخية لخدمة الاهداف السياسية - على سبيل المثال - جول رومان Jule Romains كتب في صحيفة « الاورور » عدة مقالات ذات صبغة عرقية صارخة زاعما بأن (الغزو الفرنسي للجزائر لم يكن الا بداية لحملة الاستعادة هذه التى هى مشروعة تماما مثلما كانت مشروعة حملة الاستعادة Reconquista التى شنتها اسبانيا على العرب فى اواخر العصور الوسطى) [3] .

حمل الغزو الفرنسى صورة (الرسالة الحضارية) وعبء الرجل الابيض إلى الشعوب المتخلفة واستندت هذه الرسالة الى ما سمى (المركزية الاوروبية) حيث تصبح أوروبا مركزا للاشعاع الحضارى ، والعودة إلى الماضى فأن الحضارتين اليونانية والرومانية تبدو أن أسبق من الحضارة العربية الاسلامية ، فهذه الاخيرة لم تكن سوى ساعى بريد أدى الامانة إلى أهلها ، يقول أحد الكتاب الفرنسيين وهو برنارد : (اننا حضرنا إلى

---

(١) محمد بك فريد : من مصر إلى مصر (رحلة محمد فريد إلى ايطاليا وتونس والجزائر وطرابلس الغرب ومالطه - مصر ١٩٠٢) ، راجع كذلك كتاب الدكتور محمد ناصر : المقالة الصحيفية الجزائرية نشأتها ، تطورها ، أعلامها من ١٩٥٣ - ١٩٣١ ، ص ٥٨ - ٥٩ .

(٢) حول تفاصيل سياسة (الاندماج) أو ما ترجمها البعض (الامتصاص - التجنيس - الاهتمام - المطابقة Assimilation أى محاولة جعل أهل البلاد الاصليين طبق الاصل من الفرنسيين راجع (زاهر رياض استعمار افريقية ص ٣٢٥ - ٣٢٣) ومنذ عام ١٩٦٥ حتى عام ١٩٣٤ تجنس أقل من ٢٥.٠٠٠ مسلم جزائرى بالجنسية الفرنسية وهذا يؤلف المعدل المضحك وهو ٣٦ شخصا فى العام (ليون فيكس : الجزائر حنف الاستعمار ، ص ٣٢) .

(٣) ليون فيكس : نفس المرجع ، ص ٥ .
هناك صورة حمل لواءها (لويس برتراند) وهى فكرة الجزائر اللاتينيه وكأن الجزائر قطعة من فرنسا على الاحفاد أن يعيدوها إلى البلد الام (عامر مخلوف : ملامح الحركة الثقافية قبل حرب التحرير ، جزيدة النصر الجزائرية ، ٢٩ مايو ١٩٨٦ ، ص ٧) .
ذكر موريس فيوليت الحاكم العام السابق للجزائر (أن مرور مائة سنة على تحرير الدول البربرية حادث عظيم يجب أن نحى ذاكره بكل فخر) راجع بوالصفصاف : جمعية العلماء المسلمين (الجزائريين ودورها فى تطور الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣١ - ١٩٤٥) ص ٨٦ - ٨٧ نقلا عن مجلة الشباب (ديسمبر ١٩٢٨) .

الجزائر لنشر الحضارة واللغة والأفكار الفرنسية وليست الجزائر مستعمرة كالهند الصينية ولا هى دومينيوم مثل كندا ولكنها جزء من فرنسا كما كانت أيام روما ، اننا نريد أن نجعل هناك جنسا يندمج فينا عن طريق اللغة والعادات وسيتم هذا بعد نشر لغة فيكتور هيجو) [١] .

فى عام ١٩٣٠ نصب الفرنسيون تمثالا للمهندس بوتان Boutain فى مدينة دالى ابراهيم وكتبوا عليه (اعتراف بالجميل إلى بوتان ، رجل الهندسة البحرية ، الرجل الذى جعلنا نتمكن من الانتقام لشرف اوروبا وللانسانية جمعاء من مدينة الجزائر والذى تمكنا بفضله من جعل الجزائر فرنسية إلى الابد) [٢] .

٢ - (صليبية جديدة)

التوسع الاوروبى عامة كان يتطابق فى وعى المسلمين مع الصراع الازلى بين الغرب المسيحى والشرق المسلم ، بل مع استمرار الحملات الصليبية وذيولها ، وكان من شأن الحروب العثمانية مع الروسيا (١٨٧٨) واليونان (١٨٩٧) وايطاليا (١٩١١) وغيرها ، ان خلقت انطباعا لدى الكثيرين بأن الغرب المسيحى يواجه الشرق المسلم ، وكما يؤكد الامام محمد عبده فقد وصل الامر بأحد الكتاب الفرنسيين إلى حد الموافقة على مطلب ابادة المسلمين ببساطة ونقل رفات النبى صلى الله عليه وسلم على متحف اللوفر .

---

* فى حديث الكاتب السياسى الاستعمارى الفرنسى جابرييل هانوتو الكثير عن هذا الصراع الحضارى بين الحضارة الاوروبية التى يسميها (المدنية الارية المسيحية) وبين الحضارة العربية الاسلامية التى تشد العرب - كما يقول إلى (الماضى الاسيوى) يتجلى فرح المستعمرين بما لاح لهم من نجاح هذا المخطط فى بعض اقطار الشمال الافريقى - تونس - وهو النجاح الذى تحدث عنه هانوتو بقوله : (يوجد الان بلدا وأرضا تنفلت شيئا فشيئا من مكة ومن الماضى الاسيوى) راجع محمد عماره : العرب والتحدى ، ص ٢٩٧ نقلا عن محمد عبده وآخرون : الاسلام والرد على منتقديه ، طبعه القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٢٧) .

(1) Bernard, Augustin: Historie des Colonies Francaises, P.533.

(٢) بو الصفصاف : المرجع السابق ، ص ٨٩ (نقلا عن جريدة النجاح ، ١٣ يونيه ١٩٣٥) .

ويؤكد الدكتور محمد البهى أن تأكيد الروح الصليبية تتضح أيما وضوح فى كتابة المستشرقين الفرنسيين ولو فتشنا عن ذلك لوجدناه فى احتضان فرنسا للكثلكية وزعامتها الصليبية ، فروح الصليبية لم تزل حية فى نفوسهم ولم يزالوا يصدرون عنها فى احكامهم على الاسلام والمسلمين وفى معاملتهم للمسلمين كذلك الخاضعين لاستعمارهم أو سيطرتهم بوجه ما ، ويضيف (لم أر فى دراستى للاستشراق حتى الان مسيحيا بروتستينيا عالج التراث الاسلامى بأسلوب الكاثوليكى ولا بروحه الحاقده) [١] .

أثناء الاحتفالات بمرور قرن على الاحتلال فرنسا للجزائر ردد أحد الفرنسيين المتعصبين مقولة (أن عهد الهلال قد غبر وأن عهد الصليب قد بدأ ، وأنه سيستمر إلى الابد ، وأن علينا أن نجعل أرض الجزائر مهدا لدولة مسيحية مضاءة أرجاؤها بنور مدينة منبع وحيها الانجيل) [٢] .

وقال فرنسى اخر (أن احتفالنا اليوم ليس احتفالا بمرور مائة سنة على احتلالنا الجزائر ، ولكنه احتفال بتشييع جنازة الاسلام فيها ..) [٣] .

---

(١) الفكر الاسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .
قليلة هى الدراسات التى تحاول الربط بين اتجاهات السياسة الفرنسية فى الشرق العربى وتلك التى فى المغرب العربى ، تلك التى تركز على سياسة (فرق تسد) وتثير الروح الصليبية فى ثوبها الجديد ، قبل أبن باديس خاض الافغانى اثناء اقامته فى باريس عام ١٨٨٣ صراعا فكريا ضد رينان Renan (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) عندما تهجم على العرب والاسلام (راجع أحمد امين زعماء الاصلاح فى العصر الحديث ، ص ٨٥ ـ ٩٣) ورد الشيخ محمد عبده على هانوتو وزير الخارجية الفرنسى نشر فى اوائل عام ١٩٥٥ مقالا بعنوان (وجها لوجه مع الاسلام والمسألة الاسلامية) تهجم فيه على الاسلام كذلك (أنظر : أدمس : الاسلام والتجديد فى مصر ، ص (٨ ـ ٨٢) ـ ولم يكن بلا مغزى أن يتوجه الجنرال الفرنسى غورو ـ فور دخوله دمشق على قبر صلاح الدين ويقول بعنجهيه :
(هاقد عدنا يا صلاح الدين ـ هاهم أحفاد الصليبين فأين هم أحفادك) .
(٢) محمود قاسم : الامام ابن باديس ، ص ١١ .
بو الصفصاف : المرجع السابق ، ص ٨٨ نقلا عن البصائر ١٨ فبراير ١٩٣٩ .
(٣) موسى الاحمدى : اعلام الجزائر ، الامام الرائد محمد البشير الابراهيمى فى ذاكره الاولى ، ص ٨ .

وفى هذا المجال أذكر القارىء بالكتاب الهام الذى نشره أوجين يونج * Eugne Yung بعنوان استعباد الاسلام ـ الحرب الصليبية الجديدة l'Islam sous le joug de la nou-velle Croisade هذا الكتاب الذى نشر مترجما فى مصر عام ١٩٢٨ (مطبعة النهضة شارع عبد العزيز) يذكر فيه (ص ٥) أن فى العالم الاسلامى أربع مائة مليون مسلم ونيف منتشرين فى اسيا وافريقيا وهو يشعر بأن (الحرب الصليبية الاخيرة) على حد قول الجنرال اللنبى قد اصابته فى صميمه ، وأن النصرانية والموسوية هبتا لمواقعة المحمدية وهما تأملان أنهما تتمكنان بالاتفاق مع العوامل الاخرى الانفة الذكر من صرع عدوتهما (ص ٦) .

التبشير غايته النضال ضد الاسلام **

فى كتابه (الغرب ضد العالم الاسلامى من الحملات الصليبية حتى أيامنا ـ دار التقدم ، موسكو ١٩٨٥) يؤكد بونداريفسكى : أن الغزاة الغربيين قد بذلوا قصارى الجهد لتفويض مكانة الدين الاسلامى ونفوذه .

فى الجزائر ، على الرغم من الاتفاق المبرم عام ١٩٣٥ مع الجنرال بورمون الذى تعهد الغزاه فيه باحترام الديانة الاسلامية ومؤسساتها فان الكثير من المساجد حولت إلى كاتدرائيات وكنائس خاصة فى مدينتى الجزائر وقسنطينة .

الادهى من ذلك ، أنه مع التدخل الاستعمارى بدأ التبشير المسيحى فى الجزائر ،

---

* يذكر مالك بن نبى أنه تعرف على أوجين يونغ هو وابناء جيله من المدرسين من خلال كتابه (الاسلام بين الحوت والدب) l'Islam entre la baleine et l'ours وكيف رفع كتابه هذا (حرارة التيار المعادى للاستعمار فى ابناء جيله وعلمهم وضع العالم الاسلامى فى الحقبة الاستعمارية مالك بن نبى : مذكرات شاهد للقرن ، الطفل ، ص ٩٢ ، الطالب ، ص (٣٣) .

** تأثير النشاط التبشيرى المسيحى من الامور الجديرة بالدراسة ، أكد عليها مؤلفى (المجتمع الاسلامى والغرب) هاملتون جب ، وهارولد بوون (ص : ٢ من الجزء الاول من الترجمة العربية للدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى ـ دار المعارف ، القاهرة ١٩٧١)

وكان أحد أهداف جماعة (الآباء البيض) التى أسسها لافيجيرى Lavigerie العمل على تحويل الاطفال العرب الايتام إلى المذهب الكاثوليكى . وكان لايفيجيرى من بناة الامبراطورية الفرنسية وله تاريخ معروف فى حوادث لبنان سنة ١٩٦٠ وسيلعب دورا هاما بعد ذلك فى احتلال فرنسا لتونس ، وكان يعتقد أن أهم وسيلة يمكن لفرنسا أن تهضم الجزائر ، هى النشاط فى تحويل عدد من المسلمين إلى الكاثوليكية ، ثم أنشأ بعد ذلك جماعة (الاخوات البيض) لتسهيل الاتصال بالنساء الجزائريات . ونجح الكاثوليك فى جمع عدد من هؤلاء الاطفال العرب واحتفظوا بهم فى أديرتهم وتعرف سلالتهم حتى الآن (بالعرب المسيحيين) [١] .

عرف التبشير المسيحى فترة نمو وازد هار وبدأ يعطى ثماره الاولية فى الجزائر حوالى سنة ١٩٠٥ من خلال المجهودات الكبيرة التى قام بها (شارل دوفوكو) كأكبر داعية تنشيط فى الفترة المذكورة وكان دوفوكو يعتقد : (أنه اذا لم يتم تنصير المسلمين فى مستعمراتنا بشمال افريقيا فان حركة وطنية ستقوم بها على غرار ما حدث فى تركيا) [٢] .

بل كان الحديث ــ كما يذكر مالك بن نبى [٣] ــ شائعا فى محيطه عن لافيجارى الكاردينال الفرنسى الذى عاش بين سنتى (١٨٢٥ ـ ١٨٩٢) وأسس أخويه الآباء البيض وعن الوسائل النافعة لتنصير أطفال بيسكرا والقبائل .

أورد أبن باديس عن الصدى الكنسى لقسنطينة وبونه (الاحد ٩ فبراير ١٩٣٦) فى الصلاة اليومية وأقدم اليك صلواتى بصفة أخص ، من أجل اتحاد كل الكاثوليك ومن أجل محاربة الاسلام) .

---

(١) جلال يحى : السياسة الفرنسية فى الجزائر ، ص ٢٥٠ ، عثمان سعدى : عروبه الجزائر عبر التاريخ ص ٨

(٢) عبد القادر الشاوى : السلفية والوطنية ، ص ٨٩ ـ ٩٠ (نقلا عن علال الفاسى)

(٣) مذكرات شاهد للقرن ، القسم الاول (الطفل ١٩٠٥ ـ ١٩٣٠) ص ٩٥

Je vous les offre, en particulier, pour l'union entre les catholiques et pour la lutte contre l'slam .

وهـذا دلالـة واضحـة كمـا يقـول ابن بـاديس (أن النضـال ضـد الاسلام هـو غـاية التبشير) [١] . وعلى الرغم من القـانون الـذى يجعل الاديـان مستقله من الدولة ، فـان الحكومـة الفرنسية وضعت فى ميزانيتها بابـا واسعـا لمعاونة المبشرين فى افريقية الشمالية ، وأعلن وزيرها فى البرلمان أن (السياسـة اللادينية تقف عند حدود فرنسا ولا تتخطاها إلى المستعمرات) [٢] .

وصدرت مـراسيم عدة جعلت الـوعظ والارشاد فى المساجد احتكارا للمشايخ المعينين من قبل الفرنسيين وعينت فرنسا لرياسة اللجنة الاستشارية للثقافة (وكان تعيين مسيحى فـرنسى محل استياء بـوجه خـاص اذ يجعل الاشراف المباشر على الشئون الدينية فى أيدى رجل غير مسلم وموظف تابع للادارة) [٣] .

ويذكر أحمد توفيـق المدنى ، أن أحد أكابر موظفى الولاية العامـة الجزائرية وهو مسيو برك فى مقـال نشر بعد موته مـانصه : (لقد وصل بنـا امتهان واحتقـار الدين الاسلامى إلى درجة أننـا أصبحنا لا نسمح بتسمية المفتى أو الامام الا من بين الـذين اجتازوا أعلى سائـر درجات التجسس ، ولايمكن لموظف دينى أن ينال أى رقى الا اذا مـا أظهر للادارة الفرنسية اخلاصا منقطع النظير) [٤] .

هكذا خضع الدين الاسلامى لوصاية المستعمرين ـ لان الحكومة هى التى تختار رجال الفتوى والائمـة وتحدد مـرتبـاتهم وتحرم المسلمين من حـريـة اختيـار رجـال الـدين وبـاسم

---

(١) عمار طالبى المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٤٨٧ ـ ٤٩١ (نقلا عن الشهاب ، ماير ١٩٣٦) .
(٢) عباس محمود العقاد : الاسلام فى القرن العشرين ، ص ٧١ .
(٣) جليسبى : المرجع السابق ، ص ٦٤ .
(٤) هذه هى الجزائر ، ص ١٤٨ .

سياسة الدمج ثم العلمنه حددت المدارس القرانية بدقة ورقبت مدارس الزوايا ونقص عدد معلمى القرآن والمدرسين ومنذ ذلك الحين تقهقرت معرفة اللغة العربية الادبية ، اذ كانت لا تكاد تدرس وروقبت العبادة ، بل أن الحج إلى مكة وهو أحد اركان الدين الاسلامى الخمسة قلما سمح به (ومنع الحج السنوى بذرائع مختلفة بحيث يتباعد مابين الرحلات) [١] .

٣ ـ الطرقية . . أداة فى خدمة السياسة الاستعمارية

استمالت الادارة الفرنسية اليها فئات لمكافحة النشاط المتزايد للجمعيات الدينية واعتمدت على جماعات من المرابطين المحليين جعلتهم سندا وركيزة لتأييد الاحتلال ، ووجدنا من زعماء تلك الطرق من يبرر باسم الدين ـ حملة فرنسا لسحق الشخصية القومية للجزائريين ودمجهم فى فرنسا وتحويلهم إلى فرنسيين ، بقوله : (اننا اذا كنا قد أصبحنا فرنسيين فقد اراد الله ذلك ، وهو على كل شىء قدير فاذا أراد الله أن يكسح الفرنسيين من هذه البلاد فعل ، وكان ذلك عليه أمرا يسيرا ، ولكنه كما ترون ، يمدهم بالقوة ، وهى مظهر قدرته الالهية ، فلنحمد الله ، ولنخضع لارادته) [٢] .

ويتحدث جابرييل هانوتو G.Hanataux (١٨٥٣ ـ ١٩٤٤) وزير خارجية فرنسا عن موقف بلاده ازاء الاسلام والمسألة الاسلامية عن بعض الطرق الصوفية (من يخلد اعضاؤه إلى السكون ، وربما كانت علاقتهم مع رجال حكومتنا فى الجزائر وتونس على أحسن ما يرام) [٣] .

---

(١) أجريتو (مارسيل) الوطن الجزائرى ، ص ٦٩
أجيرون : تاريخ الجزائر المعاصرة ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

(٢) محمد عمارة : مسلمون ثوار ، ص ٢٦٣
تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة ، ص ٤٤ .
مجلة الطليعة (ملف أبن باديس) نوفمبر ١٩٧١ ، ص ٨٩ .

(٣) هانوتو : الاسلام والرد على منتقديه ، مقالات منشورة ضمن هذا الكتاب ، ص ١٨ .

ويذكر ـ ماسينيون ـ [1] أن ثمة طائفة من اتباع الطرق الصوفية ذات شخصية منفردة غلام الله ، وهو رئيس احدى الطوائف الدرقاوية فى مدينة تيارت ـ غرب الجزائر ـ يدعو الان إلى سياسة غربية ترمى إلى عقد اتفاق دينى Concordat بين الاسلام والحكومة الفرنسية وتقترن دعايته بضرب من الكياسة فى التجديد .

وفى تقرير التجمعات التى ظهرت فى الجزائر (أصلها ، تاريخها الوجيز ، وضعيتها الحالية) والذى قدم إلى عامل عمالة قسنطينة بتاريخ ٤ ديسمبر ١٩٤١ (الجنرال فالين VALIN) وعند الحديث عن جمعية العلماء كأحد التجمعات الاسلامية التى لعبت دورا هاما فى الاوساط الشعبية فى الجزائر ، ذكر (وأمام هذا الخطر حذر الرؤساء المرابطون فرنسا من خطر هذه الحركة على السيادة الفرنسية فى الجزائر) [2] .

٤ ـ (النزعة البربرية ـ فرق تسد)

أن القاعدة الرومانية (Divide et impera) ، هى القاعدة الاساسية التى استطاعت بفضلها الادارة الاستعمارية الفرنسية أن تحتفظ بالجزائر اكثر من قرن وربع ضمن ممتلكاتها وراء البحار فان العداوة بين مختلف العروق والقبائل والطوائف المنغلقة والاديان ، هذه العدواة ظلت دائما مبدأ السيادة الفرنسية الحيوى ، وباعتراف رجال الادارة انفسهم ، فقد مارست الادارة الفرنسية فى الجزائر سرا فى المسألة الاهلية سياسة (فرق سد) باثارة (المسألة البربرية) [3] ومحاولة استمالة البربر إليها ، والنظر

(١) وجهة الاسلام ، ص ٦٠ .
(٢) بو الصفصاف : المرجع السابق ، ص ٣٩٢
(٣) أجيرون : المرجع السابق ص ١٠٨
وحول المسألة البربرية من وجهة نظر بعض المفكرين الفرنسيين ، أنظر رأى دوته المختص فى أمور البربر والذى كان يرى انهم (مناط الامال فى افريقيا) وموقف المستشرق ماسينيون عن (الوحدة البربرية) فى محاضرته عام ١٩٢٧ حيث رأى أن البربر يمثلون ٢٩٪ من سكان الجزائر ويفخرون أشد الفخر بأنهم ليسوا من الجنس العربى ، فى ١٦ مايو ١٩٣٥ أصدرت فرنسا مرسوما (الظهير البربرى) يقضى باحترام النظام العرفى المتعارف عليه فى القبائل البربرية حتى يتم احياء النظام القبلى الذى يفتت الوحدة الوطنية بين سكان المغرب العربى ، راجع لوثروب ستودارد حاضر العالم الاسلامى ، ج ١ ، ص ٨٧ .
عثمان الكعاك : البربر ، ص ١٢٩ ، ماسينيون ، وأيضا المرجع السابق ، ص ٦٣ .
حسن بوعياد : الحركة الوطنية والظهير البربرى ، ص ٢٧

اليهم كأكثر الجماعات قابلية للاندماج وبالتالى بدأت تدافع عن قوانين القبائل العرفية فى مواجهة الشريعة ، ودعت الاحتفاظ للبربر بزعمائهم (الامناء) وبنظام ضرائبهم التقليدى وتحبيذ استعمال اللهجة القبائلية ، بل كانت ثمة محاولة لاعادة ايمان البربر المسيحى .

كانت هذه السياسة البربرية موجهة لفصل البوادى عن المدن حيث الاتجاه السلفى نشيط فى مواجهته للاستيطان الفرنسى .

(الروح الانسانية) رد الفعل العربى الاسلامى على سياسة فرنسا)

الموقف العام من الغرب *

الفترة التاريخية التى تتمحور حولها الدراسة تمثل سيطرة الغرب الاستعمارى على مقدرات العالم العربى الاسلامى باعتباره السيد والقاهر ، ولا غرابة أن يطلق البعض على العقود الاربعة الاولى من القرن العشرين (عصر المستوطنين الذهبى) [1] فى الجزائر .

اكتسب الغرب شعورين مزدوجين ، شعور بالكراهية والعداء لسياساته الاستعمارية ، وشعور بالدهشة والاعجاب لامتلاكه أسرار التطور الحضارى الحديث ، وباختصار ، أصبح هناك غربان : الغرب الاول ، غرب الاستعمار فى مرحلته الامبريالية ، الغرب

---

* احيل القارىء إلى دراسات تفصيلية هامة ، أخص منها بالذكر .

Abu-Lughud: Arab Rediscovery of Europe Princeton 1963.

هذا الكتاب المستند فقط على مذكرات الغرب الذين زاروا اوروبا فى العصر الحديث ، كيف يترك الاعجاب الشديد بمنجزات المدنية الاوروبية مع الاحتفاظ بوجهة نظر نقدية لها .

Hourani, A.: Arabic Thought in the Liberal Age, Oxford, 1962.

Sharabi, M.: Arab Intellectualls and the West, Johns Hpckins Press 1970.

وكتاب (سابا يارد ، نازك الرحالون العرب وحضارة الغرب فى النهضة العربية الحديثة ، مؤسسة نوفل ، الطبعة الاولى ، بيروت ١٩٧٩ .

(١) جليسبى : ثورة الجزائر ، ص ٩٠ .

المحافظ ، غرب المفاهيم الرجعية والتى تتعارض مع المفاهيم الليبرالية الاولى لعصر التنوير الاوربى ، غرب اضطهاد واجتماع الشعوب شعوب الشرق خاصة وردها إلى العصر الحجرى كما عبر عن ذلك الكواكبى ، غرب النظريات التبشيرية الاستعمارية والافكار العنصرية المنافية للروح الانسانية ، غرب المفاهيم الخاطئة مثل قدرة الشعوب الارية المسيحية على التقدم وتخلف الشعوب السامية الاسلامية .

الغرب الثانى ، غرب العلم المتقدم والتقنية عالية التطور ، والافكار والنظريات التقدمية وترسيخ المثل العليا الاوربية العامة التى بلورتها الفلسفة التحررية الفرنسية على وجه الخصوص ، حيث كانت فرنسا خلال القرن الثامن عشر والنصف الاول من القرن التاسع عشر نموذجا للتحضر ، وأضحت باريس منارة للعلم لغالبية رواد النهضة والتنوير العربى منذ النصف الثانى من القرن الماضى ، اثارت انبهارهم ودهشتهم ، لكنه - على أى حال - استحال إلى ازدراء وإلى امعان حزين واحتجاج ساخط على استغلال الانسان للانسان ، وعلى امتهان القيم الروحية ، وعلى الحروب الدموية والنهب الاستعمارى وعلى قبح واستهجان نمط الحياة الغربى فى جوهره ، بل والادهى بدأت نذر التنبؤ باضمحلال الغرب وحضارته . ولعل من أهم الكتب التى نشرت حول انهيار الحضارة الغربية كتاب اشبنجلر (Spengler) الذى نشر عام ١٩١٨ وترجم إلى الانجليزية تحت عنوان The Decline of theWest وفيه تنبأ باضمحلال الحضارة الغربية فى وقت كان يبدو أنها فى عنفوانها ، لقد تم استكشاف أن تقدم الغرب حضاريا وتفوقه فى مجرى التطور التاريخى نتيجة استغلال لا يرحم للشعوب المضطهدة ، خاصة الشعوب الاسلامية ، وليس من قبيل المصادفة عند دراسة تأخر هذه الشعوب وانحطاطها فى مجال التطور الحضارى أن يبرز قادة الفكر العربى الاسلامى أن التخلف الحاضر أحد أسبابه الرئيسية هم المستعمرون الاوروبيون أنفسهم .

والتساؤل الآن : كيف انعكس الموقف من الغرب سلبا وايجابا فى كتابات أبن باديس كأحد رواد التجديد فى الفكر العربى الاسلامى الحديث خاصة فى القطر الجزائرى ؟ علينا أن نقرر فى البداية عدم ميل ابن باديس إلى وضع أمته (الجزائر) فى مواجهة غرب ثابت لا يتحول ولا يتحرك ، على الاقل فيما يختص بعلاقاته معه ، أدرك الثابت وهو أن للغرب صورته الاستعمارية فى مواجهة المقومات الاساسية للشخصية العربية الاسلامية ، وأدرك المتحول وهو أن هذه الامة (الجزائر) ضعيفة ومتأخرة وأن للغرب فضل فى تحضرها وتمدنها لا يمكن أنكاره ومن هنا اعترافه بما قدمت فرنسا للجزائر من تمدن (أن لفرنسا ماياناهز القرن فى الجزائر ولا أحد ينكر مالها من الايادى فى نشر الامن وعمارة الارض وجميع وجوه الرقى الاقتصادى) [1] .

(الموقف من السياسة الاستعمارية)

كتب ابن باديس فى سبتمبر ١٩٣٧ (أن من جنايات الاستعمار الاوربى على البشرية أنه قلب حقائق التاريخ على الناس فقد صور الامم التى ابتليت به واصيبت بشره بصور من الهمجية والوحشية والتأخر والانحطاط لأبشع منها ذلك ليبرر استيلاءه عليها ، ومن عليها بمازرعه فيها من عمران ، وأن كان هو المستغل لذلك العمران والمستبد به) [2] .

هذه العبارة تبين أن باديس كان يقظا إلى خطر احتواء الغرب للشرق ، إلى خطر احتواء الغرب للشرق ، إلى خطر التبعية الحضارية وبين الممارسات القهرية التى تؤكد تفوق قيم الغرب وتفرض نمط حياته وأفكاره بفضل عدوانيته على الشعوب المقهورة ، بل أن التوسع الاوروبى تطابق فى وعى ابن باديس مع قصة الصراع بين الغرب المسيحى والشرق المسلم (الروح الصليبية) خاصة وأن الصحافة الاوروبية الاستعمارية باركت هذا

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٢٧١ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ج٤ ، ص ٣٣ .

الاتجاه بنزوعها إلى الاثبات بأن العالم الاسلامى معاد للعالم المسيحى على طول الخط ، وأن أكد أن التوسع الاوربى له جذوره الاجتماعية الاخرى * . كتب ابن باديس تحت عنوان (التسامع الاسلامى صلاة وصلاة) [1] ان الكنيسة تغذى مؤمنيها بالحقد الدينى وتقويه وتدعو إليه صراحة ضد قوم مسالمين ومستضعفين ويضيف قائلا (حاشا الاصول الاولى لتلك الملة أن تأمر بهذا فقد عرفوا ما جاء فى « متى » (٥ : ٤٤) « وأما أنا فأقول لكم ، أحبوا اعداءكم ، باركوا لاعنيكم ، احسنوا إلى مبغضيكم ، وصلوا لاجل الذين يسيئون اليكم ويطردونكم » ولكن الرؤساء الذين يريدون المحافظة على مصالحهم ويرون أن محبة اتباعهم لهم تكون بقدر بغضهم للاسلام ، هم الذين يتحملون مسؤولية هذا ويبوءون باثمة) ، بل أن ابن باديس فى عدائه للاستعمار كان التمييز مطلوبا بين المخالفين فى الدين وبين المستعمرين ، فنفى عن حركته تهمة التعصب الدينى وحدد فى سبتمبر عام ١٩٣٧ (أن هذه النهضة لايخشاها النصرانى لنصرانيته ولا اليهودى ليهوديته ولا المجوسى لمجوسيته ، ولكن يجب ، والله ، أن يخشاها الظالم لظلمه والدجال لدجله والخائن لخيانته) .

وأظهر فى العديد من مقالاته مظاهر التسامح الاسلامى عند المسلمين وخلو قلوبهم من الحقد الدينى (لاجل أن يقتلع الاسلام جذور الحقد الدينى والتعصب على المخالف من

* أنظر فى هذا المجال كتاب عبد القادر الشاوى (السلفية والوطنية) اذ قرر فيه (ص ٩٠ ـ ٩١) أن الحركة السلفية تواجه المسيحية فى الاستعمار وبالعكس مواجهة ارتبطت فى ذهنيتها الطبقية بالحملات الصليبية التى جرت على العالم الاسلامى ، ويلات كثيرة ففوضت بعضا من تراثه وهدمت جزءا من حضارته بل وحاولت أن تلحق بكيانه الواسع ككل ضربه قاصمة ، هذا ما دعت الحركة السلفية وكان وعيها شديد الحساسية تجاه ما يمس عقيدتها ، الا أن وعيها لم يكن دينيا صرفا .
وفى هذا المجال كان أبن باديس سوط نقمة على كل من يهاجم الاسلام ، فقد رد على كل من وجه نقدا مغرضا أو أبدى رأيا ظالما وفى مقدمة هؤلاء (م. أشيل) الذي تهجم على الاسلام ومقدساته و (موارن) الذى ازدرى بالفقه الاسلامى وأعلامه (راجع : أنور الجندى : تراجم الاعلام المعاصرين فى العالم العربى ص ٢٠٣) وأنظر كذلك أبن باديس (سياسة وخز الدبابيس) ردا على جريدة (الطان) التى نشرها فى مارس ١٩٣٦ (راجع : عمار طالبى : المرجع السابق ج٣ ، ص ٢٩٨ ـ ٣٠٥) لادراك موقفه من الصحافة الفرنسية وموقفها تجاه قضية بلاده .

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٤٩٣

قلوب اتباعه ويزرع فيها التسامح ، عرفهم أن اختلاف الامم وتباينهم فى نحلهم هو بمشيئة الله) [1] ويذكر (فى العالم الاسلامى كثير من المجلات التى يصدرها رجال أهل العلم الدينى وفى مقدمتها « مجلة الازهر » ، لاتجدها تعرض للبحث فى النصرانية الا اذا اضطرت للدفاع عن المطاعن التى يوجهها من حين إلى اخر أعداء الاسلام . اما الهيئات الدينية النصرانية فأن لكل هيئة منها مجلتها ويكاد لا يخلو عدد منها من الكلام عن الاسلام وتصويره بالصورة المنفرة البغيضة المثيرة للاحقاد) [2] .

وفى ظل خصوصية الجزائر بالنظر إلى النهوض العام للحركات التحررية فى المشرق العربى لم تضع غالبية الحركات القومية التحررية (جمعية العلماء من بينها) نصب اعينها فى بداية ظهورها وتكوينها مهمة النضال من أجل الاستقلال القومى ، ولم تطالب سوى بالمساواة فى الحقوق بين العرب الجزائريين والمعمرين (الكولون) والقضاء على قانون السكان الاصليين أو على الاكثر الدعوة إلى الحكم الذاتى للجزائر فى الاطار الفرنسى . فى العشرينيات دعا أبن باديس إلى الارتباط بفرنسا والسعى لنيل جميع حقوقها مع المحافظة على كيانه العربى الاسلامى ودعا إلى التمسك بفرنسا (العدالة الاخوة ، المساواة) وفى الثلاثينات لم يعلن فك الارتباط ، ونفى ابن باديس أن فصل الجزائر عن فرنسا لم يفكر فيه أحد من الجمعية ولا وجود له ـ قطعا ـ فى جريدة الجمعية ، بل وأعلن أن أرتباط الجزائر بفرنسا اليوم صار من الامور الضرورية عند جميع الطبقات فلا يفكر الناس اليوم إلا فى الدائرة الفرنسية ولا يعلقون امالهم الا على فرنسا وأوضح أن فرنسا لابد ان تعطى يوما للجزائر جميع مالها من حقوق مع محافظتها على جميع مقوماتها الحضارية وكتب مقاله الشهير (الجنسية القومية والجنسية السياسية) [3] ذكر فيه أنه (من الممكن أن يدوم الاتحاد بين شعبين مختلفين

(١) ، (٢) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٤٨٧ ، ٤٩١
(٢) نفس المرجع ، ج٤ ، ص ٣٢١ .
(٣) نفس المرجع ، ج٣ ، ص ٣٥٤

فى الجنسية القومية اذا تناصفا وتخالصا فيما أرتباط به من الجنسية السياسية التى قضت بها الظروف واقتضها المصلحة المشتركة ، فاذا لم يرتبطا بالجنسية السياسية ، فلابد لهما ـ مهما طال الامد ـ من أحد الامرين : اما أن يندمج اضعفها فى أقواهما بانسلاخه من مقوماته ومميزات فينعدم من الوجود وأما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره ـ ولابد ـ إلى الانفصال .

واستنادا إلى مثل هذه الافكار أكد احد الباحثين [1] أن جماعة العلماء عبرت عن الولاء تجاه فرنسا وتخيلت الوطن الجزائرى ـ مرحليا ـ داخل حدود فرنسا السياسية ، لكن لم يفقد أبن باديس الايمان بالمستقبل وبالتقدم فى التطور التاريخى للجزائر ، فى خطاب له إلى محرر جريدة (الريبوبلكان) بقسنطينه كتب يقول (انكم لا تدركون تطورات الامم وتقلبات الايام وتفكرون فينا ـ فى القرن العشرين ـ بأفكار القرون الوسطى) .

أن الزمان ـ يا زميلى ـ يسير ولا يقف وسنن الكون نافذة لا تتخلف والويل لمن قعد او تعامى [2] . وقبل ذلك كتب يقول (أن الاستقلال حق طبيعى لكل أمة من امم الدنيا ، وكما تقلبت الجزائر على التاريخ فمن الممكن انها تزداد تقلبا مع التاريخ ، وليس من العسير بل أنه من الممكن أن يأتى يوم تبلغ فيه الجزائر درجة عالية من الرقى المادى والادبى وتتغير فيه السياسة الاستعمارية عامة والفرنسية خاصة وتصبح البلاد الجزائرية مستقلة استقلالا واسعا تعتمد عليها فرنسا اعتماد الحر على الحر) [3] .

---

(1) Merad: op. cit., P. 392.

(٢) عمار طالبى :المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٧٤

(٣) نفس المرجع ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١

بالاضافة إلى مجهودات الجمعية داخل القطر الجزائرى ، فقد ذهبت وفود منها إلى فرنسا لعرض قضية الجزائر على رجال الدولة حيث طالبوا بالحرية والاستقلال ولكن عن طريق فرنسا واستقبل العلماء مجىء الجبهة الشعبية إلى السلطة فى فرنسا بالارتياح (١٩٣٦) وأبن باديس فى هذه الحكومة (احترام احزابها للامم المرتبطة بفرنسا ـ اتساع حرية فى الفكر والانسانية ـ التفكير فى شأن مستقبل الجزائر والحديث عنها) (عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٤ ، ص ٢٣) ولذلك وضع ثقته فيها بعد أن أدرك أن روح السياسة الفرنسية لابد أن تتعدل وتتبدل وأن التحرر السياسى يمكن الحصول عليه المساواة الحقوقية فى الاطار الفرنسى وبهذه الروح عقد المؤتمر الاسلامى الاول (٧ يوليو ١٩٣٦) ولكن مالبث الطغيان الاستعمارى والجبروت المالى الاستغلالى أن أخذ ينقلب وأخذت حكومة الجبهة الشعبية تبعا لذلك تتقلب فى سياساتها ازاء الجزائر راجع (أبو القاسم سعد الله الحركة الوطنية الجزائرية ، ج٣ ، ص ١٠٦ .
وكذلك (١ جيرون المرجع السابق ، ص ١٤٣)

فى أواخر الثلاثينيات وبعد فشل مشروع فيوليت * ومراوغة حكومة الجبهة الشعبية ، دعا أبن باديس الشعب الجزائرى الى الاعتماد على الله وعلى النفس للقيام بتضحيات من اجل حقوقه وكتب مقاله (هل آن أوان اليأس من فرنسا) [١] .

وعشية الحرب العالمية الثانية (١٩٣٨) سعت فرنسا إلى اظهار تضامن الجزائريين معها ، فقام المخلصون لها من رجال الزوايا والقواد والا غوات بارسال برقيات التضامن معها ضد اعدائها فى العالم ، وقد اجتمعت جمعية العلماء بدورها فى (٢٣ ـ ٢٥ سبتمبر ١٩٣٨) وأعلن أبن باديس بعد أخذ الاصوات (١٢ إلى ٤ ضد ارسال البرقية) أنه لن يرسل البرقية وقرر الاحتفاظ بالصمت ولو قطعوا رأسه ، وبدأت صيحاته الرومانسية للحرية والاستقلال ودعا إلى المقاومة لمن يقاوم الحرية (سواء من أهل البرانيس أو من أهل البرانيط) .

عند اندلاع الحرب دعت جمعية العلماء وحزب الشعب الجزائرى ـ كما يؤكد احد الباحثين [٢] إلى الاستقلال . وكان أبن باديس قد أرسل إلى رئيس الوزراء الفرنسى يؤكد له (ليس هناك سلطة ولا قوة سوى سلطة وقوة الله ، قضيتنا عادلة ، سنواصل الدفاع عنها ضد كل من يقف فى طريقها [٣] .

* موريس فيوليت Violette الوالى العام الاسبق فى الجزائر ، أصدر فى عام ١٩٣١ كتابا بعنوان (هل تدوم الجزائر ؟) أكد فيه متنبأ انه اذا بقيت الجزائر اقطاعية خاصة بالمستوطنين خارج فرنسا ستخسرها فى غضون عشرين عاما وتقدم بقانون يمنح حقوق المواطنة للنخبة كى يشاركوا فى انتخابات القسم الفرنسى بالمجالس النيابية ، أما بقية المسلمين فتستقل بقسمها التالى على أن يكون المسلمون ممثلين بالمجالس النيابية الفرنسية ، وقد قبلت جماعة العلماء (بروجى فيوليط) (لما فيه من التصريح بالمحافظة على الحالة الشخصية مع أن ما فيه انما هو نذر قليل جدا من الحقوق المطلوبة) لكن لم يوافق البرلمان الفرنسى على هذا الاقتراح بسبب معارضة الكولون المعمرين وأدى فشله إلى خيبة أمل للجزائريين .

راجع : (اجيرون : المرجع السابق ، ص ١٢ ، جليبسبى : المرجع السابق ، ص ٣٨ ، وأحمد توفيق المدنى : المرجع السابق ، ص ١٦٩ ـ ١٧٠ ، وعمار طالبى المرجع السابق ، ج ٣ ص ٢٥٦ ، ج ٤ ، ص ٣٣٣) .

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥

(2) Julien: OP. Cit., P. 137.

(٣) أبو القاسم سعد الله : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ ، ص ١٨٣

ادرك ابن باديس ذلك التنافس بين التوسع فى الافكار الليبرالية داخل فرنسا واتساع نطاق استبداد الفرنسيين وممارساتهم الدموية ، وأن السياسة التى تسير عليها الحكومة الفرنسية لم تكن عادة مما يتجاوب تجاوبا ناجزا وما كان يحدث فى فرنسا ذاتها من تطور اجتماعى فهذه السياسة تعارضت فى كثير من الاحيان ومبادىء السياسة الفرنسية العامة ، بل ومبادىء الثورة الفرنسية التى لم تمتد إلى الشعوب التى استعبدتها فرنسا ، بل قاومت فرنسا حقا جهود أولئك الذين أرادوا تحرير انفسهم ، أحسن أبن باديس بهذا التعارض بين شعارات الحرية والاخاء والمساواه وبين واقع فرنسا الرأسمالى عندما تجلى جوهر الامبريالية البربرى بشكل واضح وضوحا خاصا فى الجزائر ، كان أبن باديس يعتبر الاستعمار والروح الاستعمارية جريمة فى حق الانسانية * .

ليس من الغرابة ، أن نرى أبن باديس وقد استلهم ما هو جوهرى ومفيد فى تراث الحضارات الاخرى ومنها الحضارة الغربية الحديثة التى بنيت على اسس تنويرية انسانية ، حيث أضحت مبادىء الثورة الفرنسية ــ على سبيل المثال ــ بما تحمله من مضامين اخلاقية ، لا تتعارض مع التصور الاسلامى العام هذه المبادىء هى التى كرس لها عبد الحميد بن باديس ، وفى ظل ظروف عصره ، وقتا للاشادة بها والدفاع عنها ودعا فرنسا إلى الالتزام بها خاصة وان هذه المبادىء التى روجتها فرنسا لايشهد بها

---

* حاولت الحكومة الفرنسية فى الجزائر اغراء أبن باديس بتوليته رياسة الامور الدينية فامتنع ، فاضطهد وأوذى ، وقاطعه اخوة له كانوا من الموظفين وقاومه أبوه (خير الدين الزركلى : الاعلام ، الجزء الرابع مادة عبد الحميد بن باديس) وأطلق صيحته (العلم للعلم لا للوظيف ولا للرغيف) ، وبينما استقل النصارى واليهود بأمر دينهم تدخلت الادارة الفرنسية فى أمور جماعة المسلمين ، ومن هنا طالبت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتنفيذ القوانين الفرنسية ، مثل قانون ١٩٠٥ الذى يقتضى فصل الدين عن الدولة وقيام كل طائفة دينية بأمور دينها باستقلال (أحمد توفيق المدنى : هذه هى الجزائر) ص ١٤٧ ـ ١٤٩) وعندما منعتهم السلطات الفرنسية من العمل بالسياسة بل والقاء دروس الوعظ فى المساجد الرسمية وأغلقت مدارسهم وسجنت بعض زعماء حركتهم صاح ابن باديس (ماهذا العيب الذى يعاب به العلماء المسلمون اذا شاركوا فى السياسة : فهل خلت المجالس النيابية الكبرى والصغرى من رجال الديانات الاخرى ؟ وهل كانت الاكاديمية الفرنسية خالية من آثار الوزير القسيس رشليو ؟ أفيجوز الشىء اذا كان من هناك ويحرم وقبح اذا كان من هنا ؟) راجع عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦ .

تمتعها بذلك ، بل الشاهد الاصدق عليها هو احترام هذه الامة لحريات غيرها من الشعوب .

فى عام ١٩٢٥ وفى العدد الاول من (المنقد) الصادر فى ٢ يوليو ١٩٢٥ كتب أبن باديس يقول (نحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية ، الحرية المساواة والاخوة) فكيف نرى مسار تحرك هذه المبادىء عبر ما طرحه ابن باديس من أفكار ؟ وما الذى دفعه ، وهو المفكر العربى المسلم إلى طرح هذه المبادىء ذات النزعة الانسانية والاهتمام بها ، أليس فيها تعارض بين ما يحمله من رؤية اسلامية أم أن الامر ليس كذلك ، هل كانت هذه المبادىء ضرورة تاريخية أم مصادفة للتحدث عنها ؟ .

بعد توقف (المنقد) أصدر ابن باديس مجلة (الشهاب) كتب على غلافها هذه الشعارات (الحق والعدل والمؤاخاة فى اعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات) وكتب على اركان المجلة الاربعة أربع كلمات (الحرية ، العدالة ، الاخوة ، السلام) ، وقد أجاب أبن باديس عما يعنيه بهذه المبادىء بالنسبة للجزائر بقوله فى (الشهاب - يوليو ١٩٣٦) (نعنى بذلك أن الامة الجزائرية قد قامت بكل ما طلبته منها من نفس ونفيس ، فمن الواجب على فرنسا ومن العدل الذى لا يقوم الا به ومن مقتضى المؤاخاه الحقيقية التى لا تكون الا عند ما يشعر الانسان بانه غير مغموط الحق ولا مهضوم الجانب من صاحبه - أن تعطى فرنسا للجزائريين جميع حقوقهم دون أى تنقيص لهم عن غيرهم ، ولا أدنى تمييز له عنهم وليس لها أن تطالبهم بالانخلاع عن أى شىء من مميزاتهم فى قوميتهم ودينهم ولغتهم) .

أبن باديس كان يدرك أن هذه المبادىء ، هى صوت العقل فى لحظة محددة من تطور المجتمع ، ما أحوج واقعه الذى يرزح تحت عبء السحق الحضارى إلى مضامين هذه المبادىء والتى لا تتعارض مع اتجاهات حركته التنويريه الاسلامية ، خاصة وأن الجزائر (أمة ضعيفة ومتأخرة) ومن الضرورة أن تكون فى كنف أمة قوية عادلة متمدنه لترقيتها

فـى سلم المدنية والعمـران وأن (سـعادة الأمـة الجزائريـة بمساعدة فرنسا الديمقراطية) [1] ، بل كتب يقول (الجزائر المفطورة على مبادىء الاسلام والمتغذية بمبادىء فرنسا أنجبت وتنجب رجالا كما رأيتم وفوق ما تظنون ، رجالا تفتخر بهم فرنسا كما تفتخر بسائر ابنائها الاحرار) [2] .

ولسنوات عديدة ، أخذ أبن باديس ، يذكر ساسة فرنسا بهذه المبادىء ، حتى تعدل فرنسا من مواقفها داخل الجزائر ، بل وخارجها ، فقد أرسلت ادارة جمعية العلماء برقية احتجاج دينى انسانى إلى وزارة الخارجية الفرنسية على حوادث فلسطين الدامية وظل ابن باديس يذكر اتباعه بتضحياتهم وثقتهم بالله وبأنفسهم و (بالمبادىء الجمهورية الفرنسية التى كتبت بدماء أبنائها) [3] .

غير أن أبن باديس أخذ ينتقد الادارة الفرنسية لعدم تمثلها للمبادىء التى رفعتها منذ قيام الثورة الفرنسية ، لكن لم تكن مهمته نقد للمنابع الفكرية لهذه المبادىء وانما نقدا لتطبيق هذه المبادىء فى عصر التسلط الاستعمارى ، فما كان بالامس القريب عند درجة معينة من تطور المجتمع وتطور المعرفة الانسانية هو عين العقل والاستنارة ، لم يعد الآن كذلك ، أصبح الآن خيبة للامل الانسانى ، خيبة الامل هذه فى اقناع فرنسا بالتمسك بالمبادىء التى رفعتها هى التى جعلت أبن باديس يقرر سياسة الاعتماد على الله وعلى النفس .

وكما يقول محمد الميلى [4] أن شعارات (الحق والعدل والمؤاخاة) التى رفعها أبن باديس فى أعوام ١٩٢٩ ـ ١٩٣١ كانت تعبيرا عن اهتمامات مرحلة معينة من مراحل الكفاح السياسى ، عبارة عن محاولة تكتيكية تدخل فى اطار هدف استراتيجى أعم هو الاحتفاظ بالشخصية الوطنية ، ومقاومة محاولات التذويب والمسخ .

---

(١) ـ (٣) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٢٧٧ ـ ٢٨١ ، ص ٢٨٤ ، ص ٥٢٤ .

(٤) أبن باديس وعروبة الجزائر ، ص ٢٢ ، ص ٢٦ .

فى عام ١٩٣٥ حذف أبن باديس الكلمات الاربعة المكتوبة على أركان (الشهاب) الخارجية وهى الحرية والعدالة والاخوة والسلام ، ولكنه أبقى الشعارات المكتوبة فى نصف الغلاف كما هى بدون أى تغيير ، وفى عام ١٩٣٧ غير شعار المجلة المكتوب فى أسفل غلافها الخارجى (الحق والعدل والمؤاخاة فى اعطاء جميع حقوق للذين قاموا بجميع الواجبات) واستبدله بالشعار التالى (لنعول على انفسنا ولنتكل على الله) .

وكان انتقاد أبن باديس لجوهر الحضارة الغربية كما سنبين فيما بعد ـ هو النافذة التى أطل منها بنظرته الى صدر (الآخر) والذى تجسد فى مبادىء الثورة الفرنسية وبهذه الصورة كان حقا نافذ النظر ، فلم يتحدث حديثا ملؤه الاعجاب والافتنان بهذه المبادىء بل كان يدرك أن من رفعها قد دنس تراب وطنه منذ ما يزيد عن قرن من الزمان ، ما أريد أن اخلص اليه فى اهتمام أبن باديس بهذه المبادىء :

أولا : وجد فيها أعلى نتاج وصل إليه الفكر الاوروبى الحديث : وفرنسا التى حملت لواء هذه المبادىء المستعمرة لوطنه ، لابد أن يعيد إليها رشدها لتدرك قيمة هذه المبادىء التى تخلت عنها ان يحرك انسانية (الفرنسيين) ويحررهم من أسر الانانية واستعباد الغير واضطهاد الشعوب بترسيخ المثل العليا والقيم الروحية والمبادىء الاصلية بل والمعانى الجميلة التى يكرسها الوعى الانسانى برفع الظلم عن المظلومين عن طريق تنبيه الوجدان وايقاظ الضمير * .

ثانيا : لم يجد أبن باديس تعارض بين مبادىء الثورة الفرنسية وبين المبادىء الانسانية العامة للاسلام فهذه المبادىء الغربية جاءت على وفاق مع ما جاء فى الكتاب والسنة بالرغم من أن مبادىء الدستور الفرنسى لم تكن مستلهمة اساسا من

* فى عيد الجمهورية الفرنسية (١٤ يوليو ١٩٣٩) كتب أبن باديس فى الشهاب :
(أيتها الحرية التى يتغنى بمفاتنها الشعراء وتسفك فى سبيلك الدماء ، أين أنت فى هذا الوجود ؟ كم من أمم تحتفل بعيدك وقد وضعت نير العبودية على أمم وأمم ، وكم قوم نصبوا لك التماثيل فى الارض ، وقد هدموك فى القلوب والعقول ، فتشت عنك فى الشعوب القوية فوجدت العتاة الطغاة قد قيدتهم الاطماع فى تراث الضعفاء فتشت عنك فى العشوب الضعيفة فوجدت الانصار المرهقين كبلهم استبداد الاقوياء) .

الشريعة الاسلامية * ، نظر أبن باديس إلى تراث الاسلام فوجد فى الشورى تراث نظرى وعملى ، ونظر باستنارة إلى الحضارة الغربية فوجد فى بعض تراثها النظرى (المبادىء الفرنسية) واحلال سلطة الشعب محل الاستبداد بالسلطة من خلال المجالس النيابية المنتخبة هو التصدى للاستبداد السياسى الفرنسى ، وارتبطت دعوته إلى الحرية بذلك ، وقد بين أن المساواة فى الحقوق تلازم المساواة فى الواجبات ، وهى مقولة مستوحاه من روسو (أن العقد الاجتماعى يسرى بين المواطنين بشكل يجعلهم خاضعين جميعا لنفس الظروف والواجبات وبالتالى يتمتعون بنفس الحقوق) [1] وان كان أبن باديس قد بذل قصارى جهده فى كتاباته ليبين أن الحرية والمساواة ليستا غريبتين عن العرب والاسلام وقرن هذه المبادىء بالافكار التى نصت عليها الشريعة الاسلامية ، وهذا ما توصل إليه جمع غفير من رواد التجديد والتنوير العربى الاسلامى مثل رفاعة الطهطاوى الذى قرر فى (تخليص الابريز فى تلخيص باريز) (وما يسمونه الحرية ـ فى فرنسا ـ ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف ، وذلك لان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين) .

أبن باديس كان يعى الاسلام من خلال مقتضيات عصره ، والاسلام الصالح لكل زمان ومكان والذى بدأ وثبة تقدمية جبارة (والوثبات التقدمية الجبارة فى كل العصور لايخلو بعضها من مضمون بعض ، وكثيرا ما تتقارب تعابيرها اللغوية عن أهدافها العامة ، تبعا لتقارب الاشواق الانسانية واتجاهها فى الحياه الاجتماعية نحو الخير والتجديد والعدل والرفق والحرية وسائر المثل والقيم العليا ، ولاشك أن مثل هذا التراث العظيم الذى وجد

---

* مفهوم الاخاء فى الفكر الاسلامى يتطابق بصفة خاصة مع المفهوم التقليدى عن (الاخوة فى العقيدة) ، وطبيعى أنه كان من الصعب ازاحة فكرة الاخوة فى العقيدة المألوفة فى وعى المسلم حتى تحل محلها فكرة الاخوة المدنية ، لكن اذا كان للاسلام تأثير على تمدن العالم خاصة الاوربى فى العصور الوسطى فان هناك بعض الاستنباطات العقلية التى وصلت عقول أهالى أوروبا المتمدنه قد جعلوها اساسا لقوانين احكام بلادهم قل أن تخرج عن تلك الاصول التى بنيت عليها فروع الفقه الاسلامى .

(1) Rousseau: Du Contrat Social. P. 255.

مفكرونا المصلحون انفسهم متكئين عليه ، خلق فيهم استعدادا نفسيا كبيرا لتقبل مبادىء الثورة الفرنسية) [1] .

وحتى يدرك الشعب الجزائرى قيمة هذه المبادىء بعيدا عن التجريد النظرى ، فلابد أن تقدم لهم فى الشكل التقليدى الذى يفهمونه معتمدين على تراثهم التاريخى ، وهذا ما أجتهد أبن باديس فى ابرازه ـ كما أسلفنا الذكر ـ حيث عبر عن هذه المبادىء فى صيغ سلفيه فى أحاديثه ومقالاته ، بل فى تفسيره للقرآن الكريم ، واستعرض امثلة من التاريخ العربى الاسلامى وذكر أعلام المسلمين وساق المقارنات فى مصطلحات اسلامية * .

ولنا أن نتصور أخيرا أن التمسك بهذه الشعارات فى عصر التسلط الاستعمارى ، عصر السحق القومى والحضارى للشخصية الجزائرية العربية المسلمة ، كان بمثابة اعادة اكتشاف لهذه المبادىء فى عين المستمع العربى ، وربما كان اكثر ابداعا انتقادات أبن باديس لهذه المبادىء فى الممارسة ، كان هذا اكتشافا ابداعيا للمستمع الجزائرى والذى لم يكن يطرأ على خياله الممعن فى التحليق أن يحق له المشاركة فى ادارة شئون وطنه

---

(١) رئيف خورى : الفكر العربى الحديث ، ص ١١٥ .

* لاحظ دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها (عمار طالبى ، المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ١٣١ ـ ١٣٢) حيث نصت على (الاسلام الذى يذكر بالاخوة الانسانية بين البشر أجمعين ويسوى فى الكرامة والحقوق الانسانية بين جميع الاجناس والالوان ويفرض العدل فرضا تاما بين جميع الناس بلا أدنى تمييز ويدعو إلى الاحسان العام ويحرم الظلم بجميع وجوهه وبأقل قليله من أى أحد على أى أحد من الناس ، يمجد العقل ، وينشر دعوته بالحجة والاقناع ولا بالختل والاكراه ، يترك لاهل كل دين دينهم يشرك الفقراء مع الاغنياء فى الاموال ، يدعو إلى رحمة الضعيف ويحرم الاستعباد والجبروت بجميع وجوهه ويجعل الحكم شورى ليس فيه استبداد ولو لا عدل الناس) وعندما تحدث أبن باديس عن (أصول الولاية فى الاسلام) عن الحقوق والواجبات ، رأى فى خطبة الصديق (مما لم تحققه بعض الامم الامن عهد قريب على اضطراب منها فيه) وأخذ يتساءل : (اين منه الامم المتمدنه اليوم ؟ هل كانت هذه الاصول معروفة عن الامم فضلا عن العمل بها ؟ كلا بل كانت الامم غارقة فى ظلمات من الجهل والانحطاط ترسف فى قيود الذل والاستعباد تحت نير الملك ونير الكهنوت) .
راجع (عمار طالبى : نفس المرجع ، ص (٤٠ ـ ٤٠٥)

على هذا من الممكن أن نتفهم مدى الاثر الذى يمكن أن تحدثه ذكر هذه المبادىء فى نفوس الجزائريين * .

(ابراز المفهوم القومى الوطنى) *

أحاط أبن باديس كل ما هو ذو خصوصية حضارية قومية باهتمام بالغ : التاريخ ، اللغة ، الدين العادات والتقاليد ، والثقافة والتراث الوطنى ، وفى مرحلة البحث عن جذور الخصوصية الحضارية وجه الاهتمام الاكبر إلى التاريخ القديم ما قبل الاسلام وما بعده ، وفى ظل ظروف الغزو الاستعمارى الفرنسى عكس المفهوم القومى تضخيم الخصائص القومية والتصور المبالغ فيه حول جوهر الامة الجزائرية والتأكيد على أولوية كل ما هو قومى فوق أى اعتبار ، يقول أبن باديس (اننا نعتصم بالحق ، ونعتصم بالتواضع عندما نقول اننا شعب خالد ، ككثير من الشعوب ، ولكننا ننصف التاريخ إذا قلنا اننا

---

* الذى لاشك فيه أن تحقيق المثل العليا الاوروبية ومبادىء الثورة الفرنسية لايزالان بالنسبة لابن باديس هدفا مثاليا ، ويرى أحد الدارسين ليفين : الفكر الاجتماعى والسياسى الحديث ، ص (٢٤) أن الموقف النقدى من التفسير المعاصر للمثل العليا للثورة الفرنسية الكبرى حدثا جديدا فى الفكر التنويرى ، وكان ذلك رد فعل طبيعى من جانب العرب على احتلال العالم الرأسمالى المعاصر لهم .

* نشر كاتب هذه السطور دراسة فى حلقات حول (القومية والوطنية عند الامام المصلح عبد الحميد بن باديس) فى جريدة (النصر) الجزائرية وذلك بداية من يوم ١٦ ابريل ١٩٨٥ ، ابرزت على بعض جوانب الانتماء القومى الوطنى فى كتاباته ، عندما نشر عباس فرحات مقاله (فرنسا هى لها) والذى نفى فيه وجود الوطن الجزائرى مما أحدث صدمة كبيرة فى الجزائر وخارجها . كما يؤكد على ذلك مالك بن نبى (مذكرات شاهد للقرن ، القسم الثانى ، ص ٣٦٠) نسب بعض المؤرخين إلى ابن باديس هذه العبارة تحت عنوان (كلمة صريحة) فى الشهاب فى ابريل ١٩١٦ (اننا نحن فتشنا فى صحف التاريخ وفتشنا فى الحالة الحاضرة فوجدنا الامة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت ككل امم الدنيا ولهذه الامة تاريخها الحافل بجلائل الاعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية ، ولها ثقافتها وعوائدها واخلاقها بما فيها من حسن وقبيح شأن كل امة فى الدنيا ، ثم ان هذه الامة الجزائرية ليست هى فرنسا ، ولا يمكن أن فرنسا ولا تريد أن تعير فرنسا ولا تستطيع أن تصير ولو ارادات ، بل هى امة بعيدة عن فرنسا كل البعد) (عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩) فى عام ١٩٧٧ نسب أحمد توفيق المدنى فى كتابه (حياة كفاح ـ مذكرات ، القسم الثانى ، ص ٦١) هذا المقال لنفسه .

سبقناها بهدايتنا وسبقنا هذه الامم فى نشر الحق أيام كانت فى ظلمات الجهل ، ذلك ما كنا فيه وما سنعود إليه وانما علينا أن نعرف تاريخنا ومن عرف تاريخه جدير بأن يتخذ لنفسه منزلة لائقة فى هذا الوجود) .

اضطلع أبن باديس بمهمة الدعوة إلى التحرر من كل اشكال الظلم السياسى والقهر القومى واعتمد على اثارة الشعور بالانتماء إلى الوطن ، وكانت الادارة الفرنسية قد فرضت على ابناء المدارس المسلمين الجزائريين أن ينشدوا (كان أجدادنا من الغالبين وكانت بلادنا فى القديم تسمى غاليا) رغبة منها فى (ذوبان الامة وانحلالها لافنائها وابتلاعها وتنقصها من اطرافها) كما اكد على ذلك أبن باديس فى (البصائر) فى ٢٠ اغسطس ١٩٣٧ ، وكان رد فعله قوله :

(اننا عرب مائة فى المائة ومسلمون مائه فى المائة لا نتنازل عن شىء من ذلك ، ونحن مع فرنسا كأخ مع أخيه لاكسيد مع عبده) [١] .

هذا الشعور الوطنى المتدفق يغدو لدى أبن باديس فيضا شعريا ـ كما يؤكد على ذلك مالك بن نبى [٢] ـ عندما ينظم قصائده التى قدر لها أن تعيد إلى الشعب الجزائرى ابعاده الحقيقية فى التاريخ الاسلامى فى فترة كان أطفال الجزائر يدرسون ويعلمون تاريخ « أجدادنا الغاليين » فى مواجهة تحديات الواقع أكد أبن باديس ضرورة الارتباط بالوطن

---

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٣٥٧ .

(٢) مقدمة لكتاب عمار طالبى : أبن باديس ، حياته وأثاره ، ج ١ ، ص ١٠ .
فى الشهاب فى ١١ يونيو ١٩٣٧ (عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٥٧١) ، ومن أبياتها :

شعب الجزائر مسلم	وإلى العروبة ينتسب
من قال حاد عن أصله	أو قال مات فقد كذب
أم رام ما جا له	رام المحال من الطلب

ويذكر مالك بن نبى (مذكرات شاهد للقرن ، الجزء الثانى ، ص ٣١٧ ـ ٣١٨) هذه الحادثة التى لا دلالتها فى هذا المجال ، أنه أثناء أحداث قسنطينة (الصراع بين اليهود والمسلمين) فى الثلاثينيات قال أحد المشايخ على سبيل التذكير بالحكمة الشعبية .

- اخوانى : انكم تعلمون ، أن رؤوس الايتام معرضة للضربات القاضية (أى يريد بالايتام المسلمين العزل ، يطلب بذلك المسالمة وان اقتضى الامر التسليم) فثارت ثائرة أبن باديس وقال ـ من يقول اننا أيتام ـ لسنا ايتاما فى أرض أجدادنا .

وتراثه ومقوماته ، الوطن الخاص (الام) تحت عنوان (لمن أعيش) [1] كان رده (أعيش للاسلام والجزائر) ذلك الوطن الخاص الذى (تربطنى بأهله روابط من الماضى والحاضر والمستقبل بوجه خاص ، وتفرض على تلك الروابط لاجله ـ كجزء منه ـ فروضا خاصة ، وأنا أشعر بأن كل مقوماتى الشخصية مستمدة منه مباشرة واحسب أن كل أبن وطن يعمل لوطنه لابد أن يجد نفسه مع وطنه الخاص فى مثل هذه المباشرة وهذا الاتصال) وأكد على انتماء هذا الوطن الجزائرى إلى الوطن العربى الكبير (هذه الامة العربية تربط بينها زيادة على رابطة اللغة رابطة الجنس ورابطه التاريخ ورابطة الالم ورابطة الامل ، فالوحدة القومية والادبية متحققة بينها ولا محالة) [2] .

وموقف أبن باديس من دعاة الاندماج مع فرنسا * له دلالته فى هذا المجال ، فهو يؤكد على النهى عن التعصب الجنسى لبنى جلدته الذين مرقوا من جنسه ورفضوا الشريعة ، باعلان احترامه لجميع الاجناس البشرية وتقدير الحق والعدل فى جميع القوانين الامية ، هذا التعصب الممقوت (أكبر علامة من علامات الهمجية والانحطاط ، كن

---

(١) ـ (٢) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٢٣٦ ، ص ٣٩٨ ـ ٤٠٠ .

انعكس الموقف القومى العربى بصفة خاصة فى كتابات أبن باديس احتجاجا على السياسة البريطانية الصهيونية فى (فلسطين الشهيدة) ودعم انتفاضات الشعب الفلسطينى (١٩٣٦) ، (١٩٣٩) وتنمية إلى ارتباط الصهيونية بالاستعمار (أنظر عمار طالبى ، المرجع السابق ص ٤١٤) .

* وقف أبن باديس ضد العناصر الجزائرية التى دعت إلى الاندماج والارتباط بفرنسا عن طريق التجنيس مع الاحتفاظ بالعقيدة الاسلامية (جماعة النخبة) ، وهذه العناصر رأت فى ذلك مرحلة أولى من مراحل تحرير الجزائر حسب تصورهم السياسى فطالبوا بالمساواة فى الحقوق مع الفرنسيين بدون أن يطلب منهم التخلى عن أحوالهم الشخصية كمسلمين ، كما كان ينص القانون الفرنسى ، ويرفض جماعة النخبة تعديل موقفهم ازاء هذه القضية الحيوية كانوا فى الواقع ـ كما يؤكد أحد المؤرخين (أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية الجزائية ، ج ٢ ، ص ٤٣٨) ـ وطنيين أقوياء لان الاحتفاظ بأحوالهم الشخصية كان يعنى ، قبل كل شىء المحافظة على الكيان الجزائرى وتسليح انفسهم ضد قانون الاهالى ، وقد أكد ماسينيون على هذه الحقيقة بقوله (لا يكاد عدد المتجنسين ضد قانون الاهالى ، وقد اكد ماسينيون على هذه الحقيقة بقوله (لايكاد عدد المتجنسين بالجنسية الفرنسية يتجاوز اليوم خمسة الاف مسلم فى الجزائر لان الحكومة لم تساعد قط على هذه الخطة ولان المستعمرين أيضا لا يرمقونها بعين الرعاية) (راجع كتابه : وجهة الاسلام ، ص ٦٢) والذى يؤكد فيه كذلك (من أكبر العوائق فى الجزائر الزام المتفرنس أن يتنازل عن قانون الاحوال الشخصية الذى تقضى به الشريعة الاسلامية والذى يشمل بالطبع حق تعدد الزوجات) .

أخا انسانيا لكل جنس من اجناس البشر وخصوصا ابن جلدتك المتجنس بجنسية اخرى فهو أخوك فى الدم الاصلى) [1] لكنه أصدر فتوى اعتبرت المسلم الذى يعتنق الجنسية الفرنسية بطلب منه يعتبر مرتدا لانه يقبل طوعا الخروج من احكام الشريعة الاسلامية فيما يتعلق بحالته الشخصية (الزواج ، الطلاق ، الميراث . . الخ) وكان نص الفتوى (التجنيس بجنسية غير اسلامية يقتضى رفض احكام الشريعة ومن رفض حكما واحدا من أحكام الاسلام عد مرتدا عن الاسلام بالاجماع ، فالمتجنس مرتد بالاجماع والمتجنس بحكم القانون الفرنسى ، يجرى تجنسه على نسله فيكون قد جنى عليهم باخراجهم من حظيرة الاسلام وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه ، وأثمها متجدد عليه ما بقى له نسل فى الدنيا خارجا عن شريعة الاسلام بسبب جنايته) [2] أما فتواه عن ابناء المتجنسين بالجنسية الفرنسوية ، هل يجوز دفنهم فى مقابر المسلمين ؟ كان جوابه (أين المطورنى) اذا كان مكلفا ولم يعلم منه انكار ما صنع ابوه والبراءة منه فهو مثل ابيه لا يصلى عليه ولايدفن فى مقابر المسلمين وان كان صغيرا فهو مسلم على فطرة الاسلام يدفن معنا ونصلى عليه) [3] .

ولعل الاتجاه الاندماجى - رغم محدوديته - كان من أبرز النتائج التى حققتها نظرية المركزية الاوروبية لان أنصاره عبروا عن انبهارهم بالحضارة الغربية وتنكروا للماضى إلى حد القطيعة مع الموروث ، وهؤلاء كانوا محل سخرية عند المحافظين الذين اتهموهم بالكفر *

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ١٧٨

(٢) محمد الطاهر فضلاء : دعائم النهضة الوطنية الجزائرية ، ص ١٦٠ - ١٦٢

(٣) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٤ ، ص ٤٢٤

* من ضمن الابيات التى قيلت فى الدكتور ابن جلول الذى تزوج فرنسية وانجب عنها طفلا سماه صالحا

حيوا الحكيم ولا تنسوا قرينته
فهو السليمان وهى بلقيس
له غلام أطال الله عمرته
تنازعت فيه العرب والفرنسيس
لا تعذلوه ان خان امتـــه
فنصفه صالح ونصفه موريس

عمار مخلوف : المرجع السابق ، ٧

تصدى أبن باديس للافكار الاستعمارية التى حاولت التشكيك فى عروبة الجزائر ، بدعوى أن العرب الفاتحين ليسوا الا غزاة للبلاد التى يتكون سكانها أساسا من العنصر البربرى ، فكتب تحت عنوان (كيف صارت الجزائر عربية) مقارنا فى رده على دعاوى الاستعمار الفرنسى بين تكوين الشعب الفرنسى وتكوين الشعب الجزائرى ، ويؤكد أن اختلاط الدماء فى فرنسا وفى الامم الاوروبية قائم ولم يحل ذلك دون أن تكون فرنسا امة واحدة بينما نجد فى قراها وبعض جبالها من لا يحسن اللغة الفرنسية ولكن ذلك القليل - نظرا للاكثرية - لم يمنع من أن تكون فرنسا أمة واحدة ذات لغة رسمية واحدة ويضيف (وهذه الحقيقة الموجودة فى فرنسا يتعامى الغلاة المتعصبون عنها ، ويحاولون بوجود اللغة البربرية فى بعض الجهات وجودا محليا وجعل عدد قليل جدا بالعربية فى رؤوس الجبال أن يشككوا فى الوحدة العربية للامة الجزائرية التى كونتها القرون وشيدتها الاجيال) .

كان أبن باديس يرى أن المصلحة العامة من أصول الدعوة الاسلامية وعندها (يجب تناسى كل خلاف يفوق الكلمة ويصدع الوحدة ويوجد للشر الثغرة ويتحتم التآزر والتكانف حتى تتفرج الازمة وتزول الشدة) [1] ، ومن هنا صيحته التى أطلقها سابقا أن دعوته لايخشاها النصرانى لنصرانيته ولا اليهودى ليهوديته ولا المجوسى لمجوسيته معناها البعد عن الطائفية والشقاق ودعوة إلى بناء الوحدة الوطنية على أساس من نظرة الاسلام إلى وحدة الدين الالهى ومن ثم وحدة المتدينين بهذا الدين الواحد مع تعدد الشرائع التى هى طرق يسلكونها للتدين بالاصول المتحدة للدين الواحد ، وتحت عنوان (ما جمعته يد الله لاتفرقه يد الشيطان) كتب يقول (أن ابناء يعرب وابناء مازيغ قد جمع بينهم الاسلام منذ بضع عشرة قرنا ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم فى الشدة والرخاء وتؤلف بينهم فى العسر واليسر وتوحدهم فى السراء والضراء حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه وأبوه الاسلام ، فأى قوة بعد هذا يقول عاقل تستطيع أن

(١) عمار طالبى . المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ١٣٤

تفرقهم ؟ لولا الظنون الكواذب والامانى الخوادع ياعجبا لم يفترقوا وهم الاقوياء ، فكيف يفترقون وغيرهم القوى ، كلا والله بل لاتزيد كل محاولة للتفريق بينهم الا شدة فى اتحادهم وقوة لرابطتهم) [1] .

(الموقف من حضارة الغرب)

أدرك أبن باديس - كما أدرك غيره من المجددين للفكر الاسلامى ورواد التنوير العربى - أن الحضارة دورات وأن أوربا تأثرت بالعلم والمعرفة للعرب فى العصور الوسطى ، نراه يؤكد (نقلت المدنية الاسلامية أصول المدنيات السابقة نقل الامين ونخلتها نخل الناقد البصير ، وزادت عليها من نتائج افكارها وثمار اعمالها ما كان الاساس المتين لمدنية اليوم) ويضيف (الاسلام هو أبو المدنية أمس واليوم وأعنى بمدينة اليوم المدنية من جهة العلم والعمران لا من جهة الاخلاق والاجتماع فهنالك ما يتبرأ منه الاسلام) [2] ، ومن هنا انطلقت دعوته إلى أن نأخذ العلم من حيث انتهت اوروبا وهى دعوة لايداريها عندما دعا الشباب إلى أخذ العلم (بأى لسان كان وعن أى شخص وجدتموه وأن تطبعوه بطابعنا لننتفع به الانتفاع المطلوب ، كما أخذه الاوروباويون من اجدادنا وطبعوه بطابعهم النصرانى وانتفعوا به) [3] .

---

(١) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٤٨٣ - ٤٨٤ .
عمل العلماء المسلمون على التقريب بين السنة والشيعة وبين العرب والبربر بالقاء المحاضرات وفتح المدارس ونشر الكتب التى تتحدث عن تاريخ بلادهم وتعمل على تمجيده وأدخل العلماء تدريس تاريخ العرب الحديث إلى الجزائر وكانوا يعلمون طلابهم أن جميع سكان افريقية الشمالية من اصل عربى وكانوا ينشرون القول بأن العرب هم الذين اكتشفوا أمريكا وأنهم أول من حاول الطيران وكانوا يمجدون الفتوحات ويتذكرون بشوق انجازات المسلمين فى العصر الذهبى للاسلام ، وقد اشاد أبن باديس بكتابات بعض أفراد الجماعة خاصة محمد الهادى السنوسى الذى اصدر (شعراء الجزائر فى العصر الحاضر) عام ١٩٢٦ ، ومبارك الميلى الذى اصدر (تاريخ الجزائر فى القديم والحديث) عام ١٩٢٨ ، وأصدر الجزء الثانى عام ١٩٣٢ ، وابنه محمد الميلى الذى أصدر الجزء الثالث بعد استقلال الجزائر ، وأحمد توفيق المدنى الذى اصدر كتاب (كتاب الجزائر) عام ١٩٣٢ وأبرز فيه الخصائص القومية للتاريخ الجزائرى منذ القدم .
(راجع : أبو القاسم سعد الله : الحركة الوطنية الجزائرية ، ج ٢ ، ص ٤٢٥ ، جلال يحى : السياسة الفرنسية فى الجزائر ، ص ٢٧٩ وكتاب على مراد Merad ، ص ١١٧)
(٢) - (٣) عمار طالبى . المرجع السابق ، ج ٣ ، ص ٥٠٨ - ٥٠٩ ، ج ٤ ص ٣٤٠

وحاول أن يمحو فكرة الصراع بين العلم والدين وأكد اكثر من مرة ارتباط الفكر الاسلامى بالعلم والتعليم والحضارة واكد (أنه لو كان هناك تعارضا بين علوم العصر وبين الدين لما دخلت العلوم الحديثة فى القرنين الثامن عشر والتاسع إلى الشرق على ايدى رجال الدين والمصلحين امثال محمد عبده) [١] .

ومع عدم رفض أبن باديس وجماعته لما هو ايجابى فى حضارة الغرب والاستفادة منها خاصة فى الجانب المادى العمرانى وتحول الشعور لدى بعضهم بضرورة الجديد إلى وعى لضرورة هذا الجديد فى هذه الحضارة الحديثة وتمييز الصالح من الطالح فيها ، الا أن الرفض أنصب أساسا على القيم الاخلاقية التى تمثل العنصر العضوى للعقيدة الاسلامية والتى لا يمكن الاستفادة منها من الغرب الاوروبى ، وتمسك أبن باديس بالتصور المطروح منذ فترة طويلة حول تفوق الشرق على الغرب فى الثقافة الروحية ـ الاخلاقية وجرى التأكيد على النزعة الانسانية الفريدة للحضارة العربية الاسلامية كدين مقابل تمدن الغرب البراجماتى وحاول ابراز الجانب الاخلاقى كعامل مهيمن على الحياة الاجتماعية ، وكان من الملاحظ آنذاك وجود أدانه متكررة لتردى الاخلاق الناشىء فى اعتقاده تحت تاثير نمط الحياة الغربى ، لقد رأى مثلا فى البغاء والسكر والعاب القمار وتحرر المرأة صفات ثابتة فى المدنية الغربية التى حاولت تفويض مبادىء الاخلاق التى ورثت عن السلف الصالح ، ومن ثم دعوته إلى عدم الاغترار بالمظاهر الكاذبة لهذه المدنية وإلى عدم الانجرار وراء التقليد الاعمى لها ، تصدى أبن باديس لتيار المدنية الغربية التى أخرجت المرأة عن حدود دينها ووظيفة انوثتها ، ودعا إلى تعليم المرأة للقيام بوظيفتها تربية اخلاقية تكون بها المرأة امرأة (لانصف رجل ونصف امرأة) [٢] فالتى تلد لنا رجلا يطير خير من التى تطير بنفسها على حد قوله ويتفاقم وضع الشعور بالتفوق الاخلاقى

---

(١) عبد الحميد درويش : المرجع السابق ، ص ٣٨ .

(٢) عمار طالبى : المرجع السابق ، ج٣ ، ص ٤٧٥ .

(الروحى) مع شعور جماعة العلماء بتأخر الجزائريين بالمقارنة إلى الانجازات الاوروبية العلمية ولم يكن افراد هذه الجماعة مهيئين لفهم المجتمع الاوروبى وقيمة الروحية فهما صحيحا فقد كان من شأن نمط الحياة والتربية الاسلامية التقليدية ما يحول دون استيعاب الانطباعات المتكونة لديهم وتفهمها ، أى ادراك الخصوصية للقيم والاخلاق الاوروبية ، * كانت ثقافة الفرسيس مستهجنة من غالبية الشعب الجزائرى الذى لم يكن قد نسى الغزو الفرنسى لبلاده ، ولم يكن التطور الداخلى للسياسة الفرنسية قد اجبرت ـ كما رأينا ـ غالبية الشعب الجزائرى بعد على التقارب السريع مع فرنسا ، الذى لم يكن تاثيرها يمتد الا إلى أعلى الفئات الاجتماعية (النخبة) دون أن يمس حياة الشعب ، كانت العقيدة والعادات والتقاليد تتصدى لحضارة الغرب بقوه ، من ناحية اخرى رأت جماعة العلماء أن السير خلف الحضارة الغربية فى وقت وصلت فيه هذه الاخيرة إلى طور الشيخوخة يعتبر خطأ ووقوع فى مأزق خطير سيما وأنهم قرؤوا للمفكرين آراء تعتبر الحضارة الغربية فى طورها الاخير وأن (أوروبا انتهت من تمثيل دورها التاريخى وأنه لايمكن قيام حركة جديدة بعد الان الا من الشرق) [1] .

عرى أبن باديس الحضارة الغربية بما حملته من شعارات زائفة ، وهى وأن كانت قد عمرت الارض الا أنها أفسدت الانسان وعذبته بالازمات الخانقة وروعته وهددت وجوده

---

* Desparment: L'Historie des Arabes et Oulemas d'Algerie I' Afrique Francaise (May 1934) P. 274-281.

(١) بو الصفصاف : المرجع السابق ، ص ٥٨ .

يظهر وعى أبن باديس بالتطور التاريخى للمجتمعات الغربية عندما حاول أن يعقد مقارنة بين حركته الاصلاحية التجديدية الاسلامية وحركة الاصلاح الدينى فى اوروبا Reformation ويظهر أنه كان عالما بالتطورات الحديثة فى كثير من ميادين العلم خاصة ما أتصل بتفسيره للقرآن الكريم ، ففى البصائر (١٩ اغسطس ١٩٣٨ كتب يقول) (أن الذين يعرفون التاريخ النصرانية فى القرون الوسطى وتاريخ النهضة الاوروبية يشهدون اليوم من اعمال الجمعية الدينية الاصلاحية وموقف الادارة إلى جنب الزوايا الطرقية تمثل الكنيسة ورجال (الاكليروس) فى ذلك العهد السحيق فى افساد العقول والنفوس بالدجل والتخريف والادارة تمثل امراء ذلك العهد فى استعمال الكنيسة واستغلالها والجمعية الدينية الاصلاحية تمثل رجال الاصلاح على فارق فى الوضع والاسلوب .

بالفتن والحروب المخربة الجارفة والقوة عند الامم الغربية فوق العدل والحق والرحمة والاحسان ويدل هذا فى رأيه على فساد فى الاخلاق واعوجاج فى الاعمال ، كذلك حاول أبن باديس على حد قول أحد الباحثين [1] ، أن يزيل ما علق بالاذهان عن أوهام وادعاءات تفترض أن السبب المباشر فى التمدن الغربى هو الانسان الاوروبى الذى يملك استعدادات وقدرات ذاتية تؤهله للقيام بعملية التمدن ، بينما يفتقد الانسان المسلم خاصة والشرقى عموما مثل هذه القدرات مما جعل تقدم الشرق ورقيه امرا عسيرا المنال ، فطرح هذه القضية بهذه الصورة الساذجة مجاف للحقيقة ومخالف لمنطقية الاشياء فالتقدم والتأخر ليسا مرهونين بالنواحى العرقية والجنسية للانسان ، انما الامر كله مرهون بمقدار تمسك هذا الانسان أوذاك بأسباب الحياه والعمران والتقدم ، أخيرا أدرك أن هذه الحضارة الغربية قد قامت دعائمها أساسا وتقدمها عن طريق استغلال واضطهاد شعوب المستعمرات ومن هنا كانت صيحته إلى اعلنها فى عدد ٣٢ من (البصائر) (٢٨ اغسطس ١٩٣٦) (وما اعداؤك الا الذين وقفوا لك فى طريق الحياة والتقدم منذ عرفتهم وعرفوك ، فسدوا عليك أبواب الرزق والعلم ، وسلبوك الحرية والثروة واستغلوك كما تستغل الحيوانات العجماء ، بل أشد وأشر) .

---

(١) سلوادى : عبد الحميد بن باديس مفسرا ، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩

مصـــادر ومراجـــع الدراســـة

(١) أبو القاسم سعد الله (د) : الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٥٥ ـ ١٩٣٠) الجزء الثانى الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الطبعة الثالثة ، الجزائر ١٩٨٣، الحركة الوطنية الجزائرية (١٩٣٠ ـ ١٩٤٥) الجزء الثالث معهد البحوث والدراسات العربية ، القاهرة ١٩٧٥ .

(٢) أجريتو (مارسيل) : الوطن الجزائـرى ترجمة عبد الله نوار ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ١٩٥٩ .

(٣) اجيرون (شارل روبير) : تاريخ الجزائر المعاصرة ترجمة عيسى عصفور ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٨٣ .

(٤) أحمد توفيق المدنى : هذه هى الجزائر مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة ١٩٥٦ حياة كفاح (مذكرات) ١٩٢٥ ـ ١٩٥٤ القسم الثانى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزئر ١٩٧٧ .

(٥) أحمـــد أميـــن : زعماء الاصلاح فى العصر الحديث مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٤٨ .

(٦) أدمس (تشـــارلس) الاسلام والتجديد فى مصر ترجمة عباس محمود ، مطبعة الاعتماد ، مصر ١٩٣٥ .

(٧) السـيد عشـماوى (د) : القومية والوطنية عند الامام المصلح عبد الحميد بن باديس دراسة نشرت فى جريدة النصر (الجزائرية) ١٦ ـ ١٨ ابريل ١٩٨٥ .

(٨) أنـور الجنـدى : تراجم الاعلام المعاصرين فى العالم الاسلامى الطبعة الاولى ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ١٩٧٠ .

(٩) بو الصفصاف (عبد الكريم) : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها فى تطور الحركـة الوطنيـة الجزائريـة الطبعـة الاولى ، دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينة (الجزائر) ١٩٨١ .

(١٠) بونداريفسكى : الغرب ضد العالم الاسلامى من الحملات الصليبية حتى أيامنا ، دار التقدم ، موسكو ١٩٨٥ .

(١١) جب (هاملتون) - برون (هارولد) : المجتمع الاسلامى والغرب الجزء الاول ، ترجمة الدكتور أحمد عبد الرحيم مصطفى ، دار المعارف القاهرة ١٩٧١ .

(١٢) جـلال يحـى (د) : لسياسة الفرنسية فى الجزائر (١٨٣٠ ـ ١٩٦٠) الطبعة الاولى ، دار المعرفة ، القاهرة ١٩٥٩ .

(١٣) جليسبى (جـوان) : ثورة الجزائر ترجمة عبد الرحمن أبو طالب ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ١٩٦٦ .

(١٤) حسـن بوعيـاد : الحركة الوطنية والظهير البربرى مطبعة النجاح ، الدار البيضاء ١٩٧٩ .

(١٥) حسـن سلوادى : عبد الحميد بن باديس مفسرا المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٨٤ .

(١٦) خير الديـن الزركلـى : الاعـلام الجزء الرابع (مادة أبن باديس ص ٦٠) الطبعة الثالثة ، بيروت ١٩٦٩ .

(١٧) رئيف خوري : الفكر العربي الحديث (اثر الثورة الفرنسية في توجيهه السياسي والاجتماعي) منشورات دار المكشوف ، بيروت ، لبنان ١٩٤٣ .

(١٨) زاهر رياض (د) : استعمار افريقية المكتبة العربية ، القاهرة ١٩٦٥ .

(١٩) عباس محمود العقاد : الاسلام في القرن العشرين ، حاضره ومستقبله منشورات المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٧٩ .

(٢٠) عبد الحميد درويش عبد الحميد : عبد الحميد بن باديس وأراؤه الفلسفية بين النظرية والتطبيق رسالة ماجستير غير منشورة مقدمة إلى كلية الاداب ـ جامعة القاهرة ١٩٨٢ .

(٢١) عبد القادر الشاوي : السلفية والوطنية مؤسسة الابحاث العربية ، بيروت ١٩٨٥ .

(٢٢) عبد الله شريط (د) : معركة المفاهيم الشكة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢ .

(٢٣) عثمان الكعاك : البربر تونس ، ١٩٥٦ .

(٢٤) عثمان سعدي : عروبة الجزائر عبر التاريخ الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٨٢ .

(٢٥) علي المغربي : سجل المؤتمر الخامس لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين (١٩٣٥) المطبعة الاسلامية الجزائرية .

(٢٦) عمار طالبي (د) : أبن باديس ـ حياته وآثاره (٤ اجزاء) ، الطبعة الثانية ، دار الغرب الاسلامي ، بيروت ١٩٨٣ .

(٢٧) عمـار مخلـوف : ملامـح الحركة الثقافيـة قبل حـرب التحرير مقال فى جريدة (النصر) الجزائرية ، ٢٩ مايو ١٩٨٦ .

(٢٨) فيكـس (ليـون) : الجزائر حنف الاستعمار منشورات مكتبـة المعـارف ، بيروت (غير معروف تاريخ الطبع) .

(٢٩) فيليـب رفلـه : الجزائر تقديم دكتـور عز الدين فريد وأحمد توفيق المدنى ، مكتبة الصباح ، القاهرة ١٩٥٦ .

(٣٠) لوثـروب (سـتودارد) حاضر العالم الاسلامى الجزء الاول ، القاهرة ١٣٤٣ هـ .

(٣١) ليفيـــن (ز . أ) الفكر الاجتمـاعى والسياسى الحديث فى لبنـان وسوريـا ومصر ترجمة بشير السباعى ، الطبعة الاولى ، دار ابن خلدون ، بيروت ١٩٧٨ تطور الفكر الاجتمـاعى العربى (١٩١٧ ـ ١٩٤٥) ترجمة د . أنـور محمـد ابـراهيم ، الطبعـة الاولى ، دار العالم الجديد ، القاهرة ١٩٨٨ .

(٣٢) ماسـنيون (ل) : وجهة الاسلام ، نظرة فى الحركات الحديثة فى العالم الاسلامى ترجمة محمد عبد الهادى أبو زيده ، المكتبة التجارية الكبرى ، مصر ١٩٣٤

(٣٣) مالـــك بـن بنـــى : شـروط النهضـــة تـرجمـة عبـد الصبور شـاهين ، دار الفكـر ، طـرابلس ، لبنـان ١٩٧٩ مـذكـرات شـاهـد للقرن القسـم الاول والثانـى (١٩٠٥ ـ ١٩٣٩) الطبعـة الثانية ، دار الفكر ، بيروت ١٩٨٤ . مقدمة لكتاب عمار طالبى عن (أبن باديس ، حياته واثاره) ج ١ بيروت ١٩٨٣

(٣٤) محمـد البهـى : الفكر الاسلامى الحديث وصلته بـالاستعمار الغربى مطبعة أحمد على مخيمر ، القاهرة ١٩٥٧

(٣٥) محمـد الطاهـــر فضـــلاء : دعائم النهضـة الوطنية الجزائريـة الطبعة الاولى ، دار البعث للطباعة والنشر ، قسنطينه (الجزائر) ١٩٨٤

(٣٦) محمد الميلي : أبن باديس وعروبة الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ١٩٧٣ .

(٣٧) محمد عمارة (د) : عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) عودة الروح القومية إلى شعب عريق وجريح ملف (الطليعة) ، نوفمبر ١٩٧٢ (ص ٧٨ ـ ٩٥) . العرب والتحدى (عالم المعرفة (٢٩) الكويت ، مايو ١٩٨٠ . تيارات اليقظة الاسلامية الحديثة دار الهلال ، القاهرة ١٩٨٢ .

(٣٨) محمد فريد (بك) : من مصر إلى مصر (رحلة محمد فريد إلى ايطاليا وتونس والجزائر وطرابلس الغرب ومالطة) مصر ١٩٠٢ .

(٣٩) محمد ناصر (د) : المقالة الصحفية الجزائرية ، نشأتها تطورها ، اعلامها (١٩٠٣ ـ ١٩٣١) المجلد الاول والثانى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ١٩٧٨ .

(٤٠) محمود قاسم (د) : الامام أبن باديس مطبعة دار المعارف بمصر

(٤١) مفدى زكريا : الياذه الجزائر نظمها خصيصا للملتقى السادس للفكر الاسلامى ، مطبعة البعث (١٩٧٢) .

(٤٢) موسى الاحمدى : أعلام الجزائر ، الامام الرائد محمد البشير الابراهيمى فى ذكراه الاولى جمع محمد الطاهر فضلاء ـ مطبعة البعث ، قسنطينة الجزائر ١٩٦٧ .

(٤٣) هانوتو (جبرييل) الاسلام والرد على منتقديه مقالات منشورة ضمن هذا الكتاب ، طبعة القاهرة ١٩٢٨ .

(٤٤) يونج (يوجين) : استبعاد الاسلام مطبعة النهضة ، شارع عبد العزيز مصر ١٩٢٨ .

(45) Bernard, Augustin: Histoire des Colonies Francaises, Paris, 1920.

(46) Des parment, J.:Un reformateur Contemparain en Algerie, (L.AfriqueFrancaise, March (1933))

L'Histoire des Arabes et les Oulemas d'Algerie

(L'Afrique Francaise, Mai (1934))

(47) Julien, Ch.Andre: L'Afrique du Nord en march, Paris 1952.

(48) Hourani, A.:Arabic Thought in the liberal age 1798-1939) Oxford, 1967.

(49) Merad, Ali: le Reformisme Musulman en Algerie (1925-1940) Paris 1967.

(50) Rousseau, J.J.: Du Contrat Sccial, ed Garnier Freres, Paris 1963.

هـــل هنـــاك علـم كـلام مســيحي ؟
دراســة في فلســفة « ســورين كيركجــارد »

أ . د / علي عبد المعطي محمد
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة

كليـــة الآداب
جامعـــة الإســـكندرية

قُدم إلى الندوة الفلسفية الثالثة
نحو علم كلام جديد ، كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر ، يونيو ١٩٩١

انتقد « سورين كيركجارد »* المفكر الهيجلي المجرد انتقاداً مراً . فهذا الفكر المجرد يتجاهل في نظره ما هو عيني مشخص ، ويتغافل عن العملية الوجودية ، ويتعامى عن رؤية مأزق الفرد الإنساني النابع من كونه مركباً من الأبدية والزمانية [١] . ثم إن كيركجارد وقد انتهى بهذا الكشف إلى أن يتطرف في معارضته إلى حد أنه لم يقف عند رفض النزعة العقلية عند هيجل بل « رفض كل مذهب كائناً ما كان » [٢] فلقد كتب يقول : « إن المذهب يعد بكل شيء ، ولكنه لا يفي بأي شيء على الإطلاق[٣] » ضف إلى ذلك أن المذاهب تتطلب التسليم بمسلمات وبديهيات ومصادرات [٤] . لا تحتاج في ظن أصحاب هذه المذاهب إلى البرهان العقلي . ومع ذلك فتلك المذاهب تتظاهر بأنها عقلية من البداية إلى النهاية . كما أن اجتهاد أصحاب المذاهب الذي يبذلونه في سبيل نوع من الكمال المنطقي يقضي على الإدراك للواقع المعاش فعلاً .

ولهذا كان كيركجارد يعتقد دائماً أن ما هو على صورة المذاهب معارض للحياة معارضة للشيء المفتوح . وبهذه الضربة نفسها يرفض كيركجارد الفلسفة ، وذلك على الأقل بمقدار ما تكون شيئا غير معبر عن الوجود . والواقع أن الفلسفة بحسب تعريفها ـ قد وقفت نفسها على المجرد ، أي أنها مرغمة باستمرار كلما التقت فثمة صراع حتى الموت بين الفكر والوجود .

ولعل السبب في هذا يرجع إلى أن « الواقع العيني الذي نتصوره بعقلنا (أي المجرد)

---

* سورين كيوكجارد : فليسوف دانماركى يعتبر مؤسس الوجودية المسيحية ولد عام ١٨١٣ فى كوبنهاجن ، اشتهر عنه قوله « لقد كتبت فلسفتى بدمى »
ومن أهم مؤلفاته اما / أو ـ الخوف والرعدة ـ التكرار ـ تصور الارتعاد ـ مدارج الحياة ـ وغيرها .

1- Kierkegaard, S. ; Concluding Unscientifuc potscript, P. 310.

2- Kierkegaard, S.: Philosophical fragments. P.8

3- Ibid, P.10.

٤ ـ على عبد المعطى محمد سورين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ١٩٨٥، ص ٢٢٣

لا يمكن أبداً إلا أن يكون ممكناً » وهذا ما يسمح لنا بأن نشبه التركيبات العقلية بالأعمال الفنية . إذ نستطيع أن نقول من وجهة النظر الأستطيقية والعقلية على السواء ،

إن الواقع العيني لا يعرف ولا يخضع للتفكير إلا إذا ذاب وجوده في إمكانه .

أما في مجال الحياة فالأمر على خلاف ذلك فالإمكان لا يمكن أن يفهم إلا إذا كان كل ممكن في الحقيقة وجودا [1] . فلا وجود لفكر حقيقي إلا إذا كان وجودياً معاشاً . ويلخص روبزيك هذا كله في قوله « لقد رفض كيركجارد كل محاولات الفلاسفة في خلق أنساق ميتافيزيقية وصلت إلى الاكتمال مع بدايات القرن التاسع عشر ، ورفض على وجه خاص النسق الهيجلي » ، ذلك النسق الذي ادعى صاحبه أنه استطاع أن يفسر به كل شيء عن العالم والإنسان تفسيراً كاملاً بواسطة العقل .

لقد أكد كيركجارد على أن الفلسفة لا يجب أن تكون مجردة بل على العكس من ذلك يجب أن ترتكز على تجربة شخصية ، وعلى موقف تاريخي نجد فرد ما فيه نفسه . ومن هنا كانت الفلسفة عند كيركجارد بمثابة نقطة ارتكاز لكل حياة فردية وليست للتأمل التصورى المجرد [2] .

هذا هو موقف كيركجارد في خطوطه الرئيسية العامة لكن علينا إلا أن تتناول موقفه هذا بشيء من التفصيل بحيث يتبدى فيه بصورة واضحة التعارض بين تلك الفلسفة التي رفضها وبين إيمانه بالمسيحية التي اعتنقها بشكل خاص .

---

1 Kier Kegaard. S. Philosphical Fragments. P. 79

2 Roubicsek. Existentialism For and against. P. 55

أ ـ التعارض بين الفلسفة وبين الإيمان المسيحي :

لقد ذهب كيركجارد على عكس الفكر الإسلامي وعلماء الكلام بوجه خاص ، إلى أنه لا رباط بين الحقيقة الأبدية وبين الإنسان .. إن هذا الرباط قد تم قطع أوصاله في المسيحية . وفي حين أننا نجد صعوبة الفلسفة أو مشكلاتها كامنة في العقل ، فإننا نتلمس صعوبة المسيحية أو مشكلاتها في نطاق القلب ، فالإنسان في المسيحية يجد نفسه غير قادر على أن يحيا في الحقيقة ، كما لا يمكنه أن يكره نفسه على أن يكون مخلصاً بدرجة كافية تجعله يرى الحقيقة الكاملة عن نفسه . وبالإضافة إلى هذا نجده غير قادر على أن يصل إلى البساطة الداخلية لذاته والتي تتوحد فيها مثله وأفعاله توحيداً كاملاً . ومن هنا فإن المسيحية تؤكد المعنى الزائف للزمان بطريقة كان لا يمكن لسقراط ولا لأفلاطون عامة أن يقبلاها ، ذلك لأن الخلاص في المسيحية لا يتكون من اتضاح أو تطوير شيء يحتويه الإنسان فعلاً ، ولكن من إعادة الخلق التي تمكن الإنسان من أن يتحد مع الحقيقة بدلاً مَن أن يتغرب عنها [1] .

وإذا تساءلنا الآن كيف يصبح الإنسان في حالة « صراع داخلي » ؟ فإن الإجابة تأتينا قائلة أن ذلك يتم من خلال حرية الإنسان ذاتها ، إذ يبقى متسماً بالخطأ وبالخطيئة بواسطة تناسيه لما يمكن أن ينقذه أو يخلصه ، وهو حين يتوقف عن مثل هذا التناسي ، ويلح الأمر بكل قوته يجد نفسه آخر الأمر وقد تعذر عليه أن يحل المشكلة بمجهوداته وحدها ، مهما كان مداها ، وذلك لأن مثل تلك المجهودات تكون نابعة عن ذات فيها على الأقل ناحية تتصف بالعبودية . طبعاً يمكنه أن يتلمس معونة الأستاذة الماهرين أو بناة الأنساق الفلسفية العظام لكن مشكلته تبقى مع ذلك بدون حل ، ذلك لأن تعلم أو رؤية الحقيقة لا تعني أننا نعيش أو نحيا فيها . كما أن الأستاذ أو الفيلسوف ليست لديهما القدرة على إعادة خلق النفس . إن الله وحده هو القادر على ذلك . إلا أننا قد نسمع

1- Roberts., D: Existentialism and Religious Belief. New York 1959. P. 76

صوت معترض يقول ألا يمكن أن تحل صعوبات الإنسان بنفس حريته التي أنتجت تلك الصعوبات ؟ » والإجابة على هذا الاعتراض هو أن ذلك غير صحيح فقد أكون قادراً على أن أقذف بحجرة في النهر ، لكنني لا أستطيع أن أجعلها ترجع إلى .. وبالمثل فإنني لا أستطيع أن ألغي أو أن أبطل النفس التي خلقتها ... ولا أستطيع أن أصل إلى التحرر بمجرد أنني أريد أو أرغب في هذا ، لأن الإرادة أو الرغبة هي التي تحتاج إلى التحرر . إن ما أحتاجه هو نفس جديدة تأتيني عن تحرك إثم النفس القديمة ، والله وحده هو الذي يستطيع أن يمنحني تلك النفس . إن التحول الذي يعتري الإنسان ، يتضمن انتقاله اللحظي من اللاوجود إلى الوجود ، ومن هنا يسمى كيركجارد هذه العملية الانتقالية باسم « الميلاد الجديد » ولما كان هذا الميلاد الجديد ينطوي على إهداء أو منح نفس جديدة ، فإن هذا لا يمكن أن يحدث إلا بالنسبة إلى الفرد ، فليس ثمة تحول بين الجماعات .. وهذا يعني أن هذا التحول يتم تقديره فقط بواسطة فرد حدث له هذا التحول فعلاً .

يعتمد الإنسان إذاً فعلياً ودائماً على الله .. لكن المشكلة تكمن في كيفية قبول الإنسان لهذا الاعتماد الفعلي والدائم على الله دون أن نبطل حريته .. إن هذه المشكلة لا يمكن أن تحل في ضوء أي نسق فلسفي ، أو من خلال أي تطور عقلي ، أنها تحل فقط من خلال تقديم الله - بتحوله إلى إنسان وسط الوجود التاريخي - إحياء لعلاقة المحبة بطريقة تكون الاستجابة للصدق والعظمة فيها مدعمة للإرادة الذاتية للإنسان .

إن الله يزيل الهوة أو الفجوة بينه وبين الإنسان بواسطة تبديه في صورة إنسان أو تحوله إلى ما يعادل الإنسان في صورته الدنيا وذلك في المسيح .

إن الإيمان المسيحي يتعارض تماماً مع المعرفة الفلسفية ، إذ أن المعرفة الفلسفية ترتكز على الجانب العقلي من الخلاص ، ومن ثم فهي تقصر دون الإحاطة بالمأزق الإنساني ، وبالمحبة التي تنطوي على ضرب من الإعجاز ، والتي يحررنا الله بها وينقذنا

من مأزقنا . وعلاوة على ذلك فإن إثبات الإيمان المسيحي لا يمكن أن يتم بواسطة البرهان فنحن نعتقد بأن الله أصبح إنساناً في المسيح ، ونحن نعتقد أن ما هو أبدي قد دخله الزمان ، ومثل هذا النوع من الاعتقاد يختلف تماماً عن الرياضة والعلم والفلسفة ، وذلك لأن ما يتحدث عنه عبارة عن علاقة شخصية بين الله وبين الإنسان تجعلنا نثق عاطفياً في الغفران الإلهي ، وفي تسليم قلوبنا لله [1] . يقول بلاكهام في الابتعاد عن عبث الفكر لمجرد والتأمل الميتافيزيقي الشمولي « إن الوجودية تبدأ كصوت مرتفع ضد عبث الفكر المجرد ، أو كمنطق ليس هو منطق الفكر ، وإنما هو الحركة المباطنة للموجود المشخص ، أنها تحول نظر المتأملين في كل العصور وفي كل الوجود إلى التأمل في مشاكل وإمكانيات خاصة بالفرد الموجود الذي يبحث كيف يحيا وكيف يعيش حياته » [1] .

ويتبع ذلك أن على المسيحية ألا تعطي أية أهمية للبراهين أو المذاهب الفلسفية ذلك لأن العلاقة في المسيحية هي علاقة (أنا ــ أنت) ، تلك العلاقة الخاصة التي تفر من الخضوع لأي نسق فلسفي ، ويستعصى على كل برهان .

إن البراهين على وجود الله لا طائل من ورائها هنا ، لأنها لا ترتكز إلا على ما يمكن فهمه وتعقله من الإنسان المسيحي ، الذي يستعصي أصلاً على كل القوى العقلية . كما أن الأدلة الكوزمولوجية والغائية لا تفيد في هذا الميدان ، ففي العالم من الشرور ما يجعلنا غير قادرين على استنباط خط برهاني ننتقل فيه من العالم إلى الله كما أن البراهين البعدية A posteriori غير كافية ، لأنها لا تحفل بالشر الموجود في العالم من جهة ولا تهتم بالوقائع الجديدة التي تحدث في العالم دوماً من جهة أخرى ، كما أن الأدلة الأولية A priori (كالدليل الأنطولوجي) هي أيضاً غير كافية ، لأنها تنتقل من فكرة

1- Roberts, D. Existentialism and Religious Belief P. 78

2- Blackham, j.k.: Existentialist Thinkers. London 1951 P. 2

الكمال الإلهي ، إلى فكرة الوجود الإلهي ، لكن الفكر في حد ذاته لا يمكنه أن يؤسس هذا الانتقال من دائرة الوجود ، ولعل هذا يمثل جوهر نقد كانط لديكارت في هذا الصدد .

إن ما يجب على الفلسفة أن تفعله في ضوء مهذه الظروف هو أن تعترف بحدودها وأن تـــدرك أن الله لا يمكـــن التوصل إليه عقلياً بسبب عدم التشـابه المطلق بين الله وبين الإنسان . علماً بأن أي محاولة تشبه بين الله وبين قيم وخبرات إنسانية محددة تؤدي إلى بطلان الاعتقاد في الله بدلاً من أن تجعل مثل هذا الاعتقاد مقبولاً قبولاً عقلياً . والواقع أن الفلسفة حينما تنسى حدودها فإنها تتحدث عن مطلق Absolute يتسامى عن كل العلاقات المتناهية ، ويحتوي على البشر بطريقة لا يجعل في إمكان أي إنسان أن يصبح إلهاً بمعنى خاص[1] في حين أن الإله الحي الذي تعده في المسيحية داخلاً في علاقة (أنا ـ أنت) لا يمكن أن يصبح مثل المطلق عند الفلاسفة ، لأن كل العلاقات تختفي في وحدة هذا الأخير .

طبعاً هناك علاقة بين الله وبين الإنسان لأن الإنسان خلق في صورة الله ، لكن وجه الإختلاف الذي يرجع إلى إساءة استخدام الإنسان لحريته يعني أن المعضلة الرئيسية تتمثل في خطيئة الإنسان وأن تلك المعضلة لا يمكن التغلب عليها بواسطة العقل . ومن هنا فإن التبدي لم يأخذ صورة حقائق عقلية عليا ، بل أخذ صورة فعل شخصي يعيد الزمالة مع الله ويزيل الاغتراب الروحي ، وهذا الفعل الشخصي تمثل في الإنسان الإله في التاريخ .

ويرى كيركجارد أن أي محاولات للبرهنة على ألوهية المسيح لا جدوى منها ، تماماً كما هو الأمر بالنسبة إلى محاولتنا البرهنة على وجود الله ، وذلك لأن الإنسان ـ الله في التاريخ يقع وراء البرهنة العقلية .. إنه مفارقة Paradox لا تخضع لعقل أو منطق .

وفي هذا يقول بلاكهام « إن عدم معقولية المفارقة تبقى مطلقة لا يمكن ردها أو

1- Roberts, D. Existentialism and Religious Belief, P. 80.

الدوران ـ حولها ، وقبول هذه المفارقة بواسطة الإيمان لا يجعل ثمة سبيل إلى تفسيرها بواسطة العقل »[1] والإنسان ـ الإله في التاريخ يعتبر مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللا تشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة وطريقة تجعلنا نفهم ماذا يعني أن نكون إنسانيين ، لا من خلال تعليم قضايا منطقية ، ولكن من خلال استجابتنا السلبية أو الإيجابية للمحبة الإلهية.

والواقع أن السبب الرئيسي لرفض المسيحية يكمن في رغبة الإنسان إنقاذ نفسه بواسطة منهجه العقلي الخاص بدلاً من أن يقبل الخلاص من الله ، أن الفلسفة تحاول باستمرار معالجة المسيحية بمحاولة تفسيرها تفسيراً عقلياً ، لكننا إذا حاولنا تفسير الإنسان ـ الإله تفسيراً عقلياً فإن أقصى ما يمكن أن نفعله هو أن نحدد الألوهية في ضوء أفكارنا الخاصة ومثل هذا التحديد لا يبين شيئاً عن حقيقة حدوث الإنسان الإله في التاريخ حدوثاً فعلياً .

وعلى الرغم من كل ما ذكره كيركجارد من هجوم على النزعة العقلية وعلى بناة الأنساق الميتافيزيقية فإن مدخله في تناول المشكلة التي ذكرناها كان نسقياً ، فرأيه عن الطبيعة الإنسانية على أنها تركيب من الأبدية والزمانية . اللاتناهي والمتناهي .. الحرية والضرورة يرتبط تماماً مع رأيه عن الإنسان ـ الإله كمفارقة تجمع بين هذه المتناقضات ، ومن ثم فإن تحليله لما يطلبه الإنسان لا ينفصل عن اعتقاده الخاص بما يقدمه الله في المسيح . إن هجوم كيركجارد على بناة الإنسان الميتافيزيقية لا يجب أن يعنينا إذن عن رؤية الترابط الداخلي الذي يميز نقطته هذه قيد البحث ، فهناك تطابق أو توافق بين : أ ـ المسيح كنقطة في الزمان يقدم فيها الأبدي الخلاص ، وبين ب ـ الإيمان كنقطة في

1- Blackham, j.k: Six existentialist thinkrs; London 1061 P.4

الزمان ، تكون علاقة الإنسان بالله فيها تحددت نهائياً[1].

وهناك طريقان مختلفان ومتناقضان يحاولان البرهنة على ألوهية المسيح ، ولما كان اللاهوتيون يستخدمونهما حتى الآن ، فإن نقد كيركجارد يعد بمثابة إسهام معاصر في هذا المجال وهما :

١ ـ الطريق الذي يركز على الوقائع التاريخية ، ويذكر عنه كيركجارد أنه الذي يذهب إلى أن الوقائع التاريخية يمكن أن تبين أن يسوع المسيح قد ادعى أنه الإله لكنها لا تقطع أنه كان حقيقة كذلك . إن هذا الطريق يؤكد على تاريخية المسيح وعظمة أفعاله وتعاليمه لكننا يجب أن نعلم أنه رغم أن حياة يسوع المسيح تاريخية في الأساس فإنها لم تكن تاريخية وحسب ، ومن هنا فإن أي إنسان يحدد مدخله بالتاريخ وحسب لن يكون دقيقاً .

٢ ـ الطريق الذي يركز على ما يسمى « بالحقائق الأبدية » في المسيحية ، مبيناً أنها ذات أهمية أكبر من الوقائع التاريخية التي لا نتمكن من التيقن منها على نحو كامل.

ويؤكد أنصار هذا الطريق أن ماهية المسيحية ترتكز على مجموعة من القضايا الأبدية الصدق والتي تكون علاقة المسيح بها علاقة عدضية . إن مثل هذا المدخل يرى أن الطريق الذي يجعل المسيحية كلية الصدق هو العودة إلى الماهيات الأبدية التي يمكن فهمها عقلياً .

لم يوافق كيركجارد على هذين الطريقين ، ورأى أن معنى المسيح لا يمكن فهمه من خلال المعرفة بالوقائع التاريخية أو بالماهيات الأبدية التي تنادى بها الفلسفات . إن الإيمان لا يرتبط بالتعليم وإنما يرتبط بالمعلم ، والمسيح لم يكن :

١ ـ مجرد إنسان تاريخي . كذلك لم يكن .

1- Roberts, D: Existentialism and Religous Beleief P 81

٢ ـ حقيقة أبدية كلية فلسفية . وحينما يرتبط الإثنان كما ارتبطا في المسيح فإن الناتج هو تحولهما معاً ، بطريقة يستعصى على العقل فهمها .. نعم إن العقل قد يهتم بمعالجة الكليات في الجزئيات . ولكنه لا يمكن أن يهتم بهذا المزيج الفريد الذي هو : حقيقة كلية في شخص تاريخي . ومن هنا ندرك أن الإيمان إنما يوجهنا تجاه مفارقة يستعصى فهمها على العقل ، ويظهر عنها تناقضات شتى .

والواقع ن كيركجارد كان قد وضع منذ بداية حياته الفكرية مبدأ لم يدخل عليه قط تعديلاً . فكان يقول « لا يمكن الجمع بين الفلسفة والمسيحية أبداً : ذلك أنني لو أردت أن أتمسك ـ مهما قل ذلك ـ بما هو جوهري في المسيحية وأعني الخلاص ، لكان لابد من الطبيعي ـ إذا كان حقيقياً ـ أن يشمل حياة الإنسان كلها ، وأنا أستطيع أن أتخيل فلسفة بعد المسيحية ، أو بعد أن يصبح الإنسان مسيحياً ولكنها ستكون حينذاك فلسفة مسيحية . إن الفلسفة لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أنكرت نفسها ، لأنها لا تستطيع أن تكمل إلا إذا أقرت بأنها لا تستطيع أن تنتج ولا حتى أن تكشف وتفهم ما هو الوجود المسيحي القائم على مقولات لا يعرف أي عقل كيف يستنبطها »[١] . فإذا صح إذن أن المسلك الديني وحده ، وعلى وجه الدقة المسلك المسيحي بكل ما يقتضيه من قلق وتمزق هو الذي يتفق حقيقة مع الحياة الحقيقية للإنسان ، فإنه يلزم عن ذلك أن الوجودية المنسقة الوفية لكل مقتضيات الوجود الحق لا يمكن إلا أن تكون وجودية مسيحية ، أو بتعبير آخر ، ولكي نتحاشى التجريد ، لا يمكن أن تكون وجوداً مركزاً كله على أن يصير الإنسان مسيحياً[٢].

وبسبب إصرار كيركجارد على أن الإيمان ليس صورة من المعرفة العقلية ، فلقد

1- Kiekegaard, S.: Sickness unto death, Garden city 1954 P.233

٢ ـ جوليفيه ، ريجيس . المذاهب الوجودية ، ص ٢٧

انتقدهم البعض قائلاً بأن رأيه هذا يميل إلى الناحية الذاتية بأسوأ ما في الذاتية من معان ، وفي ضوء هذا يبقى الإيمان مرتبطاً بالذات الفردية والإرادة ولا يرقى أبداً .

ب - المفـــــارقة المطلقـــــة :

إذا أردنا أن نستخلص درساً نستقيه من كيركجارد بصدد ما سبق لقلنا أن هناك عدة دوائر يعتمد أغلبها على العقل والفكر والنظر الموضوعي والعلم في حين تبقى دائرة الإيمان وحدها منفردة باتجاه ذاتي ينبع عن وجدان فردي شخصي . ويقوم على المفارقة المطلقة التي تستعصى على كل فكر . وتفر من أي منطق . وأن العقل حينما ينسى حدوده . أو حينما يتجاوزها فيخضع تلك الدوائر لساطاته . يضل ويتتوه ويحيل الإيمان إلى مسألة فكرية شاحبة في حين أنه علاقة حبه بشخصه تنبض بالعواطف وتتدفق بالوجدان . ولهذا كان كيركجارد يردد دائماً (أن الإيمان يتصارع مع العقل الذي ينسى حدوده الصحيحة) [1] .

إن حديثنا السابق يتضمن في ثناياه أنه بينما تخضع دوائر العلوم والفلسفة للعقل والفكر - فإن دائرة الإيمان تخضع للمفارقة المطلقة التي هي لا عقلية بالمرة وعلينا الآن أن نقترب عن كثب لنفحص تلك الدائرة والأخيرة فحصاً مسهباً .

رأى كيركجارد أن ليس ثمة حل إنساني أو حل عقلي لمشكلة الوجود : ليس ثمة حل إنساني لأن تناهي الإنسان . وقصور قواه ، ومحدوديته ، وخطيئته ، تجعل من المستحيل عليه أن يتقدم وحده نحو خلاص نفسه ، وليس ثمة حل عقلي ، لأن مفارقة الوجود لا يمكن أن تحل بمقولات عقلية [2] . وإن قيل أن في الوجود أموراً يمكن حلها حلاً عقلياً ، أجاب كيركجارد أن في الوجود أيضاً ما يظل متصلاً بالمفارقة وهي الطرف المضاد لكل

1- Roberts: D: Existentialism and Reliqious Belief, P 100 .
2- Mecquarie, j.: Existentialism, P.170 .

ما هو عقلي[١] . إذ المفارقة « لا يسيطر عليها الفكر ، لأن الإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهي الفكر » [٢]. ولعل في هذا ما يفسر لنا إصرار كيركجارد على مهاجمة العقل بأفكاره وتصوراته المجردة إذا كنا في دائرة الإيمان المسيحي[٣] ، ذلك لأن قبول المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[٤].

وقد يقال أن الإجابة الوحيدة على الوجود الإنساني تتمثل في المسيحية ، « المسيحية ذاتها مفارقة » [٥]. أو هي عل حد تعبير كيركجارد « ترتبط بالمفارقة سواء اعتنقها الفرد بالعقيدة أو رفضها لأنها مفارقة » [٦]. إن المسيحية مفارقة مطلقة والمسيح نفسه مفارقة تجمع بين الناسوت واللاهوت ، بين الزمانية والأبدية .. بين التناهي واللامتناهي . إن المسيح ذلك الإنسان الإله في التاريخ مفارقة بمعنيين : فهو يكشف لنا عن اللاتشابه المطلق في التشابه المطلق ، كما أنه يكشف لنا عن طبيعتنا الحاصلة على الخطيئة وطبيعتنا الجديدة في نفس الوقت[٧].

ومن هنا كان كيركجارد يردد « أن ليس ثمة دفاع عقلي أو تفسير فكري للمسيحية .. أن الأمر يحتاج إلى قفزة موجهة نحو الإيمان[٨]. وهي قفزة في المجهول ، أو سقوط في هاوية نخاطر به دون أن نعلم مسبقاً نتائجه » .

جـ - دور العقل وحدوده في ضوء المفارقة :

هل يكون كيركجارد بهذا الرأي الذي أتى به عن « العبث » وعن « المفارقة » اللتان

1- Ibid: P. 45.
2- Kierkagaard, S.: Fear and Trembling, P.78.
3- Roubiczek. P Existentialism For and against, P.61.
4- Blackham,j.K: Six existentialist thinkers P.4.
5- Macquarrie, j.: Existentialism, P.35.
6- Kierkegard, S.: Concluding unscientific postscript, P 96.
7- Roberts, D; Existentialiam and religious Belief, P.80.
8- Macquarrie, j.: Existentialism, P. 170.

تسيطران تماماً على الدائرة اللاهوتية قد ضحى بالعقل والفكر والفهم الإنساني ؟ الواقع أن كيركجارد قد ناقش طويلاً وفي العديد من مؤلفاته وكتاباته هذا الموضوع ، كما أن آراء كيركجارد في هذا الصدد أثارت عاصفة من النقد الحاد من مفكري عصره ومن المفكرين الذين أتوا بعده وحتى أيامنا المعاصرة .

لقد ذهب كيركجارد بغية وتوضيح العقيدة المسيحية ، وبيان طبيعتها إلى أن مثل هذه العقيدة تتنفس تنفساً سليماً وصحيحاً في الجو الصحي والمبارك لعبثية تفر من كل منطق ولمفارقة تهرب من أي فكر ، وأنها لا تخضع لسلسلة متصلة من المقدمات والنتائج ، ولا تعبأ بأي ارتباط بين علة ومعلول .. أنها تمزق كل القوانين ، وتحبط كل منهج ، وتهدم أي نسق صارم من الانساق العقلية . إنها قريبة من الحب الأعمى ... فإذا كان للفرد استعداد كامل لأن يصبح « أعمى كلي » [1]. فإنه يصبح قادراً على أن يلج في حب حقيقي صادق ، وعلى أن يتمتع ببركة هذا الحب ، أما إذا فتح عينيه ، واستخدم ضياء العقل ونور الفكر فإن الحب عنده لابد وأن ينقلب حباً شاحباً فاتراً يقضي على تدفق العاطفة ، وهياج الوجدان ، وثورة الشعور . وكذا الأمر فيما يتعلق بالعقيدة المسيحية ، فلا معقولية المسيحية تتطلب قدراً هائلاً من العاطفة ، وقوة متدفقة من الحماس ، نستطيع بفضلهما أن نقبل على مخاطرة « القفز في الهاوية » دون أن نتريث ، أو أن نتردد أو أن نفكر ، لأن ترددنا هذا أو تفكيرنا سيقضي على شوقنا العاطفي الجارف المتجه نحو الإيمان ، وسيحيل الإيمان إلى دائرة فاترة شاحبة .

نستطيع الآن أن نفهم معنى تأكيد كيركجارد الذي يقرر بأن العقيدة الدينية الحية تتناقض تماماً وبحدة مع أي نوع من المعرفة العقلية ، كما نستطيع أن نعي بأن الإيمان يمثل دائرة خاصة لا يمكن أن تتدخل أو تتقاطع أو تتناظر مع أي دائرة أخرى علمية أو

1- Kiekegaard, S.: Cocluding unscientific poslscript, P. 266 .

فكرية ... إن العقيدة المسيحية تشبه الحب الأعمى المتدفق العاطفة المندفع بلا حدود والغير عابىء بالتناقضات النظرية التي لها حلول .

إن ما قرره كيركجارد هنا بشأن عبثية المسيحية ، وأن المسيحية مفارقة أثار ويثير العديد من التساؤلات مثل : أيوجد صراع مرير حقاً بين العقيدة أو الإيمان وبين العقل ؟ وإذا كان الأمر كذلك فهل يمكن أن نقول بأن لا دور إطلاقاً للعقل في مسألة الإيمان ؟ وهل يمكن لنا أن نرفض كل فكر وكل عقل من أجل عقيدة عمياء تشبه الحب الأعمى ؟ أيقتصر دور العقل على البرهنة على أن الإيمان المسيحي يجعل الفكر في مرتبة أدنى ؟ ويرتبط بمثل هذه التساؤلات تساؤل آخر أساسي يتعلق بموضوع الإله الأبدي المتجسد في الزمان إذ كيف نتمكن من قبول هذا الارتباط اللاعقلي بين الإله الأبدي وبين الإنسان الزماني .. هذا الارتباط الذي يمثله السيد المسيح : الإنسان الإله في الزمان .

إن المفارقة المطلقة في المسيحية ولا عقلانيتها وعبثيتها تتمثل في تحول الحقيقة الأبدية إلى وجود زماني ، « أي تحول الإله الأبدي إلى إنسان يوجد ويولد وينمو غير متميز في ذلك عن أي فرد إنساني » [1] يقول كيركجارد : « إن وجود ما هو أبدي في الزمان ، وخضوعه من ثم للميلاد والنمو والموت ..... هو إخلال بكل فكر » [2] كما يذكر في كتاب "Training in Christianity" أنه « ليس ثمة أمراً أدعى إلى الجنون المطبق من تصور إنسان مفرد على أنه الإله ... إن هذا التصور لا يمكن قبوله في الأرض ولا في السماء ولا في أي تفكير خيالي » [3].

ويجب أن نلاحظ هنا أن كيركجارد قد أكد مراراً وتكراراً على أن المسيحية ليست مذهباً وليست نسقاً فكرياً ، وأننا نقع في الخطأين تعتبر مفارقة الإله ... الإنسان في

1- Kiekegaard, S.: Cocluding unscientific postscript, P. 188 .
2- Ibid. P 5i3.
3-Kierkegaard, S.: Training in christianity P. 84.

التاريخ مذهباً من المذاهب أو نسقاً من الإنسان الفكرية ونهاجمه على هذا الأساس[١] .

غالباً ما كان كيركجارد يسأل نفسه عما إذا كانت حياة السيد المسيح محققة تماماً للمفارقة المطلقة ، وفي تناول كيركجارد المبكر لهذا الموضوع (١٤٨٢ ـ ١٨٤٣) قرر أن الإله الإنسان في التاريخ هو المفارقة النهائية ، وأن هذه المفارقة تتمثل في أن ابن الله أصبح إنساناً حاضراً في العالم ، عائشاً فيه ، كأي فرد إنساني [٢] .

والواقع أننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت نقطة البداية في تناول كيركجارد لهذا الموضوع هي المفارقة المطلقة أم العاطفة العمياء ... بمعنى ما إذا كان كيركجارد قد بدأ بالمفارقة المطلقة (الإنسان الإله في التاريخ) ثم خرج منها بوصفه لطبيعة العقيدة المسيحية باعتبارها عاطفة متدفقة عمياء . أم أنه اتخذ من العاطفة العمياء نقطة بدايته ثم خلص منها إلى أن المسيحيين يقبلون مفارقة الإنسان في التاريخ قبولاً إيمانياً أعمى دون أدنى تفكير ودون أي وعي بتناقضات هذه المفارقة .

وهناك امر آخر في المفارقة لا يقبله العقل والقلب على حد سواء ، وهذا الأمر يتعلق بالتجسد Incarnation . يقول كيركجارد في كتابه Philosophical Fragments « إن التجسد جنون بالنسبة إلى العقل ، ونفور بالنسبة إلى القلب الإنساني » [٣]. إن النفور ليس نفوراً عقلياً ولا يرتبط بالعقل ، وإنما النفور هنا نفور قلبي يخص القلب وحده .أنه لا يتعلق بالفهم أو الفكر ولكنه يتغلغل إلى الأعماق . إلى سويداء القلب . والسبب في ذلك هو أن هذا التجسد يجرح ثقة النفس الإنسانية ، ويدمي مشاعر الإنسان .

ولكي نحصل على فهم دقيق لتصور كيركجارد عن المفارقة فعلينا أن نذكر أمثلة

1- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critiquen, P, 211.

2 - Ibid: P. 215.

3- Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments, P.36.

أخرى عليها غير المفارقة الرئيسية والأساسية : مفارقة الإنسان الإله في التاديخ : فهناك مفارقة التجسد التي ذكرناها منذ لحظة وقلنا أنها تمثل جنوناً للعقل ونفوراً للقلب .. هي مفارقة لأن التجسد يعني أن ما هو أبدي حين يتجسد فإنما يتجسد في زمان معين ، ويحمل طابع الإنسان بعد أن كان يحمل طابع الإله .... إن التجسد يؤدي إلى الخلط بين ما هو لاهوتي وبين ما هو ناسوتي ، كما يؤدي إلى قطع اتصالية الأبدية بلحظة زمانية من تاريخنا الأرضي ، وهاهنا تكمن المفارقة . هنا أيضاً صعوبات تعترض تفكيرنا العقلي ، وفهمنا الإنساني حين نحاول النظر إلى العناية الإلهية Providence وحين نحاول تفسير الفداء Redemption « أن هذان الأمران : العناية الإلهية والفداء ، يمكن أن نؤمن بهما وحسب لكننا لا يمكن أن نقبلها قبولاً عقلياً » [1]. ضف إلى ذلك أن هناك عدة تقابلات يجمع كل تقابل منها بين طرفين متضادتين ، مما يستحيل قبوله بواسطة العقل ، فالتبدي يقترن بالسر والسعادة ترتبط بالألم ، واليقين يتحد باللايقين وبسر الحياة الدينية تتوحد بعسرها كما تتوحد الحقيقة بالعبث[2].

نحن الآن في وضع نستطيع معه أن ندرك ما إذا كان كيركجارد قد نظر إلى المفارقة على أنها أمر يتصارع مع العقل بالمعنى الدقيق للكلمة أو أن الأمر خلاف ذلك . لقد رأى بوهلين Bohlin وتابعه في ذلك كثير من المفكرين والباحثين أن المفارقة عند كيركجارد تقف على طرفي نقيض مع الفكر والعقل والفهم ، لكن باحثاً دانمركياً هو N.H, Soe* يرى خطأ التفسير الذي ذهب إليه بوهلين وغيره بصدد المفارقة باعتبارها مضادة للفكر والفهم كما ذهب Soe إلى أن ما قرره بوهلين من أن المفارقة تتفق أحياناً وتتوحد مع الخبرة العلمية اللاعقلية التي لا تخضع ولا تفسر في ضوء التصورات العقلية ، ولا تقبل

1- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critiquen P. 216.

2- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript.

* استاذ بجامعة كوبنهاجن .

قط إلا في دائرة الإيمان هو أمر خاطىء تماماً ، فليس ثمة نص كيركجاردي واحد يحتمل مثل هذا التفسير[1].

ويمضي Soe في بيان موقفه المعارض لموقف Bohlin مدعماً نفسه بقول لكيركجارد يقول فيه « أنه ليس من الصعوبة بالنسبة للإنسان أن يفهم أن المسيحية لا يمكن أن تفهم ، لكن وجه الصعوبة تتمثل في محاولتنا فهم ما تتطلبه المسيحية من نكران لذواتنا وهدم أنساقنا الفكرية »[2]. وهذا الأمر لا يتصل من قريب أو بعيد بالخبرة العملية اللاعقلية باعتبارها مضادة للعقل كما ذهب إلى ذلك بوهلين . إن كيركجارد يمثل في نظرSoe ذلك المفكر الأمين الذي يعترف صراحة بأن محتوى العقيدة لا يمكن أن يبرهن على صحته ، أو نقيم الدليل على ترابطه وتماسكه في بناء نسقي كما فعل ذلك هيجل على سبيل المثال . والواقع أننا لا يمكن أن نبني محتويات العقيدة على هيئة نسق فكري ، ولا يمكن أن نقيمها كالعلم الرياضي على هيئة نسق استنباطي Deductive Method تبدأ فيه بعدد من المقدمات والتعريفات التي تكون القضايا الأولية ثم نستنبط منها سائر القضايا الثانوية Secondary popositions وذلك في تسلسل محكم ، وانتقال فكري ، يسوده الترابط واللاتناقض إذ نحن لا نستطيع على سبيل المثال أن نستنبط فكرياً مسائل الخلاص والتجسد من مقدمة أو أكثر . ونحن لا نستطيع أيضاً أن نؤسس العقيدة على أساس من منهج استقرائي إذ نحن في ميدان العقيدة لا نستطيع أن نتوصل إلى القوانين . فالنظريات تبدأ من ملاحظات وتجارب وفروض * . ويكفي أن نتذكر هنا قول كيركجارد الذي أكده وكرره مراراً وهو أن المسيحية ليست نظرية ولا مذهباً . إننا هنا لا نواجه بخبرات عملية لا عقلية كما اعتقد بوهلين ... إننا نواجه هنا

1- Johnson H.A & Thulstrup N: A Kierkegaard critique P, 217.
2- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 514.

برسالة آتية من الخارج .. إعلان ما لا يمكن أن نعي ضرورته المنطقية ... فالله هو الذي يعي تلك الرسالة ويفهم ذلك الإعلان .. وما على الإنسان إلا الإيمان بهما وحسب [1] .

ولقد ذكر كيركجارد في إحدى يومياته « إن المفارقة المتعلقة بالحقيقة المسيحية ، هي الحقيقة من حيث هي متعلقة بالله » . ولا يعني هذا أن العقل يموت وينتهي حيث توجد مفارقة ، إذ يمكن للعقل في هذه الحالة أن يذكر أسباب وعلل عدم وجود أسباب وعلل لما هو عقلي .

ويذكر Soe في مقالته الرائعة التي وضعها باللغة الدانماركية ونقلتها إلى الانجليزية Margaret Crieve تحت عنوان « رأي كيركجارد في المفارقة » أن بوهلين اقتطف عبارة كيركجارد القائلة بأن العقيدة الحقة تتنفس تنفساً صحياً مباركاً في العبث وأنها من ثم تشبه الحب الأعمى لكي يخلص منها إلى أن العقيدة مجرد عاطفة هوجاء متدفقة ومنغمسة في المفارقة ، وفي ذلك ما يبعدها تماماً عن رزانة العقل وثبات الفكر ، ويرى Soe عدم صحة هذا الرأي الذي قاله بوهلين ويستند إلى عبارة قالها كيركجارد تذهب إلى أنه ليس ثمة تناقض ذاتي في تصور المسيح الذي هو الإله المتجسد في صورة عبد أو إنسان .

كما يستند كذلك إلى معنى ذكره كيركجارد في كتابه « نتف فلسفية » يقول فيه أن « العقل يمكن أن يفحص مسألة التجسد ، كما يمكنه فحص العلاقة الخاصة التي تقوم بين الفرد والإله » [2] هاهنا يمكن أن تعني المفارقة « سقوط العقل » أو « العاطفة المفارقة للعقل » [3]. ويضيف Soe إلى ذلك أيضاً نصاً كيركجارديا ، يرى أن المفارقة تصور

---

* لمزيد من التفاصيل حول المنهج الاستنباطى والمنهج الاستقرائى يمكن للقارىء الرجوع إلى كتاب المؤلف : المنطق ومناهج البحث العلمى فى العلوم الرياضية والطبيعة ، دار الجامعات المصرية . الاسكندرية ١٩٧٧ وكذا كتابه « رؤية معاصرة فى علم المناهج » دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ .

1- Johnson H.A & Thulstrup; N:A Kierkegaard critique P 218..
2- Kierkegaard, S.: Philosophical Fragments, P 55.
3- Ibid, 38.

concept وأنها لا يمكن أن تكون « لا شيء » أو « هراء » من حيث كونها علامة من العلامات التي تجعل العقل يقر بعجزه عن فهمها وتعلقها . يقول كيركجارد « أنه لأمر سطحي أن نفترض بأن المفارقة ليست تصوراً تضم تحتها كل أنواع العبث التي تفر من كل فكر ومنطق .... إن المفارقة والعبث لم يحولهما إلى لا شيء أو هراء إذ هما علامتان أو لغزان مركبان يضطر العقل لأن يقول بصددهما : لا يمكن أن أحل هذه العلامة ، أو هذا اللغز .. ولا يمكن لي أن أفهمها ، لكن هذا لا يعني أنهما مجرد هراء أو لا شيء » [1].

قرأ كيركجارد مؤلف لبينتز المعنون بـ Theodice في عام ٤٢ ــ ١٨٤٣ ووافق على هجوم ليبتتز على معاصرة بايل Bayle في نقطة هامة وهي أن بالإمكان التوفيق بين العقيدة والعقل ، أو يمكن إقامة توافق بين العقل والنقل ، وكان بايل يرفض رفضاً قاطعاً أن يكون هناك توفيقاً أو توافقاً بين العقيدة والعقل . تأثر كيركجارد بموقف ليبنتز Loeb-nitz وبمعالجته لهذا الموضوع في مقدمة الـ Theodicee استوقفته عبارة موجودة في ص ٥٢ من هذا المؤلف يقول فيها ليبنتز "to see" تستخدم لذلك الذي يعرفه الفرد من العلل و to believe تستخدم لذلك الذي يمكن أن يستنتج من المعلولات . والواقع أن ما عبر عنه كيركجارد بقوله أن المسيحية مفارقة وأن الفلسفة تأمل هو نفس ما عبر عنه ليبنتز حين ميز بين ما هو فوق العقل وما هو مضاد للعقل .... فالإيمان يعلو على العقل ويتجاوزه ، ولقد أعاد كيركجارد تأكيد ذلك في يوميات عام ١٨٥٠ حين ذكر أن « العقيدة شيء يعلو على حدود العقل ويتجاوزها » [2].

إن هذا لا يعني بطبيعة الحال أن كير كجارد كان متفقاً تماماً مع ليبتز ، وفي جميع

1- Kierkegaard, S.: Journal No 1033

* لمعرفة اكبر موقف ليبنتز فى هذه النقطة وغيرها يمكن القارىء أن يرجع لكتاب المؤلف فيلسوف الذرة الروحية ، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٠

2- Johnson H.A & Thulstrup N: Akierkegaard critique P220.

آرائه ... إذ أن الأول لا يمثل تياراً عقلياً مثله المفكر الثاني خير تمثيل ... لقد شعر كيركجارد فقط أن من واجبه أن يرى العقيدة وهي خالية من أي لبنات فكرية أو أنساق منطقية ، ومن هنا كان عليه أن يطلق على العقيدة بأنها مفارقة وأنها عبث بمعنى أنها تعلو على الفكر والمنطق وتتجاوزهما لا بمعنى أنها مجرد هراء أو لا شيء[١].

والواقع أن كيركجارد أعلن مراراً وتكراراً أن الله لم يرتب مسائل العقيدة ترتيباً عقلياً ، ولم ينسقها تنسيقاً منطقياً ، وذلك بغية كسب إيمان الناس القلبي أكثر من كسبه لفهمهم العقلي . وها هنا وجد كيركجارد كل رضاه في القول بأن المسيحية مفارقة وعبث . وذلك يبين أن على معتنق المسيحية أن يصل إلى الحالة القصوى من الشدة العاطفية والاتجاه نحو الذاتية . ويقول كيركجارد في حاشية غير علمية « أن المفارقة والعاطفة يلائمان بعضهما البعض تماماً .. والمسيحية هي المفارقة ، وتلك المفارقة تلائم الإنسان الذي يكون على حالة الوجود »[٢] وعلى هذا النحو يمكن أن نفسر ضرورة وجود المفارقة »[٣].

والحق أن ماهية الإنسان عند كيركجارد تتمثل في الذاتية ، والذات الحقة عنده ليست الذات العارفة وإنما الذات الأخلاقية ... وإذا لم يكن العقل في الذات العارفة على قناعة بالمفارقة ، غير قادر على استيعابها ، فإن المفارقة تناسب الإنسان ... الموجود ... الذات الإنسانية الأخلاقية كما تناسب اليد الجولف[٤].

والواقع - يقول Soe أن كيركجارد كان مقتنعاً أن المحتوى الفكري للمسيحية ليس لا شيء ، لكنه شيء يتفهم بوضوح خلال دائرة الإيمان لا دائرة العقل . ودائرة الإيمان هي

1- Kierkegaard, S: Journal No 1033.
2- Kierkegaard, S: Concluding unscientifuc postscript p 225.
3- Johnson, H.A & Thulstrup N.A: Kierkegaard critque P 221.
4- Kierkegaard, S.: Concluding uncientific postscript, P 281.

دائرة من نوع خاص يتحول فيها العبث والمفارقة إلى أمور مقبولة إيمانياً وقلبياً ، وبهذا المعنى يمكننا أن نفهم المسيحية بأنها رسالة تأتي من الخارج ، تأتينا بالخلاص[1].

ويهمنا أن نوضح الآن أن الغرض من هذا العرض ليس مجرد تأييد موقف كيركجارد ، فالواقع أن كيركجارد كان مخطئاً من عدة نواح ، وشاركه خطأه هذا رجال اللاهوت الأرثوذكسي للمعاصرين له والتراث اللاهوتي الكلاسيكي كله . لقد اعتقد كيركجارد قبل أن يتحدث عن فكرة التجسد ، وبانفصال تام عنها ... أن من الممكن أن نعرف شيئاً عن طبيعية ووجود الله ... لقد تعلم ذلك من الأغريق ومن اللاهوتيين أي من رجال الفلسفة ورجال الدين ، ومن ثم إدراك مدى المفارقة في قولنا أن الله الأبدي يظهر في الزمان وبصورة تاريخية ، لكنه إذا علم أن حقيقة الأمر هي أننا لا نستطيع أن نعرف الله قط في المسيح المتجسد ، فإن رأيه ولابد سيختلف ، كما أنه كان ولابد أن يتراجع عن رأيه القائل بأن الله الإنسان في التاريخ مفارقة ، ضف إلى ذلك أنه كان سيقبل القول بأن العقيدة تتنفس تنفساً صحيحاً ومباركة من خلال أبدية المسيح المتجسد ، حينئذ وحينئذ فقط كان سيدرك أن التصور اليوناني للأبدية هو تصور زائف .

هـ ـ إمكانية اللاهوت والدفاع عنه في ضوء المفارقة والعبث :

الواقع أن التمييز بين العقيدة السقراطية ـ ولقد أعجب كيركجارد بسقراط إعجاباً كبيراً ـ وبين العقيدة المسيحية ليس إلا مجرد تمييز بسيط يتعلق بموضوع العقيدة وحسب . أن موضوع العقيدة المسيحية هو المفارقة ، والمفارقة هي بالطبع مقولة جديدة لم يعرفها العقل الأغريقي من قبل ، ولم يقبلها العقل الإنساني بوجه عام إذ كيف يمكن للإنسان أن يقبل شيئاً على أنه حقيقي في حين أنه لا يعرفه معرفة عقلية ؟ وكيف يمكن للفهم الإنساني أن يقبل حقائق الهية مطلقة تقف على طرفي تضاد مع براهين العقل

1- Johnson H.A & Thulstrup N: A kierkegaard critique P 221.

وحجج المنطق ؟ لقد شرح كيركجارد هذا التصور عن المفارقة كإجابة عن تساؤل لسنج Lessing واعتبر شرحه هذا نموذجاً للإجابة المسيحية على هذا التساؤل .

لقد تساءل لسنج ـ وكير كجارد يذكر هذا التساؤل في كتابه Philosophical Fragmnts ـ عما إذا كانت النقطة التاريخية لرحيل أو صعود السيد المسيح ممكنة بالنسبة للوعي الأبدي ؟ وكيف لمثل هذه النقطة التاريخية أن يكون لها اهتمامات أخرى غير الاهتمام التاريخي وحسب ؟ وهل من الممكن أن نقيم سعادتنا الأبدية على معرفة زمانية أو تاريخية ؟ لقد جعل كيركجارد من مثل هذه التساؤلات موضوعاً لكتابة « نتف فلسفية » (١٨٤٤) ذلك الكتاب الذي أهتم فيهم للمرة الأولى بمشكلة الحقيقة المسيحية بطريقة فنية دقيقة . أما كتابة « حاشية غير علمية » الذي ألفه عام ١٨٤٦ ففيه دراسة وافية لهذا الموضوع بكل جوانبه وتفاصيله[١].

والواقع أن المسيحية وحدها من بين الأديان الأخرى هي التي عنيت بمثل هذه التساؤلات ، وقدمت الإجابات عليها : ففي المسيحية ظهر الأبدي في الزمان ، وأصبح الإله إنساناً في المسيح كما أن المسيح هو الذي يقود الإنسانية نحو الخلاص الأبدي ... إذا آمن به الإنسان ... أي يقوده نحو السعادة الأبدية . هذه هي الإجابة على تساؤلات لسنج التي انتهت بكيركجارد إلى أن يقرر أن فعل الإيمان يتمثل في « القفزة » اللاعقلية وهذه القفزة تتم بواسطة الاختيار المؤسس على الحرية[٢].

تلكم هي الحقيقة التي تؤلف المفارقة الأساسية للمسيحية : مقولتان تتحدان في تصور المفارقة أو لقاء غير متجانس بين مقولتين متضادتين ومن طبيعتين مختلفتين .

---

(١) تحدث كيركجارد عن المفارقة فى الخطيئة Sin على وجه خاص فى عملين آخرين هما Concept of Dread. عام ١٨٤٤ و Sickness unto Death عام ١٨٤٩ . وفى عام ١٨٥٠ تناول كيركجارد المفارقة من وجهة نظر لاهوتيه صرفه وذلك فى يوميات هذا العام .

2- Johnson H.A & Thulstrup N:A Kierkegaard critique,-Library of congress U.S.A 1962 P: 166.

ولنضرب على ذلك مثلاً من مفارقة الخطيئة الأصلية . فهذه الأخيرة مفارقة لأنها تجمع بين مقولتين متضادتين ومن طبيبعتين مختلفتين الأولى هي مقولة الوراثة وهي مقولة طبيعية تعبر عن انتقال الصفات الجسمية من الآباء إلى الأبناء ، والثانية مقولة الذنب وهي مقولة روحية وأخلاقية . والسؤال الآن : كيف نرث الشعور بالذنب وهي صفة غير طبيعية لا تنتقل إلينا بالوراثة ؟ إن هذا الأمر غير مقبول من الناحيتين العقلية والعلمية على حد سواء ومع ذلك فعلينا أن نؤمن به .

ونفس الأمر ينطبق على المقارنة الأساسية تلك التي تنشب أظافرها في كل مفارقة أخرى إلا وهي مفارقة الإله الإنسان في التاديخ : تلك المفارقة المطلقة التي تشير إلى أن الله الأبدي يتغير حين يتجسد ويصير زمانياً وتاريخياً .. أنه يظهر على شكل إنسان .. أو حتى في صورة عبد ، بل إنه يتحمل كل صنوف العذاب والمعاناة من أجل الإنسان[1] . ترى أيوجد شيء يخرق قواعد العقل ويهدم منطقية الفكر ، مثل هذه المفارقة التي تجعل الأبدي زمانياً والثابت متغيراً .. يولد ويموت ، والإله يكفر عن خطايا الإنسان ؟ هاهنا يكون على المسيحي أن يوقف عقله ، وأن يهدم منطق تفكيره ، وأن يقف عاجزاً ، وهو حينما يفعل ذلك ، يدرك لأول مرة أن لعقله حدوداً ينبغي أن يتجاوزها ، وأنه هنا أمام دائرة أعلى من دائرته الخاصة ، تتجاوز نطاقه وتعلو فوق فهمه . ورغم ذلك كله يدعونا كيركجارد إلى أن مفارقة المسيحية تؤلف الحقيقة القصوى للإيمان ، كما أنها تؤلف موضوع فعل الإيمان الخاص .

والواقع أننا لم نقتنع بالتجاوز المطلق لموضوع الإيمان ، وقصور دائرة العقل عن فهم وتعقل هذا الموضوع ، فإن النتيجة هي أننا لا نبحث في طلب الإيمان ، وإنما نبحث في مجرد طلب براهين أو أدلة تؤدي إلى اقتناع العقل دون القلب والوجدان . إن الإنسان لا

1- Kierkegaard, S.: Concluding unscientific postscript, P 528 Philosophical Fragments & Conculding unscientific postscript.

يؤمن قط إلا إذا اعتبر المفارقة موضوعاً خاصاً بالإيمان ، وتلك المفارقة تتعارض كما ذكرنا وتتناقض مع العقل بجميع قواه ، وهناك صيغة كثيرة ما رددها كيركجارد في « نتف فلسفية » و« حاشية غير علمية » تقول « لا يكون الإيمان حيث لا تكون المفارقة لكي تؤمن ؛ المسيحية »[1].

والواقع أن مفارقة المسيحية تتضمن لحظتين : لحظة التجسد The moment of the incarrnation والتي يصبح فيها الله إنساناً ، ولحظة تقليد أو محاكاة السيد المسيح The moment of imitation of Christ . اللحظة الأولى تعبر عن اجتماع الأبدية بالزمان ، واللحظة الثانية تعبر عن اجتماع عمل المخلوقات المقلدة للسيد المسيح بالخلاص الأبدي . والحق أن على كل مؤمن أن يضحي بنكران ذاته كي يستقبل بركة الله ويستفيدها . أن المسيح يطلب تابعين مقلدين له لكنه لايطلب رجال فكر .

ولقد كتب المفكر الإيطالي C. P. S Fabro * تحت عنوان « عبث العقل ومفارقة الإيمان » يقول أن اتجاه كيركجارد اللاعقلي جعل الكثيرين يهاجمونه ، وهؤلاء ليسوا فلاسفة عقليين وحسب بل يمثلون جمهرة كثيرة من المسيحيين واللاهوتيين أيضاً . ولقد كان النقاش حاداً بخصوص النقاط الثلاثة التالية :

١ ـ إمكانية الدفاع عن الدين المسيحي .

٢ ـ إمكانية اللاهوت .

٣ ـ إمكانية قيام علاقة بين الطبيعة والعناية أو العقل والإيمان[2].

---

* أستاذ الفلسفة بجامعة ماريا بروما كتب مقالا طيبا باللغة الايطالية عنوانه « الايمان والعقل فى جدلية كيركجارد ضمنه فقرته عن « عبث العقل ومفارقة الايمان » ترجم هذا المقال إلى الانجليزية J-B Mondin.

2- Johnson, H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 174.

أولاً : حول إمكانية الدفاع عن الدين المسيحي

هناك عدة معان للدفاع عن الدين المسيحي وكيركجارد يرفض المعنى الذي يقرر بأن العقل والفكر الفلسفي يمكنهما الدفاع عن الدين المسيحي ، ذلك أن العقل لا يمكنه تعقل الحقائق الكشفية أو حقائق الوحي ، ومن ثم لا يمكنه أن يدافع عما لا يقبله ولا يستطيع فهمه أو تعقله ، بل إن كيركجارد يرى أن العقل البشري لا يستطيع إلا أن يحطم الإيمان ويهدم العقيدة .

إن الإيمان لا يرتكز على العقل أو الفهم وإنما على القدرة أو السلطة الإلهية . فحينما ننظر مثلاً في مفارقة السيد المسيح الذي هو مفارقة مطلقة ، ندرك أن الدفاع عن مثل تلك المفارقة لا يتم إلا بواسطة القدرة الإلهية القادرة على إحداث المعجزات ... أن ابن الله يصبح إنساناً أتى إلى العالم ، وسار فيه ، وصار إنساناً فردياً بكل ما تحمله الكلمة من معنى .. إنساناً فردياً يأكل ويشرب ... الخ ، ومع ذلك فلقد قام هذا الإنسان بمعجزات تخرق ناموس الطبيعية وقانون العالم بالنسبة إلى الإنسان .. لاحظ المعاصرون للسيد المسيح ذلك ، وأدركوا قدرته الفائقة ، وسطوته الكبيرة المتمثلة في خوارقه ومعجزاته ، ووعوا في نفس الوقت أن قدرة السيد المسيح تفوق جميع قدرات البشر .. إنها قدرة ذات طبيعة إلهية .. وإزاء ذلك كله كان لمعاصريه أن يؤمنوا به ، وبكلماته .. وبالمسيحية وكان هذا النوع من الجدل يسير على درب مترابط .. إعجاز في الفعل يعقبه إدراك بأن صاحب هذه الخوارق والمعجزات يتمتع بقدرة إلهية ، ويعقب ذلك الإيمان به وبكلماته وبالمسيحية . أن هذا النوع من الدفاع عن الدين نوع فريد ، يستند إلي قرار المعجزات والقدرة الإلهية لصاحبها ومن ثم الإيمان به وبالمسيحية .

إن دور العقل هنا دور إيجابي ، وهو يمثل على وجه الخصوص في الكشف عن تلك

القدرة وعن الشخص الذي يمتلك تلك القدرة ... وهي قدرة يحيلها الإيمان إلى عبارة يرددها صاحب القدرة تقول « آمن بي وبكلماتي »[1].

هناك إذن حل أو دفاع عن المسيحية عند كيركجارد وهو أن فعل الإيمان يرتبط بتلك القدرة التي تظهر في علامات خارجية على شكل معجزات ، لكنه تمشياً مع (الإنجيل) يميز بين شكلين أو وجهين لفعل الإيمان :

الأول : وهو الوجه المبدئي ، يتمثل في اعتقاد المسيحي وإيمانه بسبب المعجزات التي اعتقد فيهما كبينات واضحة تشير إلى قدرة إلهية .

الثاني : يتمثل في أولئك الذين يؤمنون بدون الحاجة إلى رؤية معجزات وهذا النوع الثاني من الإيمان يعتبر أكمل وأعظم من الأول .

عقب كيركجارد على آية من الإنجيل تقول « لا تؤمنون إن لم تروا آيات وعجائب »[2] بقوله : « إننا نجد هنا صحة عمل الإيمان في دائرته الخاصة غير المختلطة إطلاقاً بدائرة العقل أو العلم أو بأي دائرة أخرى » .

حيث يأتي الإيمان بالمعجزات أو الإيمان بسبب وجود تلك المعجزات أولاً ثم يلي ذلك وجود أناس يؤمنون بدون أن يروا تلك المعجزات . هاتان هما المقولتان الرئيسيتان للإيمان ... فأنت تؤمن أولاً بالله سوف يحدث أشياء تخرق قواعد العقل ، وتهدم بنيان الفكر ، وإذا اعتقدت في ذلك ، فإنه يسهل عليك أن تؤمن بالعقيدة حتى ولو لم تر هذه الخوارق أو المعجزات .

وحين تنظر في المقولة الأولى (أي المقولة التي تتحدث عن الإيمان بسبب وقوع معجزات من قدرة إلهية) فإن دائرة المعرفة تختلط بدائرة الإيمان . ذلك لأن الأمر في هذه

1- Ibid: 176.

(٢) انجيل يوحنا : الاصحاح الرابع آية ٤٨ .

الحالة هو تمثل المعرفة بأعلى صورة من صور الإيمان ، وإذا نظرنا في المقولة الثانية (أي المقولة التي تتحدث عن الإيمان بغض النظر عن رؤية المعجزات) فإن المعرفة فيها لا تحتاج إلى سند من المعجزات ، إذ أن أعلى صورة من صور الإيمان هي أن تؤمن بدون رؤية علامات أو معجزات . إن هذا يعطينا مثالاً على الخلط بين كل شيء إذا لم نعتن بالنظر إلى الإيمان على أنه دائرة خاصة بنفسها [1].

ويتبين من المعنى السابق أن المعجزة لها دور في المعرفة المسيحية وفي الدفاع عنها ، ولكنها يجب أن تبقى كما هي .. أي من حيث هي خارقة من خوارق العالم والطبيعة التي تستعصى على الفكر والفهم .

ثانياً : إمكانية اللاهوت

على الرغم من أن العقل لا يستطيع أن يفسر العقيدة لأنها تتجاوزه وتعلو عليه ، فإننا لا يمكن أن نقصي تماماً عمل العقل من موضوع العقيدة من حيث هي كذلك . ويمكن أن يقتصر دور العقل على الإعداد والدعوة - بطريقة ما - إلى الإيمان أو الاعتقاد ، بالإضافة إلى أن العقل هو الذي يبين لنا أن موضوع العقيدة يتجاوزه ويعلو عليه ، أو حسب قول كيركجارد : أن العقل هو الذي يفهم أنه من المستحيل أن يفهم موضوع العقيدة ، إذ حسب تفكير كيركجارد لا يمكن لشيء أن يكون معروفاً معرفة عقلية ومعتقداً فيه إيمانياً في نفس الوقت . ولقد بين كيركجارد في « حاشية غير علمية » اللاتجانس المطلق بين العقل والإيمان وأنه من الممكن فقط للعقل أن يتعرف على سبب تجاوز دائرة الإيمان وعلوها عليه ، وذلك خلال معرفة معينة بالعلل[2] لكن كيركجارد حينما أعاد فحص ما ذكره في « حاشية غير علمية » وذلك حينما بلغ نضجه النهائي أعطى لهذا الموضوع دقة

1- Kierkegaard, S: Journals No 672.
2- Johnson H.A & Thulstrup N.: Kierkegaard critique P 177.

أكبر وثراءاً أعظم . ولقد وصل من إعادة فحصه هذا إلى الإعتراف بإمكانية قيام نوع من الفكر اللاهوتي تابع للعقيدة[1].

والواقع أن المسيحية ذات اتصال وثيق بالإنسان العيني الموجود بكل أعماق ذاته العاطفية والأخلاقية .. وليست ذاته العقلية أو المعرفية ... كما أنها تعقد الصلة القوية بين ذاتية الإنسان ... بالمعنى الذي ذكرناه لهذه الذات ... وبين ذات الله الحية .. ولذلك كانت حركة المسيحية الأولى حركة متنقلة من العقيدة عبر العقيدة نفسها ، لكن المسيحية وقد اصطبغت بصيغة الإحسان سمحت باستخدام العقل على ألا يتخطى حدوده ولا يتجاوزها ، ومن هنا يقتنع العقل بإدراك أن ثمة موضوع ليس بإمكانه أن يفهمه ، لأنه يتجاوز حدوده .. وهذا الموضوع هو الإيمان .

وهناك نقطتان هامتان في هذا الصدد نجدهما في مؤلف كيركجارد

Concluding unscientific postscript

(أ) أن المسيحية ليست علماً ، والعلم في نظر المسيحي أدنى مرتبة من العقيدة ولا يمكن أن ينشغل به المسيحي عن طلب الوجود والأبدية . أن المسيحي لا يعبأ أن يكون عظيماً في عالمنا هذا أو أن يتزوج .. الخ .

(ب) إذا كان هناك علم مسيحي فيجب أن يقام لا على أساس ضرورة فهم العقيدة ، ولكن على أساس فهم أن العقيدة لا يمكن أن تفهم .

ثالثاً : إمكان قيام علاقة بين العقل والإيمان

ذهب كيركجارد إلى أن العبث موضوع العقيدة وأن المسيحية ذاتها مفارقة[2] وأن قبول

1- Ibid: P. 178.
2- Macquarrie; j: Existentialism P 35.

المفارقة بواسطة الإيمان المسيحي لا يجعل ثمة سبيل لتفسيرها بواسطة العقل[1] . فالإيمان القائم على المفارقة يبدأ من حيث ينتهي الفكر[2] . وإذا كان الأمر كذلك فكيف يمكن أن نقيم غلاقة بين الإيمان والفكر ؟ إن هذا الاعتراض تقدم به Peter Kierke-gaard (أخوه) كما تقدم به ماجنوس أريكسون الذي كتب مؤلفاً يدور حول هذا النقد تحت اسم مستعار هو ثيوفيلوس نيكولاوس Theophilus Nicolaus .

ولقد رد كيركجارد على هذا الاعتراض ذاكراً أنه لأمر حق أن الإيمان موضوعه المفارقة ويتنفس تنفساً صحيحاً ومباركاً في عبثية لا تخضع للعقل ، ولا ترتبط بالفكر ... ولكن ذلك لا يكون إلا بالنسبة إلى الناظر إليهما (المفارقة والعبث) من الخارج ، أي بالنسبة لأولئك الذين لا يؤمنون .. أما المسيحي المؤمن .. المسيحي المعتقد بالله فإنه لا يرى في الإيمان عبثاً ، ولا في العقيدة مفارقة . لماذا ؟ لأن المسيحي المؤمن يتخذ من الله سنداً ومعياراً ، ويعتبره مبدأ الحق والغبطة وينظر إليه باعتباره قادراً على أن تكون جميع الأشياء في متناوله ، وممكنة لديه . وهو من هذا المنعطف يدرك أن في مقدور الله واستطاعته أن يجعل المسيحي المؤمن - وفي ضوء إيمانه - يقبل العبث على أنه غير ذلك وينظر إلى المفارقة باعتبارها خالية من أي تناقض . فحينما اعتقد في هذا أو ذاك لا بفضل إله يكون كل شيء بالنسبة إليه ممكناً فلن يظهر لدى عبث ، ولن أشعر في قرارة نفسي بالمفارقة . وإذا كان العبث تعبيراً عن اليأس ، وهو غير ممكن عقلياً وإنسانياً ، فهو - مع ذلك - العلامة السلبية للإيمان أو العقيدة . لكن عبث العقيدة يختفي تماماً حينما يؤمن الإنسان .. فحينما يعتقد الإنسان فإن العبث لا يصبح عبثاً .. إن الإيمان يزيل هذا العبث ويمحوه .. إن العاطفة القوية .. عاطفة الإيمان هي التي تجعلنا قادرين على السيطرة على العبث[3].

1- Blackham J.K.:Six Existentialist thinkers, P 4.
2- Kierkegaard, S: Fear and Trembling P 78.
3- Johnson H.A & Thulstrup N.: A Kierkegaard critique, P 182.

إن العبث يمثل الجانب السلبي لدائرة الجانب السلبي لدائرة الإيمان ويجعلها دائرة مستقلة بذاتها في نفس الوقت . وهاهنا نجد أنفسنا أمام اللحظة الأولى في العلاقة بين العقل والإيمان . وهي لحظة سلبية محضة ، أما اللحظة الجدلية الثانية في العلاقة بينهما فهي تلك اللحظة التي يمكن أن نسميها باللحظة الإيجابية السلبية . فتجسد الله في المسيح يعني ارتباط الأبدية بالزمانية ، إذ في لحظة تاريخية معينة ، يصبح الله إنساناً وهذا الأمر يفر من كل منطق ، ويهرب من كل فكر .. لكنه مع ذلك ـ وهذه الناحية الإيجابية ـ يجعل العقل يدرك حدوده ويعرفها . وهذا يعني أن الجانب السلبي المتمثل في عدم قبول العقل للارتباط بين الأبدية والزمانية ، والاندماج بين ما هو لاهوتي وناسوتي ، يتضمن أيضاً جانباً جدلياً إيجابياً يتمثل في معرفة العقل لحدوده ، وقصور قواه في فهم دائرة أعلى منه ، وتتجاوزه ... ألا وهي دائرة الإيمان .

الخلاصـــــــــة

أنه لا يوجد علم كلام في المسيحية التي تقوم على المفارقة وعل أنه لا صلة إطلاقاً بين دائرة الفلسفة والمنطق وبين الدائرة الدينية . وإن قيل أننا يجب أن نستبدل مصطلح علم الكلام بمصطلح علم اللاهوت فإن هذا التغيير لن يبدل من الأمر قليلاً أو كثيراً ، ذلك أن مفهوم العلم ـ أياً ما كان ـ يرتبط بالمنهج وبقواعد وأسس تعتمد على التفكير الاستنباطي أو الاستقرائي وهذا ما يرفضه كيركجارد وغيره مما تناولوا بالدرس العقيدة المسيحية . والنتيجة أنه لا يوجد علم كلام أو حتى علم لاهوت في المسيحية . أن علم الكلام لا يوجد إلا في الإسلام ، وأن حديث ابن خلدون من أن علم الكلام هو العلم الذي يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية لا ينطبق إلا على الإسلام.

مدخل لفهم بعض الاسهامات
فى فلسفة العلوم فى مصر

دكتور
ماهر عبد القادر محمد
جامعة الاسكندرية

قدم هذا البحث إلى الندوة الفلسفية الثمانية « دور مصر فى الابداع الفلسفي » كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، يونيو ١٩٩٠.

قد يتساءل أحدنا بأى معنى يمكن أن نتحدث عن ابداع فكرى فى مصر فى مجال دراسات فلسفة العلوم ؟ وهل هناك فلسفة علوم فى مصر حتى يكون هناك ابداع ؟ وما هو الجديد فى فلسفة العلوم عندنا إذا كان جوابنا على السؤال بالايجاب ؟

هذه التساؤلات وغيرها هى مما يدور فى ذهن القارىء . كما دارت من قبل فى ذهن المتحدث أيضا . ومن الواجب علينا أن نشير إلى أن مثل هذه التساؤلات ضرورية وحيوية أيضا . ضرورية لأنها تكشف القناع عن فكر موجود لدينا ، عليه أن يمارس دوره العلمى الآن على الساحة ، ويأخذ مكانته بين الأبحاث والدراسات العالمية . وحيوية لأنها قد تستشير فى الباحثين الجدد حمية البحث والخوض فى ميادين فلسفية ، وإن كانت صعبة ، إلا أنها خلابة ، وتحقق تقدما فكريا يتعين علينا أن نحرزه فى هذه الفترة من تاريخ أمتنا .

وربما استبان من خلال الدراسات التى قدمت فى هذه الندوة أن الخطاب الفلسفى والفكرى فى مصر متصل ومتواصل ، مما يدل على وجود الذات المبدعة الواعية بحقيقة تاريخها . وما هذا البحث إلا محاولة لاتصال الخطاب واستمراره .

ونحن إذا عدنا إلى سؤالنا الأول ، وجدنا أننا أمام ثلاثة أمور :

الأول : أن نتحدث عن الأفراد ومجهوداتم العلمية فى هذا المجال أو ذاك من مجالات فلسفة العلوم ، وهذا يقتضى منا الاقبال على استخدام المنهج التاريخى التحليلى بصفة أساسية .

الثانى : أن نتحدث عن بعض موضوعات فلسفة العلوم ، لنبرز أهم الاسهامات التى تمت فيها ، وهذا يتضمن أيضا الأشارة إلى الاسهامات الفردية ، كما يتضمن أعمالا للمنهج التحليلى النقدى المقارن ، وهو يفضل المنهج السابق ، لأنه يبرز مكانة الآراء الفلسفية المطروحة ، ويشير إلى مواضع الاتفاق والاختلاف ، ويكشف عن

مدى التقدم الذى احرزه الفكر « عندنا » فى مصر ، فى هذا الجانب . ويترتب على هذا المنظور أن نحدد سلفا لوحة بالموضوعات نتناولها الواحد تلو الآخر ، وهنا قد لانستطيع أن نأتى على جميع الموضوعات التى تناولها البحث الفلسفى فى هذا المجال ، مما لا يتسع له البحث اصلا .

الأمر الثالث : أن ينطلق حديثنا عن فلسفة العلوم ابتداء من صفات وخصائص تنطبق على مسارات البحث التى اتخذتها فلسفة العلوم فى مصر منذ أدخل هذا الموضوع فى المقررات الجامعية مع نهاية الأربعينات . وهذا المنظور الأخير يتضمن الاشارة إلى الاسهامات الفردية وإلى الموضوعات أيضا . ويترتب على هذا أننى أفضل الاحتكام إلى مثل هذا المنظور ، حتى يتسع البحث لطرح المزيد من الآراء حول هذا الموضوع أو ذاك .

ولكن قد يسأل المرء عن كيفية تحديد الصفات والخصائص التى بناءً عليها سوف نتحدث عن فلسفة العلوم ، وهو على حق فى هذا ، إذ إنه ينبغى الاتفاق سلفا على المعايير التى ستنطلق منها مسارات البحث ولهذا نسارع إلى القول بأننا سوف نحتكم إلى استخلاص هذه الخصائص من ثنايا التعريفات الموجودة لدينا .

لاشك أن فكرنا المصرى قد تأثر كثيرا فى معناه ومبناه بفكر « زكى نجيب محمود » الذى لعب دوراً تنويرياً هاما في المجتمع المصرى فى فترة هامة من فترات التاريخ المعاصر ، فقد اهتم هذا المفكر الرائد بفلسفة العلوم من خلال اهتمامه بفلسفة الفكر الوضعى ذاته ، فهو العلم الرئيسى للوضعية المنطقية فى مصر والعالم العربى ، وامتدت تأثيراته لتشمل قطاعات عريضة من المثقفين العرب آمنوا برسالته ودعوته الفكرية .

زودنا « زكى نجيب » بأكثر من تعريف لفلسفة العلوم نذكر من بينها :

١ - « أما المعنى الذي نقصد إليه بفلسفة العلم عندما نقول إنها حديث عن العلم ، فهو ذلك الذى نتناول به قضايا العلم بالتحليل المنطقى » [١] .

(١) زكى نجيب محمود ، المنطق الوضعى ، جـ ٢ ، ص ٤٠

٢ - « فالعبارات الشيئية فى الكتاب العلمى ، هى التى تعبر عن النظرية العلمية التى يريد العالم أن يتقدم بها ، وأما العبارات الشارحة للعبارات الشيئية ، فليست جزءاً من تلك النظرية العلمية ذاتها ، بل هى تنتمى إلى ميدان آخر غير ميدان العلم نفسه ، إذ تنتمى إلى ما نسميه بفلسفة العلوم » [١] .

٣ - « إن فلسفة العلم المعين هى تحليلات منطقية لمدركات ذلك العلم وقضاياه ، وفلسفة العلم علي اطلاقه هى التحليل الذى يستخرج الاطار المنطقى لبنية العلم كائنا ما كانت مادته » .

٤ - « وفلسفة العلم قوامها البحث فى قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية » [٢] .

استنتاج ١ : تعنى التعريفات القليلة التى اقتبسناها من رائد الوضعية فى مصر والعالم العربى أن فلسفة العلوم تقوم على تحليل العلم ، قيد الدراسة ، تحليلا منطقيا لتحديد بنيته ، وهذا التحليل فى حد ذاته حديث عن العلم ، وبهذا المعنى تصبح لغة فلسفة العلوم لغة شارحة .

أما « ثابت الفندى » وهو من أعلام مدرسة الاسكندرية المعاصرة ومن الخبراء القلائل فى موضوعات ودراسات فلسفة العلوم في عالمنا العربى ، فحين عاد من فرنسا اضطلع بمسئولية ادخال دراسات جديدة تتفق والروح العلمية السائدة فى العالم العربى ، فكان أن أدخل فى برامج التدريس بجامعة الاسكندرية موضوعين أساسيين هما المنطق الرياضى ، وفلسفة العلوم ، كان ذلك قبل نهاية عام ١٩٤٧ ، وهذا التاريخ يأتى بعد عشر سنوات تقريبا من انعقاد أول مؤتمر دولى لفلسفة العلوم (١٩٣٥) فى باريس . وظلت محاضرات « الفندى » تنتقل بين أيدى طلابه والأجيال التى تعلمت عليه لفترة طويلة من الزمان حتى عكف عليها مرة أخرى ، ونظر فيها ، فاضاف وعدّل ونقح وفق كل التطورات

---

(١) المرجع السابق ، ص ٤١ .

(٢) زكى نجيب محمود ، موقف من الميتافيزيقا ، دار الشروق ، بيروت ، ١٩٨٣ ، ص ٢٠٢ .

العلمية الحديثة وخرج علينا بكتاب « فلسفة الرياضة » وكتاب « أصول المنطق الرياضى » بعد ربع قرن تقريبا من عكوفه على تدريس هذه العلوم الدقيقة .

ويقدم لنا « الفندى » فى كتاباته أكثر من تعريف لفلسفة العلوم :

١- تتضمن فلسفة العلوم « الاشارة » إلى حركات نقدية هامه تميز الفكر المعاصر فى العلوم القائمة فعلا عند العلماء أنفسهم للأسس والمبادىء التى تقوم عليها علومهم ، وإعادة النظر فيها من جديد بالتحليل وبالضبط » (١) .

- تتضمن فلسفة العلوم التقاء جهود المناطق والرياضيين والفلاسفة حول نقد المعرفة العلمية « عن طريق تحليل البناء العلمى إلى عناصره وأسسه لتحديد طبيعة تلك الأسس وما يترتب عليها من قضايا ونظريات مشتقة على اساس المنطق

فلسفة العلوم هى « الدراسة التى لا تعنى فقط بالطرق المختلفة للاستدلال حين البحث عن الحقيقة العلمية ، وإنما تهدف كذلك إلى تحليل الأفكار الأساسية أى الثوابت في كل علم ، واستخراج المبادىء التى تقوم عليها العلوم ، مع النظر إلى كل ذلك فى إطار نظرة تقومية لقوانينها ونظرياتها ونتائجها » (٢) .

استنتاج ٢ : تشير التعريفات الثلاثة التى اقتبساها من كتابات « ثابت الفندى » إلى أن فلسفة العلوم تقوم على دراسة المناهج (وهذا ما يبدو من التعريف الأخير) ، وتحليل البناء العلمى إلى عناصره توطئه لنقد عناصر البناء العلمى : التحليل بهدف إلى الضبط المنطقى ، والنقد يتوخى تقويم القوانين والنظريات .

---

(١) محمد ثابت الفندى ، فلسفة الرياضة ، دار المعرفة الجامعية ، الاسكندرية ، ١٩٨٧ ، ص ١٠ ـ ١١

(٢) المرجع السابق ، ص ١٤

(٣) محمد ثابت الفندى ، محاضرات فى مناهج البحث العلمى ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٨٨ ، ص ٢ ـ ٣

من النظر فى استنتاج١ واستنتاج٢ نجد أن فلسفة العلوم دراسة تقوم علي فحص مناهج العلماء ونقدها ، وتحليل عناصر البناء العلمى ككل ، مع نقد هذه العناصر لنبذ مالا ضرورة له .

أردت أن أشير فى هذه العجالة إلى هذين التعريفين ، وكان من الممكن الاشارة إلى تعريفات أخرى عديدة تزخر بها كتب أخرى ، لكن قد يكون من الواجب على المرء أن يشير إلى قضية هامة وهى أننا بصدد فكر قد تبلور على مدى نصف قرن من الزمان ، ومن السهل أن نرى المعطيات الثابتة فيه ، بحيث نستطيع أن نعتمد على عناصر نقيم عليها تحليلاتنا . ومع أن الأفكار الأخرى التى دفع بها بعض فلاسفة العلم عندنا تصلح منطلقات للحديث أيضا فى هذا المجال ، إلا أننا سوف نستخدمها فى المقارنة والتحليل ، فهى جدُ حيوية ودقيقة للغاية وتحتاج منا إلى وقفات أكثر .

أذكر نقطة أخرى هامة وهى أن التيارات الفكرية الأخرى التى انطلقت لمناقشة ومعالجة قضايا فلسفة العلوم فى مصر ، وإن جاز لنا القول وفى العالم العربى أيضا ، قد انطلقت ابتداء من الموقفين السابقين أصلا ، وأخذت عنهما ، وبمقدورنا أن نتبع ذلك فى الكتابات المختلفة ، لكن تجدر الاشارة أيضا إلى أن التيارات التى أخذت عن هذا أو ذاك الاتجاه لم تبق على عناصر الاتجاه كما هو ، وإنما عملت علي تطويره فى ضوء التطورات العلمية المعاصرة فى هذا الميدان .

وربما يمكننا أن نلمح أول نقطة هامة يتعين الاشارة إليها هنا وهى أن مفكرى مصر والعالم العربى أيضا . حتى الآن لم يقدموا على محاولة ، يترجمون فيها « للذات » ، ونحن دائما ، وفى غيبة الوعى منا نقوم بترجمة « للآخر » وفكره ، وتلك مسألة تنم عن ميزة وعيب فى نفس الوقت . أما الفائدة فتكمن فى أننا فى الترجمة « للآخر » نطلع على الفكر المعاصر دائما ونعيشه ، وهذا تقليد ورثناه منذ أن عاد الطهطاوى من أوربا يحمل

لنا بشائر علم جديد ومعرفة جديدة . أما العيب فى الترجمة « للآخر » أن « الذات » تنسحب من بؤرة الوعى ، وتصبح ذاتا هامشية ، قابلة للانفعال ، قليلة الفعل ، وما أظننا كنا في تاريخنا الفكر الفلسفى الطويل على امتداد القرون إلا فعالين إيجابيين ، باستثناء فترات قليلة شاذة من التاريخ قهرنا فيها على الانفعال لا الفعل ، وتلك فترات عارضة فى تاريخ الأمم والشعوب .

وهنا يظهر هذا البحث على إنه كان أول ترجمة « للذات » فى مقابل الآخر ، إلا أنه سوف يستشير فيكم التفكير ، فإن نجح فى استفزازكم على هذا النحو فسيبشر بابحاث أخرى مستقبلية في هذا الاتجاه .

- ١ -

النقـــــد

النقد عماد الابحاث الفلسفية ومحورها ، وهو يدل علي الوعى الفكرى أوضح دلالة ، ويشير إلى النشاط الواعى للانسان المفكر . ولايمكن أن يكون النقد أداة حقيقية للتقدم العلمى والفكرى إلا إذا كان موجها توجيها دقيقا يخضع لرؤية نظرية محددة من قبل الفيلسوف ، بمعنى أن يصبح جزءاً لا يتجزءاً من عملية الوعى الذاتى .

وقد فطن الفلاسفة فى مصر إلى أهمية دور النقد فى أبحاث فلسفة العلوم ، وربما كان هذا التنبيه بمثابة الامتداد الطبيعى لتراث فكرى طويل فى مصر .

وقد ركز « الفندى » على النقد بصورة قوية من خلال استعراضه لفلسفة الرياضة التى وعى موضوعاتها ، وعرف اتجاهاتها . وبهذه المناسبة تجد « الفندى » يذكر فى غير موضع أن « الاتجاه الجديد النقدى الفاحص للأسس والمبادىء أمد الرياضة القائمة فعلا

بأفكار جديدة لأسسها »[1] ، ولذا وجدناه يقدم لنا أمثلة متعددة لتصوره النقدى هذا من خلال التقاط مثال واحد يوضح لنا فيه كيف أعمل هذا المنظور النقدى في الهندسة .

أولا : النقد بمعنى الفحص وبيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية

أشار « الفندى » إلى ما أسماه « النقد الداخل »[2] ، وأن هذا المستوى من النقد ظهر فى الهندسة أصلا . وهو عبارة عن « حركة فكرية عند رياضي أوائل القرن الماضى جعلتهم ينصرفون عن التفكير في الاستزادة من الاكتشافات الرياضية . . . إلى الاتجاه المضاد . تماما وهو التفكير فى فحص أى نقد نظرياتهم الرياضية القائمة والمقبولة عندهم إلى ذلك الوقت بقصد التثبت منها ومن سلامة براهينها »[3] هذه الحركة بطبيعة الحال فطنت إلى أن العلم الحقيقى في أساسه لا يهدف إلي تراكم المعلومات بدون اعمال الفكر والنظر فيها . لابد من وقفة لفحص البناء ، ومعرفة الأصول من الداخل ، ومثل هذا الاتجاه يشير إلى النقد الباطنى الذاتى . ولكن مادلالة هذا الاتجاه ؟ أو بمعنى آخر كيف استطاع « الفندى » أن يلتقط من تاريخ الرياضة دلالة بارزة تشير إلى أصالة هذا العلم وعراقته ؟ .

يقدم لنا تاريخ العلم الرياضى الهندسى مثالا واضحا علي إعمال النقد الداخلى ، وهو المسلمة الخامسة عند اقليدس ، وهى المعروفة بمسلمة المتوازيين التى نظر إليها علماء الرياضة على أنها ليست واضحة وبديهية كغيرها من مسلمات النسق الاقليدى . وقد فكر فيها بعض الرياضيين كان اشهرهم ساكيرى (١٧٣٣) الذى كان برهانه ايذانا بنشأة هندسات غير اقليدية . ماذا تقول مسلمة التوازى ؟ يقول اقليدس فى كتاب « الأصول »

---

(١) الفندى ، فلسفة الرياضة ، ٩٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ٥٤
(٣) المرجع السابق ، ص ٥٤ .

محددا هذه المسلمة : إن كل خطين مستقيمين يقطعان خطا مستقيما على نقطتين خارجين فى جهة واحدة على أقل من زاويتين قائمتين ، فإنهما يلتقيان فى تلك الجهة . هذا هو نص المسلمة الخامسة ، والذى أوقع علماء الرياضيات فى حيرة من أمرهم .

لقد تصور ساكبرى « أن عدم استطاعة اثبات بطلان تلك المسلمة يتضمن فى ذاته صحتها »[1] ، وهذا ما جعله يفترض ثلاثة فروض تكون فيها الزاويتان قائمتين أو حادتين أو منفرجتين ، ولكنه بتطبيق المنطق وجد أن الغرض بأنهما حادتان أو منفرجتان لايمكن الاخذ بهما لتناقضهما مع المسلمات الاقليدية الأخرى . وبذا استبقى الفرض الأول ، وهذا يعنى أن أراد أن يحل الاشكال عن طريق برهان الخلف ، وهو ما اعتبره « الفندى » برهانا سلبيا لأنه « لا يبرهن القضية ذاتها دائما فقط استحالة نقيضها ، أو بالاحرى استحالة بطلانها »[2] . ومن جهة أخرى وجد « الفندى » ان لهذا البرهان قيمة كبرى لأنه أدى إلى نشوء الهندسات اللاإقليدية : هندسة لوباتشفسكى وهندسة ريمان فى مقابل هندسة اقليدس . وقد ترتب على ظهور هندسة لوباتشفسكى وهندسة ريمان بعض النتائج الهامة الخاصة بالأسس الهندسية منها :

أ - أن هندسة لوباتشفسكى أصبحت تقبل عددا لا ينتهى من المستقيمات المتوازية التى تمر كلها بنقطة واحدة خارج مستقيم ما .

ب - أن هذه الهندسات اختلفت نظرياتها عن نظريات اقليدس .

ج - أصبح المكان الذى تستند إليه هندسة لوباتشفسكى انحناء السطح فيه سلبى محض .

د - كما أصبح المكان فى ضوء هندسة ريمان ايجابياً .

---

(١) المرجع السابق ، ٥٤

(٢) المرجع السابق ، ٥٥

هـ - أصبحت المستقيمات الاقليدية منحيات ريمانية ، وأصبح القوس الريمانى أقرب بعد بين نقطتين فى العالم الواقعى ، والسطح الاقليدى هو سطح كرة فى هندسة ريمان ، وأصبح مجموع زوايا المثلث تزيد علي قائمتين ، وأصبح للمكان الريمانى أربعة أبعاد . وما إلى ذلك من الخواص الأخرى التى تختلف فيها تلك الهندسات .

ينبغى أن نشير هنا إلى أن النقد قد أعمل بغرض الفحص الذاتى الداخلى لطبيعة الفكر الرياضى ذاته ، وقد اشارت تحليلات « الفندى » فى هذا المجال إلى أمثلة متقدمة لاستخدام تلك الخاصية . ولكن هذا المستوى من النقد عند « الفندى » يعتبر توطئة للانتقال إلى مستوى آخر من النقد وهو التفنيد ، وتلك خاصية ورثها « الفندى » ، وهو المنطقى الحاذق ، عن اسلافه من المفكرين المسلمين الذى اعملوا النظر والفكر في كل ما يعرض عليهم . هذا سلفه الحسن بن الهيثم يطلعنا على إعمال رائع للفكر النقدى فى مقدمة مقالته « الشكوك على بطليموس » اقتبس منها قوله : « فطالب الحق ليس هو الناظر فى كتب المتقدمين المسترسل مع طبعه فى حسن الظن بهم . بل طالب الحق هو المتهم لظنه منهم ، المتوقف فيما يفهمه عنهم ، المتبع الحجة والبرهان ، لاقول القائل الذى هو انسان ، المخصوص فى جبلته بضروب الخلل والنقصان . والواجب على الناظر فى كتب العلوم ، إذا كان غرضه معرفة الحقائق ، أن يجعل نفسه خصماً لكل ما ينظر فيه ، ويجيل فكره فى متنه وحواشيه ، ويخصمه من جميع جهاته ونواحيه ، ويتهم أيضا نفسه عند خصامه فلا يتحامل عليه ولا يتسامح فيه » .

ويتصل الخطاب الفكرى النقدى بين رجال العلم على مر العصور ، ويطبق « الفندى » ذات المفاهيم على دراسته لتاريخ الهندسة وتطور نظرياتها العلمية ، فينتقل من البحث فى الهندسات اللا اقليدية والاقليدية أيضا من حيث هى جميعا هندسات قياسية إلى مستوى آخر من الهندسة هو الهندسات غير القياسية ، مثل الهندسة الاسقاطية من حيث

هى هندسة كيفية ، أو هندسة الوضع التى استبعدت فكرة الكم نهائيا . نظر « الفندى » فى كل هذه الاشكال من الهندسات فاحصا ناقدا لا من أجل النقد فى حد ذاته ، وإنما من أجل الكشف عن الدلالة المعرفية لما تنطوى عليه هذه النظريات من أهمية ، وهو ما تنبه إليه الفندى ، واعتبره هدفا بارزا من أهداف النقد بالمعنى الذى يذهب إليه ، وهذا ما جعله يتوصل إلى النتائج الأتية :

١ ـ أن الهندسة بدت أمام الرياضيين علما بالخواص الهندسية المجردة ، لاعلما بخواص لموجودات حقيقية ، والفارق كبير بين الممكنات الفكرية وبين الوجود والواقعى .

٢ ـ أصبح الرياضيون أمام هندسات عديدة كل واحدة منها متسقة القضايا وليست واحدة منها أحق من غيرها فى الادعاء بأنها تعبر عن خواص المكان الحقيقى .

٣ ـ ومن ثم تقلصت فكرة الحقيقة فى الهندسة ، عن ميدان المطابق بين قضايا الهندسة والعالم الواقعى ، وادى تقلصها هذا إلى أن انحصرت فى فكرة عدم التناقض بين قضايا هندسة واحدة بذاتها .

٤ ـ وهذا التصور الجديد للحقيقة الرياضية عدة « الفندى » طعنه نجلاء لنظرية كانط فى الحدس المكانى (نظرية كانط تعتبر هندسة اقليدس هى الهندسة الوحيدة الضرورية لأنه تعبر عن خواص المكان وتتطابق معه) .

وعند هذه النقطة نجد « الفندى » ينتقل إلى مستوى آخر من النقد يمكن من خلاله أن يضع مسألة الحقيقة فى إطار نظرية كانط موضع التساؤل . وهذا المستوى الجديد الذى أراد الفندى أن يتابعه هو مستوى التفنيد .

ثانيا : النقد يعنى التفنيد

تقوم الفضيلة الفلسفية على النقد ، هكذا تعلمنا ، وهكذا تحدث أمام فلسفة العلم في

العصر كارل بوبر الذى أرسى قواعد هذا العلم وأسسه ، إن بوبر اعتبر النقد والتفنيد من أدق الخصائص التى ينبغى أن نتسلح بها ، وفى رأيه أن الفضيلة ليست فى الحرص على تجنب الاخطاء ، ولكن فى عنف الاقلاع عنها وإزالتها . وما أشبه اليوم بالبارحة ، لقد فطن « الفندى » إلى درس بوبر ، ودعته خبرته المنطقية والرياضية إلى تفنيد نظرية كانط فى معنى الحقيقة الرياضية [١] ، فلم يعد المكان واحدا ، بل هناك من الامكنة ما أبعاده (٣ ن) ، كما أن الهندسة الاقليدية ليست الا واحدة من عدد لا ينتهى من الممكنات الهندسية ، والحقيقة الهندسية تعنى اتساق مجموعة القضايا غير المتناقضة التى تستنبط من عدد من المسلمات ، كما تختلف المسلمات من هندسة إلى أخرى « ونحن لا نعلم أى مجموعة من المسلمات حقيقية بهذا المعنى وكل ما نستطيع أن ننسبه إلى كل مجموعة منها من معانى الحقيقة هى أنها مجموعة قادرة على تحمل عبء البرهان على عدد من القضايا المعينة دون تناقض بينها » [٢] .

ثالثا : النقد بيان الشروط وفحصها

ظل « الفندى » محافظا على تتبع تطور الهندسات فى القرن الماضى من خلال تطور الرياضيات ذاتها ، وأفضى به هذا التتبع إلى الالتزام بمنهج واحد ثابت ينظر إلى الرياضة من خلال الفلسفة ، وإليهما من خلال التاريخ الذى يفهمه على إنه « نقدى تحليلى فى آن واحد ، بمعنى أننا نتوقف أمام كل مسألة تظهر فى التاريخ المشترك بين هذين العلمين ، لنتفهم مغزاها ودورها الذى تؤديه فوق مسرح فلسفة الرياضة بحيث يبدو في حقيقة الأمر أن البحث ليس تاريخيا وحسب ، وإنما هو نقد وتحليل للمواقف الفكرية الأساسية مع تقويم للدور الذى يؤديه كل موقف منها » [٣] . ومن خلال هذا المنظور قام

---

(١) المرجع السابق ، ٦٤ ـ ٦٦ .
(٢) المرجع السابق ، ٦٦ .
(٣) المرجع السابق ، ١٧ .

« الفندى » باستقصاء مسلمات كل هندسة على حده وحصر النظريات الناجمة عنها ، وعددها ، ومحاولات تخفيضها إلى أدنى حد ممكن مما ترتب عليه تأسيس الهندسة على الأكسيوماتيك الذى أدى فى نهاية الأمر إلى تجريد المسلمات عن كل المعانى الهندسية الدالة على اشكال واحالتها الى تصورات من المنطق وحده ، بحيث أصبح محتما على المنطق الصورى ذاته أن يتطور إلى علم رياضى ، وهذامالم يفهمه بعض المنطقيين المحدثين [1] . والسؤال الذى توجّ به « الفندى » البحث فى الهندسة هو : ما هى الشروط المنطقية التى إذا لم تراع تناقضت المسلمات ؟ هذا السؤال ذاته هو شروط تأسيس الأكسيوماتيك التى لخصت فى ثلاثة : استقلال كل مسلمة عن الأخرى ، وعدم تناقض المسلمات ، وشروط الاشباع .

لقد كشفت تحليلات الفندى في هذا الجانب عن تناول دقيق لهذه الشروط بصورة تاريخية تحليلية نقدية . ولكنه وجه الحديث إلى رائد الأكسيوماتيك في هذا العصر ، دافيد هلبرت . ماذا يقول المذهب الأكسيوماتيكي في هذه الشروط ، وما هو نقد « الفندى » لم يراه هلبرت ؟

يعني الاكسيوماتيك تأسيس نظريته الرياضية على طائفة من المسلمات مجتمعة مما ، ولذا فإن عدم تناقض هذه المسلمات فيما بينها هو المسألة المنطقية الأولي في تأسيس النسق الاكسيوماتيكي . وهلبرت يعرف عدم التناقض بأنه إستحالة إستنباط قضية ما تناقض تلك المسلمات ، أي تكون نفياً كلياً أو جزئيا لإحدي المسلمات .

إعتـــراض :

لانستطيع أن نجزم في المستقبل بإستحالة العثور على قضية مستنبطة من النظرية الرياضية تكون متناقضة معها .

---

(١) المرجع السابق ، ٧٣ .

لذا فكر هلبرت في تفسير المسلمات بالإعداد للتحقق من عدم تنافضها .

إعتـــراض الفنـدي :

إن الاعداد نفسها جزء من أهم أجزاء الرياضيات التي يراد تأسيسها كلها على أسس اكسيوماتيكية فكيف تتخذ معياراً أو محكاً لليقين بعدم تناقض المسلمات في أي فرع من فروع الرياضية ؟ أليست الاعداد ذاتها في حاجة إلى مسلمات ؟

إن هذا التساؤل حول هذه النقطة جعل « الفندى » يقرر « أنه لايوجد إلي الآن أي طريق مباشر للبرهان بيقين علي عدم تناقض المسلمات » [1] .

وفكرة الإستقلال التي نسبها هلبرت للنسق الاكسيوماتيكي نشأت منذ بدأ علماء الرياضة والهندسة يفكرون في المسلمة الخامسة لاقليدس ، وانتهى أصحاب الهندسات اللا اقليدية إلي استقلال هذه المسلمة عن غيرها من مسلمات النسق الهندسي . أدرك ريمان هذا ، ومنه عرف هلبرت معني إستقلال المسلمة . ويري « الفندى » أن خاصية الإستقلال إذا ما وضعناها تحت مجهر التحليل لكشفت لنا عن خصائص ثلاث هي : النسبية حيث لا يمكن أن يكون هناك إستقلال مطلق لما يؤدي إليه مثل هذا الإستقلال من إمتناع الإشتراك في المعني مع بقية مسلمات النسق ، الإقتصادية فمن الإقتصاد في الفكر أن لا تكرر مسلمة شيئاً مما تقوله مسلمة أخري ، الجمالية التي ترتب علي النسبية والإستقلال .

أما مسألة الإشباع ، فإن النسق تصل مسلماته إلي درجة الإشباع إذا تعذر لقضية ولنقيضها معاً أن ينتجا في آن واحد عن المسلمات .

هنا إذن تداخل وتواصل بين هذه الشروط الثلاثة ولم يقل علماء الرياضيات كلمة الفصل فيها بعد ، بل لازالت الأبحاث العلمية تدور حول مناقشتها .

(١) المرجع السابق ، ٧٨

أردت من خلال هذا التتبع أن أكشف كيف استطاع « الفندى » أن يستخدم النقد بأكثر من معني ، وذلك من خلال التقاط مثال واحد من الأمثلة العديدة التي قدمها لنا في فلسفة الرياضة ، وهو الهندسة وتطورها .

رابعا : النقد وعى ذاتى

يكشف النقد أيضا عن حركة وعى الذات بالموضوع ، بل وانفتاح الذات على الموضوع فى جرأة ، مما يعنى أن الذات حين تنقد تعى ، وهى فى وعيها على اتصال بالموضوع . نشير في هذه الفقرة إلي دراسة علمية رائدة عن الاحتمال قدمها محمود أمين العالم فى عام ١٩٥٣ .

و « العالم » طراز رفيع من الباحثين ، أقبل فى صدر شبابه ، وفى فترة مبكرة من فترات التطور العلمى فى مصر والعالم العربى ، على دراسة موضوع هام من موضوعات فلسفة العلوم ذات الطابع المتعدد المنظور ، ألا وهو موضوع الاحتمال الذى ناقش أبعاده المتعددة فى رسالته التى تقدم بها للحصول علي الماجستير عام ١٩٥٣ .

وينبغى الاعتراف ابتداءً بجملة حقائق أولها ، أن موضوع الاحتمال ودراساته ، فى حد ذاته ، من الموضوعات الحديثة جدا فى مجال البحث العلمى على الساحة الفكرية العالمية ، خاصة إذا كان الحديث يتعلق بصلة هذا الموضوع بمشكلات الفلسفة أو الفيزياء . أما إذا كان الأمر يتعلق بالرياضيات فإن الفكرة ترجع إلي عصر لابلاس وباسكال وغيرهما . والأمر الثانى ، أن تطور النظريات التى تعرضت لدراسة الاحتمال حتى نهاية النصف الأول من هذا القرن كان سريعا جدا ، وقد أستطاع « العالم » بكل دقة وموضوعية ـ لا تخلو من الانحياز الايدلولجى ، أن يرصد فى صبر وأناه هذه النظريات ، ويتبين صلاتها المتعددة بغيرها من الافكار ، خاصة فى مجال الفيزياء ، وينقد محتواها ، ويكشف عن فقدانها للطابع الموضوعى العلمى . ومع أن هذا الرصد من

جانب « العالم » جاء مبكراً فى وقت شهد منعطفات علمية خطيرة في عالمنا العربى ، إلا أنه جاء صحيحاً ومواكبا للمنظور العلمى فى أغلبه . والأمر الثالث ، أن دراسة « العالم » أثرت ووجهت أكثر الدراسات التى أجريت فيما بعد عن هذا الموضوع ، ورغم أن المواقف المعروضة الآن فى هذا الجانب من الفكر قد أخذت صورا علمية أكثر جزئية وأكثر دقة ، إلا أن هذا لا يغير من طبيعة علمية دراسة « العالم » .

والأكثر أهمية من هذا ، المنظور الذى من خلاله تناول « العالم » دراسته . ما هو هذا المنظور ؟ وما هى الرؤية المنهجية التى جعلت « العالم » يقبل على دراسة موضوع الاحتمال الذى فضل أن ينطوى تحت تصور ، أو مقولة . المصادفة ؟

كان من الطبيعى أن يتخذ « العالم » موقفا منهجياً دقيقاً ازاء معالجة هذا الموضوع « المتعدد المنظور » كما سبق أن أشرت ، خاصة وأنه يعترف بانحيازه . ونظرة واحدة فاحصة لما دونه « العالم » فى هذا المجال ، تؤكد أن « العالم » عرف بوضوح تام دور النقد المقترن بالتحليل . فقد شرح فى مقدمته كيف تنازعته رغبة أكيدة فى أن يتناول العلم الحديث بالبحث ناقدا اياه « نقداً صورياً تحليليا » [1] .

ومع اعتراف « العالم » منذ البداية بأهمية فكرة التحليل التى تنازعته فى بداية الطريق ، إلا أنه سرعان ما تبينّ أن دور الفلسفة لايمكن أن يقتصر على « التوضيح والتحليل » [2] . ومن ثم فإنه لم يقبل « حكم الوضعيين على الميتافيزيقا » ، ولكنه فى نفس الوقت يقرر أنه لم يرفض « المنهج الصورى التحليلى رفضا علميا سليما ، بل رفضا نفسيا فيه انفعال وحرص على البناء الميتافيزيائى » [3] . هذا الموقف يعكس بوضوح تام وعى الذات المباشر بالموضوع ، ويشير أيضا إلى أن الذات أرادات ان تنتزع لنفسها

(١) محمود امين العالم ، فلسفة المصادفة ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٠ ، ص ٤٤ .
(٢) المرجع السابق ، ص ١١ .
(٣) المرجع السابق ، ١١ .

موضعا بين ذوات الآخرين ، مما يشير ضمنا إلى أن الفلسفة وظيفة تغييرية ، وإلى أن النقد فى حد ذاته أمضى سلاح يمكن أعماله فى النصوص .

ويبدو أن « العالم » أراد أن يبعث برسالة إلي المثقف الواعى الذى يعمل عقله النقدى فى معطيات الفكر العلمى ، وهذا ما يتضح من حرصه فيما كتب على رسم انطباع معين في ذهن القارىء لموضوعه ، فهو قسمَّ بحثه إلى قسمين : الأول ، استعرض فيه النظريات الفلسفية المختلفة الخاصة بالمصادفة ، ضاربا بسهام الفكر الواعى فى قطاع مستعرض فى التاريخ ، بحيث أتى هذا القسم بمثابة استعراض تاريخى ـ والتاريخ عند « العالم » له أهمية ـ وهو في استعراضه هذا لم يكن « مؤرخا محايدا للنظريات الفلسفية » ، وإنما كان « مؤرخا ناقدا على أساس معتقدى في المصادفة الموضوعية » [1] . وقد كشف هذا الموقف من جانب « العالم » عن أن النقد العلمى يمارس دوراً متزايدا في تنظيم الأمور الفكرية في واقعنا . وأما القسم الثانى فقد بحث فيه دلالة المصادفة في الرياضة والفيزياء بحثا تحليليا .

ركز بحث « العالم » فى جانب نظرية حساب الاحتمالات على دراسة ثلاثة مداخل رئيسية اعتبرها بمثابة الأساس الذي يمكن الانطلاق منه لمعرفة المواقف الفكرية فى الاحتمالات : أما الأول فهو المدخل أو الدلالة التقليدية التى تنظر إلى الاحتمال كنسبة بين عدد الحالات الملائمة لحادث من الأحداث وعدد الحالات الممكنة إمكانا متساويا لهذا الحادث . ويمثل هذا الموقف برنوى ولابلاس حيث لو حللنا موقفيهما « لوجدناهما تعبيرا عن نسبة معينة إلي معرفة معينة وهذا ما يجعلهما قريبين من المعنى المنطقى للاحتمال » [2] . وربما كان السبب فى هذا الاقتراب من المعنى المنطقى هو مبدأ السبب

(١) المرجع السابق ، ١٣ ، ١٤
(٢) المرجع السابق ، ٢٤٤

غير الكافى الذى يقرر أننا نذهب إلى القول بالتساوى حين لا نعرف السبب أو العلة التى من أجلها نرجح حادثة على أخرى حيث « فى هذه الحالة لابد لنا من افتراض أن مجموع الحوادث التى لدينا ممكنة بالتساوى . وهذا يعنى أن لابلاس يربط مبدأ السبب غير الكافى بحالة جهلنا بوقوع الحوادث » [١] . ولكن هذا المبدأ شهد نقدا شديدا من جانب المناطقة . وقد أشار « العالم » بعد تحليل دقيق وتتبع ناقد أن نظرية لابلاس « سواء في المصادفة أو الاحتمال انعكاس للحتمية الميكانيكية فى الطبيعة ، وهذه الحتمية الميكانيكية تستبعد البناء الاحتمالى للواقع ، ولهذا لم يكن الاحتمال عند لابلاس انعكاساً لبناء الواقع وإنما كان وجهة نظر ذاتية » [٢] .

وأما المدخل الثانى فهو المدخل المنطقى الذى يتبناه أمثال كينز وجيفرز ودونالد وكارناب . وينظر انصار هذا المدخل للاحتمال على أنه علاقة منطقية بين قضايا . وهذا المدخل هو ما اطلقنا عليه التفسير القبلى للاحتمال [٣] . ويمثل كارناب قمة هذا النمط من التفسير حيث يرى أن الاحتمال يرد « إلى دلالتين : الاحتمال ١ والاحتمال ٢ هو درجة توكيد فرض (ض) بالنسبة إلى بينة (ب) . والاحتمال وهو التكرار النسبى على مدى العملية لصفة معينة في حوادث أو أشياء بالاشارة إلي صفة أخرى » [٤] . لكن تصور كارناب لقى اعتراضات شديدة من جانب المناطقة والفلاسفة على السواء ، فهو تصور يستند إلى مبدأ البنية الكلية ، وهذا المبدأ يستند إلى دعامة برجماتية وأبعد ما يكون عن مبادىء الاخلاق ، هذا بالاضافة إلي أنه « إذا ما عالجنا الاحتمال من خلال المنظور المنطقى فحسب ، كعلاقة منطقية ، فإن قضايا الاحتمال التى سنتوصل إليها فى هذه

---

(١) ماهر عبد القادر محمد ، فلسفة العلوم : المنطق الاستقرائى ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ١٩٨٥ ، ص ١٤٤

(٢) ماهر عبد القادر محمد ، مناهج ومشكلات العلوم ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ١٩٨٣ ، ٢٤٦ .

(٣) العالم ، المرجع السابق ، ٢٤٤ .

(٤) ماهر عبد القادر ، المنطق الاستقرائى ، ١٤٧ ـ ١٥٦

الحالة ستكون قضايا تحليلية » ، ومن ثم لن يصبح للخبرة علاقة بالاحتمال [١] .

وحين بحث « العالم » المدخل الثالث الذى يجعل التفسير التكرارى أساساً للاحتمال ، ناقش جملة نظريات منها نظرية فون ميزس ، وريشنباخ ، وكولمجروف ، ونظرية المجال التى ذهب إليها وليام نيل ، ثم موقف علماء الاحصاء [٢] . وفى هذا الصدد وجدنا « العالم » يحلل نظرية فون ميزس ، على سبيل المثال ، فى ثلاثة تصورات رئيسية هى : التكرار الحدى ـ الاختيار العشوائى ـ المجموعات ، ثم وجدناه ينتقد هذه التصورات ، وينتقل منها إلى تصور ريشنباخ الذى أقام النظرية على المنطق بدلا من فكرة الاختيار العشوائى عند ميزس ، وانتهى من هذا الاستعراض التحليلى النقدى إلى طرح تساؤلات جديدة حول نظرية ريشنباخ قائلا : ألا يعالج ريشنباخ وغيره من أصحاب هذه النظرية عملياتهم معالجة رياضية ، أو ليست الرياضة فى أساسها تحليلية منطقية ؟ أليس يعني هذا أن النظرية التكرارية كذلك تستند على أساس تحليلى منطقى من هذه الناحية ؟ [٣] لقد أقام « العالم » نقده لكل هذه النظريات بناء على اعمال جيد للتحليل والتفنيد بمعنى تناول الحجة كمتصل يكشف عن أبعاد مختلفة ، وهو فى هذا احتفظ لنفسه بمنظور وحدة الذات التى تنقد فى وعى ، وتعى حين تنقد .

خامساً : النقد اقتراح للبدائل

ولا تقف حدود النقد عند هذه المستويات وإنما هى بالضرورة تتسع لتشمل مضامين أخرى لابد وأن تتضمنها فلسفة العلوم ، فإذا أريد لفلسفة العلوم فى بلادنا أن تتطور وتزدهر كان علينا أن نعكف على دراسة التصورات العلمية الحديثة فى مجال فلسفة العلوم لنكون علي صلة بها ، ولنعرف مغزاها ، ونقف علي بنيتها الأساسية ، وتلك مسألة

لامفر منها ، إذ لابد أن تواكب « الذات » مايدور حولها ، وتفكر وتتأمل وتنقد وترفض وتقترح البدائل .

لقد قادنى هذا التصور إلي مناقشة أكثر الانساق تقدما ومعاصرة فى فلسفة العلوم ، حيث عالجت النظرية العلمية من خلال أكثر من منظور : أحد المنظورات درس علاقة النظرية العلمية بالخبرة مباشرة عند رواد الوضعية في القرن الماضى مرورا بحلقة فيينا والوضعية المنطقية في بداية هذا القرن وموقف كارل بوبر من هذه العلاقة ، واختلافات التصورات بناءً على اختلاف النظر للعلاقة (النظرية / الخبرة) . وانتهى هذا المنظور إلى تقرير قضية هامة كشفت عنها أفكار كارل بوبر وتتمثل فى أن النقد العقلى يفضى إلى نمو المعرفة ، وأن غياب النقد يدمر العلم . وقد ترتب على هذه النظرة أن ظهرت رؤى جديدة[١] .

منظور ثان يشير إلى أن النظرية العلمية فى تطورها المعاصر تبنت المدخل السيكولوجى للكشف عن طابع الاعتقادات العلمية وصلتها بما نعرف ، وهو ما عبر عنه « هانسون » حين ميزً بين المشاهدة المحايدة والمشاهدة من خلال الذات ، وأدار هذا التمييز بعمق من خلال أمثلة علمية مستمدة من علم الفلك ، كشفت فى نهاية الأمر عن ضرورة النظر للملاحظة العلمية على أنها « نظرية محملة » باعتقادات تجعل العالم ينطلق فى دراسته للعالم من منطلق محدد لتحقيق فكرة معينة لديه ، تعد منطلقا لنظريته العلمية[٢] .

وإلى مثل هذا المنظور ينتمى « توماس كون » الذى نظر للعلم على أنه يعمل من خلال نموذج معين . فالعلماء فى فترات العلم السوى يعملون وفق نموذج ثابت يكشف عن خصائص تختلف عن فترة أخرى يسودها علم سوى آخر . وفترات الثورات العلمية

لايسودها نموذج معين ، وانما هى فترة تحول جذرى فى تاريخ العلم والنظرية العلمية أيضا .

ومنظور ثالث يشترك فيه فيرابند وارنست نيجل وغيرهما ، يقرر أن النظريات العلمية تعد بمثابة طرق فى النظر إلي العالم ، وتبنى هذه النظريات يؤثر على اعتقاداتنا العامة وتوقعاتنا ، ويؤثر أيضا على خبراتنا وتصورنا للواقع الخارجى ، هذا من جانب ، كما أن نظرياتنا قابلة للاختبار ، وأن هذه النظريات ترفض بمجرد ما يتضح أن الاختبار لايتضمن النتيجة التى تتنبأ بها .

لقد عرضت هذه النظريات بصورة موسعة [١] وكان الضرورى أن نبرز النقاط الجوهرية في كل منها لمناقشتها ، فكان أن تم نقدها في موضعين : (١) التبرير المنهجى للنظريات العلمية البديلة . (٢) موقف المعنى الجذرى المتغير .

أما الموضع الأول فقد تناول بالنقد هذه الآراء من خلال النسق العلمى وابستمولوجيا العلم ، وبينّ أن هذه الآراء لا تسلم من النقد فى أربعة نقاط أساسية هى : النقطة لأولى ، أن آراء فلاسفة العلم المعاصرين تحول بين العلماء ومراجعة اعتقاداتهم وفقا للنسق العلمى ، وبذا يصبح من المستحيل أن نتوصل لانجاز علمى حقيقى . النقطة الثانية ، أن هذه الآراء تمنع النظرية العلمية بعد الثورة العلمية من أن تشكل بديلا هاما للنظرية العلمية قبل الثورة العلمية . النقطة الثالثة ، أن وجهات نظرهم مليئة بالمشكلات المتعلقة بكيفية تداخل النظرية مع البيئة العادية لتنتج العالم . النقطة الرابعة ، انه إذا كانت وجهات نظرهم صحيحة اذن فلن يمكن اختبار أى نظرية أو تكذيبها عن طريق الملاحظات ، وتقارير الملاحظة لن تفضى إلى الرفض العقلى للنظرية العلمية المتضمنة ، كما أنها لن تفضى إلى القبول العقلى للنظرية العلمية الجديدة أو النظرية العلمية الثورية . وفى كل هذه النقاط الأربع عرضنا للنقد والبديل فى نفس الوقت

ثم انتقلت إلى اثبات اعتراضات منهجية على موقف المعنى الجذرى المتغير الذى ينادى به هذا الفريق من العلماء ، من خلال تحديد منطلقات هذا الموقف ومناقشتها وفحصها نقديا من منظور منطقى ، بحيث وضعناها فى حجج تكشف عن تصور لبدائل اقترحت من خلال النقد [١] .

تكشف لنا المناقشات التى دارت فى هذا القسم أن الاتجاه النقدى فى فلسفة العلوم نظر إلى النقد على أنه فحص وبيان الدلالة المعرفية للنظرية العلمية . وأن النقد يعنى التفنيد وبيان الشروط وفحصها ، وهذا التفنيد إنما يكون من خلال وعى ذاتى يتجه الى اقتراح البدائل .

- ٢ -

التحليـــل

التحليل خاصية هامة من خصائص فلسفة العلوم ، تكشف عن بعد جديد من أبعاد هذا العلم ، وتضعه فى سياقه من الفكر المعاصر . ولا ينكرن أحد أن مهمة التحليل فى فلسفة العلوم ارتبطت بفكر الوضعية المنطقية منذ بداية هذا القرن ، وقد تابع هذه الخاصية فلاسفة مرموقون لهم مكانتهم البارزة فى حياتنا الفكرية والفلسفية .

والحق أن الفاحص لمنهج التحليل ، والدارس لفلسفة العلوم فى مصر على وجه الخصوص ، لابد أن يقف عند علم هام من اعلام الفكر الفلسفى فى عالمنا العربى وهو « زكى نجيب محمود » صاحب المدرسة المنتشره فى أرجاء الوطن العربى ، ورائد الفكر ، وعلامة التنوير الهامة أيضا فى مصر فى النصف الثانى من هذا القرن . أعمل الاستاذ فكره ، وترك لقلمه العنان يسطر ويكتب لتستنير العقول .

وأهم خصائص المنهج عند « زكى نجيب » فكرة التحليل التى تتغلغل فى البنيان الداخلى للبناء العلمى ككل لتحليل قضايا العلم وبيان عناصرها وتكوينها . وهذه الخاصية تعتبر بمثابة الأساس الثابت فى فكر هذا الاستاذ الشامخ ، وقد التزم بها منذ أن أصدر « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) والذى عدل عنوانه فى طبعة تالية وجعله « موقف من الميتافيزيقا » (١٩٨٣) ، ليكشف لمن وجه سهام النقد انه لايرفض الميتافيزيقا تماما ، وإنما يقبل الحديث عن المتيافيزيقا كتحليل ، لأنه « لو أخذنا بوجهة النظر التى تجعل المتيافيزيقا تحليلا منطقيا لقضايا العلوم ، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها ، إذ يتضح لنا فى جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هى مستطيعة ذلك إذا ارادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة ـ كل فى ميدانه ـ هى وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والانسان ، وحسب الفلسفة ـ اذن ـ أن تسير وراء العلوم تتسقط أقوالها لتصب عليها ضوء التحليل المنطقى ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعى من العلماء اعادة النظر »[1] ، ينطوى هذا الموقف على أكثر من دلالة :

أولا : يقبل الميتافيزيقا كتحليل ، وهو فى هذا يرتبط بالموقف العام لفلاسفة التحليل ويشاركهم المهمة التحيلية للفلسفة .

ثانيا : برفض الميتافزيقيا التأملية وهو ما جعله يقول « خرافة الميتافيزيقا » .

ثالثا : أن التحليل المنشود هنا هو التحليل المنطقى ، ولهذا النوع من التحليل سمات وخصائص مميزة استطاع هذا الرائد أن يلتقطها ببراعة فى أكثر من موضع . وهنا لنا وقفة .

١ ـ التحليل ايضاح :

لما كانت فلسفة العلوم تعنى التحليل المنطقى لقضايا العلوم ، كما تعنى تناول العبارات العلمية بالتحليل والتعليق [١] ، فإنها بهذا المعنى تقوم بمهمة الايضاح المنطقى لبنية المعرفة العلمية . وخاصية الايضاح نبه إليها فتجنشتين فى « رسالته » ، وقد تنبه إليها الفلاسفة بصورة أساسية ، وأصبحت شغلهم الشاغل من بعده . وهذا الايضاح ينظر إليه « زكى نجيب » بأكثر من معنى حيث ينصب على بيان « الهيكل المنطقى الذى يحمل مادة تلك القضايا ، ليظهر ما بين الأجزاء من علاقات ، فيبرز الكامن ويتعرى الخبىء » [٢] ، أى يشير بصفة رئيسية إلى علاقات التضمن بين قضايا العلوم وبعضها ، ومن جانب آخر تدور فكرة الايضاح أيضا حول بحث قضايا العلم من حيث هى تعبيرات لغوية [٣] هل لها دلالة أم لا ؟ وما إلى ذلك من التساؤلات حول نظرية المعنى . والاستاذ يشترك فى هذا الفهم مع « آير » أحد أئمة الوضعية المنطقية فى هذا العصر .

قدم « زكى نجيب » أمثلة متعددة على مهمة الايضاح ، من خلال بحثه لمنطق العلوم انتقالا إلى تحديد المعانى وتناول الكلمات ومدلولاتها ، وبحث وحدات التحليل الأساسية ، والتمييز بين مستويات اليقين ، ثم فكرة التحقيق التى تجعل القضايا الامبريقية موضوعها الرئيسى .

والأمر الذى تجدر الاشارة إليه أن التحليل لايفضى بنا إلى تركيبات عقلية ، ولا يوصلنا إلي معطى جديد ، وانما سوف تصل من خلاله إلى البسائط ، وتلك سمة رئيسية بارزة يفهمها دعاة التحليل .

٢ ـ التحليـل يعنـى التقسـيم

اشارت تحليلات الاستاذ إلى هذا المعنى ، فهو فى تناوله للقضايا العلمية التى انصب عليها الحديث ، قسم القضية إلي تصوراتها الرئيسية حيث تناول كل تصور على حدة يبحث فى دلالته ومعناه ، ثم انتقل إلى الربط بين التصورات المقسمة . وفى ثنايا هذا الاتجاه وجدناه يعرض لنوع من التقسيم السلبى الذى أراد من خلاله أن يبين عدم خضوع القضايا الميتافيزيقية ، بالمعنى التأملى طبعا ، لجدارة البحث على مستوى المعنى والدلالة [١] .

٣ ـ التحليـل بمعنـى التمييـز

وتشير خصائص التحليل أيضا فيما تشير إلى أن تناول الاستاذ لفكرة التحليل إنما أمعن النظر فى كل المعانى التى يدل عليها اللفظ ، واحصاء الاستخدامات الممكنة للألفاظ ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعا . كما يتضح أيضا أن استبعاد التصورات التى تبعد فى معناها عن المستوى الذى يعمل من خلاله التحليل ، فإن هذا يعنى أننا قد ميزناه عما سواه [٢] .

لقد أراد « زكى نجيب » أن يحرر العقول من قبول الآراء والقضايا دون تحليلها وفحصها ، وهذا الدور بطبيعة الحال ركيزة تنويرية أساسية فى اضفاء الصفة العلمية على العقل الذى يمكن أن يرفع الانسان إلى درجات التقدم العليا ، ويدفع الأمة إلى مصاف الأمم التى تغلب العقل والعلم على الهوى .

منظـور يجمـع بيـن النقـد والتحليـل

وقد أراد « محمود فهمي زيدان » أن يجمع فى تصوره بين ما اعتبره « زكى نجيب »

فى تعريفه ، وما قرره « ثابت الفندى » في منظوره ، ومع أن زيدان يشارك الوضعية المنطقية الكثير من آرائها ، إلا أنه فى هذا الجانب وضع فى اعتباره النقد الذى وجه للوضعية من جانب « كارل بوبر » على وجه الخصوص ، ولذا كانت له فى هذا الجانب بعض النظرات المخالفة لتراث الوضعية المحافظ . وربما أفصح عن هذا ابان تطوره العلمى المبكر حين دون كتاب « الاستقراء والمنهج العلمى » الذى ذهب فى مقدمته إلي تقرير قضية علمية مهمة تقول أن « المنهج العلمى فى أى عصر من العصور عرضة للنقد أو الهجوم والتعديل أو التبديل » [١] ، وهذا الرأى جعله يتبنى موقفا متطوراً فى فهمه لفلسفة العلوم ، ففى كتابه « نظرية المعرفة » يذهب إلى أن فلسفة العلوم هى « مناقشة نقدية لمناهج البحث فى العلوم التجريبية والانسانية ، بالاضافة إلى استنباط مواقف عن مشكلات الفلسفة التقليدية من وراء اكتشافاتنا العلمية » [٢] . وفى نفس المؤلف أيضا وبعد صفحات قليلة يقدم لنا تعريفا جديدا يقول فيه « أما عن مبحث فلسفة العلوم وتداخل موضوعاتها مع بعض موضوعات نظرية المعرفة فإن ذلك يتضح إذا عرفنا أن فلسفة العلوم تتناول تحليلا ونقدا لمناهج البحث فى العلوم المختلفة ـ صورية كانت أو تجريبية ـ كما تتناول إمكان الوصول إلى نتائج فلسفية من النظريات العلمية » [٣] . ومن ثم فإن الجانب الذى غاب عن التعريف فى صورته الأولى وهو « العلوم الصورية » ظهر فى هذا الفهم الأخير .

لكن « زيدان » بعد ربع قرن من تدوين « الاستقراء والمنهج العلمى » ـ الذى اعتبره مؤلفا تاريخيا ينبغى تطويره ـ أصدر كتابه « مناهج البحث فى العلوم الطبيعية المعاصرة » ، وفى بدايته يقول عن فلسفة العلوم « والمجال الأول الذى يتناوله فلاسفة العلم البحث فى المناهج التى يستخدمها هؤلاء العلماء : كيف يصوغ العلماء قوانينهم

ونظرياتهم ؟ وما خصائص هذه القوانين والنظريات ؟ يتناول المناطقة والفلاسفة هذه التساؤلات من جهة منطقية بحتة ليصوغوا منهج البحث العلمى من واقع صياغات العلماء لما يصلون إليه ، وليناقشوا العلماء مناقشة نقدية فى تلك الصياغات وطريقتهم فى الوصول إليها ، وأن يشيروا إلى تغير المناهج أو تطويرها من عصر لآخر ، ويدلوا على فجوات منطقية ـ إن وجدت ـ عند العلماء فيما يقدمون من استنباط أو استشهاد بوقائع أو ملاحظات أو تجارب . . . » [1] ، « أما المجال الثانى الذى يتناوله فلاسفة العلم فهو التساؤل عما إذا كان من الممكن إقامة نظرية فلسفية فى ضوء النتائج العلمية أو الاكتشافات العلمية ، أو مناقشة العلماء حين يصوغون أنفسهم نظريات فلسفية مختلفة » [2] .

والواقع أن المفهوم الأخير الذى قدمه « محمود زيدان » يلقى غموضا أكثر على تعريف فلسفة العلوم ، وموجز مجاله الأول هو المناقشة النقدية لمناهج البحث العلمى ، أما فحوى المجال الثانى فتتمثل فى تأسيس فلسفة على نتائج العلم ، تماما كما كان يفعل رسلّ فى بداية هذا القرن حين أسس « فلسفة الذرية المنطقية » . لكن المدقق يجد أن تصور مناهج البحث العلمى يندرج تحت التصور الأعم فلسفة العلوم . كما أن تأسيس فلسفة على نتائج العلم يقود إلي أن ينظر إلي ميتافيزيقا العلم على أنها فلسفة العلوم ، فهل هى كذلك ؟.

- ٣ -

المنهـــج

أما الدراسات التى تتناول المناهج العلمية فمتعددة ، وقد زخرت المكتبة العربية

بمجموعة من المؤلفات التى تحمل هذا العنوان ، وهى على أجماعها تتراوح بين عرض التقليدى أو الحديث أو تجمع بينهما معا .

ومن بين الدراسات الهامة التي وظفت مفهوما ينظر للمنهج نظرة غير محايدة تماما ، تلك الدراسة التى قام بها « صلاح قنصوه » انطلاقا من مفهومه المؤسساتى لفلسفة العلم التى « تجعل من العلم فاعلية انسانية ، ومؤسسة ثقافية أو اجتماعية لها نوعيتها الخاصة من حيث الهدف والأسلوب » [١] . هذا المفهوم جعل « قنصوه » يقنن بعض الشروط الهامة لمن يمارس فلسفة العلم من أهمها « أن يكون المشتغل بها واعيا بالتزامه بمنظور فلسفى يختاره ويؤثر على غيره ومتسقا فى بحثه مع مذهبه أو وجهة نظره ، فلا مكان للحيدة الفلسفية ازاء ما يطرح من قضايا أو مواقف » [٢] ، وأن يكون « مدركا بأن العلم هو موضوع بحثه الفلسفى » . من خلال هذا التصور ناقش « قنصوه » بعض الموضوعات المتعلقة بفلسفة العلم ، وأبرز ما تناوله فكرة « الفلسفة العلمية » التى رفض أصل تسميتها ، واسقط المشروعية عن المصطلح [٣] على اعتبار أنها فلسفة تضع العلم تحت وصاية الفلسفة . ولكن الغريب حقا أنه ينقد الفلسفة العلمية كما فهمها انصار المذهب الوضعى والتحليليون .

وجهت عناية « قنصوه » إلى المنهج العلمى فناقشه من منظور يكاد يكون فى مسمياته مختلفا عما درجت عليه الكتابات المتعددة فى مجال المنهج .

بدأ « قنصوه » التمييز بين مجموعة مفاهيم رئيسية ، فكان أن ناقش أولا الوظائف المنهجية التى حصرها فى أربعة موضوعات هي : (١) الوصف الذى وجد انه ينطوى على عدة عمليات منها التصنيف والتسلسل والارتباط [٤] ، (٢) والتفسير الذى يعد أكثر وظائف

المنهج العلمي أهمية ، لأنه يكشف عن الدلالات الأعمق لتناول المعطى من خلال العقل [١] . (٣) التنبؤ الذى هو جماع الوصف والتفسير ، فوظيفة المعرفة العلمية تكمن فى امكان التنبؤ . (٤) التحكم الذى يعنى معالجة الظروف المحددة للظاهرة لكى تحقق تفسيرا معينا للتنبؤ بمسارها .

ومن هذه المجموعة من المفاهيم ينتقل إلى مناقشة مصادرات المنهج ، حيث يناقش فكرة الحتمية التى اعتبرها المفهوم الذى تندرج تحته مفهومات النظام والاطراد أو مشكلة الاستقراء والعلية ، وقد عرض للأفكار الداخلة في اطار هذه المفهومات بصورة نقدية جمعت بين القديم والحديث فى التاريخ ، وفى هذا الاطار عرض لفكرة الحقيقة ومكانتها فى اطار المنهج ، ثم فكرة الموضوعية التى وجد أنها تنطوى على دلالات متعددة فى العلم منها الدلالة الاكسيولوجية ، والدلالة السيكولوجية ، والدلالة الثقافية ، والدلالة الابستمولوجية ، ووجد أن مجال الاختيار أمام العلماء فى مناقشة فكرة الموضوعية لازال مفتوحا [٢] .

وعلى مستوى آخر من مستويات اعمال الفكر المنهجى تناول « قنصوه » الأبنية المنهجية وفى اطارها كان تركيزه علي فكرة الواقعة العلمية التى اعتبرها بمثابة « تركيب يدخل فيه الابداع الانسانى القائم على الخيال . وهو تركيب يتسم بأنه اعادة بناء بمقتضى توجيه انتقائى لمكونات الواقع المعطى الذى لا دخل معه للاختراع فيه » [٣] .

والتصور الثاني فى الأبنية المنهجية هو المفهومات التى تقوم بمهمة تكثيف الوقائع والفروض العلمية وبلورتها لتتلاقى عندما خيوطها المتباعدة ، فهى ابداعات العلم الجزئية [٤] .

وعلى مستو آخر تأتى مناقشة الفروض العلمية التى يظهر فيها أبرز صور الابداع فى العلم ، فيها تتحقق شروط الابداع . لكن متى أمكن التحقق من الغرض صار قانونا بدونه لا تكون ثمة معرفة . وهنا يشير « قنصوه » إلى المذاهب المختلفة في القوانين على رأي هوايتهد . وينتهى إلى أن القانون يرسم توقعنا للمستقبل بطريقة منهجية تشبه الاختزال [١] .

أما النظرية العلمية فهي تتويج نهائى للمنهج العلمى لأنها « تحشد الوقائع والمفهومات والفروض والقوانين فى سياق ملتئم واحد » [٢] . ويحرص « قنصوه » على الاشارة إلى أن النظرية العلمية تنطوى على نوع من التقدير والتقويم فهى تقدر المعارف السابقة ، وتكشف ثغراتها ، وتوجّه البحث نحو « ما ينبغى » أن يكتشف .

وتحظى أدوات المنهج العلمى : الملاحظة والتجربة باهتمام « قنصوه » فى اطار المنهج وأبنيته ، فيميز بين مستوياتهما ، ويؤكد أن التفرقة بينهما غير جوهرية [٣] ويعنى احتكام المنهج إلى الملاحظة والتجربة عزوفا عن السلطات الأخرى . والاعتراف بالملاحظة والتجربة مصدرا وحيدا للسلطة [٤] .

ويتوج المنهج لغته وتصوراته بالرياضيات التى هى لغة العصر ، وحين التحمت الرياضيات بالواقع والخبرة نتج لدينا المنهج الفرضى الاستنباطى الذى أصبح تتويجا للأسلوب العلمى الحديث في البحث .

هكذا أراد « قنصوه » أن يختط لنفسه ولقارئه تصورا جديدا من منظور مخالف تماما لما هو مألوف فى المعالجات الدارجة ، ويحتفظ لنفسه بحق المعالجة فى غير حياد . وما احوجنا إلى هذا .

سلبيـات البحـث :

لكل بحث سلبياتـه ، تلك قاعدة أساسيـة نضعها في الأعتبار ، كمـا أن البحث العلمي علي أي مستو من مستوياته يخضع للنقد من جانب الآخرين ، فالنقد ، وأيضا نقد النقد يضفي علي البحث طابع الجدية ويدفعه إلي تطوير جوانبه وتلافي سلبياته .

وينبغي هنا أن نشير إلي أن سلبيات هذا البحث يمكن حصرها فيما يلي من النقاط :

١ - أن الباحـث لم يتتبـع فـي بحثه بصورة تـاريخية تطـور الأبحاث العلمية فـي فلسفة العلـوم في مصر ، فكـان ينبغي الإشـارة إلي إسهـامات بعض الـرواد الأوائل الـذين أثروا الـدراسات ، خاصـة في جانب المنهج ، مثل المرحـوم الأستاذ الدكتـور محمود قـاسم الـذي كتب عن المنطق ومنـاهـج البحث ، وقـد تتلمذت عليـه . ولكن نظـراً لأنني تنـاولت إسهـامـاتـه في ورقـة سـوف تقـدم إلـى المؤتمر الفلسفي العـربي الثـالث في الشهر القادم ، فقد إعتبرت هذا كافياً علي المستوي العربي .

٢ - كمـا أن الباحث يعتـرف أنه لم يستطع الحصـول على كتاب هام في فلسفـة العلوم للمرحـوم الدكتور عـزمي إسلام الذي لاينكـر إسهامه في هـذا المجال ، وقد أضنتني المحاولات في سبيل العثور عليه .

٣ - لـم يتسـع البحـث لتنـاول موقـف الدكتـور مهران من فلسفة العلوم ، خـاصة وأنني عثرت علي كتابه بالإشتراك مع الـدكتور حسن عبد الحميد قبل يومين ، ومن العسير إلقاء الضوء بصورة سريعة علي مثل هذا المؤلف .

هذه إذن محـاولة أوليـة لقراءة الـذات ، واستجلاء أبعاد الفكر المصري . لا نـدعي أنها تحيط بكل التيـارات والإتجاهات ، وإنما هـي تبـرز بعض معـالم الطريق نحـو وجود الـذات المبدعة ، « النحن » التـي يجب أن تجد مكانها بين « الآخرين » في هـذا العالم الذي يسير

بخطي سريعة نحو التقدم والإزدهار ، ولازلنا نختلف « نحن » حول من يتحدث ، ولمن يوجه الحديث .

إن الصفوة المستنيرة في هذا البلد أيا كان موقعها ، مطالبة اليوم بأن تؤدي دورها التنويري في بث أشعة التنوير إلي العقول ، حتي يمكن لعقل الأمة الجمعي أن يقف في مواجهة عقول جمعية أخري توجه إلينا سهام الغزو الثقافي . إن مصرنا تنادينا دائماً لنقدم العطاء الفكري والعلمي ، لنختلف ونتفق ، ولندفع أيضاً بقوة عجلة التنمية الثقافية والفكرية ، ولنحقق خاصية الإتصال الفكري التي تستشري بين العقول لتشكل عقل الأمة الجمعي . فهل نستطيع أذن أن نصل الخطاب الفلسفي ؟

بحث حول تنمية الحوار الحضاري بعنوان :

« تجديد الحضارة المعاصرة »

« بحسب ما تقتضيه حقيقة الإنسان ومعنى حياته ومصيره »

« في حوار وتعاون بين الشرق والغرب وتطلّعات لنظام »

« عالمي جديد في القرن الحادي والعشرين »

بقلم : أ . د . محمد عبد الهادي أبو ريدة

« ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا

فثم وجه الله ، إن الله واسع عليم »

(قرآن كريم ٢/١١٥)

"And to God belong the East and the West; Whithersoever you turn there is the Face of God ... "

(Qor an II, 115)

God's is the East	Gottes ist der Orient
God's is the West	Gottes ist der Okzident
North-and-Sourthern lands	Nord-und-Sudiches Gelande
Rest in the peace of His hands	Ruht im Frieden Seiner Hande

(Göthe: West-östl. Divan).

ولله المشـــرق

ولله المغـــرب

وبلاد الشـمال والجـنوب

مستقرة بسلام في راحة يديه

He, who knows himself and others	Wer sich selbst und andere kennt
Will also recognize	Wird auch erkennen:
That East and West	Orient und Okzident
Should no longer be separated	Sind nicht mehr zu trennen

(Göthe)

من عرف نفسه وعرف الآخرين

سيعترف أيضاً

أن الشرق والغرب

لم يعد ممكناً أن ينفصلا

* سلم هذا البحث لنا الأستاذ الدكتور المرحوم محمد عبد الهادي أبو ريدة الذي انتقل إلى رحمة الله في نوفمبر ١٩٩١ ننشره في هـذا العدد الأول من « مجلة الجمعية الفلسفية المصرية » التي كان سيتولى الإشراف عليها تحية له في ذكراه الأولى مع صادق العرفان له ولمساهماته الفعالة في أنشطة الجمعية الفلسفية المصرية

تمهيـــد :

هـذه نظـرات وآراء ، بعبـارات مـوجـزة ، ومن وجهـات نظـر عـامـة ، حـول الحضـارة المعاصرة في الشـرق والغـرب ، وهـي لا تضيف علمـاً جديداً للمتخصصين في الحضـارة وتاريخهـا ، لكن المقصود أن تكـون موضوع حـوار ومناقشـة ، بحثاً عن التفـاهم والتعاون حـول أمور الإنسـان المعاصـر وحول نظـام حياتـه ، والإنسان هـو الذى ينشىء الحضـارة لنفسه ويجعلهـا في ذاته ، ويعيش في إطـارها الـذي يصنعه ، ويتعـرض لنتائجهـا ، سواء كانت خيراً له وسعادة أو كانت شراً وشقاءاً .

وقد شهد القرن الذي نعيش فيه ، وأوشك على الانتهاء ، تغيرات وتطورات كبيرة ، منها ما كان في الحقيقة انقلاباً متنوع الصـور ، وتمخض عن أزمات كثيرة ، وكان الغرب أكثر تعـرضـاً لهـا من الشـرق ، لكنـه كـان أكثـر إدراكـاً لمشكلاتهـا واجتهـاداً في العمل على معالجتها .

وعالم اليوم قد أصبح مترابطاً ، بل موحداً إلى حد كبير ، بحكم كثرة وسائل الاتصال والخطاب ، واتسـاع المجال للتأثير والتأثر ، وكذلك بحكم تشابك المصالح في النظام الدولي الذي بدأ يسود منذ أول النصف الثاني من القرن .

وبعد التجارب المريـرة ونتائج حربين كبيرتين تيقظ شعور التعـاطف الانساني والمبادرة إلى العـون في تخفيف أنواع المعـاناة التـي تنشأ عن الاحداث الكبيـرة ، سواء جـاءت من كـوارث الطبيعـة أو من صنع الإنسان نفسـه وسـوء تقـديره لما يصنع . وإذا كـان الشعـور الإنسـاني قد تيقظ منـذ نهايـة الحرب العالميـة الثانيـة فإن أحداث حـرب الخليج ونتائجهـا أكدت من جديد الشواهد علط الشعور الإنسـاني ، بعد أن جاءت تلك الحرب ردعاً حاسماً لعـدوان غاشم ومـدمـر ، بلا أي مبرر أو تفكيـر ، وقـد جاء من دولـة كـانت تخطط لسياسـة القـوة دون اكتـراث بـالقـوانين والنظم الـدوليـة ، وبلا إدراك لما بين الـدول في عصـرنـا من ترابط المصالح التي لا حصر لها .

ومن المحزن حقاً أن يقع ذلك في الشرق ، في وقت يتأهب فيه الغرب ويخطط لنظم جديدة في التعاون بين دوله ، لكن الوسائل التي تحقق في ظلها ذلك العدوان كانت غريبة المنشأ وغريبة المصدر أيضاً ، وهذا أمر يؤسف له .

وبدلاً من الوقوف أمام ذلك الحادث الذي هزّ الدنيا أو الاشتغال بتحليل الاسباب والنتائج يجب استيعاب الدرس ، وهو ترابط المصالح بين دول العالم كلها وضرورة العمل الجاد المخلص وبذل الجهود من جميع الاطراف ، لاجل التفاهم بين الشرق والغرب ووضع الاسس السليمة التي تتفق مع طبيعة الاشياء ومع معطيات التاريخ لإنقاذ الإنسان وإسعاده وتجديد حضارته والعمل على ازدهارها ، في سلام وأمان في كل مكان .

على أنه إذا كان النظام العالمي ، السياسي والدولي ، الذي تعيش الأمم في ظله اليوم قد أكد قيمة الإنسان وحقوقه وأن الإنسانية قد قطعت شوطاً كبيراً في هذا الطريق ، إلا أن الاهداف لم تتحقق كلها إلى اليوم . وهي إذا كانت قد أخذت تتحقق في الغرب بشطريه الشرقي والغربي إلا أن الشرق لا يزال وراء الغرب في ذلك بكثير ، لان هناك رواسب عديدة ومتنوعة ، إلى جانب مشكلات لابد لها من حلول عادلة .

فلا تزال هناك تعصبات على أساس اللون ، أو العرق ، أو على أساس من الدين بوجه عام ، أو على أساس دين سابق يريد أصحابه أن يقاوموا اتجاه التاريخ ، في نوع من التحدي الواضح للأديان اللاحقة وكل ما لها من وجود وحضارة في عالمها الكبير في الشرق والغرب .

وهناك أيضاً أيديولوجيات خيالية ، ظهرت في الشرق ، تحاكي بعض ما كان قد ظهر في الغرب وهي تتجاهل الفوارق ، ولا تبالي بالحقائق الكبرى التي تتعلق بالوجود والكون ، وتتعلق خصوصاً بالإنسان ومعنى حياته على الارض ومصيره بعدها ... إلى غير ذلك من مخالفات الماضي البعيد أو من أوضاع لم تتطور إلى ما يلائم حياة العصر .

إن كل الجهود والاعمال والوسائل لإصلاح أحوال الإنسان الحديث والرقي الحقيقي به وبحضارته يجب أن تراعى جوهر هذا الإنسان ، وأن تتمشى مع مميزاته . وإذا كان الكلام هنا عن الشرق والإنسان الشرقي وعن الغرب والإنسان الغربي فإنه يجب أن نصرف النظر عن المعني الجغرافي ونتجه إلى المعاني الإنسانية ، خصوصاً الروحية ـ الاخلاقية ، في نظرة متعمقة إلى نوع الإنسان باعتبار أنه ، رغم اختلاف الالسنة والالوان والبلاد ، يؤلف أسرة واحدة . وقد قدر له ، في خطة الخلق الكبرى ، أن يمثل مرتبة عليا ومتميزة بين الموجودات التي نعرفها أو نسمع عنها ، وأن له حياة طويلة سابقة على حياته على الارض وحياة لاحقة لها ، وهذا أمر واضح ، لان هذه الارض التي نعيش عليها حديثة العهد ، رغم عمرها الطويل . وفي فترة طويلة من تاريخها لم يكن عليها أي أثر لحياة مما نراه عليها ، ولا كانت طبيعتها تسمح بذلك ، ثم ظهرت عليها الحياة وازدهرت ، وظهر عليها أخيراً نوع الإنسان .

إن كوكب الارض فريد على نحو يستلفت النظر ، بين مجموعة من كواكب أخرى مصاحبة له ، لكنها غير مشابهة له ، بفضل ما عليه ، من الحياة بكل مظاهرها ، ومن حضارات عظيمة نشأت وازدهرت . وعلى هذا الكوكب ظهر الإنسان بكل ما نشاهده من إنجازاته الكثيرة إلى أن أخذ ينطلق في آفاق الكون أو ينفذ من أقطار السموات والارض بقوة يتوصل إليها ، كما يسمح القرآن الكريم بهذه الإمكانية التي بدأت تظهر بالفعل على يد الإنسان الحديث (س الرحمن / ٣٣) .

الإنسان في الكون :

قد يكون من الواجب أن يتساءل البعض من جديد عن الإنسان وحقيقته ومعنى حياته في هذا الكون ، بعد أن أصبح ، إلى حد كبير ، إنساناً مفكراً صانعاً مبدعاً في نظام

الطبيعة ، على المستوى الدقيق الصغير ، وعلى المستوى الواسع الكبير ، وذلك بفضل قوة خياله وفكره ، وقد أصبح هذا السؤال شديد الإلحاح ، لان كثيراً من التشويش قد صار يحيط بالإنسان ، بسبب كثرة الآراء حوله ، وخصوصاً بسبب ظهور آراء تتجاهل معنى حياة الإنسان في هذا الكون ، سواء من جانب مفكرين أدباء معروفين لكل مثقف ، ولهم أنواع من التفلسف الخاص الناشيء عن عدم النظرة المتكاملة للإنسان في حياته وعالمه وعن أزمات الفكر والحضارة ، أو من جانب علماء الكون والفيزياء الكونية ، يطمحون إلى الكتابة عن الدقائق الاولى لنشأة الكون ، لكنهم لم يكملوا نظرتهم للكون باستخراج النتائج والادلة الكثيرة على مصدر هذا الكون .

وإذا كان بعض الادباء والادباء المتفلسفين يقفون أمام لغز الحياة والموت ومعاناة الإنسان في حياته على الارض أو لا يرون إلا جانب المعاناة والمتاع والالم ، فإن بعض العلماء الذين تقدمت الإشارة إليهم لا يتجاوزون بتفكيرهم ظاهر الواقع وما له من قوانين، دون تعمق ، حتى نجد قول أحدهم أن هذا العالم كلما بدا لنا قابلاً للدخول في إطارات الفكر بدا سخيفاً لا معنى له ,Plus l'univers nous semble comprehensible et plus il semble absurde.*

والنتيجة لهذا كله هي الاستخفاف بالحياة الإنسانية في جانب ، والاستخفاف بالإنسان وكوكبه في جانب آخر إلى حد الزعم بأن الإنسان يحب من غير مبرر كاف أن يقنع نفسه بمكان متميز من هذا العالم .

والإنسان يعجب إذا كان عالم بالكون قد انتهى إلى هذه النتيجة ، ثم يقول إنه يتعزى عن الوضع كله بأنه يستطيع أن يجلس في مكتبه ويقرأ ويدرس . لكن أليس من الواجب

* Steven Weinberg: Les trois premières minutes de l'univers.

عليه أن يتفطن على الاقل إلى أنه يعيش بعقله في الكون ويفكر ، في واحد من أعظم الانسجامات في الوجود ، أعني التجاوب الرائع بين عقل الإنسان وبين الكون .

نعم ، إن الإنسان ، إذا نظرنا إليه بين موجودات كوكبه وجدناه من حيث الظاهر يحتّل مكان الذروة في عالم الاحياء ، لكن الذرة البسيطة في عالم الاحياء تشتمل من القوى والاسرار على ما يحير العقول العلمية الفلسفية ، فما بالك بالإنسان الذي يتصور نظام الكون بفكره ويتصرف فيه بقدراته وإبداعاته ؟؟

الحق أن الإنسان يتميز بين الموجودات المحيطة به ، لا من حيث الدرجة فحسب بل من حيث الدرجة والنوع ، وهو يتميز في جوهره ومواهبه وقدراته وإنجازاته التي تحققت ، ولا حدود لتنوعها ، ولا حدود لما يمكن أن يتحقق على يديه ، وهذا مع أن الإنسان الحديث لا يزال في بداية سلطانه وسيطرته على الطبيعة . والمهم والواجب عليه هو أن يحافظ على نفسه من الطبيعة الخاضعة لسيطرته ومن أفعاله في الطبيعة وفي نفسه . وكل الدلائل تشير إلى أنه سيد الطبيعة بإمكانياته الكبيرة ، وأنه أيضاً السيد حقيقة في تدبير أمور نفسه بفضل عقله وإرادته ، إذا هو شاء ذلك .

ولا يصح أن يتصور عقل أن يكون وجود هذا الكون ووجود الإنسان فيه مجرد مصادفة ، لان عقل الإنسان يرفض ذلك إذا هو تأمل **أولاً** : هذا النظام الكوني بقوانينه الموحدة المترابطة ، ولاحظ **ثانياً** : أن الكون كله بسمائه وأرضه قد أصبح في متناول فكر الإنسان ، بعد أن كان تصوراً في خياله ، كما صار في متناول صموحه إلى العمل والتصرف في الطبيعة المحيطة به عن قرب وعن بعد إلى حد ما .

إن الواجب على الإنسان أن يحترم قوانين عقله إذا أراد أن لا يناقض نفسه ، وعقله يوجب عليه أن يتوصل بالاستدلال إلى المعنى العظيم لوجود هذا الكون والمعنى الاعظم

وهو وجود الإنسان فيه بمميزاته الطبيعية المادية ومميزاته العقلية ـ الروحانية ـ الاخلاقية . وعند التأمل الكافي يتبين للمتفكر أن هذا الكون قد لا يكون له معنى بدون وجود هذا النوع الإنساني فيه ، وكذلك لا يمكن أن يصلح لتصور هذا الكون والحياة إلا الإنسان نفسه .

وهذا الانسجام بين الكون والإنسان أعظم وأجل ما ينبغي أن يشتغل به العلم الحديث الذي من شأنه أن لا يغفل عن واقع عظيم يشاهده ، وأن تشتغل به الفلسفة بمعنى جديد، وهو أن تنبني على العلم ونتائجه . وكل ذلك لاجل معرفة حقائق الاشياء ومصدر وجودها بما فيها ما بين الكون وبين الإنسان من علاقة واضحة .

ولا شك أن أصدق ما كتبته يد إنسان مفكر متأمل متعمق قول مفكر إسلامي هو أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الاصفهاني (ت ٥٠٢ هـ ـ ١١٠٨ م) في كتابه « تفصيل النشاتين وتحصيل السعادتين » : إن الإنسان هو المقصود من وجود العالم ، وأن ما عداه موجود لاجله .

وبدلاً من القول على سبيل المتابعة لمذهب داروين أن الكائن الحي ، أو الإنسان ، استطاع أن يحافظ على بقائه بفضل قدرته على الملاءمة مع البيئة يحسن ذكر ما أدت إليه الدراسات العلمية بعد ذلك من أن نظام الطبيعة نفسه كان في أساسه ملائماً لوجود الكائنات الحية وخصوصاً الإنسان .

وعلي هذا النحو نجد الحل لمشكلة الإنسان التي كان فيها البيولوجي المتفلسف الانجليزي جوليان هاكسلي Julian Huxley (ت ١٩٧٥م) طرفاً بكتابه Man stands alone (الإنسان يقف وحده) ، يقصد أنه لا يوجد إله يعني به ، وكان الطرف الثاني كريسي موريسون A. Cressy Morrison رئيس أكاديمية العلوم في نيويورك بكتابه

Man does not stand alone (الإنسان لا يقف وحده) ، يقصد أنه يوجد إله حكيم أظهر الإنسان في هذا العالم وهو يظله برعايته .

وإذا كان البيولوجي الانجليزي قد وقف عند تسجيل الواقع العلمي الذي شاهده فإن العالم الامريكي خطا بفكرة الخطوة الطبيعية إلى استخلاص النتائج المنطقية من ذلك الواقع .

ويبقى بعد هذا وجوب التنبيه إلى نوع هذا العالم الذي يعيش فيه الإنسان ، وهو عالم فيه قوى الطبيعة في تفاعل وصراع كبير ، وفيه الاحياء أيضاً في صراع مع الطبيعة ، وصراع فيما بينها ، وفيه صراع مع الطبيعة واجتهاده في السيطرة عليها ، وهو كذلك في تفاعل بل في صراع بين مطالب حياته وخصوصاً مطالب القوى البدنية التي يستخدمها وبين مطالب فكره وشعوره الخلقي الذي يعترف به الجميع ، حتى داروين الذي يؤكد ، رغم ما في مذهبه حول الإنسان ، أن الإنسان يتميز بين عالم الحيوان بإحساساته الخلقية . وهذا يشير إلى ما يسمى « الضمير » Conscience الذي يرى الاخلاقي الإنجليزي الكبير المتفلسف بتلر Bishop Butler (١٧٥٢ م) أنه مبدأ له حكم أعلى من حب الذات بل من البر بالغير ، لانه يراقب سلوك الإنسان ويحكم على أفعاله بأنها خير أو شر ، ويلزمه أخلاقياً بهذا الحكم . يقول الاسقف « لو أنه كان للضمير من القوة بقدر ما له من صواب ومن السلطان بقدر ما له من وضوح الحجة لامكنه أن يحكم العالم حكماً مطلقاً » .

"Had it strength, as it has right, had it power, as it has manifest authority, it would absolutely govern the world".

إن هذا العالم الذي نعيش فيه نوع من العوالم التي أبدعتها قدرة الله ، بين عالم روحاني وعالم مادي ، والإنسان فيه كائن حي مفكر من نوع خاص أيضاً ، بين عالم من

كائنات حية روحانية وكائنات تحت الإنسان ، وهي عالم الحيوان وتحته عالم المادة . وهذا العالم الذي نعيش فيه هو الوحيد الذي يمكن أن تتحقق فيه المميزات الفريدة للإنسان ، وهي وجود العقل المبدع ، وكذلك وجود الميول والشهوات الحسية إلى جانب القدرة والارادة والطموح إلى السيطرة في عالم الطبيعة وإلى السيطرة في داخل الذات الإنسانية، لكي يتحكم الإنسان في شهواته وميوله وطموحاته ، ممتثلاً لحكم عقله ، وبذلك يؤدي رسالة مميزة له في عالم مناسب لوجوده ، وقد ظهر فيه ليؤديها .

وهذه هي رسالة العلم والمعرفة من جهة ، ومن جهة أخرى هي رسالة الحياة على أساس الاخوة الإنسانية ومراعاة مبادىء الحق والعدل وتربية روح المحبة والبر والرحمة بين الناس .

ومن كان لا يريد أن يؤمن بهذه المبادىء باعتبار أنها قد جاءت بها وأكدتها الاديان المنزلة ، فهو مضطر إلى الإيمان بها على أساس حكم العقل السليم والضمير المستقيم . ولو أن الإنسان اجتهد حقاً في توجيه سلوكه بحسب ما يحكم به عقله ويمليه عليه ضميره من معاملة الناس والمحبة لهم بمثل ما يحبه لنفسه لسعدوا جميعاً .

آراء جزئية في الإنسان ونظرة متكاملة تحيط به :

الآراء والتصورات حول الإنسان كثيرة لا حصر لها ، وهي لحكماء ، وشعراء ، وفلاسفة مؤمنين وغير مؤمنين ، وعلماء من كل اتجاه ، ولادباء قدماء ومحدثين ، وكثير منها لا تتناول إلا جانباً واحداً في الإنسان ، وهو عند الكثيرين الجانب السلبي .

فمن ناظر إلى هذا العالم أنه وهم Maya ، وأن وجود الإنسان فيه شر ، عليه أن يتخلص منه (البوذية) .

وعند بعض الفلاسفة (أفلاطون) ، على أساس عليم بأديان سابقة ، أن نفس

الإنسان جاءت من عالم آخر ، بسبب خطيئة ، فسجنت في البدن ، ويجب أن تعمل على التخلص من سجنها من طريق الفلسفة .

وعند فيلسوف آخر (أرسطو) أن الإنسان حيوان يتميز بالفكر وأنواع من النشاط في مجال الرغبات والشهوات . لكن يجب عليه أن يوجه حياته بحسب حكم العقل ، ليكون من جهة فاضلاً ، ومن جهة سعيداً ، بقدر ما تسمح هذه الدنيا المتغيرة الاحوال .

وعند فيلسوف آخر مثل الابيقوري الروماني لوكريتوس Titus Lucretius (ق ١ ق م) أن هذا العالم ، وكذلك الإنسان فيه ، ظاهرة جاءت بالصدفة ، والطبيعة تقف ضد الإنسان، ومهما حاول أن يحفظ أو يسمو بها بالعلم والمعرفة إلا أنه أشبه براكب جواد ، ولجامه ليس في يده ، ويستطيع الجواد أن يجمع به ويقذف بهم إلى الارض في أي لحظة .

وكان هناك فلاسفة مثل الطبيب الإسلامي أبو بكر الرازي (ت حوالي ٣١٣ هـ / ٩٢٥ م) الذي قضى كثيراً من حياته في المستشفيات وفي علاج المرضى ، فكان يرى - ورأيه كان معروفاً ومذكوراً في كتب الفلاسفة الاوروبيين - أننا إذا قارنا بين أيام راحة الإنسان ولذاته وبين ما يصيبه من الآلام والاسقام فإننا نتبين أن وجوده - هكذا يقول الرازي - نقمة عليه وشر عظيم .

أما الشاعر الضرير أبو العلاء المعري (ت ٤٤٩ هـ / ١٠٥٨ م) فإنه قد عبر في الكثير من شعره عن نقائص بني آدم وشبه الإنسان بالنسبة لاخيه الإنسان بسبع وذئب ، كما عبر عن مآسي الحياة والموت ، وأن الإنسان أمام لغز الحياة وتصرفها بالإنسان لا يستطيع التمييز بين ما يسر الإنسان حقيقة وما يسعده حقيقة .

ويكفي أن نذكر بيتاً واحداً له في ذلك :

إن حزنـاً في سـاعة المـوت　　أضعاف سرور في ساعة الميلاد

وكان من الفلاسفة في الغرب أيضاً الفيلسوف الإنجليزي هـويز Thomas Hobbes (ت ١٦٧٩) الذي كان يرى في الإنسان وحشاً كاسراً أنانياً يحب أن ينفرد بالخير ولا تردعه إلا سلطة الدولة وعقاب القانون .

وعلى العكس من ذلك نجد فلاسفة أخلاقيين متفائلين ، منهم من يشيد بما في الإنسان من الإنس الطبيعي بأخيه الإنسان ، ويؤكد حاجة الإنسان إلى أخيه الإنسان ، وهذا يوجب على الناس أن يتحابوا ويتعاونوا ليسعدوا جميعاً ، وهذا هو رأي ابن مسكويه * (ت ٤٢١ هـ / ١٠٣٠ م) .

وكذلك نجد في الغرب فلاسفة شعراء متفائلين ، مثل شاعر الالمان الكبير جوته Gothe (ت ١٨٣٢ م) الذي يرى في الإنسان نبلاً واستعداداً للمعاونة ، وهو بنبله يجعلنا نؤمن بإمكانيات السعادة ، وكذلك بوجود كائنات رفيعة كاملة نسمع عنها ، هذا إلى أنه يتمتع بالعقل والقدرة على الاختيار .

ومن الشعراء المتحمسين للشعور الإنساني النبيل مثلاً الشاعر الالماني شيللر Fried V, Schiller (ت ١٨٠٥ م) الذي يرى أن الإنسان خلق لكي يكون على الارض ملكاً سعيداً بفضل مشاعر التعاطف بين الناس ، فمن عاش في هذه المشاعر فهو السعيد ، ومن عاش في القطيعة فهو الشقي البائس .

وهناك شعراء عديدون (شعراء أكاديمية فلورنسه) : منهم من يرى أن الإنسان يمثل بروحه طوراً أعلى من هذه الحياة ، وهو يدرك وجود ذاته في الحب السامي الرفيع الذي يؤدي به إلى الجمال الاعلى ، لكن إلى جانب ذلك كان هناك من يرى في العصر نفسه أن

* هذا هو الاسم المشهور ، وفي بعض الروايات أن اسمه : مسكويه

الإنسان كائن طبيعي من هذا العالم ، وحياته تنتهي فيه .

Marsilio Fecino, Pico della Mirandola, petro Pomponazzi.

وكذلك كان من بين الاطباء المتفلسفين في عصر النهضة ، وهو Paracelsus الذي كان معادياً لابن سينا ، من كان يرى أن الإنسان كائن طبيعي ليس لهم أصل علوي ، هو مركب بدني ـ نفسي ، أشبه بطبيعة في داخل نظام الطبيعة ، وهو بهذا التركيب يصح وبه يمرض .

كل هذه وغيرها مما لا حصر له عبارة عن آراء جزئية ، وهي على كل حال آراء لاصحابها ، ولا تلزم أحداً ، وأصحابها لم يفرضوها على أحد ، ولم يربطوها بحساب أو جزاء ، هي مجرد فلسفة .

ويمكن تلخيص الاتجاهات الرئيسية فيما يتعلق بالإنسان في :

النظرة إليه في إطار العلم الطبيعي الذي بدأ بأرسطو واستمر إلى اليوم .

نظرة الفلاسفة في مختلف العصور ، وهي توجد في كتب « علم الإنسان الفلسفي » *.

لكن هناك الاديان المنزلة التي نعرفها عن قرب في المرحلة الاخيرة من تاريخها الطويل، ونحن نجد للإنسان حقيقة ومكاناً خاصاً متميزاً في الوجود ، والحياة ، وذلك في تصور يقوم على أسس واضحة :

أولاً : يوجد إله قادر حكيم أوجد هذا العالم العظيم الذي نراه ، إلى عوالم أخر نراها ، وهذا يؤيده كل علم صحيح وفلسفة حقة .

---

* مثل كتاب Bernhard Groethuysen بعنوان Philosophische Anthropologie ضمن المجموعة الكبيرة: Handbuch der Philodophie (برلين) .

ثانياً : أراد الإله تعالى أن يظهر في الوجود مرتبة الإنسان ، وفي التوراة أنه أظهرها على صورة الإله ذاته ، لا بالمعنى الجسماني المحسوس ، لان الله تعالى منزه عن ذلك ، بل بمعنى ظهور صفات في الإنسان تجعله منتمياً في حقيقته إلى عالم أعلى ، وكل الدلائل تدل على أن الإنسان ، بل إن الحياة كلها ، لم تخرج من كوكب الارض .

وفي الحديث الشريف شيء من معنى ما في التوراة ، لكن القرآن نفسه صريح في أن الله تعالى نفخ في الإنسان روحاً علوية بواسطة الملك الموكل بذلك ، وهو قوله تعالى : « إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من طين . فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين » (ص ٧١ ـ ٧٢) .

ثالثاً : والإله تعالى جعل الإنسان في الجنة ليعيش فيها هانئاً ، وحذره من أمور ، لكن في فطرة الإنسان طموح . إلى جانب عدوله حسده على مميزاته ، وأراد أن يكيد له ، فخدعه وأضله حتى خالف التحذير وعصى ، كما في التوراة ، أو أنه نسى التحذير وعصى كما في القرآن ، فأخرجه الإله من الجنة إلى الارض .

رابعاً : وفي الاديان المنزلة الثلاثة أن الإله مهد للإنسان في حياته على الارض ، وأرسل له أنبياء وشرائع متجددة ، والإنسان مكلف باتباعها ، وهو مسئول عنها بعد الموت في حياة مقبلة يتحقق فيها الحساب والجزاء بحسب العمل .

هذه بالإجمال هي النظرة التي نأخذها من الاديان المنزلة ، وهي في الحقيقة متكاملة الاجزاء والمراحل ، وليس فيها فجوات ، وهذه الاديان ملزمة للإنسان ، وتتوقف سعادته عليها في هذه الحياة وفيما بعدها ، وما كان الإنسان ليصل إلى هذا كله لو أنه ترك ليعتمد على نفسه

وقد عاشت الإنسانية في ظل هذه الاديان إلى اليوم ، ونشأت حول عقائدها كلها علوم وفلسفات ، سواء فهم الناس كل شيء فهماً كاملاً أم لا ، وسواء عملوا بالإرشاد الإلهي تماماً أم قصروا في ذلك .

والآن ، الإنسان يعيش على هذه الارض ، سواء كان ظهوره ليكفر عن خطيئة يحملها في نفسه ، كما في التوراة والتراث اليهودي المسيحي ، أو كان ظهور بعد تربية له وإعداد عملي لرسالة يؤديها في الارض (الخلافة وعمران الدنيا بالإرشاد الإلهي ، كما في القرآن) . فإن النتيجة الوحيدة الواضحة هي أن الإنسان قد قام بعمران الدنيا بالفعل بعد أن أظهره الإله عليها . وأذن أن يتسلط على عالم الحيوان وأن يستغل الارض أو أن الله سخر « ما في السموات وما في الارض جميعاً منه » لكي ينهض برسالته ، كما في القرآن (الجاثية / ١٣) .

وهكذا أنشأ الإنسان في آلاف من السنين ، تمتد من ماض بعيد ، حضارته التي نشاهد آثارها ، بعد أن بادت ، وحضارته التي لا تزال آثارها باقية ، وحضارته في آلاف السنين الماضية ، وخصوصاً حضارته الحديثة التي تطورت إلى ما نرى . وهي الآن بعد ذلك التطور جدير بأن يفتخر بها الإنسان ، لكنها في الوقت نفسه ، وبسبب التطور بحسب طبيعة هذا الكون المحيط بالإنسان وطبيعة الإنسان نفسه ، تحتاج إلى مراجعة وتجديد وإلى نظام جديد نسمع الحديث عنه في الغرب ونسمع الاصداء في الشرق ، بعد الاحداث التي وقعت منذ أواسط عام ١٩٩٠ إلى اليوم ، فوضعت مشكلة الإنسان ومشكلة حضارته بما فيها من وسائل الخير ووسائل الشر موضع البحث والاجتهاد في الحلّ .

حضـــــارات متنوعـــــة :

كل ما على الارض الطبيعية الاصلية الثابتة ، هو من صنع الإنسان . وإذا كانت

الارض عليها زينتها ، من معالم الطبيعة وصور الحياة ، فإن الإنسان زينها بالفعل بحضاراته ، والإنسان إذا كان في طائرة يقطع الفضاء في ظلام الليل ويرى الاردض تحته ، في أوروبا أو في أمريكا أو في بعض بلاد الشرق فإنه يكاد يخيل إليه ، لكثرة ما يرى من الاضواء ذات الالوان الكثيرة ومن الاتصال المستمر بينها ، كأن تحته نوعاً من السماء المتألقة بنجومها وكوكبها الارض بما وهبه الله من ملكات وقدرات ذاتية وما وضعه تحت تصرفه على الارض من وسائل ، بحيث تحقق على يدي الإنسان ملك حقيقي أنشأه على الارض ، وهو ملك واسع وعريض قد بدأ وازدهر واتسع على الارض ، وأخذ يظهر في جو السماء ، ويتطاول إلى إمكانيات هو مؤهل لها ، وستحقق إذا هو أحسن استعمال مواهبه والإمكانيات التي تحت تصرفه وحاكى خالقه في الإبداع بقدر ما وهبه من قدرة على كوكبه .

حضارات متنوعة ولكل منها مميزاتها :

وهناك حضارات عظيمة قديمة العهد ، وقد ظلت محلية إلى حد كبير ، وانتشرت بحسب الإمكانيات العادية للإنتشار ، ولم نجد لها في التاريخ رسالة عالمية تنهض بها .

من ذلك على سبيل المثال الحضارة المصرية القديمة التي كانت حضارة يغلب عليها الروح الآخروي والاستعداد لحياة ما بعد الموت ، وهي قد ازدهرت ومعها علوم عظيمة .

والحضارة الصينية القديمة كانت حضارة عملية ، حضارة عدالة اجتماعية وعلاقات إنسانية تقوم على أسس أخلاقية ، ومع أنه كان هناك في الاذهان ما يشير إلى التدبير الإلهي مثل مفهوم « السماء » إلا أننا لا نجد لها رسالة خاصة .

أما الحضارة الهندية القديمة فقد كانت حضارة روحانية أخلاقية ، وقد ظل لها وجودها ، وكان لها ممثلون ، ولا تزال تستهوي المتعطشين إلى الحياة الروحية من شباب

الغرب الاوروبي الذي تخيم عليه الروح المادية . ومنهم من يجشم نفسه مشقة السفر لكي يعيشها .

وحضارة اليونان جاءت تسير على هدى العقل ، لكن مع كثير من الخيال ومع أنها توسعت بسبب فتوحات الإسكندر الذي ربما كان يطمح إلى تحضير الامم على النموذج اليوناني وربما كانت عنده أحاسيس من روح الاخوة بين الناس ، لكن لا نجد هناك رسالة من قبل إرادة عليا .

أما الحضارة الرومانية فقد كانت حضارة تنظيم للشعوب في ظل امبراطورية وإدارة بحسب قانون ، ورغم كل ما تركته من آثار متنوعة في القانون والادب والفن ، لكن لم تكن لها أهداف أعلى من ذلك .

وهذه أمثلة قليلة تحسن الإشارة إليها تمهيداً لما نحب التنبيه إليه .

حضـــارات الاديـــان المـــنزلة :

فإذا اتجهنا إلى الحضارات التي ظهرت في عالم الاديان المنزلة وجدنا أولاً حضارة دينية عناصرها الكبرى الشريعة واللغة والادب ، وهي - إذا صح التعبير - حضارة قومية لامة شعرت بذاتها وبصلة خاصة لها بالإله تعالى ، ولم يكن لها طموح إلى الانتشار على المستوى العالمي . والحق أن العوامل التاريخية هي التي ربما لم تمكنها من ذلك ، وروح هذه الحضارة حي في نفوس أبنائها ، ولم يمكن أن يتزلزل رغم المعاناة طول التاريخ .

لكن أهلها عاشوا سعداء وازدهرت حياتهم ازدهاراً كاملاً في دائرة الحضارة العربية الإسلامية على طول التاريخ في عالم الإسلام بشرقه وغربه ، وقد شاركوا في حضارة الفكر والعلوم والفلسفة إلى جانب الازدهار في جوانب الحياة العملية ، والازدهار في علوم العقائد عندهم وفي الفلسفة والعلم كان في موازاة ومحاكاة للتيارات العلمية

والفلسفية الكبرى في حضارة الإسلام . واليوم ومنذ أواخر القرن الماضي بدأت المشكلة التي ظلت تتطور وبلغت ذروتها في هذا القرن ، وخصوصاً في أيامنا هذه ، والمشكلة هي: كيف يمكن وجود وقيام هذه الحضارة في المكان التاريخي الذي يؤمن به أصحابها لكن بشرط مراعاة العدل وحقوق الإنسان واحترام الديانات اللاحقة التي كل منها عالم كبير ، وأهلها يؤمنون بصدق الديانة اليهودية ، لكن أهل هذه الديانة ينكرون الديانتين .

أما كل من الحضارتين المسيحية والإسلامية فإنه قد كان من أسس قيامها الاتجاه إلى تبليغ رسالة إلهية إلى العالم على سعته ، طبقاً لمبدأ الإيمان بالله وبالعدل والمحبة والبر بين الناس .

وكل من الحضارتين طويلة العمر راسخة الدعائم ، ولو أن أهلها تمسكوا بما تؤكده من مثل عليا إيمانية وإنسانية أخلاقية وبما تطالب به من الطموح إلى تلك المثل لكانت حضارتهم أعظم الحضارات وأكثرها إسعاداً لاهلها وكانت حضارة سيطرة على الطبيعة متمشية مع إرادة الخالق الحكيم .

لكن من طبيعة الحياة في هذا النوع من العالم ومن طبيعة التركيب الخاص في الكيان الإنساني ما يجعل الشر يشوب الخير ، والظلم يشوش على العدل ، فيكون الشر في الحضارة عنصراً ملازماً لها ، لا لانه مقصود لذاته ، بل لانه عنصر يجب أن يكون ، لكي تصبح مقاومته واجبة وفضلاً وإنجازاً عظيماً يقوم به الإنسان العاقل القادر المختار ، فيتحقق الخير بالقدر الذي تسمح به طبيعة الكون وما فيه من وسائل وطبيعة الإنسان وما فيه من تنوع القوى واختلاف اتجاهاتها . وليس من الممكن من الناحية العملية أن يستطيع الكائن المهيأ للخير الوصول إلى تحقيقه إلا بمقاومة ميل للشر وقدرة عليه . وهذا أمر لا يحتاج إلى دليل . وكل مشتغل بالتربية الاخلاقية والاجتهاد في استكمال النفس الإنسانية بالفضائل يعلم أن الفضيلة إنما تتحقق في مجال مقاومة نواحي الضعف في

الطبيعة البشرية ، وبذلك يتبين فضل الإنسان وانفراده بين المخلوقات التي نعرفها بأنه الوحيد الذي يكلف بالاخلاق ، إلى جانب تكليفه بما له من موهبة العقل بأن حياته إلى الفضائل على نور من عقله وإحساسه الفطري بالخير كما تقدمت الإشارة إلى ذلك .

الصـراع :

والآن ، من السهل أن نفهم أن الصراع بين البشر والحضارات أمر طبيعي ، بصرف النظر عن الصراع لمجرد البقاء أو لوسائل تساعد عليه . أو الصراع لاجل التغلب والسيطرة على البلاد والشعوب من أجل خيراتها أو صراع بإثارة الحروب لفرض أيديولوجيات معينة ، كما حدث في عصرنا ..

وكذلك نفهم الصراع بين أهل الدين الواحد بسبب اختلاف الرأي في مسائل دينية قد تكون وراءها عوامل سياسية ، ونفهم الحروب بين الأديان أيضاً .

ومع أنه يمكن إلتماس العذر للمتحاربين على اعتبار أن كلاً من الفرقاء يؤمن بصدق وإخلاص بأنه على الحق وأن خصمه على الباطل ، فيخشى منه على نفسه وعلى مذهبه .

لكن لا يصحُّ بأي حال من الأحوال أن تقوم الحرب مقامَ الموعظة الهادئة ، مع الحكمة، والطريقة الحسنة في الحوار والاقناع ، إذا اقتضى الأمر ، ومما يحسن الاقتداء به في هذا الباب ما جاء في القرآن الكريم من إرشاد يؤدي إلى الفهم والاقتناع .

« ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، وجادلهم بالتى هى أحسن »

(النحل / ١٢٥)

وأعتقد أن هذه هي القاعدة التي سار عليها جميعُ الأنبياء والرُسُل فيما بلّغوه عن الله، ولم يكن القتال إلا للدفاع عن النفس وبالتالي عن العقيدة التي يؤمن بها الإنسان .

ونحن لو نظرنا بهدوء مع إهتمام بالتحليل والبحث عن النوايا وتأملنا النتائج لاستطعنا أن نحكم في الأمر بإنصاف عن فهم وتفهم لمقاصد الغير .

وعلى سبيل المثال كان المسلمون مخلصين في إيمانهم برسالتهم وممتثلين لأمر الدين بأن يدافعوا عنه وبأن يبلغوا رسالته إلى الأُمم ، فخرجوا يحملونها ، فلما منعهم أهل البلاد التي وصلوا إليها من تحقيق غرضهم وقاتلوهم فانهم اضطروا للدفاع عن أنفسهم وعن تبليغ الرسالة التي جاءوا بها .

فلما دخلوا البلاد وأقاموا دولتهم فانهم لم يُكرهوا أهل الديانات المنزلة السابقة على الدخول في الإسلام ، لأنهم كما يسميهم القرآن « أهل الكتاب » ، أي الوحي المنزل من عند الله ليكتب ويتعلمه الناس . وقد كان الإسلام يصدق بما قبله من رسالات الأنبياء ، ويكمل ، ويريد إزالة الخلافات والعودة إلى وحدة الدين بعد أن انقسم المؤمنون بدين إبراهيم عليه السلام ، ولذلك ضمن حقوقَ أهل الأديان الاخرى بعهود ومواثيق مؤكَّدة ودائمة .

وكان ذلك كلُّه في حدود المائة سنة الأولى من تاريخ الإسلام وتبليغ دعوته ، أما بعد ذلك فقد انتشر الإسلام في العالم بالطريق العادي لانتشار الاراء والمذاهب ، وهو أنواع الاتصال التي تؤدي إلى التعارف والمعاملات ، وكان ذلك من غير خطة مرسومة تسير عليها هيئات أو ترعاها دول على نحو مباشر أو من خلف ستار ، وانتشار الإسلام على هذا الوجه هو الجاري في عصرنا .

والمثالُ الآخر هو الحروب الصليبية التي شنّتْها دول أوروبا على الإسلام في الشرق وكانت بدعوةٍ من البابوات ، وكانت لها مناسبة وهي أن Alexius امبراطور بوزنطه طلب النجدة من أوروبا كما أنه أيضاً استنجد بالبابا رئيس الكاثوليكية ، فاتجهت الإرادة إلى

استخلاص بيت المقدس والقبر المقدس من يد المسلمين ، وكانت هناك حروب استمرت نحواً من قرنين .

ولا شك أن الذين نظموها وقادوها تلك المدة الطويلة لم يكونوا يعدفون رسالة الإسلام، بسبب أنواع التزييف والأخطاء التي كانت تقدم للمسيحيين في أوروبا ، وإلا فكيف يعقل أن يذبحوا جميع من كان في بيت المقدس من المسلمين واليهود لو أنهم كانوا على علم برسالة الإسلام وإيمان المسلمين ، بحسب القرآن ، برسالة المسيح عليه السلام وميلاده الخارق للعادة وقداسة ه السيدة مديم ، هذا إلى كل ما في الإسلام من حقائق والعلم والأخلاق .

إن الجهل أو التجاهل المقصود أو غير المقصود في العلاقات بين الأديان هو السبب في عدم التعارف والتفاهم والتعاون والمعاملة بما يقتضيه العدل والإحسان ، ولذلك فإن الواجب اليوم هو أن يتعارف المؤمنون بالله في ظل الإيمان به وبحكمته وبكرامة الإنسان. على أنه كان في تلك الحروب كثير من أنواع الشهامة والترفع ، وفي أثنائها اطلع الغرب على حضارة الشرق واستفاد منها في ذلك الوقت وفيما بعد .

وفي عصرنا وبعد المزيد من معرفة الغرب الأوروبي والأمريكي بحقائق الإسلام أصبحت الدول في الغرب كله تأذن بإنشاء دورالعبادة والمراكز الثقافية الإسلامية في بلادها . وكان الإسلام قبل ذلك ومن أول مرة قد أقر أهل الأديان على دينهم وعلى إنشاء دور العبادة والمؤسسات الدينية على تنوعها .

أما دول أسبانيا التي حاربت الإسلام مدة طويلة وقضت على المسلمين وعلى حضارتهم بقسوة لا مثيل لها فإنها كانت تسير على سياسة لا محل لها في عصرنا ، واليوم نجد أسبانيا ، أن الحكومة التي أباحت حرية الدين والعبادة تأذن بإنشاء المساجد

والمراكز الثقافية الإسلامية ، وكذلك الحال في إيطاليا التي فيها القيادة والرياسة الروحية للمسيحيين .

وهكذا بدأ التوازن والتعادل بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي . وبعد قرون من عناية علماء لالغرب بدراسة الإسلام وعلومه وفلسفته وجملة حضارته استنارت عقول أوروبا بالمعرفة الصحيحة بالدين . ومن الطبيعي أن يأمل كل مؤمن مخلص ، مسلم و مسيحي ، في أن يتمسك الجميع بجوهر العقيدة الدينية ، بصرف النظر عن التفاصيل والجدال حولها بين أهل الدين الواحد أو بين الأديان المنزلة فيما بينها ، بحيث يحل التفاهم والإخاء الإنساني الإيماني بالخالق العظيم ووحدانيته وعنايته ورحمته محل التباعد والشعور بالغربة والحق أنه إذا لم يشعر المؤمنون بالله الذي خلقهم وشرع لهم الدين وبين لهم معنى حياة الإنسان على هذه الأرض فكيف يكونون مؤمنين به وبأنفسهم حق الإيمان ؟؟

تطور الحضارة الإسلامية وصلتها بالحضارة الغربية :

قبل الكلام في تطور الحضارة الإسلامية وصلتها بالحضارة الأوروبية لابد من التنبيه إلى أن الشرق هو مهبط التعليم الإلهي للبشر ومهد حياة الإيمان الهادىءوالاستعداد لما بعد الحياة الدنيا . والدين المنزل قد انتقل من الشرق إلى الغرب ، وهو أعظم ما قدمه الشرق إلى الغرب وأعظم حقيقة في حياة الإنسان . وكان الدين محور العلاقات بين الشرق والغرب، سواء كان ذلك في مجال التحدي والصراع أو في مجال حياة الفكر كما يتمثل في العلم والفلسفة وعلوم العقائد والأدب والفن.

وكما أنه لا يمكن أن نتصور على أي نحو كانت ستتشكل الحياة والحضارة في الشرق فكذلك الحالفي تصور حضارة الغرب. وإن روح الدين المنزل في كل من العالمين

الشرقي والغربي هو محور حضارته العميقة، لأن الدين بعقيدته وشريعته ونظمه وأخلاقه وروحانيته وآداب إنما هو دين للإنسان ، والإنسان هو الذي ينشىء حضارته على أساس الدين، وهو الذي يحملها في نفسه، وسيظل الدين حقيقة كبرى في حياة الإنسان، مهما تغير أو اختلف المظهر والإطار الخارجي للحضارة ، ونحن نرى اليوم في أوروبا مقدار عمق الدين في النفوس. وقوة الإيمان به في التغلب على أشد النظم قهراً للإنسان.

وإذا كان يراد للشرق والغرب أن يتعاونا فليس هناك أساس ثابت يمكن الاعتماد عليه إلا الدين، إذا عرف المؤمنون جوهره وروحه وتمسكوا بذلك وبجملة التربية الإنسانية في إطار الحقائق الإيمانية والأخلاقية الكبرى وإني أشهد أني ما رأيت في الشرق والغرب مسلماً صادقاً ومسيحياً صادقاً إلا على الخير والمحبة والاحترام.

عالم الأمويين :

في القرن الأول للهجرة / السابع الميلادي انتشر الإسلام في رقعة من الأرض تمتد من شمال غربي الهند ومن غرب الصين شرقاً إلى الشام ومصر والشمال الأفريقي وأسبانيا حتى جنوب غربي فرنسا. وكانت تلك هي حدود « عالم الإسلام » في أول الأمر، وفي القرن الأول استوفت الدولة شروط وجودها، وبدأت معالم الحضارة العمرانية تظهر في بلاد الإسلام، وكان ذلك هو عهد دولة العرب وحكم الأمويين في المشرق.

لكن دولة الأمويين لم تلبث أن ظهرت من جديد في أسبانيا، ونشأت هناك حضارة عظيمة في رعاية خلفاء عظام، وجاءت تمثل المواهب والروح والملكات العربية الإسلامية الأسبانية وأرسلت أشعتها على أوروبا كلها.

العباسيون وحياة الفكر :

ثم جاء تغير بظهور الدولة العباسية منذ عام ١٣٢هـ/٧٥٠م ، على أسس جديدة وروح إنسانية واسعة تتفق مع مبادىء الإسلام التي تؤكد وحدة الأسرة البشرية ، فلما استقرت

الدولة تهيأت الظروف للإطلاع على معارف الأمم ، بحسب ما يتفق مع انفتاح عقول المسلمين على طلب العلم والبحث عن الحقيقة ، كما حض القرآن على ذلك خصوصاً على إقامة الإيمان على العلم واستعمال العقل ، وكان هناك طموح حقيقي رعاه الخلفاء ، وتحقق عمل ثقافي منقطع النظير ، تمثل في نقل علوم الأمم وفلسفاتها وأخبارها إلى اللغة العربية بأقلام مترجمين كبار من علماء الدين الأنصاري ، قاموا بعمل رائع في بغداد كان له عظيم الأثر في الشرق والغرب .

وبفضل الإقبال على الدراسة والاجتهاد في الفهم والنقد ظهرت من جهة الفلسفة الإسلامية ومختلف العلوم ، بإبداعات جديدة ، وظهرت من جهة أخرى علوم الدين على تنوعها بحسب مناهج جديدة ، واستمر ذلك قروناً في تطور وإبداع مستمر .

ومع أن ظروفاً كثيرة لا يتسع المقام لذكرها أدت إلى اضطراب في الحياة السياسية وإلى الانحلال دولة الخلفاء في المشرق ، إلا أن حياة الحضارة ، وخصوصاً حياة العلم والفسلفة ، لم تتوقف ، حتى بعد غزوات التتار المدمرة في القرن السابع الهجري / الثالث عشر الميلادي . ثم آلت كل ثمرات تلك التجربة الحضارية في مجال الفكر العلمي والفلسفي والديني إلى أوروبا ، وبدأ ذلك منذ أواخر القرن العاشر الميلادي واستمر في معاهد ومراكز للترجمة في أسبانيا وفي صقلية (باليرمو) وفي إيطاليا وكثير من الجامعات التي نشأت في الغرب ، وكان ذلك حتى في البلاط البابوي نفسه ، وكان ذلك عملاً عظيماً موازياً لما تحقق في بغداد .

وكان في المغرب الإسلامي ، وخصوصاً في بلاد الأندلس فرع رائع لحضارة الإسلام، وكانت تلك البلاد الجميلة حلقة اتصال بين الشرق والغرب وملتقى طلاب المعرفة من مختلف بلاد أوروبا . وكلهم شخصيات معروفة ، وكان لها دور في حياة الفكر الأوروبي ، ومنهم من

أقام سنين ودرس علوم المسلمين وقدر له فيما بعد أن يتبوأ المنصب البابوي ، وهذا هو Sylvestre II, Gerberty d'Aurillac (ت ١٠٠٣م) الذي كان يسمى « البابا المتفلسف » .

معوقـــات ومكـــدرات :

لكن الحروب الصليبية التي استمرت حملاتها نحواً من قرنين ، ثم إخراج المسلمين من أسبانيا بطريقة بالغة القسوة أفسد العلاقة بين الإسلام والغرب .

ثم كان اهتمام الدولة العثمانية - التي بدأت دولة عسكرية - موجهاً خصوصاً إلى درء محاولات الغرب مهاجمة بلاد الإسلام في جنوب شرق أوروبا وكذلك محاولة تطويق عالم الإسلام من نواحي أخرى ، ومع ذلك تحقق في عصر تلك الدولة العظيمة كثير من العمران، كما تحقق الحفاظ على جملة التراث الديني والفكري ، إلى جانب التجديد في التكيف مع ظروف العصر ، لكنها ظلت على قدم الدفاع عن نفسها وعن الإسلام من هجمات الغرب وخططه إلى أوائل القرن العشرين ، وهزمت هي وألمانيا في الحرب العالمية الأولى .

والخلاصة أن الشرق قدم للغرب أعظم ما عنده وهو « الروح » ، وأن الغرب ظل عصوراً طويلة مصدر قوة مادية موجهة ضد الشرق . وغزوات الاستعمار التي اتجهت إلى كل بلاد الإسلام في آسيا وفي الشرق الأوسط والقريب وفي الشمال الأفريقي وفي جاءت أكبر دليل على ذلك .

ومن يتأمل تطور العلاقات بين الشرق والغرب في القرنين الآخرين يدرك المعنى الكبير في بيتين لشاعر غربي ألماني هو فريدريخ ربكرت Friedrich Ruckert (ت ١٨٦٦م) ، الذي عرف الشرق وتذوق حضارة الإسلام وآدابه ، وهما قوله :

Ich sah wie vom Orient	ها قد شاهدت كيف أنه من الشرق
Ein Lichtstrom kam gefloss	جاء تيار متدفق من النور
Und wiederum vom Occident	وكيف أنه في مواجهة ذلك
Ein Mechtstrom hergeschóssen	انطلق من الغرب تيار من القوة

وربما كان الشاعر الإنجليزي كيبلنج Rudyard Kipling (١٨٦٥ ـ ١٩٣٦) شاعر الامبراطورية الذي تغني باستعمارها للأمم قد أحس هو أيضاً بالموقف وعبر عنه ، مشيراً إلى الفرق بين الشرق والغرب في مجال القور المادية ، فقال أبياته المشهورة التي تشير إلى وضع متناقض ، ولكنها ربما تفتح المجال أمام توازن من نوع آخر بين الشرق والغرب يستند إلى « السفور » أو « الروحانية » التي أشار إليها الشاعر الألماني ولا يستند إلى القوة المادية التي كانت فتفهمها وتطبقها الحضارة الأوروبية منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى قيام الحرب العالمية الأولى . يقول كيبلنج :

Oh, East is East, and West is West,	الشرق شرق والغرب غرب
And never the twain shall meet,	ولن يلتقي التوأمان
Till Earch and Sky stand presently	حتى يقف أهل الأرض والسماء
At God's great Judgment Seat	أمام كرسي الحكم العظيم الديان
	لكن ، لا يكون هناك شرق ولا غرب ولا حدود
But, there is neither East and West, Border,	
Nor Breed, Nor Brith,	ولا تفاضل بالعرق ولا الميلاد
When two strong men stand face 10 face.	عندما يقف رجلان قويان وجهاً لوجه

وإن جاءا من أقاصي الأرض Tough they come from the ends of the Earth!

على أنه منذ أوئل القرن التاسع عشر ، بعد حملة نابليون على مصر ، بدأت علاقات حضارية جديدة بين الشرق والغرب ، تمثلها مصر ، ورغم اتفاق الدول على هزيمة مصر عند منتصف القرن ثم اختلالها في إطار خطة مشتركة بين دول الغرب ، لكن التجديد لم يتوقف .

وكان إرسال البعثات إلى أوروبا ، وكذلك إنشاء مدارس أوروبية في العالم العربي والإسلامي وتجديد نظم التعليم ، عوامل كبرى في معرفة حضارة الغرب وعلومه ولغاته وآدابه في بلاد الشرق .

وبعد الحرب العالمية الأولى بدأت حركات التحرر والاستقلال في كل بلاد الإسلام ، واستقل بعضها استقلالاً من نوع ما ، وبعد الحرب العالمية الثانية استقلت دول كثيرة .

لكن أحوال هذه الدول ظلت مضطربة ، وبينها خلافات حول مشكلات متنوعة ، ثم إنها دول جديدة تحاول أن تؤسس وتبني ، وتجد طريقها في عالم جديد ، ونظراً للحصول على السلاح الذي كان يقدمه الغرب فقد حدثت انقلابات وتغيرات ، بعضها جاء يحذو حذو الغرب .

والحق أنه بسبب الاتصال الوثيق نجد في الشرق من يمثل كل رأي أو اتجاه أو أسلوب حياة في الغرب .

وقد حاولت الدول العربية من طريق إنشاء « الجامعة العربية » أن تنظم أمورها كما كانت هناك محاولات ، من طريق « منظمات » تسعى إلى جمع كلمة الدول الإسلامية ، لكن مصير « الجامعة العربية » كان شبيهاً بمصير « عصبة الأمم » بعد الحرب العالمية الأولى ، وكذلك لم يتحقق الامتثال لمبادىء الإسلام في العلاقات بين بعض دوله وشعوبه . وهذا

يرجع إلى اتجاهات لا تتفق مع تلك المبادىء ولا حتى مع مبادىء السياسة الناجحة، وذلك كله ، وخصوصاً الحكم الدكتاتوري بحسب أيديولوجيات غير صحيحة ، تمخض عن الكارثة التي أدت إلى حرب الخليج وشمل شرها الأرض ومن عليها .

واليوم قد انتهى عصر الاستعمار الذي استمر قروناً ودخلت دول الشرق التي استقلت بعد الحرب العالمية الثانية في النظام الدولي لذي كان احترامه يختل بين حين وآخر بسبب بقايا من رواسب الماضي ، إلى جانب لعبة المصالح بين الدول وسياستها ، وذلك مثلاً في خيانة الأمانة والتحيز في الحكم بين الشعوب وعدم احترام حقوق الإنسان وحقوق الأديان ، كما حدث ذلك في مشكلة قيام دولة إسرائيل وما ترتب على ذلك .

وقد انتهت في عصرنا الحروب بين أهل الدين الواحد وكذلك بين الأديان المختلفة ، وبدت علامات التفاهم في الغرب ، وهو ما ننتظر أن يتحقق في الشرق ، وخصوصاً أن يتحقق التفاهم بين الحضارتين العظيمتين ، العربية الإسلامية والغربية المسيحية .

أساس إمكانيات التفاهم والتعاون :

يجب على المفكرين في عصرنا أن لا يتجاهلوا القول بأن حياة الإيمان بالخالق العظيم وبما أودعه في الإنسان من نفحة ربانية ، وكذلك حياج الفكر كما تتمثل في العلم والفلسفة وأمور الدين أكبر ما يمكن أن يجمع بين عقول المفكرين ، وخصوصاً بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي والشواهد على ذلك كثيرة في تاريخ الدين وتاريخ الفكر .

فعلى سبيل المثال بينما كانت حملات الصليبيين تتجه إلى بلاد الإسلام في الشرق كان كبار علماء العقائد في مختلف بلاد أوروبا عاكفين على دراسة الإسلام وعلومه ، وكانوا يواجهون المذاهب الفلسفية الباطلة التي تخالف عقيدة الحق مستندين إلى أدلة علماء الإسلام وفلاسفته ، وهذا نجده عند جيوم الأوفدني Guillaume d'Auvergne

(ت ١٢٤٩م) وهو أسقف وأستاذ فرنسي ، وعند الراهب الأستاذ الانجليزي Alexandre of Hales (ت ١٢٤٥م) وعند الراهب المتصوف والأستاذ الإيطالي Bonaventura (ت ١٢٧٤م) وعند الراهب الدومينيكاني الألماني Albetus Magnus (ت ١٢٨٠م) ثم خصوصاً عند أكبر علماء العقائد في العصور الوسطى ، صاحب المذهب المنسق ، وهو القديس Thomas of Aquin (ت ١٢٧٤م) الذي لا تفهم فلسفته إلا في ضوء فلسفة ابن سينا وابن رشد وعلم أصول العقائد الإسلامية .

وكذلك لما كان رواد المنهج العلمي الحديث يحاولون وضع الأسس لعلم جديد كانوا يعكفون على كتب العلم العربي الإسلامي ، هذا نجده عند الراهب الانجليزي Boger Bacon (١٢١٤ ـ ١٢٩٤م) وعند اللاهوتي الانجليزي John Duns Scott (ت ١٣٠٨م) والعالم الفرنسي Nicolas d'Autrecourt (ت ١٣٥٠م) .

وكذلك كانت مذاهب مفكري الإسلام في العلم والفلسفة وعلوم الدين أمام أذهان فلاسفة العصور الحديثة ، أمثال ديكارت Descartes (ت ١٦٥٠م) وبسكال Pascal (ت ١٦٦٢م) وجون لوك John Locke (ت ١٧٠٤م) وهيوم Hume (ت ١٧٧٦م) ، وليبنتز Leibniz (ت ١٧١٦م) وحتى عند كنت Kant (ت ١٨٠٤م) ، وهم جميعا عرفوا فلاسفة الإسلام وعلماءه ، ودخلت في معارفهم وفي مذاهبهم إلى حد ما .

ونحن لا نذكر هذا الكلام لمجرد التاريخ ، ولكن لكي يتبين أن العقل وطموحه إلى المعرفة هو الذي يجذب العقول المتفتحة بعضها إلى بعض ، ثم يعرف الأمم بعضها ببعض ويدعوا إلى التفاهم والتقدير المتبادل .

ولا نذهب بعيداً ، لأنه إذا كان المستشرقون الأوروبيون والأمريكيون قد عكفوا منذ قرون على دراسة الإسلام وحضارته بكل جوانبها الدينية والعقلية بأوسع معانيها وعلى الآداب الإسلامية العربية والفارسية والتركية والأوردية وعلى حياة الشرق الروحية في

التصوف وترجموا ذلك إلى لغاتهم ، وأحياناً ترجموا الشعر شعراً والنثر المسجوع نثراً مسجوعاً ، حتى القرآن الكريم نفسه أحب بعضهم أن يترجم منه سوراً على نفس الطريقة القرآنية في الأسلوب .

فهل كان ذلك إلا مع التقدير العظيم والتذوق الرفيع لثمرات العقل والقلب ؟ لا شك في ذلك ، وإني أنفي عن المستشرقين ما يتهمهم البعض به من خدمة الاستعمار فقط ، إلا من كان غير موضوعي ولا منصف ، وهؤلاء لا يكاد يكون لهم شأن .

وإذا كان ذلك يهيىء العقول للتفاهم والتقارب فإني أحب أن أسجل هنا أن التعليم العام ، وخصوصاً التعليم الجامعي في العالم الإسلامي كله ، يعني بدراسة كل من الفكر الفلسفي والاجتماعي الغربي والأمريكي ، كما يدرس الآداب الأوروبية والشرقية بوجه عام، حتى الآداب الكلاسيكية : اليونانية والرومانية كما في مصر ، ولا يكاد يوجد شاب مثقف ثقافة عامة إلا ويعرف شيئاً من ذلك ويعرف مبادىء لغتين أوروبيتين .

ومن هنا فإن الشرقي العربي المسلم والآسيوي المسلم وغير المسلم يحب الغرب ويحترمه ، ويحب أسلوب حياته ، ويجد في ذلك رفعة لفكرة . وإنه ليحق للمفكر العربي أو الآسيوي الذي يحرص على التعاون والتفاهم بين الشرق والغرب أن يسأل : أين مكان الاهتمام بالحضارة والفكر والأدب العربي الإسلامي والأدب الشرقي الآسيوي في التعليم العام للمثقف الأوروبي ؟؟ إن ذلك موضوع اهتمام المتخصصين في الدراسات العليا في الغرب ، فكيف يكون مصير التفاهم بين الأجيال المقبلة في الشرق والغرب ، إذا تباعدت العقول ، خصوصاً في مجال الآداب والفلسفة التي تربط بين العقول مثلما تربط بينها المعرفة العلمية .

الحاجة إلى تجديد الحضارتين :

أولاً : في الشرق :

يجري على لسان الكثيرين من المفكرين في الشرق كله بمعناه التقليدي ، كما قد يرد على لسان بعض علماء الدين الذين يريدون الإصلاح والتقدم ، أن شعوبهم متخلفة ، وأكبر ما يخشاه المفكر المتزن الذي يتأمل أحوال الشعوب ليتبين مقدار تقدمها أو تخلفها أن يكون تفكير أولئك المفكرين متجهاً إلى المظاهر المادية للحضارة أو للمظهر الخارجي للإنسان . وربما كانوا يرون أن حياة الترف المادي أو الثقافة الحديثة الزائفة أو التفنن في فنون التسلية للترويح من عناء العمل أو لمجرد قتل الوقت ، كل ذلك همو التقدم ، لكن هذا غير صحيح . فقر تكون المدينة الصغيرة بل القرية البسيطة ليس فيهما الكثير من مظاهر الحضارة المادية ، لكن الحياة فيها صحية هادئة ، وكذلك المظهر الخادجي للإنسان قد يكون متواضعاً جداً ، لكن وراءه عقل زين ، ونفس متوازنة ، وقلب طيب مستعد للخير ، وأسلوب حياة بعيد عن الترف الزائد عن الحد واللذات المفرطة ، مما يحفظ على النفس صحتها وعلى البدن سلامته . ولا أحد يستطيع أن يقول إن حياة المدن في عصرنا أهنأ في الحقيقة وأكثر إسعاداً لسكانها من حياة الريف بين أحضان الطبيعة أو من حياة بعيدة عن المدن .

إن التقدم والتخلف إنما يكون بحسب مدى تثقيف العقل الإنساني بعناصر الفكر الصحيح ـ والفكر الصحيح دائماً بسيط ـ وتغذية روحه بع ذلك بما تستكمل به النفس من فضائل الإيمان وبقية الفضائل الشخصية والاجتماعية ، مع شيئاً نفيس من الأدب والفن .

ولقد رأيت في الريف الأوروبي وفي أطراف من المدن الأوروبية أناساً بسطاء ، لكن على جانب كبير من الرقي الإنساني ، وعلى أخلاق رفيعة وتفكير متزن ، لكن مع ذكاء

فطري واستعداد لفهم أمور كثيرة يعتقد كثير من المثقفين المحدثين أنهم يتميزون بها عن غيرهم . إن المهم هو نمو الإنسانية بحسب طبيعتها الحقيقية ، وكل إنسان سليم الفطرة يعلم ما يليق بالإنسان . وبعد هذا فإن سعادته وازدهار حياته أمور تتوقف على نظام سياسي أخلاقي اقتصادي سليم يعيش في ظله حراً مسئولاً في ظل سلطة وقانون يؤمن بهما ويكفلان له الأمن والعمل والعدل والأمل ، وقد تبين بالتجربة إل أين سارت في بعض البلاد في الشرق والغرب النظم الدكتاتورية أو الأحزاب ذات الأيديولوجية المنحرفة ، وإلى أين سار الترف والجري وراء اللذات المنحرفة في بلاد يجب ، بحكم تزاثها الروحي وظروف شعوبها وشعوب أخرى حولها ، أن لا تجعل الترف بانحرافاته هدفاً في الحياة . وهنا ليتذكر الذين يجرون وراء الترف قول المفكر الفذ الذي يفخرون بعبقريته ، أعني ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ ـ ١٤٠٦م) ، أن الترف هو داء الدول ، وأنه يما ينشأ عنه من انحراف الإنسان عن سنة الطبيعة يؤذن بانهدام الحضارة الإنسانية .

إن كرامة الإنسان وقيمته تتوقف على العمل المنتج الذي يؤديه الإنسان بالكد والتعب لكي يكفي نفسه ويقيض على غيره .

والآن ، أمام بلاد الشرق كله شوط طويل وعليها أن تصلح أمورها ، وأولها الاجتهاد في التوصل إلى استقرار يتيح المجال للعمل المستمر المنتج بتخطيط مدروس لاستغلال كل إمكانيات البلاد بكل الوسائل الممكنة العادية . وفي كثير من الأحيان لا تحاول الشعوب أن تعمل بما يمكنها أن توصل إليه بوسائلها حتى التقليدية . ونظراً لتقدم الغرب في حضارته الحديثة وأحياناً الكبيرة المعقدة ، فإن شعوب الشرق كأنها نسيت أن حضارتهم ، وكذلك حضارة الغرب ، نشأت وازدهرت بوسائل أبسط من ذلك بكثير ، لكن على سواعد أبنائها وبوسائل اخترعوها وكانت عظيمة الإنتاج بفضل الدأب والمثابرة .

وإذا كنا نجد حضارة ضخمة قد ازدهرت في الغرب الأمريكي وصارت حضارة غنية وقوية فإننا يجب أن نتذكر مثلاً الجهد والصبر وقوة السواعد والكد ، مما مهد لكل تقدم بعد ذلك .

وليس معنى ذلك أني أدعوا إلى عدم التقدم التكنولوجي ، وإنما أدعو إلى استعمال القوى الإنسانسة الطبيعية قبل كل شيء إلى جانب ما تيسر من الوسائل التكنولوجية .

الديـــــن :

يبقى ، بعد هذا الجانب الديني ـ الروحي ـ الأخلاقي في حياة الشرق ، هنا لابد من الاعتراف بأن الدين بشريعته وأخلاقه هو السائد في حياة الجماهير ، ويجب أن نصرف النظر عن بعض المثقفين المحدثين أو الأجيال الجديدة التي سرت إليها بعض أساليب الحياة الغربية الحديثة ، ولابد أيضاً من الاعتراف بأن الدين والتمسك به هو الذي حفظ كيان شعوب الشرق إلى أن نالت استقلالها ، وأنه في أسوأ الظروف كانت العبادات بأنواعها بما لها من تأثير أخلاقي واجتماعي ، كما كانت أوامر الدين في بر الوالدين وصلة الأرحام وإكرام الجار ورعاية اليتيم ورعاية الغريب والتعاون لمساعدة المصابين بأي نوع من المصائب ، كل ذلك هو الذي حفظ حياة المجتمعات الإسلامية في أسوأ ظروف الحياة الاقتصادية وفساد الحكومات والسيطرة الأجنبية .

لكن ، لا شك أن الدين في حاجة إلى أنواع من الاجتهاد والتنظيم والتجديد ، بحسب أصوله الكبرى الكلية ، في فهم الجانب الاجتماعي والاقتصادي من الشريعة ، وهذا شيء قد بدأ بالفعل ، ولابد منه من المزيد ، بحيث يمكن الإصلاح بحسب ما يؤمن به الناس من أحكام الدين في تنظيم حياة العمل ، وتنظيم أمور الزكاة والصدقات وآداب الكسب والمعاش إلى غير ذلك

ولما كانت الأخلاق ، خصوصاً فضائل التقوى وما يترتب عليها ، مرتبطة بالدين ، فإنه يجب أن تدخل في التربية . وبكل اختصار فإن الدين كان وسيظل هو روح الشرق وكل ما يجب هو التنوير لمعرفة حقائقة النظرية والعملية ، مع مراعاة أن الحياة الإنسانية في الدنيا ليست كلها حياة دينية فحسب ، لأنها أيضاً حياة الدنيا وعمرانها والعمل فيها لأجل الكسب والسعادة بخيراتها ، بحسب آداب الحياة الإنسانية الحقيقية التي جاء بها الدين ، وكل ذلك بغير أن يكون الهدف هو الجري وراء الترف بل الحياة السليمة البسيطة الكفيلة بإسعاد الإنسان .

ويجب قيام دول الشرق بالتخطيط لإخراج نفسها من دائرة الفقر والاجتهاد في الترفع عن الرجوع إلى الاستدانة من الدول الغنية لأجل الترف أو المظهر ، لأن هذا داء أصاب الإنسان في الغرب ويجب على أمم الشرق أن تمتثل لتراثها الروحي وتكون مثلاً رفيعاً للإنسان الذي يسمو بنفسه إلى المستوى اللائق بعقله وضميره وكرامته .

وبعد هذا كله وقبل هذا كله يجب على القول الشرق أن تعرف العالم الكبير الذي تعيش فيه وخصوصاً أن تتعرف على حضارة الغرب فتأخذ كل ما فيها من خير حقيقي وتستفيد من التجربة الحضارية في مجال الديمقراطية واحترام الإنسان وكرامته وأن تعني بتربية أبنائها بحسب مثلها العيا المأثورة وبحسب اقتناء كل ما أدى إلى تقدم الإنسان في الغرب تقدماً صحيحاً من غير انخداع بما في الغرب من أمور يشكو منها مفكروه مر الشكوى ، وخصوصاً البعد عن الدين والإقبال على الدنيا في غفلة تامة عن حقيقة الإنسان وعن مصيره عند الكثيرين .

ثانياً : في الغـــرب :

كانت حضارة العصور الوسطى في الغرب حضارة دينية متينة البناء ضبطت أمور

الفكر والحياة من وجوه شتى ، لكن اهتماماً بالإنسان فيما بعد هذه الحياة كان أكثر من اهتمامها به في هذه الدنيا ، ولقد كان هناك فكر عميق وفلسفة جادة لكنها كانت في خدمة تلك النظرة للأشياء أي في خدمة الدين .

وفي عصر النهضة الأوروبية ظهرت أنواع عظيمة من التفتح على الحياة وملامح لفكر جديد ، وسجل عصر النهضة نظرات كثيرة رائعة فيما يتعلق بالإنسان وحياة فكره وقلبه وخياله في هذه الحياة .

وظهرت في الفكر الأوروبي قبيل العصور الحديثة حركتان لكل منهما دلالة خاصة وهما في مجال الدين ، حركة الإصلاح الديني أو النظر في إعادة التعبير والتشكيل للعقائد Reformation وفي مجال الفكر حركة إحياء العلوم القديمة Renaissance . وفي الحالين كانت أمام أذهان المفكرين معرفة وتصور للحركات الفكرية في العالم الإسلامي .

وعندما بدأ الاهتمام العلمي والفلسفي اتسم بنقد المعارف الفلسفية السابقة . ومنذ أن أعلن الفيلسوف الانجليزي بيكون Francis Bacon (ت ١٦٢٦ م) شعار العلم الحديث بقوله « العلم قوة » Scientia est Potentia وانه « Naturam parendo vincitur يمكن اخضاع الطبيعة من طريق طاعتها ، يقصد العلم بها » ، اتجهت العقول إلى المزيد من نقد المعرفة لاستبعاد عوائق سيطرت على العقول إلى حد أن بيكون اعتبرها بمثابة أصنام يخضع لها الفكر ويجب إزالتها عن سلطانها على العقول .

وكذلك منذ ذلك العصر بدأ في مجال الفلسفة النقد للتراث الذى وصل إلى ديكارت ، وأصبح « الشك المنهجي » Doute Méthodique الذى سار عليه ديكارت بقصد الوصول إلى الحقيقة منهجا طبيعيا ، كما كان ذلك في الشرق أيضاً منذ النهضة الفكرية الكبيرة في بغداد في القرن التاسع للميلاد عند المعتزلة يعتبرون ممثلى النزعة العقلية Rationalists في البحث في أصول العقائد ، ثم عند العلماء بعد ذلك مثل ابن الهيثم

العالم الطبيعي الكبير والغزالي عالم الدين الذي جدد الفكر الديني في عصره .

ومع الاتجاه إلى تجديد المعرفة والاهتمام المتزايد بالعلوم الطبيعية والكونية جاء الاتجاه إلى التطبيق العملي في أمور الحياة ، لكنه سرعان ما تحول إلى اختراع وسائل القوة في الصراع لأجل السيطرة والتوسع الاستعماري وما صاحب ذلك من حروب بين دول الغرب الجديدة القوية وبين دول الشرق على اتساعه ، وكذلك بين الدول الغربية فيما بينها ، واستمر ذلك إلى الحروب الكبرى في القرن العشرين ، مما أدى إلى يقظة الضمير الانسانس والاجتهاد في وضع نظامٍ للمحافظة على السلام بعد الحرب العالمية الأولى (عصبة الأمم) لكن الفشل في معالجة نتائج تلك الحرب ، إلى جانب انقلاب النظم الاجتماعية والسياسية بعد ذلك ، أدى إلى حرب أشدّ تدميراً . ثم جاء اكتشاف الطاقة النووية واستعمالها في الحرب فأدى إلى التسابق في صنع الأسلحة النووية وغيرها من أدوات التدمير للحياة بوجه عام بما في ذلك تدمير حياة الإنسان ، وهي تلك الوسائل التي كان من شأنها لو استعملت أن تقضي على الإنسان ومنجزات حضارته على كوكبه الجميل ، وعند ذلك استيقظ الضمير الغربي بشطريه الشرقي والغربي ، والآن تريد دولة كلها التعاون لأجل السلام وحل كل المشكلات التي تهدده وينشأ عنها الصراع بين الدول .

وفي أثناء القرون الأخيرة اتجه الاهتمام إلى تطبيقات المعرفة العلمية في عمران الدنيا أكثر من الاتجاه إلى العناية بالانسان ، وبدأ التباعد شيئاً فشيئاً عن الحياة والقيم الروحية الأخلاقية الدينية ، وازداد الاقبال على الحياة الدنيا والانصراف إلى حد كبير عن المصير العظيم للانسان بعد هذه الحياة ، وكان العلم في تطوره يقوى تلك الاتجاهات، وادت الحروب المستمرة ، خصوصاً الكبري الأخيرة وما أعقبها من تحفز لحروب جديدة أشد قسوة ، إلى أنواع من فقدان الثقة بالحياة وإلى ضعف الإبداع الانساني عند الكثيرين .

ثم إن الفكر العلمى فى الغرب قد تمخض منذ منتصف القرن التاسع عشر عن مذاهب كثيرة لم تكن دائما فى الريق إلى احترام مكانة الانسان والاعتراف بحقيقته المتميزة ، ومن ذلك مذاهب التطور على تنوعها Evolutionism التي زحزحت الانسان عن مكانة الرفيع بين الكائنات على الأرض وادخلته فى نظريات أخذت ترسخ فى الأذهان ، مثل نظرية الصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح فى عالم الحيوان .

ومن ذلك ايضاً مذاهب مادية أرادت تفسير نشأة الكون ونشأة الحياة على الأرض ، بل نشأة الانسان بكل ملكاته العليا ، تفسيراً ميكانيكياً صرفاً ، فزعزعت نظرة الانسان إلى الكون وإلى نفسه وتاريخ وجوده وتاريخ حضارته ، هذا إلى جانب حملة النظريات المادية على الدين الذى مهما قيل عن محتواه الاعتقادى أو عن ممثليه أو الحياة فى ظله إلا أنه كان فى الحقيقة بنظرته وأخلاقياته ونظمه ضابطا لنظام الحياة فى الغرب من طرق شتى.

وصاحب ذلك على صعيد الفكر الفلسفى وبسبب الانخداع بتقدم بعض العلوم الطبيعية ظهور اتجاهات فلسفية كالفلسفة الايجابية Potivism ، تحارب ، ستار نقد الميتافيزيقا الخيالية ، كل بحث متعمق عن حقائق الأشياء ، وانضمت إلى ذلك فلسفات ماديةفي إطار مذهب التطور تمحو من جديد الأصالة للسمات العقلية والأخلاقية الروحية الروحية للانسان ، ولا تكاد تعترف بمكان للدين وأخلاقياته وللقول بوجود مطلق أعلى وفوق العالم المحسوس الا اضرار (Herbert Spencer) (ت ١٩٠٣ م) ، وكانت هناك مذاهب تحارب تلك النظرة الميكانيكية المادية ، لكن على اساس تصور لنشأة هذا الكون وظهور الانسان اقرب إلى الخيال الأدبى منه إلى التصور العلمى الفلسفى « مذهب برجون فى التطور الخالق » (Bergson: Evolution Créatrice).

ومع انه قد ظهرت خصوصا فى فرنسا مثلاً اتجاهات ، تحارب النظرة الميكانيكية للعالم وتحاول ، من طريق تأكيد حرية الإنسان واختياره ، أن تعيد التوازن ، إلا أن التيار المادى والاتجاه إلى استعمال القوة تغلب ، بل ظهرت في الغرب من يحتقر النوع الانسانى الذى يصارع بكل اجتهاد فى سبيل بقائه ووجوده المتميز على الأرض ، واخذ يتطلع إلى ظهور انسان اعلى (Uebermensch-Superman) ، قوى لا يعرف المحبة والرحمة (Friedrich Nietzsche) (ت ١٩٠٠) مما أدى بدولة فى العصر الحديث قد تشعر بقوتها وتفوقها على غيرها إلى أن تدوس العهود والمواثيق أو تكون حلفا أو محورا عجيب التكوين ، غير متقارب لا فى الديار ولا فى الحضارة ، وتثير حربا تشمل العالم كله .

حتى إذا تقدم القرن العشرين وجدنا اتجاهات وفلسفات غربية ، منها فلسفات تصعب معرفةُ الغرض منها ، لكنها تواصل الحرب لكل اتجاه يتعمق فى المعرفة ويريد الوصول إلى حقائق الاشياء ، وتدخل فى أبحاث ليست لها نتيجة علمية أو فلسفية حقيقية ، لأنها تريد من طريق نقد اللغة واستعمال الألفاظ أن تبعد عن طلب الحقائق ، وتلح فى أنه لايمكن أن يكون هناك معنى قبول إلا لكلمة تدل مباشرةً على شىء ملموس أمامنا ، وهذا هو منهج ما يسمى الفلسفة الايجابية المنطقية Logical Positivism أو الفلسفة التحليلية التى زعزعت كل القيم المعنوية والأخلاقية النظرية وكلّ القيم الدينية إلى حد أنه يمكن القول إن كلمة إله لهذا العالم لا يقابلها واقع ملموس ، وعلى ذلك فلا وجود إلا لهذا العالم المادى ، وحتى ما فى أعماق الأشياء لم يكن يعنى دعاة هذا النوع من التفكير الذى كان استمراراً للفلسفة الايجابية فى القرن التاسع عشر ، وهى التى تجاهلت الحقائق الكبرى وبتاعدت عن الدين المسيحى بنظرته المتكاملة لهذا العالم وللانسان فيه ، وذهبت إلى حد اختراع دين عبادة الانسان .

وفى الفترة التى اعقبت الحرب العالمية الأولى إلى ظهور الحرب العالمية الثانية فلسفات عجيبة يصعب تصنيفها ومنها نظرة لهذا العالم على الأساس القول بأنه يجوز أن يحدث

شيء أو يظهر ويبرز هكذا من غير علة ولا مقدمات ولا غاية مقصودة ، ثم يتصول اصحاب هذه النظرة التى تسمى Philosophy of Emergence نشأة هذا الكون على نحو خيالى ، من أبسط عناصر المادة إلى أعلى صور الكائنات الحية ـ وصاحب هذه النظرة هو الفيلسوف الانجليزى Lioyd Morgan (ت ١٩٣٦ م) .

ومن ذلك تصور آخر يبنيه صاحبه على مفهومات ليست محددة تحديداً دقيقا ، وهى موضع نزاع ، مثل مفهوم المكان وارتباطه بمفهوم الزمان ، ويحلو لأصحاب هذا الاتجاه أن يتصوروا نشأة هذا الكون بكل مراحل الموجودات ودرجاتها بأنها ظهرت من تشكل الزمان / المكان على طفرات إلى أن يظهر الآله آخر الامر وهذه هى فلسفة الفيلسوف الانجليزى Samuel Alexandre (ت ١٩٣٨م) .

على أنه فى مقابل مثل هذه النظريات وما فيها من خيال كان لابد أن يأتى رد فعل يفسر هذا العالم وما فى تركيبه من نظام يدل على غائية وخطة صادرة عن قدرة حكيمة قادرة ، فيحارب النظرة الميكانيكية للأشياء ويتجه إلى الواقع وخصوصا إلى الانسان ويلاحظ أن اتجاه العلم الحديث وتطبيقاته يهدد النوع البشرى وحضارته فلابد من أن يهتم الانسان بالاخلاق لانقاذ الحضارة ، وهذا هو بايجاز مجمل فلسفة الفيلسوف الانجليزى Alfred North Whitehead (ت ١٩٤٧ م) الذى يرى فى الفلسفتين السابقتين شيئاً لا هو علم بالمعنى الحديث ولا هو فلسفة معقولة بل هو نوع من القول بالخوارق أو من التفسير الخزعبلاتى للأشياء .

فهل من الممكن ، بعد الطفرات الكبيرة فى المعرف العلمية بهذا الكون الاستفادة من مثل نظريات مورجان أو الكساندر ؟؟.

وإلى جانب هذه الفلسفات التى تقدم ذكرها توجد فلسفات هى فلسفات أزمات إنسانية نشأة عن أزمة الحضارة وأزمة الانسان فى إطارها ، ولا شك أن المآزق التى

انتهت اليها الحضارة فى الغرب تحتاج إلى الجد فى الخروج منها ، ولم يكن ذلك ممكنا إلا بالرجوع إلى حقيقة الانسان ومكانه فى الكون ومعنى وجوده ورسالته الخاصة على الأرض فى اطار النظرة المتكاملة التى تقدمت الاشارة إليها فيما تقدم .

لكن ظهرت فلسفات لا تهتم بذلك بل تركز على وجود الانسان من حيث هو كائن حى ، فلا تبحث إلا فى معاناته فى الحياة وفى الضرورات والظروف التى تحكمه ، وهذه هى الفلسفات الوجودية Existentialism التى تفرعت إلى فلسفة الحادية عند البعض (Jean Paul Sartre) تنكر وجود الآلة . أو فلسفة تؤمن بوجود وتعنى بالانسان أو فلسفة تتجاهل مكانه فى الكون ومعنى حياته ، وتقول اسمه قد « قذف به فى العالم » .

والخلاصة أنه منذ أوائل العصور الحديثة سارت الحضارة الغربية نحو تقدم هائل من الناحية العلمية وتطبيقاتها تمثل فى إنجازات رائعة لم تكن تخطر على البال ، ويحق للانسان أن يفخر بها ، مثل غزوه للفضاء وهبوطه على كواكب أخرى ، وهذه مجرد بداية والطريق مفتوح أمام الانسان ، لكن ذلك كان على حساب عناية الانسان بحقيقته ، وهذا ادى إلى نقد نتائج العلم الحديث التى من هذا النحو ، كما نجد ذلك عند علماء تاريخ الحضارة وفلاسفتها مثل المؤرخ الانجليزى الكبير Arnold Toynbee الذى كتب بعد هبوط الانسان على القمر ، فلفت النظر إلى أن الانسان فى حقيقته ليس مجرد كائن صانع وانما هو كائن اخلاقى ، وكذلك أدى الاتجاه نحو القوة والترف والبعد عن حياة الايمان إلى دعوة نحو العودة إلى الحقيقة الانسانية بعد أن فشل نظام الحياة البعيد عن الايمان كما فشل أيضا تطبيق نظام اقتصادى وسياسى واجتماعى اراد أن يسود الدنيا كما فشل فى تحقيق السلام والأمن للانسان .

وعند التامل فى الحضارة الحديثة ونظام الحياة فيها لا يمكن تجاهل جوانب كثيرة من شانها أن تحقق للانسان مقداراً من السعادة والرفاهية والأمن ، لكن لابد من الاعتراف

بوجود حيرة كبيرة تساور العقول امام كثرة الآراء وتضارب الاتجاهات ولا يوجد أمام الكثيرين جداً فى الغرب تصور متكامل للوجود والانسان والقيم ، كما كان ذلك فى عهود سبقت العصور الحديثة .

وإن ماتحقق للانسان من أنواع الترف والجرى وراء انواع المتاع الحسى كان على حساب حياة الروح ، ولا يمكن تجاهل أنواع الانحراف فى السلوك الانسانى ، وهى لم يكن يخطر على البال أن تظهر فى عصرنا العظيم وتهدد بأمراض ظهرت ويتحير العلماء فى كيفية معالجتها ، هذا إلى كثير من المعاناة النفسية التى لا يخيفها الابتهاج الظاهر والاقبال فى تفاؤل سطحى على خيرات الحياة ، ولولا وجود الكثير من وسائل الترويح والتسلية من طريق الفنون الجديدة الكثيرة لما استطاع الانسان الغربى أن يحتمل ضغط الحياة وشدة وطأتها فى الكد والسعى اليومى لأجل الحياة الحديثة .

وليس معنى هذا أن الحضارة الغربية حضارة مريضة بالمعنى الذى يتصوره المتشائمون ، وانما هى حضارة تطورت على نحو كبير وسريع إلى حد المفاجأة ، ولابد أن يصحب ذلك شىء من الاضطراب والانخداع ، لكن العلاج ممكن ، والانسان القادر على حكم الطبيعة يقدر من باب اولى على التحكم فى أمور حياته ، بفضل استعمال العقل والامتثال لمبادىء الاخلاق التى تليق بالانسان ، واذا كان ذلك قد يتحقق بفضل حكمة الحكماء ، كما حدث ذلك قديما وحديثا ، فانه يمكن أن يتحقق إلى جانب ذلك بما جاء به الدين المنزل من مبادىء لتوجيه حياة الانسان نحو ما يسعده فى حياته ويضمن له السعادة بعدها .

واليوم ، خصوصا بعد الأزمات التى عاشتها الحضارة فى المجال السياسى وبعد الازمات الأخيرة وما وقع فى الشرق العربى الاسلامى من حروب ، وخصوصا حرب الخليج وما نشأ عنها ، نجد اتجاها إلى تصور عالم جديد يلوح فى الأفق ، عالم امن

وسلام ونظام دولى عادل يشمل العالم الغربى الأوروبى والعالم العربى الاسلامى وما سواهما ، ويتطلع إلى حل أعضل مشكلات التاريخ الحضارى والدينى ، أعنى مشكلة السلام فى العالم العربى بكل ما يحيط بها من تعقيدات .

ويحق للانسان سواء فى الشرق أو فى الغرب أن يتفاءل بفضل الاتجاهات التى تدل فى الغرب أولا على حسن النوايا والإخلاص فى تحقيق الأمن والسلام ، كما يحق له أن ينتظر ثمرات حقيقية لجهود كبار الساسة والمفكرين .

وسائل الحوار ، أسئلة :

والذى نحب أن نركز عليه فى هذا البحث هو ما يتعلق بالتعاون والحوار المثمر بين الحضارة الغربية فى اوروبا وامريكا وبين الحضارة العربية الاسلامية فى الشرق .

وإن كل من يعرف تاريخ الحضارة والسلام بين الامم الكبيرة ذات الحضارات وخصوصا تاريخ الحضارة بين الغرب بالمعنى المتقدم وبين الشرق يشعر بأنه لابد من وضع الخطط لتحقيق الغاية المنشودة .

وسؤال أول : كيف يمكن الحوار المؤدى إلى التعاون ؟

لقد تقدم كلام يشير إلى الاجابه عن هذا السؤال ، لكن الوصول إلى الغاية يقتضى وضع خطط حقيقية للتعارف الكافى بين الشرق والغرب ، لا على أساس أنواع من الدعاية الخطابية العاطفية ، ولا على أنواع من الاعلام السطحى الجذاب ، ولا على أساس كلام فى الصحف يعطى القارىء افكاراً أو توجيهات عابرة ، بل على أساس علمى يعنى بدراسة متكاملة لحضارة الشرق فى الغرب وحضارة الغرب فى الشرق . على نحو نقدى ، بغية الوصول إلى حضارة جديدة متكاملة فيها خير ما قدمه الشرق للانسانية من قيم وخير ما أبدعه الغرب وقدمه للعالم كله من ثمرات العلم ومن تجربة فى نظام الحياة السياسية .

ولابد إلى جانب ذلك من وضع خطط فرعية لمواصلة ما قد بدأ وتكرر من لقاءات ومؤتمرات للتعارف الفكرى والدينى الروحى بين الاسلام والمسيحية .

ثم إنه لابد من تيسير الامكانيات المادية لكى يتلاقى العلماء والفلاسفة والمفكرون على نحو مستمر بحيث تتقارب طرق التفكير والتقدير للأمور وتتقارب اتجاهات الاطراف المعنية فى تنوير العقول فى الجانبين .

وكما أن ذلك أمر لابد منه بالنسبه للمفكرين والعلماء فانه لابد منه أيضا لأجيال الشباب من الغرب ومن الشرق ، وهذا يقتضى التيسير على نطاق واسع للشباب الشرقى الموهوب لكى يدرس فى الغرب والتيسير للغربى الموهوب أن يدرس فى الشرق وتحيطه العناية فى كلا الطرفين حيث يدرس ويقيم .

وسؤال ثان : ما هى معالم الحضارة الجديدة التى يمكن تصورها ؟

لقد سبق ما يشير إلى هذا أيضا ، ولكن التجربة قد اثبتت أن حياة الحضارة فى الغرب ثم فى الشرق أخذت تتكدر ليس فقط من ناحية الحيرة والبلبة وعدم وضوح الغايات بل أيضا أخذت تتكدر فى الجو والهواء الذى يتنفسه الانسان ، وذلك لكثرة الانتاج الصناعى بالوسائل الموجودة واذا كان المقصود سلامة النفس وصحة البدن فان العلم الحديث يجب أن يتجه بكل جد ومثابرة إلى وسائل للانتاج الصناعى غير الوسائل الحالية وإلى انواع من الانتاج لا تؤدى صناعتها إلى تلويث الطبيعة ، هذا من جهة .

ومن جهة أخرى لابد من ثقافة انسانية جديدة للانسان بالمعنى العام الشامل تعنى بجانب حياة الفكر الصحيح وحياة الروح بمعناها الواضح البسيط .

وفى هذا المجال اذا كان الشرق بتراثه وتاريخه يمكن أن يقدم للغرب كثيراً من العناصر المطلوبة فان الغرب يستطيع أن يقدم للشرق إلى جانب النظم الديمقراطية والعناية بحقوق الانسان كل عناصر النزعة أو الروح الانسانية السليمة الجميلة

Humanism التـــى اثمرها الأدب الانسـانى فى الغرب ، إلى جانب تقديم ثمـرات العلوم التطبيقيـة ،لكن بحسب مثل اعلى جديد فـوق الانتمـاء المحلى إلى شـرق أو غرب ، وفـوق الأغـراض الذاتيـة ، وفـوق الميـول المسـرفـة إلى التـرف والـزخـرف الدنيـوى وكل ذلك من المحافظـة على الذاتيـة الانسانيـة المستقلة فى حـدود الـذاتية الشـاملة للانسـان ، فى فهم وتفهم واحتـرام متبادل ومحبـة تنبع من القلب الانسـانى المؤمن للانسـان الآخـر ، فياضـه غامرة ، فى بهجة وسعادة للمعطى والمتقبل ، على هذا النحو يمكن تصور الروح الانسانية العامة التى ينبغى أن تكون قدوة للناس جميعا فى كل مكان ، وهذا هو المنتظر من انسان يستنير بما يليه عقله وضميره وايمانه بالله .

وسؤال ثالث حساس ، وهو : كيف يمكن للجاليات العربية الاسلامية من افريقيا وآسيا أن تعيشر فى الغرب ؟

لقد بدت علامات كثيرة فى الفترة الأخيرة على أحاسيس وآراء فى الغرب الاوروبى تدل على عدم الارتياح للوجـود العربى ـ الاسلامى فى اوروبـا وعلى الرغبة فى تـاكيـد الـذاتيـة الأوروبيـة والمحافظـة عليهـا ، وذلك إمـا بأن تتمثل تلك الجاليـات حضـارة الغـرب وأسلوب حياته كما هى فى تطوراتها الأخيرة التى لاتحلو من جوانب تستحق الاصلاح أو النقد ، وقد تدل تلك الأحاسيس على الرغبة فى أن يعود أهل الشرق إلى الشرق .

وهـذا كلـه يتنـافـى مع وقـائع كثيـرة ، أولاً مع الـواقع التـاريخى والحقـوق المكتسبـة للشرقيين فى الغرب ، ومع مـاحصل من أن جاليات كبيرة غربيـة عاشت فى الشرق وعملت وسعدت فترات طويلة .

والحديث يـدور فى الشرق ، على مستـوى الصحافة وعلـى مستوى آراء المفكريـن حول الانسـان وحضارتـه وانه أسـرة واحدة رغم اختلاف البلاد وانـواع الحضارات ، ويتسـاءل البعض بـالنسبة لبعض الـدول الأوروبيـة : هل هـى تتجـه إلى التمييز العنصـرى أو هل هـى

تفكر ، بحسب الخطط لوضع تشريعات تقيد هجرة من يريد من البلاد العربية الاسلامية الى الغرب بوضع تشريعات تحد من ذلك وتقيم بعض العراقيل فى طريقه .

والجواب أن الشرقى له الحق أن يعيش ويعمل فى الغرب على نفس الأسس والحقوق التى كان يعيش فيها الغربى فى الشرق ، وهى تتلخص فى أن يعيش كل بحسب عقيدته ومبادئه الاخلاقية والاجتماعية ، والمسلم الذى يريد أن يعيش فى الغرب يجب عليه أن ينضبط بآداب دينة وفضائله ، وأن يحترم اسلوب الحياة فى الغرب وأن يعمل بأمانة وشرف ، متعاوناً فى داخل النظام الذى يعيش فيه وانى لأعتقد ، على أساس التقدير للامور وعلى أساس التجربة ، أن المسلم المنضبط سيكون إنساناً ملتزما فى سلوكه ، وجاراً باراً بغيره ، على مثال جاره المؤمن البار ، وهو إذا كان مواطناً يتمتع بحقوق المواطن فانه يكون مواطنا صالحا .

وهذا كله هو الذى كفل الحياة السعيدة المحترمة لكل مؤمن يعيش فى بلاد الاسلام مهما كان دينه ، وان الاحترام والتقدير لاهل الاديان المنزلة الأخرى فى بلاد الاسلام نموذج يجب أن يحتذى فى كل دولة أو مجتمع تتنوع فى الأديان ، بحيث يتمتع كل فرد بحقه الطبيعى فى الحياة بحسب عقيدته مع الاحترام لغيره فى ذلك .

أما بعد أن اصبح أهل البلاد العربية الاسلامية يعرفون الغرب وحضارته ، ويتعلمون لغته ، ويعتزون بمعرفتها والالمام بآدابها ثم يكونون فى الغرب لكى يعيشوا ويعملوا فيواجهون احساسات من النوع الذى تقدمت الاشارة إليه ، فان هذا لا يتفق مع المثل الأعلى فى البلاد الأوروبية ، وهو احترام الانسان وحقوقه وحريته منذ اكثر من قرن ونصف ، فضلا عماأكدته الدول من تاكيد حقوق الانسان الجديدة بعد الحرب العالمية الثانية .

والخلاصة أن كل مفكر يؤمن بالوجود وبهذا الكون والمكان المتميز للانسان فيه يحق ، له بل يجب عليه ، أن يحلم بحضارة إنسانية جديدة وانسانية جديدة قد علمتها التجارب ، وهى تعلم الآن وتعمل كذلك على نحو ظاهر للعيان بعد حرب الخليج - أن الأسرة الانسانية واحدة فى ظل الايمان القائم على النظرة الصحيحة للوجود وللكون وللانسان فيه ، وهى نظرة يؤيدها العلم الحديث ، كما تؤيدها كل فلسفة جادة كانت تنشد الحقيقة .

والمفكر الحريص على كل هذه الآراء والمثل العليا يجد ما يجعله يشعر بالتفاؤل إذا قرأ تلك الكلمات التى يجدها فى اول لهذا البحث ، وهى تجمع بين الحقيقة التى تؤمن بها الأديان المنزلة وبين مايؤمن به مفكرون غربيون أدركوا المعنى الشامل للانسانية فى الشرق والغرب والعلاقة الوثيقة التى تكون بين عالمين يختلفان فى التسمية لكنهما عالم واحدة هو الانسان على كوكبه ممثلا لقدرة الخالق العظيم وحكمته .

خاتمـــــة

فى كتاب ظهر عام ١٩٣٢ فى انجلترا بعنوان Whither Islam ظهر بعنوان : وجهة الاسلام ترجمه كاتب هذا البحث ، وقد ألفه أساتذة كبار هم الاستاذ هـ . أ . رجب من جامعة لندن ، والاستاذ ل . ماسينيون من جامعة باريس ، والاستاذ ج . كامبفماير بجامعة برلين ، والاستاذ ك . ك . برج من جامعة ليدن بهولندا ، ولفتنانت كولونل فرار بالجيش الهندى سابقا ، وفى الكتاب وصف للعالم الاسلامى واتجاهاته حتى ذلك التاريخ، وفيه الكثير مما كان يشير إلى التطورات التى وقعت والتطورات المنتظرة .

وفى الصفحة الأخيرة من الكتاب مايشير إلى شعور المشرف على إصدار هذا الكتاب وهو الاستاذ جب ، بأنه ينتظر من الاسلام أن يعيد التوازن للحضارة الغربية ، بعد أن أخذ يختل بسبب رجحان أحد جانبيها ، وأن العالم الاسلامى يقف جنبا إلى جنب مع

الغرب الأوروبى متميزا عن المجتمعات الشرقية الصميمة فى الهند والشرق الأقصى ، ثم يقول : « لكى يصل العالم الاسلامى إلى أتم رقى فى حياته الثقافية والاقتصادية لايستطيع أن يستغنى عن التعاون مع المجتمع الأوروبى ، ولكى تصل أوروبا أيضاً إلى أتم رقى فى حياتها الثقافية ، ولا سيما فى حياتها الروحية لاتستطيع أن تستغنى عن القوى والكفايات التى توجد فى المجتمع الاسلامى ، ولن يستطيع أحد الفريقين أن يسترد ويستثمر قواه الكاملة إلا بعد أن يستعيدا ذلك التعاون الذى تمتع به الشرق والغرب فى ظل الامبراطورية الرومانية » .

هذا ما يقوله الاستاذ جب واليوم يعيش الاسلام والغرب فى ظل العلاقات الثقافية التى ازدهرت منذ ظهور ذلك الكتاب وفى ظل النظام الدولى الجديد .

ويذكر الاستاذ جب الذى عرف الاسلام وتاريخه وكتب عنه وعن حضارته أن الاسلام فى داخل العالم الغربى كله ، فى مقابل العالم الشرقى الاسيوى ، يسلك سبيلاً وسطاً بين المتناقضات الشديدة . وهو يعارض فوضى القومية الأوروبية والنظم العسكرية ، فى روسيا الشيوعية وغيرها ، وانه لم يقع بعد فريسة لهجمات الحياة الاقتصادية التى تتعرض لها أوروبا الحاضرة وروسيا الحاضرة أيضاً . يقصد فى ذلك الوقت ، ثم يذكر الاستاذ بكل اعجاب كلام الاستاذ الفرنسى الكبير ماسينيون الذى عرف الشرق وحضارته وخصوصا حياته الروحية فى التصوف وهو قوله :

« للاسلام الفضل فى أنه يمثل لنا فكرة عادلة عما يقوم به كل فرد من أبناء الوطن بدفع عشر ريع الأرض للخزانة العامة ، وهو يشن غارته على المبادلة المطلقة ورأسمالية البنوك وقروض الدولة والضرائب غير المباشرة على الأشياء التى لها أهمية جوهرية . ثم

إنه يؤكد حقوق الأبوين والزوج والملكية الفردية ورأس المال التجارى ، ونراه هنا يقف مرة أخلى فى مكان وسط بين الرأسمالية البورجوازية وبين الشيوعية البولشفية » . ثم يمضى الاستاذ جب قائلا :

« ولكن الاسلام له رسالة يؤديها من أجل قضية الانسانية ، فهو رغم كل شىء يقف اقرب الى الشرق الحقيقى من أوروبا اليه ، وله ماض مجيد من تفاهم الأجناس وتعاونها ولا يوجد مجتمع آخر سجل له من النجاح فى أن يجمع كثيرا من أجناس الانسان المختلفة مع التسوية بينهم فى المكانة والعمل وتهيئة الفرصة كما سجل للاسلام . والجماعات الاسلامية العظيمة فى افريقيا والهند واندونيسيا والجماعات الاسلامية الصغيرة فى الصين والجماعات الصغرى فى اليابان ، كلها تبين أن الاسلام لاتزال لها القدرة على أن يتألف العناصر التى لاسبيل إلى التوفيق بينها بسبب الجنس والتقاليد . واذا لم يكن بد من أن يحل التعاون محل النزاع بين المجتمعات العظيمة فى الشرق والغرب فإنه وساطة الاسلام شرط لابد منه ، لأن فى يده ، إلى حد كبير ، حل المعضلة التى تواجه اوروبا فى علاقاتها مع الشرق ، فان هما اتحدا زاد الأمل بلاد حدود فى بلوغ نتيجة سلمية . أما إن قذفت اوروبا بالاسلام بين أذرع خصومها ورفضت التعاون معه فلابد أن تكون النتيجة نكبة للطرفين » .

هذا ما يقوله ذلك العالم المتخصص ، والآن قد تغيرت الظروف وزادت العلاقات وثاقة وقوة ، وتشابكت المصالح بين الاسلام والغرب ، ومع انه يمكن الاستفادة من كلامه القيم وكلام غيره فى ذلك الكتاب إلا أن الامر يحتاج إلى أمور كثيرة لابد من النهوض بتحقيقها .

هذا حديث صادر عن عقل وقلب لمسلم شرقى عاش حياة الشرق فى جميع مراحل حضارته ، وهو منذ اكثر من نصف قرن عرف الغرب وهناك تثقف وعاش سنين كثيرة ولم تنقطع صلته ابداً وقد وجد فى الغرب من رعاية أساتذته ما يعترف به ، ومن المودة والمحبة والمعاونة من الانسان الغربى مايحتفظ به بين أحسن ذكرياته ـ وإنه ليحق له ، ويجب عليه ، أن يتحدث هذا الحديث إلى الانسان الغربى الذى عرفه ـ والله الموفق ،

القاهرة فى ٧ / مايو / ١٩٩١ م .

أ.د. محمد عبد الهادى أبو ريدة

هوامش على صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية[1]

أ . د . محمود حمدي زقزوق
استاذ ورئيس قسم الفلسفة
كلية أصول الدين ، جامعة الأزهر

(١) محاضرة ألقيت فى الندوة الشهرية للجمعية الفلسفية المصرية فى أبريل ١٩٩٢ .

في البداية نود أن نوضح ما نقصده بعنوان هذه الندوة :

(١) لقد تعمدنا وضع كلمة هوامش في عنوان حديثنا لأن الأمر لا يدور حول دراسة متعمقة شاملة للموضوع ، وإنما يدور حول إبداء بعض الملاحظات العامة التي قد تكون مفيدة بوصفها منطلقات لدراسات مستفيضة فهي إذن مجرد هوامش نرجو من خلالها أن ننبه الأذهان إلى هذه المنطلقات .

(٢) نقصد بصلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية الصلة بالفلسفة الأوربية اللاحقة للفلسفة الإسلامية وبصفة خاصة الفلسفة الأوربية الحديثة . أما صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية القديمة أو الوسيط فسيكون حديثنا عنها عابراً .

وهناك عدا ذلك بعض الملاحظات الأخرى العامة التي لابد من التنبيه إليها قبل الدخول في الموضوع حتى لا يساء فهم ما سيقال .

أولاً : التراث الإنساني أخذ وعطاء ولا توجد أمة عريقة في التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت من هذا التراث ولا يعقل أن تكون هناك أمة تبدأ من الصفر وتضرب صفحاً عن تراث الآخرين ومنجزات البشرية قبل ذلك .

ثانياً : ليس من غرضنا هنا أن نتغنى بأمجاد أسلافنا ونجتر ذكريات حلوة جميلة تدغدغ عواطفنا وإنما نحاول بعقلانية أن نواجه مركب النقص الذي نعاني منه إزاء الغرب باستعادة الثقة في النفس بهدف أن يكون ذلك حافزاً لنا إلى الإنطلاق من جديد نحو ترسيخ دعائم نهضة فكرية جديدة .

ومن جانب آخر لا أفهم هذا الميل الذي ينحو إليه البعض والذي يتمثل في تعذيب أنفسنا بلا مبرر وترسيخ مركب النقص في أدمغتنا .. وأعني بذلك تلك النغمة التي نجدها في بعض البحوث والتي تعلي دائماً من كل فكرة في الفلسفة الغربية وتقلل في الوقت نفسه من أهمية الفكرة ذاتها إذا كانت واردة في الفلسفة الإسلامية . وأقرب الأمثلة على

ذلك الأفكار المناظرة لأفكار ديكارت في الفلسفة الإسلامية وكذلك بعض أفكار هيوم التي لها نظير لدى بعض فلاسفة المسلمين كما سنشير إلى ذلك فيما بعد .

والآن ندخل في الموضوع :

لقد شهدت الحضارة الإسلامية انفتاحاً منقطع النظير على الفلسفة الغربية القديمة وأعني بذلك الفلسفة اليونانية . وتتضح لنا أهمية هذا الانفتاح من قول ابن رشد أن الإطلاع على كتب الأقدمين واجب بالشرع سواء في ذلك ما قالوه من النظر في أمر المقاييس العقلية أو ما قالوه في النظر في الموجودات وعبارته في ذلك تقول : « ... يجب علينا أن ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم ، فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . فقد تبين من هذا أن النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إن كان مغزاهم في كتبهم ومقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه ، وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلاً للنظر فيها وهو الذي جمع أمرين : أحدهما : ذكاء الفطرة والثاني : العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية فقد صد الناس عن الباب الذي دعا الشرع منه الناس إلى معرفة الله ، وهو باب النظر المؤدي إلى معرفته حق المعرفة ، وذلك غاية الجهل والبعد عن الله تعالى » .

(فصل المقال لابن رشد ص ١٧ ، ١٨ . في مجموع بعنوان فلسفة ابن رشد يضم فصل المقال والكشف عن الناهج الأدلة ـ بيروت ١٩٨٢) .

وكلام ابن رشد هنا لم يكن مجرد كلام نظري لم ينتقل إلى مرحلة التنفيذ ، بل كان بمثابة دفاع عن موقف اتخذته الفلسفة الإسلامية قبله منذ القرن التاسع الميلادي بدءاً بالكندي إلى أن انتهى إلى ابن رشد في القرن الثاني عشر الميلادي (ت ١١٩٨م) .

ولا يمكن فهم الفلسفة الإسلامية في كثير من جوانبها إلا بعد معرفة الفكر اليوناني القديم ـ فقد كان التفاعل والتلاحم بينهما أمراً لا يحتاج إلى دليل أو برهان .

وفي المقابل كان التفاعل والتلاقح واضحاً وبيّناً بين الفلسفة الإسلامية والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، ولا يمكن فهم الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط فهماً جيداً إلا بعد معرفة الفلسفة الإسلامية . وإذا كنا قد أكدنا على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة اليونانية فإننا هنا أيضاً نؤكد على الصلة الحميمة بين الفكر الفلسفي الإسلامي والفلسفة الأوربية في العصر الوسيط .

وقد بين أسين بلاثيوس في بحث له عقد فيه مقارنة بين ابن رشد وتوماس الأكويني أن توماس عرف آراء ابن رشد وانتفع بها ، كما أن العالم الأسباني المعاصر سلفادور جومث نوجالس قد أكد بصفة قاطعة أن الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسماً في تفكير الغرب في القرون الوسطى .

ولسنا في حاجة إلى بعد هذه الإشارات الواضحة إلى الوقوف طويلاً عند صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في العصر القديم والوسيط . وهناك العديد من الدراسات والبحوث في هذا الصدد .

ولكن الحقل الذي لا يزال في حاجة إلى المزيد من الدراسات والبحوث هو مدى صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوربية في العصر الحديث . وقد يمكن أن يقال بصفة عامة أنه إذا كانت الفلسفة الإسلامية قد أثرت تأثيراً حاسماً ـ سلباً أو إيجاباً ـ في الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، وإذا كانت الفلسفة الوسيطة قد أثرت بدورها في الفلسفة الأوربية الحديثة فإنه يمكن القول بأن هناك تأثيراً غير مباشر للفلسفة الإسلامية على الفلسفة الحديثة وإن كان هذا لا يعني عدم وجود تأثير مباشر أيضاً .

ولكن هذه دعوى ربما يراها البعض دعوى عريضة لا دليل عليها ، وهذا البعض ليس

فقط على الجانب الغربي ، بل على الجانب الإسلامي أيضاً ، وربما يكون الرفض من البعض على الجانب الإسلامي أقوى وأشد منه على الجانب الغربي .

وكمثال للرفض على الجانب الغربي ما قاله الأستاذ اشبيتالر وهو أستاذ مستشرق يهتم باللغات السامية وله سمعة طيبة في كل الأوساط الاستشراقية . فعندما أعددت رسالتي للدكتوراة مقارناً فيها مقارنة تفصيلية بين منهج كل من الغزالي وديكارت وانتهيت في هذا البحث إلى اتفاق الفيلسوفين اتفاقاً يكاد أن يكون تاماً في خطوات المنهج وكذلك في النتائج التي ترتبت على استخدام هذا المنهج ـ رأى أستاذي الذي لا يعرف العربية ضرورة قيام أحد المستشرفين بمراجعة النصوص الواردة في الرسالة والتي ترجمتها من العربية إلى الألمانية ووقع الاختيار على الأستاذ أشبيتالر لهذا الغرض .

وقد اعتمد هذا الأستاذ ما قمت به من ترجمات دون أن يغير حرفاً واحداً إلا أنه على الرغم من وجود تشابه واضح بين أفكار ديكارت والغزالي فإننا لا يمكن أن نقول بأن ديكارت قد تأثر بالغزالي ، وكل ما يمكن أن يقال هو أن الأمر يدور حول توارد خواطر . وكان ردي عليه في لم أتعرض في بحثي من قريب أو بعيد إلى مسألة التأثير والتأثر والصلة التاريخية بين كل من الغزالي وديكارت فهذا موضوع يحتاج إلى أدلة مادية لا أملكها ولكن هناك أستاذاً آخر اسمه الأستاذ فاين كان يدرس لديه زميل هو عبد الغفور الأسود عندما قرأ البحث قال من تلقاء نفسه أن هذا يعني أن الغزالي وليس ديكارت هو أبو الفلسفة الحديثة .

وهناك بعض الباحثين المسلمين قد قطع ـ دون دليل مادي ـ بتأثر ديكارت بالغزالي . ومن بينهم شريف في الهند في كتابه عن الفكر الإسلامي ، وعثمان الكعاك في تونس . ولكننا نود أن نصرف النظر عن هذه الدعاوى التي تنقصها الأسانيد . ونشير فقط إلى أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الصدد .

لقد ترجم الزميل عبد الصمد الشاذلي المنقذ من الضلال للغزالي إلى الألمانية ونشره عام ١٩٨٨ في أشهر سلسلة فلسفية في ألمانيا وهي سلسلة المكتبة الفلسفية . وأشار في مقدمته للترجمة بأن هناك حقيقة ثابتة تتمثل في أن بعض المستشرفين الذين كانت تربطهم صلة صداقة بديكارت كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال للغزالي .

ومن بين مهؤلاء الأصدقاء كان المستشرق الشهير جاكوب جوليوس Jakob Golius (١٥٩٦ ـ ١٦٦٧) ، كما كان لدى ليفينيوس فارنر Levinius Warner ـ وهو تلميذ لجوليوس المشار إليه ـ مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال ـ وقد آل هذا المخطوط عام ١١٦٥ ـ أي بعد خمسة عشر عاماً فقط من وفاة ديكارت ـ آل إلى مكتبة جامعة ليدن بهولاندا ، ولا يزال هناك حتى اليوم في مكتبة جامعة ريبك بليدن تحت رقم[1] Or. 946 وفضلاً عن ذلك لا يزال هناك حتى اليوم في قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية في باريس تحت رقم (Pol. 25 - 24) مخطوط لكتاب المنقذ من الضلال كان معروفاً في فرنسا في العصر الذي عاش فيه ديكارت . ومعروف أن كتاب المنقذ من الضلال للغزالي يتضمن أهم خطوات الشك المنهجي لدى الغزالي . وإن كان عثمان الكعاك التونسي والدكتور أبو ريدة يقطعان بأنه قد كانت هناك ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ من الضلال موجودة في عصر ديكارت . ولكن المكتبة الوطنية الفرنسية قد نفت في ردها بتاريخ ١٩٨٩/٨/٢٩ على استفسار الزميل عبد الصمد الشاذلي عن الترجمة اللاتينية وجود مثل هذه الترجمة لديها ونفت أن يكون لديها ما يسمى بمكتبة ديكارت كما أشار إلى ذلك عثمان الكعاك التونسي .

(يراجع أيضاً د. أبو ريدة في بحثه حول « العلاقات بين الفكر الفلسفي الإسلامي وبين الفكر الفلسفي الأوروبي في العصور الوسطى والحديثة » ص ٢٠ ـ وهو بحث تحية إلى طه حسين في مؤتمر دولي في مدريد في مارس ١٩٩٠) .

(وراجع أيضاً كتابنا تمهيد للفلسفة ص ٢٥٣ وما بعدها) .

ولا يزال الموضوع في حاجة إلى بحث يتطلب من لباحث التنقل بين مكتبات باريس وهولندا والفاتيكان .

ولا تقتصر صلة ديكارت بالفلسفة الإسلامية عند حدود الصلة المشار إليها بالغزالي ، بل يمكن أن تمتد الصلة إلى غيره من الفلاسفة المسلمين . وأحدث بحث في هذا الصدد هو رسالة دكتوراة اشتركت في مناقشتها في شهر سبتمبر من العام الماضي وعنوانها « النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت ـ دراسة مقارنة » . وانتهى الباحث إلى القول بأن أوجه الشبه العديدة التي قادتها إليها تلك الدراسة المتعمقة لموضوع النفس الإنسانية بين ابن سينا وديكارت دفعتنا إلى القول باحتمال وجود صلة بين الفيلسوفين أو بعبارة أخرى باحتمال تأثر ديكارت بابن سينا سواء كان ذلك بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر . والذي يزيد ذلك الاحتمال قوة سببان :

السبب الأول : ما ترجم إلى اللاتينية من مؤلفات ابن سينا منذ القرن الثاني عشر حتى القرن السادس عشر الميلادي (. . .) .

والسبب الثاني : أثر ابن سينا في الفكر اللاتيني المسيحي .

(ص ٢٠٠ ، ٢٠٥ من الرسالة المشار إليها من إعداد قناوي محمد قناوي أحمد) .

ولكن الأمر كما نرى يدور في دائرة الاحتمال ، ولا يزال الأمر يحتاج إلى بحوث تتوفر على استكمال دراسة الجانب التاريخي بناء على أدلة قوية .

وإذا كان الأمر يبدو محل نزاع حول مدى تأثر ديكارت بأفكار الغزالي أو عدم تأثره فيما يتعلق بالشك المنهجي فإن هناك قضية أخرى من القضايا التي عرضها الغزالي بالتفصيل في كتابه تهافت الفلاسفة وهي مشكلة السببية ولا يشك أحد في أنها نقلت إلى

اللاتينية في العصر الوسيط في أوروبا مع بقية قضايا الكتاب المذكور وردود ابن رشد عليها في « تهافت التهافت » .

وينفي الغزالي أن يكون هناك تلازم ضروري بين السبب والمسبب في الأمور المشاهدة ويرد اعتقادنا بضرورة وجود هذا التلازم إلى العادة فقط . ويتكرر هذا النقد ذاته على لسان دفيد هيوم في القرن الثامن عشر لم يزد فيه شيئاً على ما قاله الغزالي . وكل الفرق بين الغزالي وهيوم أن الغزالي بعد أن نفى الإرتباط الضروري بين الأسباب والمسببات رد التأثير إلى الله الذي هو مسبب الأسباب جميعاً . أما هيوم فإنه ينفي السببية ويقول بالعادة ويقف عند هذا الحد ولا يجعل الله علة الأشياء .

وقد قال إرنست رينان في القرن الماضي في كتابه عن ابن رشد والرشدية (ص ١١٢ من الترجمة العربية) « إن هيوم لم يقل في نقد مبدأ السببية أكثر مما قاله الغزالي » . إن عدم إطلاع هيوم على أفكار الغزالي التي كانت منشورة في أوربا باللاتينية أمر بعيد الاحتمال . ولكن هذا ليس هو الأمر الذي نريد أن نؤكد عليه هنا . فما نريد أن نشير إليه في هذا الصدد هو تعليق اثنين من المفكرين المسلمين على وجهة نظر كل من الغزالي وهيوم :

لقد قال الدكتور أحمد فؤاد الأهواني رحمه الله في كتابه (في عالم الفلسفة) ص ١٤٥ : « إن العلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر هيوم فأثر الابتعاد عن القول بالسببية وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في المسببات » .

وفي المقابل يقول عباس العقاد : « فالمعلوم أن الغزالي يرى أن الأسباب ظواهر تقارن المسببات وليست هي علتها ، وهو رأي يوافقه العلم الحديث الذي يكتفي بوصف الظواهر ولا يدعى استقصاء عللها » .

(راجع ابن رشد للعقاد ص ٧٧) .

وإذا كان الأمر كذلك وهو أن العلم الحديث يتفق مع النقد الذي وجهه كل من الغزالي وهيوم لمبدأ السببية فإننا لا نفهم ما يقوله الدكتور الأهواني نفسه حين يقول : « لقد اصطفت الحضارة الأوربية آراء ابن رشد الفيلسوف في العلم فنهضت نهضتها العلمية التي ثمرتها في العصر الحاضر ، وسار المسلمون وراء الغزالي فتأخروا علمياً مما هو واقع أمام بصرنا » ص ١١٧ . ومعروف أن ابن رشد رفض وجهة نظر الغزالي في السببية رفضاً قاطعاً واتهمه بالسفسطة.

وأعتقد أن التناقض واضح بين ما قاله الدكتور الأهواني تعليقاً على وجهة نظر هيوم وكلامه هنا عن الغزالي . فالفكرة ذاتها باعتراف رينان نجدها عند الغزالي وهيوم ، فلماذا إذن نعمد إلى إذلال أنفسنا ونعد الفكرة إذا كانت في رأس فيلسوف مسلم دليلاً على التخلف ، وإذا كانت في رأس فيلسوف أوربي نعدها دليلاً على التقدمية ؟ تلك هي عقدتنا في عالمنا الإسلامي عقدة مركب النقص . ولكننا بترسيخها في الأذهان لن نستطيع أن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام ، كما لن نستطيع أن نقضي على عقدة التفوق في نفس الغربي . وسنظل في نظره أقواماً متخلفين عاجزين ، لا نحظى لا بالاحترام ولا بالتقدير .

ومن جانب آخر فإن جعل الغزالي مسئولاً عن تأخر المسلمين منذ القرن الثاني عشر الميلادي يعد تبسيطاً غير مقبول لمشكلة معقدة ، وتجاهلاً للعوامل العديدة التي أدت إلى انهيار الصرح الفلسفي ، إذ لا يعقل أن مفكراً واحداً يتحمل مسئولية انهيار الحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني عشر الميلادي . هذا إذا كان هذا الانهيار الفلسفي يعد الغزالي قد وقع بالفعل . فهناك بعض المستشرقين مثل ماكس هورتن وديبور يرفضون هذا الادعاء ويقول ديبور في ذلك: « كثيراً ما يقال أن الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاء مبرماً لم تقم لها بعده قائمة . ولكن هذا زعم خاطىء لا يدل على علم

بالتاريخ ولا على فهم لحقائق الأمور . فقد بلغ عدد أساتذة الفلسفة وطلابها بعد عصر الغزالي مئات بل ألوفاً » .

(تاريخ الفلسفة في الإسلام لديبور ترجمة د . أبو ريدة ص ٢٣!)

وهناك صلة وثيقة بين اسبينوزا والفكر الإسلامي . وهذه الصلة لم تكن فقط عن طريق الترجمات اللاتينية للفلسفة الإسلامية ولكنها بالإضافة إلى ذلك ، بل وقبل ذلك كانت عن طريق التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي وبخاصة في الأندلس عن طريق موسى ابن ميمون وغيره من المفكرين اليهود . فالمعروف أن اسبينوزا بوصفه يهودياً قد درس التراث اليهودي المتأثر بالفكر الإسلامي في الأندلس قبل أن يتعلم اللاتينية .

وعندما ترجم أ . د . حسن حنفي كتاب اسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » أشار (ص ٧) إلى أن مواقف اسبينوزا ومناهجه في التفسير ونظرياته عن ثنائية الحقيقة أو الحقيقة المزدوجة لها ما يشابهها في التراث الإسلامي عند الفلاسفة خاصة عند ابن رشد . ولكن الدكتور حسن حنفي أراد أن يبعد عن نفسه شبهة الوقوع في منهج التأثير بإرجاع إنجازات اسبينوزا إلى التراث الإسلامي مكتفياً بإثبات المشكلات المشتركة والحلول المتشابهة التي قدمها اسبينوزا والفلاسفة المسلمون .

وإذا كنا نعتقد ـ كما يرى أبو بكر الرازي أيضاً ـ أنه لا يوجد فيلسوف يبدأ من نقطة الصفر وأن البناء الفلسفي ـ كمايقول الرازي ـ بناء تشترك فيه الأجيال ويضيف إليه كل جيل شيئاً جديداً يمهد به السبيل لمن يجيء بعده ، (دور الإسلام في تطور الفكر الفلسفي ص ٢٠) فإننا نعتقد أن صلة اسبينوزا بالفكر الإسلامي جديرة بالبحث ليس فقط على مستوى بيان المشكلات والحلول المتشابهة ، بل بناء على منهج التأثير والتأثر لا أجل أن نتغنى بأننا أصحاب فضل ، ولكن لبيان مدى استمرارية الفكر الفلسفي وتواصله مخترقاً الحواجز الجغرافية والحضارية بوصفه فكراً إنسانياً يشكل بناء متكاملاً .

وغير خاف أن نظرية وحدة الوجود التي تنسب لابن عربي لها ما يماثلها في فلسفة اسبينوزا ، وجبرية اسبينوزا لها ما يماثلها أيضاً في الفكر الإسلامي . فالموضوع جدير بالبحث . ولو كان الغربيون في موقعنا لكانوا قد وفوا هذا الجانب ما يستحقه من دراسات وبحوث . وقد فعلوا كثيراً من ذلك في صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية بناء على منهج التأثير والتأثر وبالغوا في ذلك أشد مبالغة لدرجة أدت برينان إلى أن يقول : أن الفلسفة الإسلامية ليست شيئاً آخر غير الفلسفة اليونانية مكتوبة بحروف عربية .

وقبل أن نترك اسبينوزا نود في هذا الصدد أن نسجل ملاحظة تتعلق بنظرية الحقيقة المزدوجة التي تظهر في فلسفة اسبينوزا والتي لها نظير لدى ابن رشد الذي يشاع أنه - كما تقول بعض المعاجم الفلسفية الغربية الحديثة - قد ذهب القول بأن ما هو حق من الناحية الفلسفية قد يكون باطلاً من الناحية الدينية ، وأن التناقض بين العقيدة والمعرفة أمر لا يمكن تفاديه ، ولذلك دعا ابن رشد - حرصاً منه على العقيدة الدينية - إلى الفصل بين الدين والفلسفة . وهذا التعارض بين الحقيقتين الدينية والفلسفية أدى إلى اتهام ابن رشد في أوربا في العصور الوسطى بالزندقة واعتباره رمزاً للإلحاد . ولا يزال يتردد صدى هذهم النظرية منسوبة إلى ابن رشد حتى الآن .

والحق أن ابن رشد بريء تماماً من هذه النظرية وأن الرشدية اللاتينية هي التي نسبت إليه هذه النظرية . وقد تناولنا في بحث لنا مدى بطلان نسبة هذه النظرية إلى ابن رشد وقد انتهى هنري كوربان إلى هذه النتيجة أيضاً حين قال : « لقد كان من الإفراط في الرأي أن ينسب لابن رشد نفسه القول بوجود حقيقتين متعارضتين ، وأن المذهب الشهير القائل بحقيقة مزدوجة كان بالفعل من نسج الرشدية اللاتينية السياسية » (تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان ص ٢٦٢ - بيروت ١٩٦٦).

وهكذا يتضح لنا أن هناك أفكاراً فلسفية إسلامية قد تم تأويلها في الغرب أو تحويرها على غير ما أراد بهما أصحابها وذلك لمعارضة الكنيسة بها بطريق غير مباشر .

وهناك مجال ثري للبحث في مدى صلة الفلسفة النقدية للغزالي بالفلسفة النقدية للفيلسوف الألماني العملاق كانت ، وفي بداية العشرينيات من هذا القرن ألف أحد الباحثين النمساويين وهو أوبرمان Obermann كتاباً كبيراً عن الغزالي بعنوان « الذاتية والفلسفية للغزالي » اعتبر فيهم الغزالي الفيلسوف النقدي في الفلسفة العربية أو بمعنى آخر اعتبره « كانت » الفلسفة العربية .

وفي عام ١٩٧٨ قدم باحث أفغاني رسالة للدكتوراة في كلية أصول الدين بعنوان « الميتافيزيقا بين الغزالي وكانط ـ دراسة مقارنة » . ومعروف أن كانت عندما قرأ نقد هيوم للسببية الذي هو نفسه نقد الغزالي لها قال : لقد أيقظني هيوم من سبات الاعتقادات ، وثورة الغزالي على الميتافيزيقا اليونانية شبيهة بثورة كانت على ميتافيزيقا الفلاسفة السابقين عليه . وقد أبرز الباحث الأفغاني في رسالته المذكورة الكثير من أوجه الشبه بين الفيلسوفين . ولا نريد أن نخوض هنا في التفاصيل ، ولكننا نود أن نشير فقط إلى أن مجال البحث في هذا الموضوع لا يزال فيه متسع لباحثين آخرين وبخاصة أن الباحث الأفغاني لم يعتمد على مراجع أجنبية وإن كان قد ذكر في مراجعة ترجمة انجليزية لنقد العقل الخالص ونقد العقل العملي . واعتمد على الترجمات العربية لمؤلفات كانت ، وأهمها وهو كتاب نقد العقل الخالص ترجمته العربية رديئة وفي حاجة إلى الكثير من المراجعات ولعلها قد زادت « كانت » غموضاً على غموض . والأمر المؤسف أن كثيراً من الباحثين في الجامعات لدينا يذكرون في رسائلهم الجامعية كثيراً من المراجع بلغات أجنبية مع أنهم لم يطلعوا في الأعم الأغلب على شيء منها واكتفوا بأن نقلوا من بعض

المراجع العربية الفكرة ومرجعها الأجنبي وهذا أمر قد لمسته في الكثير من الرسائل الجامعية التي اشتركت في مناقشتها في معظم الجامعات المصرية .

ويمكن الإشارة أيضاً ـ في مجال صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة الأوروبية ـ أن نشير إلى أن إخوان الصفا ـ تلك الجماعة التي تكونت في البصرة في القرن العاشر الميلادي وأخرجت للناس موسوعة ضخمة تتناول كل فرع من فروع المعرفة الإنسانية ـ كانوا رواداً لفلاسفة عصر التنوير في فرنسا في القرن الثامن عشر وما أخرجوه للناس من موسوعات . كما أن أفكار ابن خلدون في فلسفة التاريخ والفلسفة الاجتماعية قد أثمرت ثمارها في أوربا وأحسن القوم هناك استخدامها في حين أننا كنا قد تجاهلنا تماماً وبدأنا عن طريق أوربا نلتفت إليها مرة أخرى .

وانطلاقاً من فلسفة ابن سينا يمكن تلمس طريق اليسار الأرسطي كما حاول ذلك أرنست بلوخ Ernst Bloch في كتابه الذي يحمل عنوان : ابن سينا واليسار الأرسطي ـ ١٩٥٢ وطبعة Suhrkamp رقم ٢٢ عام ١٩٦٣ .

ويمكن أيضاً عقد مقارنات ثرية بين مذهب الذرات الروحية لدى الفيلسوف ليبينتز ومذهب الجوهر الفرد لدى فلاسفة المسلمين ومتكلميهم وبخاصة من أرجع العلية الوحيدة في الربط بين الجواهر إلى الله تعالى . ومعروف أن ليبنتز ينفي أن يكون هناك تفاعل أو تأثير متبادل بين الذرات ويرجع الأمر إلى التناسق الأزلي الذي قدره الله في الأزل للربط بين الذرات .

وليس هذا هو المجال الوحيد للمقارنات بين ليبنتز والفلسفة الإسلامية . فقد أشار المرحوم الدكتور محمود قاسم إلى مجال آخر في بحث له بعنوان « الخيال لدى ليبنتز ومحيى الدين ابن عربي » :

وقد أشار العقاد في كتابه عن ابن رشد (ص ٥٢) إلى أن مذهب ليبنتز في الممكنات

المجتمعة ليس بعيداً عن مذهب ابن رشد في الممكنات المخلوقة ـ فخلاصة ليبنتز أن تغيير ممكن واحد ليس بالمستحيل ، ولكن تغيير الممكنات التي يتمم بعضها بغرض البعض الآخر هو المستحيل . ولهذا كان يقول عن هذا العالم أنه أحسن العوالم الممكنة . وهذا بعينه هو كلام ابن رشد حين رد على القائلين بجواز تغيير الممكنات وأن هذا العالم كله جائز أو غير واجب الوجود فهو قابل للتغيير ، فإن جواب ابن رشد على هذا القول أن المخلوقات التي خلقها الله على صورة من الصور لحكمة يريدها لا يمكن أن تتغير وإلا كان خلقها على تلك الصورة عبثاً ، والعبث مستحيل في حق الله .

ولا شك أن ليبنتز وهو الفيلسوف الواسع الإطلاع قد عرف بشكل أو بآخر التراث الفلسفي الإسلامي الذي ترجم إلى اللاتينية منذ القرن الثاني عشر الميلادي وما بعده . وقد كانت وجهة نظر ليبنتز هي محاولة التوفيق بين المذاهب والاتجاهات الفلسفية المختلفة والخروج بنسق جديد . ويقول هو في ذلك :« لقد تكشف لي نسق جديد ، ومنذئذ تكشف لي عن جوانب جديدة في داخلها . وهذا النسق يربط أفلاطون بديمقريط ، وأرسطو بديكارت ، والمدرسيين بالفلاسفة المحدثين ، واللاهوت والأخلاق بالعقل ، ويأخذ من كل شيء أجمل ما فيه ، ويطوره تطويراً لم يصل إليه أحد من قبل » .

(كتابنا : « دراسات في الفلسفة الحديثة » ص ١٥٠) .

وقبل أن نختم حديثنا نود أن نقوم بشيء من الاستطراد الذي ليس مبتوت الصلة تماماً بموضوعنا وهو تصور بعض الفلاسفة المحدثين في الغرب للعقلية الإسلامية . وسنورد بعض النماذج من هذه التصورات . ولعلنا في مناسبة أخرى نستطيع أن نقدم دراسة متكاملة حول هذا الموضوع :

النموذج الأول: الفيلسوف الإنجليزي جون لوك :

عندما بحث الفيلسوف الإنجليزي جون لوك قضية المعرفة وبنى وجهة نظره على إنكار

الأفكار الفطرية اعتمد في هذا الإنكار ضمن أمور أخرى على أقوال كتاب الرحلات وعلماء الأجناس البشرية للبرهنة على اختلاف التصورات الأخلاقية لدى مختلف الشعوب ليضل بذلك إلى ما يريده من إنكار للأفكار الفطرية . وما يهمنا في هذا الصدد ما يقوله لوك في كتابه « دراسة في العقل البشري » من أن الأولياء لدى الأتراك (ويعني هنا المسلمين) يسلكون سلوكاً لا يمكن أن يتحدث عنه المرء دون جرح للآداب . وينقل عن الرحالة الألماني بامجارتن ما يزعم هذا الرحالة أنه شاهده من عادات لدى المسلمين في رحلاته عام ١٥٠٧ في مصر وبلاد العرب وفلسطين ، ويروي هذا الرحالة قصصاً يزعم أنه شاهدها في مدينة بلبيس بمصر من اعتقاد المسلمين بأن البلهاء والمعتوهين يعدون من أولياء الله ، وأنه شاهد أحد هؤلاء يجلس عارياً كما ولدته أمه وسط جيش كبير من الذباب والزنابير ويقترف الفواحش مع الحيوانات . وأن هذا الرحالة قد سمع أن مثل هؤلاء الأولياء يتمتعون بحرية لا حد لها تصل إلى حد ارتياد البيوت واقتراف الفواحش داخل البيوت ، وأن ذلك لا يعد أمراً منكراً ، بل يعتبر من الأمور التي تجلب البركة . وإذا نتج عن اقتراف هذه الفواحش أطفال غير شرعيين يعتبرون أيضاً مباركين ، ويتبرك الناس بهم وتقام لمثل هؤلاء بعد موتهم أضرحة فاخرة ... الخ . ويبني جون لوك على ذلك أن التصورات الأخلاقية ليست فطرية لدى الناس وعلى ذلك فليس هناك ما يسمى بالأفكار الفطرية العامة . وبصرف النظر عن مدى صحة هذه الأقوال فإن اعتماد جون لوك عليها في بحث فلسفي يعد أمراً غير مقبول نظراً لأنها أقوال نسبية وانطباعات شخصية يكسوها كثير من الخيال الذي يستهوي عشاق كتب الرحلات على وجه الخصوص فهي انطباعات أكثر منها معارف فلسفية معتبرة ، فضلاً عن أن الأخلاق لا تعتمد على ما هو كائن لأنها تعبير عما ينبغي أن يكون . وما ينبغي أن لا يكون لا يستمد مما هو كائن وإلا كان ذلك قلباً للأوضاع .

(كتابنا : « دراسات في الفلسفة الحديثة » ص ٢١٥ ، ٢١٦) .

النموذج الثاني : الفيلسوف الألماني ليبنتز :

يذهب ليبنتز إلى القول بأن « القدر المحمدي » يعد ــ في مقابل القدر الرواقي والمسيحي ــ قدراً مظلماً تماماً لا مفر منه لدرجة أن الإنسان لا يستطيع حتى مجرد محاولة تجنب الأخطار المحدقة به ، بل يسير نحوها وهو أعم . وهذا يعني أن المسلم اتكالي إلى أقصى حدود الاتكالية . ومن الواضح أن ليبنتز في هذا التصور قد اعتمد على ما كان شائعاً في الثقافة الأوربية من أقاويل حول الإسلام لا تستند إلى سند حقيقي من الإسلام نفسه .

النموذج الثالث : الفيلسوف الفرنسي المعروف باسكال (القرن السابع عشر) :

في كتابة (خواطر حول الدين) يتناول بسكال محمداً صلى الله عليه وسلم في تسع شذرات من بين الشذرات التي يضمها هذا الكتاب ويعتبر محمداً العدو اللدود للكنيسة ، ويقوم بعقد مقارنة بين محمد والمسيح يتهم فيها محمداً بالكذب والعدوانية ومحاربة العلم وخلو تعاليمه من المعجزات التي تصدق دعوته وخلوها من الأسرار التي تشتمل عليها المسيحية ، واشتمالها على الأخلاق السيئة ، وينتهي إلى القول بأنه لم يجد في الإسلام سبباً يحمله على قبوله لأنه لا يشتمل على أية أمارة من أمارات الحقيقة . ويعجب المرء أشد العجب إذا عرف أن بسكال لم يدرس الإسلام على الإطلاق ولم يقرأ القرآن ولم يطلع على أي مصدر إسلامي في حديثه عن الإسلام ، وإنما اكتفى بالاعتماد على العالم الهولندي هوجو جروتيوس (١٥٨٣ ـ ١٦٤٥) وهو من علماء القانون واللاهوت ومن أصحاب النزعة الإنسانية ، اشتغل بالمحاماة وقضى سنواته الأخيرة في الدراسات اللاهوتية ، وكان تلميذاً للمستشرق اسكاليجر في جامعة ليدن بهولندا وألف كتاباً

وحاضر ومستقبل بوصف ذلك كلا متكاملاً ، محاولة لا ترفض الماضي لأنه ماض وفي الوقت نفسه لا تكون مستعبدة لهذا الماضي فيه الصواب والخطأ والحق والباطل والإيجابي والسلبي . والشيء نفسه ينطبق على ثقافة الآخرين والغرب الراهن بصفة خاصة فلتكن لنا نظرتنا النقدية لثقافتنا الماضية ولثقافة غيرنا الحاضرة لنحاول أن نحدد أهدافنا بدقة وبعقلانية ونرسم لأنفسنا طريقاً نسترشد فيه بالآخرين وما قدموا من إنجازات دون أن نكون مقلدين تقليداً أعمى . هذا إذا أردنا أن تكون لنا شخصيتنا المستقلة وحضارتنا المتميزة . ولعلي في النهاية أضم صوتي لصوت أخي أ . د . حسن حنفي بضرورة دراسة الآخر ، كما قام الآخر بدراستنا فليكن الآخر موضوعاً للدراسة بعيوننا نحن لا بعيون الآخرين حتى لا تضيع الذات الواعية الدارسة في خضم هذه الدراسة . فالخطأ الذي يقع فيه أغلب الدارسين للفكر الغربي هو أنهم يدرسون بعيون الغرب فتراهم يرددون مجرد ترديد ما يقوله الآخرون وإذا كان هناك نقد فهو أيضاً نقد مفكري الغرب لمفكري الغرب .

نحن في حاجة ماسة إلى تغيير أساسي في توجهاتنا الفكرية لنعرف بكل دقة من نحن وما هي أهدافنا الحقيقية وماذا نريد وكيف السبيل لتحقيق ما نريد . وينبغي أن نكف عن التصنيفات غير المبررة والتي تأخذ عناوين قد تكون مقبولة إعلامياً ولكنها من الناحية العلمية لا تعبر بدقة ولا بموضوعية عن الواقع مثل فكر رجعي أو تراثي أو تقليدي وفكر تقدمي أو حضاري . فقد أثبتت التطورات التي طرأت على المعسكر الشرقي أن ما كان يسمى بالفكر التقدمي قد أصبح الآن فكراً رجعياً متخفياً متخلفاً . إن التعددية في الاتجاهات الفكرية أمر مطلوب والتفاعل بينها جميعاً أمر مطلوب لتحريك طاقات المجتمع نحو الأفضل دائماً . ولا ينبغي بأي حال من الأحوال أن ينفصل الفكر عن المجتمع ويتجاهل مقومات المجتمع تلك المقومات التي تعطي لكل مجتمع هويته المتميزة وشخصيته المستقلة .

بعنوان : (حقيقة الديانة المسيحية) وعلى هذا الكتاب كمصدر وحيد اعتمد باسكال في تصوره للإسلام . وهذا ما أكده مترجم خواطر بسكال إلى الألمانية .

وإذا كانت الفلسفة تعني البحث عن الحقيقة وتعني التجرد والنزاهة والموضوعية وترفض التقليد وقبول الأحكام المسبقة والانسياق وراء الأوهام والخرافات ـ إذا كان الأمر كذلك فإن موقف بسكال في تصوره للإسلام يفتقد كل هذه الصفات ويبرهن على جهل فاضح يتبنى فيه الآراء الكاذبة السائدة حينذاك حول الإسلام ونبيه شأنه في ذلك شأن رجل الشارع وبذلك أساء بسكال لنفسه وللفلسفة والحقيقة بصفة عامة .

خاتمـــــــــة :

وفي نهاية حديثنا نود أن نعيد إلى الأذهان مرة أخرى ما سبق أن أشرنا إليه في بداية هذا الحديث من أننا لا نبغي من وراء ما عرضناه على مسامعكم أن نؤكد بذلك تلك النغمة التي تسود في بعض الأوساط من التغني بالأمجاد واجترار الذكريات الحلوة ولكننا نود أن نؤكد ثقتنا بأنفسنا حتى نكون قادرين على الخروج من المأزق الحضاري الذي وقعنا فيه منذ قرون . ورغم جهود التنوير التي بدأت منذ القرن الماضي إلا أننا لا نزال في وضع لا نحسد عليه . فنحن في مجال الفلسفة بالذات بعضنا يلتفت إلى الماضي ليجتر منه قانعاً بذلك ، وبعضنا الآخر يلتفت إلى الغرب ليستقي منه مردوداً ما يقول الغرب قانعاً بذلك أيضاً . وهذا وذاك لا يخرج عن إطار المحفوظات والثقافة السكونية بتعبير أستاذنا الدكتور زكي نجيب محمود . وكلا الاتجاهين غير مصيب في توجهاته . ولابد أن تكون هناك محاولة للخروج من المأزق تحطم مركب النقص لدينا وتقضي في نفس الوقت على تصورنا لعقدة التفوق الغربي وتفهم الزمن في أجزائه كلها ماض

الدراسة . فالخطأ الذي يقع فيه أغلب الدارسين للفكر الغربي هو أنهم يدرسون بعيون الغرب فتراهم يرددون مجرد ترديد ما يقوله الآخرون وإذا كان هناك نقد فهو أيضاً نقد مفكري الغرب لمفكري الغرب .

نحن في حاجة ماسة إلى تغيير أساسي في توجهاتنا الفكرية لنعرف بكل دقة من نحن وما هي أهدافنا الحقيقية وماذا نريد وكيف السبيل لتحقيق ما نريد . وينبغي أن نكف عن التصنيفات غير المبررة والتي تأخذ عناوين قد تكون مقبولة إعلامياً ولكنها من الناحية العلمية لا تعبر بدقة ولا بموضوعية عن الواقع مثل فكر رجعي أو تراثي أو تقليدي وفكر تقدمي أو حضاري . فقد أثبتت التطورات التي طرأت على المعسكر الشرقي أن ما كان يسمى بالفكر التقدمي قد أصبح الآن فكراً رجعياً متخفياً متخلفاً . إن التعددية في الاتجاهات الفكرية أمر مطلوب والتفاعل بينها جميعاً أمر مطلوب لتحريك طاقات المجتمع نحو الأفضل دائماً . ولا ينبغي بأي حال من الأحوال أن ينفصل الفكر عن المجتمع ويتجاهل مقومات المجتمع تلك المقومات التي تعطي لكل مجتمع هويته المتميزة وشخصيته المستقلة .

بتـــاح حوتـب

PTAHHOTPE

رائـد الفكـــر الأخلاقـــى فى مصـــر القديمـــة

د. مصطفـى النشـــار

كليـة الآداب ـ جامعـة القاهرة

مقدمـــــة :

لاشك لدى أى مؤرخ منصف للحضارات فى أن الإنسان المصرى القديم هو صاحب أول ابداع حضارى عرفه التاريخ الإنسانى وبالذات فى مجالى الأخلاق والدين .

فقد شعر المصريون الأوائل بأهمية الضمير الأخلاقى والتصرف طبقا له فكان شعارهم الأساسى الذى رفعوه طوال عصورهم هو التصرف وفقا للعدالة والنظام (ماعت - Maat) ؛ فمنذ أسطورة ايزيس وأوزوريس تلمح شعور المصرى الأول بالاشمئزاز من الحروب حيث كان ينظر إلى أوزوريس الإله كأمير للسلام ، فهو - تبعا للنسخة الأولى من الأسطورة كما يحللها ارمان - لم يحارب الشعوب الأجنبية إلا عن طريق الإقناع ، وحين يطالب حورس ابنه بدمه فإن الأمر لا يسير إلا من خلال العدالة ، وممكلة هذا الإله أوزوريس (المبرأ من كل عيب) لا يدخلها إلا المطهرون ، وعلى كل واحد أن يثبت أمام الإثنين والأربعين قاضيا للموتى أنه لم يرتكب اثما قط ، وكانت هذه الآثام فى مقدمتها ما هو محرم فى كل مجتمع إنسانى كالقتل والتحريض عليه والسرقة والغش والتزوير والفسق والزنا ، ثم يضاف إلى ذلك واجبات أسمى ؛ فعلى الإنسان ألا يكذب وألا يغتاب وألا يتجسس من وراء الأبواب وألا يأكل قلبه أى لا يهلك نفسه فيما لا يجدى من أسى [1] .

فى ظل هذه التعاليم الأخلاقية الراقية التى رسخت منذ الحضارة المصرية القديمة ولد بتاح حوتب فى عصر الدولة القديمة وعاش فى حوالى عام ٢٧٠٠ ق. م فى تقدير برستيد [2] ، أو فى عام حوالى عام ٢٥٠٠ ق. م فى تقدير ارمان [3] .

(١) ادولف ارمان : ديانة مصر القديمة ، ترجمة د. عبد المنعم أبو بكر ود. محمد أنور شكرى ، نشرة مصطفى البابى الحلبى ، بالقاهرة ، بدون ص ١٧٨ .

(٢) جيمس هنرى برستيد : فجر الضمير ، ترجمة د. سليم حسن ، نشرة مكتبة مصر ، بدون تاريخ ، ص ١٤٢.

(٣) ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٧٩ .

واذا كان هناك خلاف حول الفترة الزمنية الدقيقة التى عاش فيها، فإنه لا خلاف بين المؤرخين على أنه كان يعمل كبيرا للوزراء فى عصر الملك أسيسى من ملوك الأسرة الخامسة . (١)

ولقد قدم بتاح حوتب أول وأشهر (٢) تعاليم أخلاقية مكتوبة لمفكر فى تلك العصور ، ولهذه التعاليم قصة ؛ فقد شعر هذا الوزير المسن بضعفه الناشىء عن تقدمه فى العمر فطلب من الملك أن يأذن له بتعليم ابنه ليقوم بعده بأعباء الواجبات الحكومية وحتى يمكنه مساعدته فى حياته ويصبح مؤهلا لخلافته بعد مماته ، وقد وافق الملك على ذلك فقام بتاح بنصح ابنه فى كتاب وصلت إلينا نسخته من عصر الدولة الوسطى وان كان قد كتب قبل ذلك (٣) . وقد أطلق البعض على هذا الكتاب اسم « مخطوط الحكمة » (٤) ، وأطلق عليه أخرون اسم « الحكم والنصائح » (٥) . ولقد اتخذه المصريون فى عهد الدولة القديمة وما بعده معينا للحكم والتعاليم وجعلوا منه اساساً لأصول التربية والسلوك .

(١) أنظر : ارمان : نفس المرجع السابق ، ص ١٧٩ . وبرستيد : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٢ وما بعدها . وكذلك : د. أحمد بدوى : فى موكب الشمس ، الطبعة الثانية ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ، ص ١٩٠ .
والجدير بالذكر أن الحفريات قد أثبتت وجود بتاح حوتب ، ودل على قبره فى سقارة حيث قبور الأسرة الخامسة فهو شخص تاريخى . أنظر : عبد القادر حمزه : على هامش التاريخ المصرى القديم ، مجلد ٢، مطبعة دار الكتب المصرية ، ١٩٤١ م ، ص ١٥١) .

(٢) يجدر الإشارة هنا إلى أن المؤرخين قد كشفوا عن أن أقدم حكم وصلت إلينا من مصر القديمة هى التى تعرف باسم « مواعظ كاجمنة » التى كتبها وزير الملك حونى Houni ليهذب بها أبناءه ومنهم كاجمنة الذى سميت المواعظ باسمه . وما عثر عليه منها قليل ، وأهم ما فيها مدح فضيلة الصدق ورفع شأن مهارة الكلام ورفض السكر والشراهة ، والدعوة إلى الاعتدال . [أنظر فى عرض هذه المواعظ : عبد القادر حمزه ، على هامش التاريخ المصرى القديم ، ص ١٤٥ ، ١٤٦ . وراجع تعريب هذه التعاليم فى : أحمد كمال : الحضارة القديمة ، الجزء الأول : مصر ، نشرة مجلة الجامعة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ٢٨٦ - ٢٨٧] . ولكن تعاليم بتاح جاءت إكثر شمولا وتنوعا وعمقا مما اكسبها الشهرة ، واكسب صاحبها الريادة فى مجال الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة .

(٣) أنظر : ادولف ارمان وهرمان رانكه : مصر والحياة المصرية فى العصور القديمة ، ترجمة وراجعه د. عبد المنعم أبو بكر ومحرم كمال ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ د ص ١٧٥ .

(٤) أنظر : هنرى توماس : أعلام الفلاسفة (كيف نفهمهم) ، ترجمة مترى أمين ، دار النهضة العربية ، ١٩٦٤) ، ص ٧ ، ٨ .

(٥) أنظر : د. أحمد بدوى ، فى موكب الشمس ، ص ١٩٠ .

وقد احتوى مخطوط هذا الكتاب على ثلاثة وأربعين لوحة أو أربعة وأربعين فى رواية أخرى ، والقرطاس الذى وجدت فيه يعرف عند العلماء باسم « بردية بريس ـ Papyrus Prisse » . وتشتمل كل واحدة منها على نصيحة كتبت عفو الخاطر [1] ، فلم يجهد بتاح ذهنه فى محاولة الربط بينها ولم يبذل جهدا فى ترتيبها أو تنظيمها .

وقد شغل بترجمتها الكثيرون منذ المعلم هيل نسنة ١٨٥٥ م الذى جاءت ترجمته غير واضحة ، ثم ترجم شاباس أربعة عشر سطرا منها فى مجلته الأثرية المطبوعة سنة ١٨٥٨ م ، ثم ترجمها لوث فى سنتى ١٨٦٩ و١٨٧٠ م وعلق عليها ، كما ترجمها بردكش وجاءت ترجمته مناسبة [2] . وقد ترجمت إلى العربية فى أكثر من كتاب ، فقد نشر ترجمتها كاملة أحمد بك كمال فى كتابه « الحضارة القديمة » بالجزء الأول ، وعبد القار حمزه فى كتابه « على هامش التاريخ المصرى القديم » بالمجلد الثانى ، وسليم حسن فى كتابه « مصر القديمة » بالجزء الثانى ، كما ترجمها ضمن ترجمته لكتاب برستيد « فجر الضمير » حيث اعتمد عليها الأخير فى تحليله لفكر بتاح حوتب . ونحن سنستفيد من كل هذه الترجمات العربية فى تحليل فكر بتاح ووضعه فى اطار فلسفى نظرى .

أولاً : رأيه فى المعرفة والفضيلة السياسية :

يبدأ بتاح كتابه بأن ينصح ابنه بالتواضع وعدم التعالى على الناس بسبب المعرفة فيقول له « لا تكن متكبراً بسبب معرفتك ولا تثق بأنك رجل عالم ، فشاور الجاهل والعاقل لأن نهاية العلم لا يمكن الوصول إليها ، وليس هناك عالم يسيطر على فنه تماما . وان الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم [3] ومع ذلك فإنك تجده مع الإماء

---

(١) أنظر : عبد القادر حمزه ، نفس المرجع السابق ، ص ١٥١ . وكذلك : برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٣ . وسليم حسن : مصر القديمة ، الجزء الثانى ، مطبعة كوثر ، القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ٤١٧ .

(٢) أحمد كمال : نفس المرجع السابق ، ص ٢٨٦ .

(٣) أن المقصود بالحجر الأخضر الكريم هنا هو الزمرد ، وقد ورد ذلك في كتاب: جون ويلسون : الحضارة المصرية ، ترجمة د. أحمد فخرى ، مكتبة النهضة المصرية ، بدون تاريخ ، ص ١٧١ .

اللائى على أحجار الطواحين » [1] .

ان بتاح هنا يقرن بين القلم وقيمة أخلاقية كبرى هى التواضع ؛ فكلما ازداد المرء علما ازداد تواضعا لأنه يكون أكثر دراية بأن طريق المعرفة لا نهاية له ، فالمتخصص فى أى علم هو أكثر الجميع معرفة بجوانب النقص فى علمه وبالثغرات التى يجب سدها « فليس هناك عالم يسيطر على نفسه تماما » .

لقد وعى بتاح فى النص السابق طبيعة العلم ومشقة طريقه ، فليس للعلم نهاية ، ومن ثم فلا ينبغى لصاحبه أن يعتقد أنه قد بلغ الكمال ، ويتضح منه أيضا أن المقصود بالعلم لدى بتاح هو الحكمة ، ولم يميز ذلك النوع من الحكمة النظرية التى أطلق عليها اسم « الفلسفة » لدى اليونان . إنه يتحدث عن نوع من الحكمة العملية ، ولعل ذلك هو ما جعله يقدر كل الناس العالم منهم والجاهل ؛ فالجميع لديه يمكن الإفادة منه ، ولذلك طلب من ابنه أن يشاور الجاهل والعاقل كما قال له ان الحكمة رغم ندرتها إلا أنها قد تكون موجودة لدى من نتصور عدم وجودها لديهم ؛ فرغم « ان الكلام الحسن أكثر اختفاء من الحجر الأخضر الكريم إلا أنه قد يوجد « مع الاماء اللائى على أحجار الطواحين » .

وينتقل بتاح بنا بعد ذلك إلى الحديث عن ضرورة استخدام العقل فى النظر والتأمل فى كل ما يسمع الانسان فيقول « ان المستمع هو الذى يحبه الإله ، أما الذى لا يستمع فإنه هو الذى يبغضه الإله . والعقل (أو القلب حسب النص الأصلى وكثيرا ما يذكر القلب بمعنى العقل والمنهج) [2] هو الذى يجعل صاحبه مستمعا أو غير مستمع . ان ثروة المرء العظيمة هى عقله . فما أفضل الإبن عندما يصغى لأبيه ، والابن اذا وعى لما يلقيه عليه

(١) سليم حسن : مصر القديمة ، جـ ٢ ، ص ٤١٧ .

(٢) أنظر : سلامة موسى : تراث مصر الفكرى والفلسفى فى عهد الفراعنة ، بحث نشر فى مجلة المقتطف ، عدد سبتمبر ١٩٣٦ م بعنوان « تراث مصر القديمة » ، ص ٩٥ .

والده فإنه لن يخيب فى مشروع من مشروعاته . وعليك أن تعلّم من يستمع إليك كأنه ابنك. ومن سيكون ناجحا فى نظر الأمراء هو من يوجه فهمه حيثما يقال له لأن أكثر المصائب تنزل بمن لا يستمع » [١] .

ورغم أن مفكرنا يعتبر أن العقل هو ثروة المرء العظيمة ، إلا أنه لا يرى من العقل - كما هو واضح فى النص السابق - سوى تلك القوة التى تجعل صاحبها قادرا على الاستماع للآخرين والالتزام بنصائح الأب . ومن ثم فالعقل لديه هو العقل العملى الذى يفيد صاحبه فى حياته فيجعله مستمعا للنصيحة . ملتزما بتنفيذها -

وقد اعتبر بتاح أن هذا هو مفتاح النجاح فى الحياة العملية التى خصص لها حوالى ثلث نصائحه لابنه ؛ فهو ينصحه كذلك بالتخلق بالحذر فى حضرة العظماء ، وبالالتزام بآداب المائدة فى حضرة الرئيس ، وقد وصل به الأمر إلى نصحه قائلا فى ذلك « خذ ما يقدم لك عند ما يوضع أمامك دون أن تنظر إلى ما هو أمامه ، ولا تصوبن لحظات كثيرة إلى الرئيس (أى لا تحملق فيه) [٢] .

كما نصحه بتجاهل أصل رئيسه ومكانته الإجتماعية السابقة ، وبضرورة أن يحترمه طبقا لما وصل إليه « لأن الثمرة لا تأتى عفوا » [٣] ، كما نصحه كذلك بالتحلى بالصمت أمامه وبألا يتكلم إلا إذا كان يعلم أنه سيحل المعضلات لأن « صناعة الكلام أصعب من أى حرفة أخرى » [٤] .

ويتضح مما سبق تركيز بتاح على التحلى بفضيلتى الإستماع والصمت ، ويبدو أنهما كانا من الفضائل الضرورية لكل من أراد الترقى والوصول إلى المناصب الادارية العليا

(١) برستيد ، نفس المرجع السابق ، ص ١٤٣ ، ١٤٤
(٢) نفسه ، ص ١٤٤
(٣) نفسه ، ص ١٤٤
(٤) نفسه ، ص ١٤٥

فى الدولة المصرية القديمة . وهى فضائل تنبىء عن اتباع سياسة دنيوية وصفها برستيد بأنها مبنية على اليقظة والفطنة كما أنها لم تلوث بشىء يذكر من العقيدة المكيافيللية [١] ، ولست معه فى ذلك خاصة فى قوله بأنها لم تلوث بشىء من العقيدة المكيافيللية ؛ فمن الواضح أن دعوة بتاح إلى التحلى بالصمت وعدم الكلام إلا عند الضرورة كانت تستهدف غاية هى ارضاء الرئيس واكتساب ثقته بأى وسيلة . ولعل هذا هو ما دعى برستيد نفسه لأن يضيف فى تعليقه على هذه النصائح قائلا « من الواضح أن ذلك السياسى المسن كان ذا نظرة خارقة فى انتهاز الفرصة الهامة لمصلحته » [٢] .

وعلى أى حال ، خلق وعى بتاح ما هو أثمن من التحلى بالصمت أمام الرؤساء حينما أدرك أن تقلبات الحياة الإنسانية كثيرة . ومن ثم فعلى المرء مهما بلغ من سمو المكانة الإجتماعية والسياسية أن يظل على تواضعه واحترامه للآخرين . وقد عبر عن ذلك حينما نصح ابنه قائلا « اذا أصبحت عظيما بعد أن كنت صغير القدر . وصرت صاحب ثروة بعد أن كنت محتاجا .. فلا تنسين كيف كانت حالك فى الزمن الماضى ، ولا تفخر بثروتك التى أتت إليك منحة من الإله (أى الملك) ، فإنك لست بأفضل من غيرك من أقرانك الذين حل بهم ذلك » [٣] .

وهنا نجده يحذر ابنه من المستقبل ، إذ أن حياة الموظف الحكومى محفوفة بالمخاطر دائما ، ومن ثم فعليه أن يكون سخيا مع أصدقائه تحسبا لتلك « الأيام التى يمكن أن يأتى به المستقبل » ـ على حد تعبيره ـ اذ لا يجد المرء فى تلك الأيام من يلجأ إليه إلا الأصدقاء .

---

(١) نفسه .
(٢) نفسه .
(٣) نفسه .

ثانياً : رأيه فى الخطابة والجدل :

اهتم بتاح بالخطابة والجدل باعتبارهما من الوسائل الضرورية التى لا يستغنى عنها رجل السياسة والادارة الناجح . وفى كتابه نجده يعلم ابنه كيف يتعامل مع الخطباء قائلا « إذا وجدت خطيبا فى زمانك سليم العقل أمهر منك فاثن له ذراعك واحن له ظهرك . أما إذا تكلم جهرا فلا تقصرين حينئذ فى مقاومته حتى ينادى به الناس : أنت إنسان جاهل. ولكن اذا كان مماثلا لك فاظهر بصحتك أنك أحسن منه إذا أخطأ فى الكلام وعندئذ سيمدحه السامعون ولكن اسمك سيعتبر حسنا بين العظماء .. أما إذا كان شخصا حقيرا ليس ندا لك فلا تغضبن عليه لأنك تعلم أنه تعس .. احتقره وبذلك يؤنب نفسه ، وأنه لقبيح أن يضر الإنسان شخصا محتقرا »[1] .

ويبدو من هذه الفقرة أنه يحاول وضع الأسس لكيفية التعامل بين الخطباء . وأول هذه الأسس هو أن يحترم الخطيب من هو أبرع منه فى الخطابة ، وثانيها : أن يسكت عن هذه البراعة إذا ماستخدمت فى غير موضعها وتعدت الإقناع إلى الهجاء والهجوم . فحينئذ لابد للخطيب الآخر أن يقاومه ويبادله الحجة بالحجة حتى يقهره ويقنع الناس بجهله . وثالثهما : أنه إذا كان كلاهما مماثلاً للآخر فى قدراته الخطابية فإن الأفضلية يمكن أن تبدو من صمت أحدهما حتى يقع الأخر فى الأخطاء . أم رابع هذه الاسس فهو عدم اهتمام الخطيب بمن ليس ندا له . فمن القبيح « أن يضر الإنسان شخصا محتقرا » .

ومن الواضح بالطبع أن مفكرنا لم يكن يهدف إلى وضع نظرية فى الخطابة مماثلة لنظريات أفلاطون أو أرسطو من فلاسفة اليونان ، بل هى آراء جزئية فى آداب التناقس بين الخطباء تكشف عن فلسفة صاحبها ووجهة نظره فى أهمية الخطابة وما ينبغى أن يسود بين محترفيها من قواعد .

(١) سليم حسن : مصر القديمة ، جـ ٢ ، ص ٤١٧ ـ ٤١٨ .

ثالثاً : آراؤه الأخلاقيـة :

يدور فكر بتاح الأخلاقى حول « ماعت ـ Maat » وهى الكلمة المستخدمة عند المصريين القدامى للدلالة على كل ما يفيد العدل والنظام والخير والصلاح أو للدلالة على الحقيقة عموما . لقد كانت « ماعت » فى الفكر المصرى القديم مشابهة « لمثال الخير » عند أفلاطون ؛ فقد كانت بمثابة إله الشمس نفسه ومن ثم كان اشعاعها من أعلى ، وكما كان « مثال الخير » الأفلاطونى هو واهب الوجود والصلاحية للمثل وللأشياء ، فإن « ماعت » هى القوة التى تثير وتدعم الحياة والوجود معا . لم تكن « ماعت » أذن عند المصريين مجرد صفة تلصق بالأشياء الجديرة بالمدح عندهم ، بل كانت قوة روحية ما ورائية منبثة فى كل شىء . وقد أدرك المصرى القديم ذلك وانعكس هذا الإدراك على حياته الإجتماعية والسياسية والأخلاقية . فكان الاعتقاد فى « ماعت » والعمل وفقا لما تعنيه من النظام والعدالة والخير هو الذى يجمع بين الفرد والجماعة ، بين المواطن والحاكم ، ليعمل الجميع فيما يشبه سيمفونية رائعة لصالح الوطن والارتقاء بالمجتمع .

وقد عبر بتاح عن كل هذه المعانى فى مخطوطه ؛ فها هو يحض إبنه على السعى إلى الكمال بالتزام جانب الحق والصدق دائما ، فيقول له « إذا كنت قائدا وتصدر الأوامر للجمع الغفير فاسع وراء كل كمال حتى لا يكون نقص فى طبيعتك . إن الصدق جميل وقيمته خالدة وانه لم يتزحزح منذ يوم خالقه والذى يتخطى نواميسه يعاقب . وهو أمام الضال كالطريق المستقيم . ان الخطأ لم يقد مقترفة إلى الشاطىء . حقيقة ان الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق فى أنه يمكث والرجل المستقيم يقول انه متاع والدى » [1] .

وفى هذه الكلمات يتجلى فكر بتاح الأخلاقى فى أرقى صورة حينما يدرك الإرتباط الضرورى بين الصدق والإستقامة والخير والخلود من جانب ، وبين الكذب والخطأ وفقدان

(١) نفسه ، ص ٤١٨ .

الشاطىء والشر من جانب آخر . فليس أروع من قوله « ان الشر يكسب الثروة ولكن قوة الصدق فى أنه يمكث » ، وليس أروع من قوله أيضا « ان الرجل المستقيم يقول انه متاع والدى » الذى يعنى به ان الرجل المستقيم يرى أن أفضل شىء ورثه إياه أباه أنه أنشأه على الصدق ؛ فلاشك أن فضيلة الصدق من أهم الفضائل الأخلاقية التى تدعم قوة الفرد وتحافظ على قوة المجتمع وترابطه خاصة اذا ما تحلى بها القواد قبل الأفراد .

ولقد عنى مفكرنا عناية كبيرة بفضيلة الصداقة باعتبارها أيضا أساساً لصلاح الفرد والمجتمع . ومن ثم قدم لابنه معيارا يختار على أساسه الأصدقاء حينما يقول له « اذا كنت تبحث عن أخلاق من تريد مصاحبته فلا تسألنه ، ولكن اقترب منه . ولكن معه منفردا .. وامتحن قلبه بالمحادثة فإذا أفشى شيئا قد رآه ، وأتى أمرا يجعلك تخجل له فعندئذ احذر حتى فى أن تجاوبه » [1] .

واذا تمت الصداقة بعد أن يتأكد الصديق من أخلاق صديقه فى ضوء هذا المعيار السديد ، فإن للصديق بعض الحقوق على صديقه أهمها أن يكرمه ويغدق عليه مما يملك . ويعبر بتاح عن ذلك بقوله لابنه « أشبع لاصدقاءك بما جد لك كإنسان نال الحظوة عند الإله (الملك) ومن الحزم أن تفعل ذلك إذ ليس هناك انسان يعرف مصيره إذا فكر فى الغد . فإذا أصابت المقربين مصيبة فإن الأصدقاء هم الذين لا يفتئون يقولون مرحبا له .. فعليك أن تستبقى ودهم لوقت السخط الذى يهدد الإنسان » [2] .

وواضح أنه قد حدد هنا بعض منافع الصداقة ؛ فالصداقة ليست غاية فى ذاتها وانما هى وسيلة لمنافع كثيرة تترتب عليها منها انتظار وقفة الأصدقاء إلى جانب صديقهم فى أوقات السخط والشدة .

---

(١) نفسه ، ص ٤٢٣ .

(٢) نفسه ، ص ٤٢٢ .

ونجد مثل هذا الاهتمام بفضيلة الصداقة عند فلاسفة اليونان وخاصة أرسطو الذى خصص بابا كاملا من كتابه « الأخلاق إلى نيقوماخوس » للحديث عنها ، وقد بلغ من تقديره لها واقراراه بأهميتها أن قال انها لو سادت بين المواطنين فى الدولة لما احتجنا لتطبيق العدالة »[1] .

وقد تميزت نظرية الصداقة عند أرسطو بأنه قد ميز بين صداقة المنفعة والصداقة الحقه ، وأكد أن الصداقة الحقيقية هى ما تكون لذات الصداقة ولا ترتبط بمنفعة أو بلذه ، لأن الصداقة إذا ما ارتبطت بالمنفعة أو باللذة تنتهى حتما بانتهاء المنفعة أو بانقضاء اللذة ، أما الصداقة الحقيقية أو ما يسميه صداقة الخير فهى دائمة .

واذا كان مفكرنا بتاح حوتب قد دعا إلى الكرم مع الأصدقاء تحسبا لغوائل الزمان فإن هذه ليست بمنفعة فردية أنانية تنقضى سريعا ، بالمعنى الذى قصده أرسطو فى حديثه عن صداقة المنفعة وانما هى المنفعة الدائمة . وليس من شك فى أن أى فضيلة أخلاقية لابد أن يكون لها نفعها فى الحياة الاجتماعية للأفراد . والمهم هو مدى عمومية نفعها ومدى بُعد هذه المنفعة عن تحقيق مصلحة ذاتية أنانية تتعارض مع خير وصالح المجتمع ككل ! .

ولا أشك فى أن مفكرنا قد أدرك كل هذه المعانى حينما وضع محاذير ينبغى للصديق أن يتجنبها حتى تدوم الصداقة ، وكان أهم ما حذر منه باعتباره محققا للذة أنانية قصيرة وباعتباره مفسدا للصداقة هو الإقتراب من النساء فى بيوت الاصدقاء ، فقال فى احدى فقرات كتابه « إذا أردت أن تحافظ على الصداقة فى بيت تدخله سيدا أو أخا أو صاحبا فاحذر القرب من النساء فإن المكان الذى هن فيه ليس بالحسن . ومن أجل هذا يذهب إلى الهلاك »[2] .

---

(١) أنظر : د. أميرة حلمى مطر : الفلسفة عند اليونان ، دار النهضة العربية ١٩٧٧/٢ القاهرة، ٢ ص ٣٣٧ .

(٢) سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٨

ويتضح من هذه الكلمات أن بتاح قد أراد أن يورث ابنه قاعدة سلوكية هامة حينما حذره من الاقتراب من اماكن السيدات فى منازل أصدقائه ؛ فالاختلاط بهن لا يفسد الصداقة فحسب بل قد يؤدى إلى الهلاك والموت ، إذ أن « ألف رجل قد يذهب بسبب متعة برهة قصيرة تضيع كالحلم ولا يجنى الإنسان من معرفتهم غير الموت » [١] .

ويقابل هذا التحذير من النساء عند بتاح دعوته إلى ضرورة الزواج وتكوين الأسرة ، فالعلاقة بين الرجل والمرأة ، وبين الأب والأبناء تمثل روابط على أعظم جانب من الأهمية فى نظره وفى اطار عصره ، فهو ينصح ابنه قائلاً «إذا كنت رجلا ذا مكانة ، فأسس لنفسك بيتا ، وأحبب زوجتك فى البيت كما يجب . وعليك أن تملأ بطنها وتستر ظهرها ، والعطور التى هى دواء أعضائها ، واشرح قلبها طالما عاشت فإنها حقل مثمر لربها»[٢٨] .

وليس أفضل من هذه الكلمات تعبيرا عما ينبغى أن يكون عليه الرجل فى بيته ومع زوجته ؛ فقد أدرك بتاح كل فضائل الرجل فى منزله ، وعبر أبلغ تعبير عن الصورة الراقية التى وصلت إليها الحضارة المصرية القديمة فى تقدير العلاقة الزوجية والروابط الأسرية التى عدت ـ كما يعبر عن ذلك فى الفقرة السابقة ـ ضرورية ليس فقط لدى عامة الناس ، بل لدى خاصتهم كذلك . وهنا تبدو « ماعت » أى تطبيق العدالة والنظام داخل البيت وبين أفراد الأسرة منشود العلاقة بين الزوج والزوجة ؛ حيث لا ينبغى أن يقصر الرجل فى أداء أى حق من حقوق المعلومة وهى الحب والكساء والأكل والعطر ، فالزوجة هى الحقل المثمر لزوجها .

وهو يطالب الرجل أيضا فى عبارة رقيقة بأن يكون لينا فى معاملة زوجته ولا يعنفها حينما يقول « اذا تزوجت امرأة فلا تعنفها بل دعها منشرحة الصدر أكثر من نساء

---

(١) برستيد : نفس المرجع السابق ، ص ١٤٨ .
(٢) سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص ٤٢٢ .

بلدها، فإنها تستقيم كثيرا اذا كان الحبل لها لينا ولا تنفرها ، بل قدم لها ما تستحسنه إذ بسرورها تدبر الأمور » [١] .

والجدير بالذكر أن هذا التقدير للروابط الأسرية وخاصة للعلاقة بين الزوج والزوجة - باعتبارها جوهر المجتمع المترابط والعلاقات الاجتماعية الناجمة - لم نشهده لدى فلاسفة اليونان بعد أكثر من عشرين قرنا تفصل بينهم وبين بتاح حوتب ، بل تبدو نظرة الفيلسوف الغربى عموما - منذ التراث اليونانى وإلى اليوم - إلى تلك العلاقة الزوجية نظرة متدنية هامشية عما شهدناه ونشهده فى التراث الشرقى قديمه وحديثه .

وتمتد نظرة بتاح لتشمل إلى جانب الاهتمام باللعلاقة الزوجية ، الاهتمام بالأهل فهم الامتداد الطبيعى للأسرة الصغيرة حينما يقول « أحسن العمل مع أهلك كما يناسب لأن هذا فعل المرء يفضله الإله » [٢] ويضيف « من قصر فى حسن العمل مع أهله يقال عنه أنه رجل ملعون » [٣] .

وتمتد نظرته كذلك لتشمل الدائرة الاجتماعية الأوسع ، فبعد الاهتمام بالاسرة والأهل ، يأتى الاهتمام بالجيران ، وفى هذا يقول بتاح « لا تكن سيء الخلق مع جيرانك ، والصفح عن السفيه خير من الفسوة فإن أخطأ الزعلان فى حق جيرانه لا يدرك كيف يوجه كلامه وبدل أن تكون الاساءة قليلة ينشأ عنها الكدر مكان الصفو » [٤] .

وليس أعظم من قول بتاح فى العلاقة بين الناس عموما وكف غضب الفرد عن الآخرين « إذا غضبت ولا دواء لذلك . أو كنت معنفا من قبل أحد فصد عنه بوجهك ولا-

---

(١) أحمد كمال : نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

(٢) نفسه ، في ٢٩٢ .

وقد فضلنا استخدام كلمة « الإله » بدلا من « الله » التى يستخدمها المترجم هنا لأننا نعتقد أن لفظ الجلالة « الله » لا يصح أن يطلق إلا حين الحديث فى الأديان السماوية وبالذات حينما يكون الحديث اسلاميا .

(٣) نفسه ، ص ٢٩٢ .

(٤) نفسه .

(٥) نفسه ، ص ٢٩٣ .

تفكر فيه متى كف الكلام عنك » [٥] . وكأن بتاح هنا يعبر عن قول الله سبحانه وتعالى فى القرآن الكريم « ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم » [١] .

وفضلا عن ذلك ، فإن مفكرنا يطالب بأن يلتزم المرء فى مسلكه مع الناس عموما المرح والإبتهاج ، وألا يكون عبوسا أمامهم فهو يقول « كن باش الوجه مادمت حيا » [٢] . وقد حض على أن يكون المرء عادلا مع نفسه ؛ فلا ضير فى أن يمرح ويلهو ويقتنص الفرص للتمتع بألوان الطعام اللذيذة وسماع الموسيقى الجميلة ومزاولة الرقص والتلهى بالألعاب أو التلذذ بمشاهدة الحدائق الغناء والرياضة بالصيد فى المستنقعات ، لا خير فى أن يتلذذ المرء بكل هذه المتع التى كانت شائعة فى عصره بشرط أن يتبع فى هذا ما يمليه عليه عقله وقبله .

وهو يقول معبرا عن ذلك « اتبع لبك (أى عقلك أو قلبك) مادمت حيا ، ولا تفعلن أكثر مما قيل لك . ولا تنقص من الوقت الذى تتبع فيه قلبك ولا تشغلن نفسك يوميا بغير ما يتطلبه بيتك ، وعندما يواتيك الثراء متع نفسك لأن الثراء لا تتم فائدته إذا كان صاحبه معذبا » [٣] .

وهذه الفقرة التى يطالب فيها بتاح بتحكيم العقل (أو القلب) فى السلوك تؤدى بنا إلى الحديث عن فضيلة ضبط النفس التى هى مركز الدائرة فى آداء بتاح الأخلاقية والتى يتحقق بمقتضاها للفرد كما للمجتمع العدالة والنظام (ماعت) . وهو يعبر عن هذه الفضيلة الأخلاقية الهامة حينما يخاطب ابنه قائلاً « إذا أردت أن يكون خلقك محمودا ، وأن تحرر نفسك مما هو قبيح ، فاحذر الشراهة فإنها مرض مملوء بالداء ولا يشفى . والصداقة معها مستحيلة فإنها تجعل الصديق العذب مرا ، وتقصى ذا الثقة عن سيده ،

---

(١) القرآن الكريم ، سورة فصلت ، الآية ٣٤ .
(٢) برستيد : نفسه ، ص ١٤٩ .
(٣) نفسه .

وتجعل كلا من الأب والأم قبيحا وكذلك الأخوال ، وتفصل الزوج عن زوجته . وهى حزمة من كل أنواع الشر وحقيبة من كل شيء مزدول . وان الرجل الذى يتبع طريقة حقه فى سلوكه ويسير على الصراط السوى يعيش طويلا ، ويكسب الغنى بذلك ولكن الشره لا قبر له » [1] . ويضيف إلى ما سبق قوله « لا تكونن شرها فى القسمة ، ولا تكونن ملحا إلا فى حقك ، ولا تطعمن فى مال أقاربك .. فإن القليل الذى اختلس منه يولد العداوة حتى عند صاحب الطبع اللين » [2] .

واذا ما تأملنا هذه الفقرة جيدا فسنجد هذا الربط الحاسم بين الخلق المحمود وتحرير النفس من القبح (أى من الشراهة) . ومن ثم فقد أدرك بتاح العلاقة الوطيدة بين ضبط النفس وبين التحلى بكل ما هو فاضل ومحمود أى بكل ما هو أخلاقى ؛ فالتحلى بهذه الفضيلة من شأنه ـ كما أشارت العبارات السابقة لمفكرنا ـ الحفاظ على الصداقة ، والحفاظ على الثقة بين الفرد وسيده ، والحفاظ على الحب الأسرى بين الزوج والزوجة وبين الآباء والأبناء والأمهات والأخوال .. إلخ .

ان تحذير بتاح من الشراهة ومطالبته بالتالى بضبط النفس فى كل الأحوال هو بلاشك ادراك لأهم أسس الأخلاقية على مر الزمان . وليس أدل على ذلك من أن الفكر اليونانى حينما بدأ يتجه إلى الإنسان ويتحدث عن الفضيلة والأخلاق ، كانت محاولات فلاسفته تتجه بتطور بطيء نحو الإدراك الكامل لأهمية ضبط النفس . وقد بدأ هذا التوجه من هيراقليطس الذى فرق بين النفس الجافة والنفس الرطبة ، وقال ان النفس الجافة هى البعيدة عن الشراهة والشهوة وهى « الأحكم والأفضل » [3] .

ثم كانت أعظم دعوة بعد ذلك لسقراط وتلميذه أفلاطون هى الدعوة إلى ضبط النفس ؛

(١) سليم حسن : نفس المرجع السابق ، ص ٤٢١ ـ ٤٢٢ .
(٢) نفسه ، ص ٤٢٢ .
(٣) أنظر : الترجمة العربية لشذرات هيراقليطس فى : د. أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية ، مكتبة عيسى البابى الحلبى بالقاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٥٤ م ، شذرة ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ـ ص ١٠٨ ، ١٠٩ .

فمعرفة النفس عند سقراط لا تكون إلا بمعرفة ما يناسبها وباعتبار أن جوهر النفس الإنسانية هو العقل فما يناسبها هو أن تدرك الخير وتفعله ، وادراك الخير عنده يعنى تماما ضبط النفس ؛ فلا تظلم ولا تكذب ولا تجبن ولا تفعل أى شر طالما أدركت الخير » [١].

وفى نفس الاتجاه سار أفلاطون ؛ فقد كانت فضيلة ضبط النفس هى أحد أحجار الزوايا فى فلسفته عامة ، وفلسفته الأخلاقية على وجه الخصوص ؛ فقد تحدث فى « الجمهورية » عن العدالة داخل النفس الفردية حينما قسم النفس إلى ثلاثة أجزاء هى النفس الشهوانية والنفس الغضبية والنفس العاقلة ، وربط بين أخلاقية الفرد وبين تحقيق العدالة داخل النفس بأقسامها الثلاثة عن طريق تحلى النفس الشهوانية بفضيلة العفة ، والغضبية بفضيلة الشجاعة ، والعاقلة بفضيلة الحكمة . [٢]

وهكذا نجد التشابه واضحا بين أفلاطون وبتاح حوتب فى ادراكهما لضرورة تحلى الفرد بالأخلاق الحميدة عن طريق تحقيق العدالة داخل نفسه بمحاولة ضبطها بتحكيم العقل فى كل سلوكيات النفس ، وفى ادراكهما أن كبح جماح شهوانية النفس لا يكون إلا بالاعتدال فى ممارسة الشهوة والحذر من الشراهة كما قال بتاح ، أو بتحليها بفضيلة العفة كما قال أفلاطون . وفى الحالين نجد مطالبة بتاح وأفلاطون بضرورة عفة النفس بألا تطمع فيما لاحق لها فيه .

وبالطبع فقد جاءت تحليلات أفلاطون المستفيضة فيما يخص فضائل النفس الغضبية والعاقلة ، وربطه بين تلك الفضائل وبين أجزاء النفس وطبقات الدولة ، جاءت أكثر عمقا وأكثر تفصيلا مما وجدناه عند بتاح حوتب ، حيث جاء ربط الأخير بين فضيلة ضبط

(١) أنظر : أميرة حلمى مطر : نفس المرجع السابق ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ .

(٢) See: Plato: The Republic: Book 4, PP. 428-444, Eng. Trans. by H.D.P.Lee, The Penguin Books, London, 1962, PP. 147-198.

النفس وبين فكره السياسى يطالب ابنه مثلا بأن يحنى ظهره لمن هو أعلى منه وأن يحترم رئيسه حتى يبقى بيته بخير ويأتيه مرتبه فى حينه [1] ، بل يخصه على عدم مقاومته والاستسلام لأوامره « فمقاومتك من فى يده السلطة قبيح » [2] .

وفى هذا يبدو مدى اهتمام مفكرنا بكسب ثقة الرؤساء ولو أتى ذلك على حساب حزم الفرد وقوته فى أداء عمله « فالإنسان - فى نظره - يعيش مادام متساهلا » [3] . ولاشك أن هذا يعكس واقعا كان يعيش بتاح وهو تسلط الرؤساء فى الإدارات المختلفة وتعسفهم مع من هم دونهم فى المكانة الإدارية ؛ وبدلا من أن يدعو هو إلى مقاومة هذا التسلط دعى إلى التساهل معه حرصا على المنصب أو الوظيفة وما تدره من مرتب .

ولا ينبغي أن نسارع إلى الحكم على بتاح بالتساهل المطلق مع هذا التسلط الإدارى ؛ اذ على الرغم من أنه لم يدع بوضوح إلى مقاومته ، فإنه حاول أن يخفف منه عن طريق نصحه لابنه ولكل من يتعاملون مع الناس فى تلك المناصب الإدارية العليا بأن يكون رحيما معهم وأن لا يسىء معاملتهم وأن يحسن الاستماع إلى شكواهم ومظالمهم كاملة ، فهو يقول « إذا كنت ممن يقدم لهم الشكاوى ، فكن شفيقا حينما تسمع كلام المتظلم ، ولا تسىء معاملته إلى أن يغسل بطنه ، وإلى أن يقول ما قد جاء من أجله ، وان المتظلم يحب كثيرا أن يهز الإنسان رأسه إلى كلامه إلى أن ينتهى مما جاء من أجله .. وان مجلسا حسنا يسر القلب » [4] .

وليس هناك من شك - كما يقول برستيد - فى أن تكون هذه الشفقة مع المظلوم وسماع شكواه ذات علاقة وطيدة بالمعاملة الحسنة المبنية على الحق والعدالة التى أخذت مكانة

(١) أنظر : الفقرة التى يتحدث فيها بتاح عن احترام الرؤساء فى : سليم حسن ، نفس المرجع السابق ، ص ٤٢٣ .
(٢) نفس المرجع السابق ، ص ٤٢٣ .
(٣) نفسه .
(٤) نفسه ، ص ٤٢١ .
(٥) برستيد ، فجر الضمير ، الترجمة العربية ، ص ١٤٩

سامية فى فكر بتاح الأخلاقى والسياسى [٥] .

لكن المتأمل لتلك الفقرة السابقة يلاحظ اقتصار مفكرنا على المقاومة السلبية للظلم ؛ اذ أن كل ما يطلبه من الإدارى الفاضل هو أن يستمع إلى المتظلم « إلى أن يغسل بطنه » أى حتى يزيل كل الهموم التى تثقل قلبه وينتهى من كل شكواه ، وأن يهز رأسه كعلامة على حسن الإستماع إلى الشاكى « فإن مجلسا حسنا يسر القلب » ، وهذه هى الخلاصة أن يسر الشاكى لمجرد أن شكى واستمع المسئول إلى شكواه .

وبالطبع فإن هذا الفهم للعدالة ليس دقيقا ؛ اذ أن العدالة لا تكتمل إلا إذا أخذ المظلوم حقه من الظالم عن طريق تحقيق يجريه هذا المسئول مع الظالم الذى جاء الشاكى يشكوه طلبا لرفع الظلم عنه وليس لمجرد المجلس الحسن وغسل الهموم .

وعلى أى حال ، فلقد كان بتاح فيما أبداه من آراء قرن فيها بين الأخلاق والسياسة يعبر عن عصر كانت الحرية فيه ـ بالمعنى الحديث لها ـ لا يملكها إلا فرد واحد فقط هو الملك (الإله) . وكان الجميع ممن هم دونه سعداء باطاعتهم له وراضون بانطوائهم تحت لوائه طالما أن البلاد بخير وفى تقدم ، ولم يمنعهم هذا الرضا والخضوع للملك من أن يثوروا تعبيرا عن السخط اذا ما ساءت أحوال البلاد وعم الفساد ، ولا أدل على ذلك من شكاوى الفلاح الفصيح . ومن النظر فى فكر وكتابات ايبوور .

ولا أشك فى أن بتاح وهو يكتب هذه الخطرات كان واعيا بأهميتها الشديدة ، وبأنها تمثل حجرا لا غنى عنه فى بناء الفكر الأخلاقى فى مصر القديمة لسنوات عديدة ستأتى بعده ، وكان واعيا بأنه انما يعبر عن فكر أخلاقى رفيع المستوى بالنسبة للفرد وللمجتمع ربما كتب له الخلود . وهو يعبر عن كل ذلك حينما يقول لابنه فى ختام كتابه « اذا سمعت هذه النصائح التى ذكرتها لك فإن حكمتك تصير فى تقدم حقيقى ومهما تكن فإنها

الواسطة للوصول إلى الخير . وهذا هو الذى جعلها ذات قيمة وجعل أدراكها يبعد عن لغط الناس . وما أحسن ترتيبها فى كل مجال ذكرت فيه من غير تغيير يدخلها فى هذه الدينا أبد الآبدين فهى النسيج الذى يصنع للتحسين وبه يتكلم الإنسان فيتعلم أسلوب الكلام اذ بعد فهمها يصير أستاذا . والذى يكون له استعداد لسماع هذا الكلام ويصغى إليه ينال النجاح الذى يبلغ به الدرجة الرفيعة ويضمن له الكمال السرمدى ، فلا شىء يهوله أبدا اذ بالعلوم تكون ادارته ثابته ويكون بها فى الدنيا سعيدا ، فالعالم شبعان بمعرفته ، كبير بفضله ، لسانه طوع عقله ، وشفتاه صادقتان متى تكلم ، وعيناه متى نظرتا ، وأذناه متى سمعتا ، ويكون فائدة لإبنه فيفعل الصواب بدون خطأ »[1] .

وقد أكد بتاح فى هذه الفقرة المطولة على كل ما سبق أن قدمه من آراء جزئية فى الفضائل ، وأكد على أن من يتخذ منها منهاجا له ينال النجاح والدرجات الرفيعة والكمال السرمدى . ولقد اتخذ منها المصريون فعلا منهاجا لحياتهم ، فصارت جزءاً من الحكمة التقليدية فى مصر القديمة ، ويتضح ذلك من حقيقة أنها كان « يعمل بها حوالى أربعمائة سنة بعد ذلك ، وليس أدل على ذلك من هذه الوثيقة التى يطلق عليها « تعليمات إلى ميريكرع » ، فالذى يطلع عليها يجد اشارات واضحة إلى الأخذ بتعاليم بتاح حوتب باعتبارها تعاليم الأجداد .[2] ولا أغالى ان قلت انها ظلت تفعل فعلها وتؤثر فى سلوك المصريين وفى مفكريهم بعد ذلك بكثير فى عصر الدولتين الوسطى والحديثة لمصر القديمة، بل وحتى الآن .

رابعاً : تعقيب :

يستطيع المرء من النظر فيما سبق عرضه من آراء لبتاح حوتب أن يؤكد بأنه كان

(١) أحمد كمال : نفس المرجع السابق ، ص ٢٩٥ .

(٢) أنظر : أ.ف توملين : فلاسفة الشرق ، ترجمة عبد الحميد سليم ، دار المعارف ، بمصر ، بدون تاريخ ، ص ٥٤ .

داعيا إلى نوع من الأخلاق العملية التى تعبر عن القيم التى سادت عصر الدولة القديمة التى ازداد فيها طموح الأفراد بدرجة كبيرة ، وهو ما يتضح من الحاح بتاح على ابنه بأن يبذل كل ما وسعه من جهد ليتقدم فى الحياة وانه يمكنه الحصول على ما يبغيه باتباع المبادىء السابقة .

ولما كانت هذه المبادىء نفسها تتطلب من الأفراد ألا يكونوا ممن يقلدون غيرهم بل يكونوا هم البادئين بالعمل ، فعليه اذن أن يكون طموحا غير هياب حتى ينال الاحترام والثروة والمركز ، فالنظام الكونى قد اعد مكانا لمواهب الرجل « الحكيم » وميزه عن الرجل « الجاهل » [1].

وجوهر الحكمة عنده كما قدمنا هو الإلتزام دائما بالنظام والعدالة (ماعت) على أساس من ضبط النفس .

وعلى الرغم من أن بتاح حوتب قد عاش فى الألف الثالثة قبل الميلاد ، إلا أن ما قدمه من آراء أخلاقية قد بلغ حداً بعيداً من النضج ، وجمع فى كتابه - على حد تعبير توملين - الفكر الثاقب والرأى السديد والأمور الدينوية المقررة فى آن واحد . [2]

لقد دلل بتاح على عمق فكره الأخلاقى وسموه حينما ربط - كما أوضحنا - بين الأخلاق الفردية والأخلاق الإجتماعية بروابط وثيقة ؛ فلم تكن دعوته لنبذ الشراهة منفصلة عن الدعوة إلى روابط أسرية تقوم على الحب المتبادل بين الزوج والزوجة والأبناء .

واذا كان قد أعطى المكانة العليا فى الأسرة للرجل ، فإن هذا مبدأ يشاركه فيه معظم فلاسفة الأخلاق من أصحاب المذاهب الأخلاقية الكبرى ؛ فها هو أرسطو يرفض دعوة أستاذه أفلاطون إلى المساواة بين الرجل والمرأة ويفرض مطالبته بمشاركة المرأة فى

(١) جون ويلسسون ، نفس المرجع السابق ، ص ١٦٨ - ١٦٩
(٢) توملين : نفس المرجع السابق ، ص ٥٣ .

الجندية والحكم ، ويرى ضرورة أن يكون الرجل هو السيد فى أسرته وأن تنحصر وظيفة المرأة فى رعاية أولادها وشئون منزلها . (٢)

أما دعوة بتاح إلى بعض الفضائل بدافع المنفعة مما يبدو منه أحيانا أنه يكاد يوحد بين الفضيلة والمنفعة ، فهى دعوة أصلية - رغم عدم قصده الواضح إليها ؛ فالكثيرون من أصحاب المذاهب الأخلاقية الغربية قد دعوا إلى الربط بين الفضيلة والمنفعة منذ زعماء السوفسطائيين فى العصر اليونانى الذين قرروا نسبية الفضائل وربط خيرية الفعل بما يعود بالنفع على صاحبه ، وحتى ظهور ما يسمى بمذهب المنفعة الفردية لدى توماس هوبز ، والمنفعة العامة لدى جون ستيوارت مل واتباعهما فى العصر الحديث .

وعلى أى حال ، فإن تلك التعاليم لبتاح حوتب قد أثبتت بما لا يدع مجالا للشك أن المصرى القديم قد استطاع أن يؤسس مجتمعه الحضارى الراقى فى ضوء معايير ومفاهيم أخلاقية سامية وناضجة وواضحة المعالم منذ الألف الثالثة قبل الميلاد .

وقد أثبت بتاح أنه مفكر من طراز فريد فى تلك الفترة حيث تميزت آراؤه - على حد تعبير ويلسون - بالنزعة الانفرادية المليئة بالحركة (١) ، والتى تغلب عليها الثقة فى النفس والإطمئنان إلى المستقبل وحب التقدم إلى الأمام .