الباب الثالث:

التجديد فى الفكر الإسلامى

- بشـــرية القـــرآن.
- الإسلام دين.. لا دولة!
- الدين خـــــرافة.
- الدين مـــخـــدر!

obeikandl.com

obeikandl.com

اتجاه الفكر الإسلامى
منذ بداية القرن العشرين

منذ نهاية القرن التاسع عشر... بعد وفاة «جمال الدين الأفغانى»، وبعد أن توفر الشيخ «محمد عبده» على ما سماه الإصلاح الدينى، وبعد أن ظهر «مصطفى كامل» كزعيم لحركة المقاومة السياسية.. اتجه المفكر الإسلامى المقاوم للاستعمار الغربى هنا فى رقعة الشرق الأدنى إلى شعبتين:

● **الشعبة الأولى**: اتجهت إلى التعبئة الروحية والإصلاح، عن طريق عرض الإسلام عرضًا واضحًا، والعمل على جعله أساسًا فى التربية الوطنية. وسبيل ذلك إصلاح الأزهر، وإحياء الكتب القديمة... وقد مثلت المدرسة «السلفية» التى قادتها مجلة «المنار» هذه الشعبة بعد وفاة الشيخ محمد عبده.

● **والشعبة الثانية**: اتجهت إلى تعبئة الحماس القومى فى الجيل الناشئ عن طريق: الصحافة، والاجتماعات العامة، ثم عن طريق تأسيس «الجامعة المصرية»، بسعى من مصطفى كامل نفسه.

ففكرة «الجامعة المصرية» وجدت أولاً لخدمة القضية المصرية، وهى قضية التحرر من الاستعمار الغربى. وتفكير «الجامعة»، هو نوع من التفكير يتجه إلى مقاومة الاستعمار الغربى عن طريق تخريج أحرار فى التوجيه غير خاضعين لنظام التعليم الرسمى إذ ذاك، وهو نظام وضعه الاحتلال البريطانى، ولم تزل رواسب هذا النظام باقية فى اتجاه المدرسة المصرية إلى وقت قريب.

ورؤى إذ ذاك -لتحقيق هدف «الجامعة» -أن يبعد بها عن الطابع الرسمى والإشراف الحكومى. وأنشئت بهذا الطابع سنة ١٩٠٨م، واستمرت بعيدة عن الإشراف الحكومى فترة طويلة من الزمن، إلى أن ضمها «على ماهر» فى سنة ١٩٢٥م إلى التعليم الحكومى، على أن يحتفظ باستقلالها.

وفى جو «الجامعة»...

وفى داخل الاتجاه السياسى «القومى»، الذى يعد متوازيًا مع اتجاه «الإصلاح الدينى»، إذ كلاهما يهدف إلى مقاومة الاستعمار الغربى...

فى هذا وذاك، قام ما يعرف بـ«التجديد والمجددين»، أو ما يصح أن يطلق عليه: «الفكر الإسلامى المغرب» Westernized

إنه ذلك الفكر فى المجتمع الإسلامى الذى يسير فى اتجاه الفكر الغربى، أو بمعنى أدق ذلك الفكر الذى يسير إما فى اتجاه «الاستشراق» وتوجيه الدراسات الإسلامية فى الجامعات الغربية، أو فى الاتجاه «الطبيعى» العلمى هناك.

يقول المستشرق الإنجليزى «جب» فى تحديد هذين الاتجاهين[1]:

إن النتائج التى أعقبت نشاط الشيخ عبده اتجهت بعده إلى اتجاهين متقابلين:

● فمن جانب نشأ محيط (مدنى) فى التفكير: صور على أنه «التجديد». وهو يقوم على الاحتفاظ بالعقيدة الإسلامية، ولكنه متأثر فى قوة بالأفكار الغربية... والمثل التقدمى لهذا التجديد يميل إلى «العلمانية» التى تهدف إلى فصل (الدين) عن (الدولة)، والاستعاضة بالنظام الغربى (للقانون) عن الشريعة الإسلامية.

«وقد طبقت مبادئ (العلمانية) فى تركيا بعد إلغاء الخلافة العثمانية فى سنة ١٩٢٤م... وفيما عدا تركيا من البلاد الإسلامية يجد هذا الاتجاه سنداً قوياً له، ولكن مع موقف معتدل بعض الاعتدال من المؤسسات والتقاليد الإسلامية. ومهما كانت نظرات المشجعين (للعلمانية) فى البلاد الإسلامية إلى القانون والسياسة، فموقفهم التوجيهى يمكن أن يلخص:

- فى الرفض العام لتعاليم القرون الوسطى (فى الإسلام!) كسلطة لا تعقيب عليها.

- وفى الاحتفاظ بالحرية الإنسانية فى تقدير الأشياء، وفى كون العقل وحده هو الفيصل فى ذلك -(وليس الإسلام)!!

● ومن جانب آخر تكون حزب دينى. يسمى نفسه بـ«السلفية»، وهو يتفق مع الاتجاه العلمانى فى رفض سلطة تعاليم القرون الوسطى، ولكن مع قبول القرآن والسنة، كأساس للفصل فى الحقائق الدينية.

«وهؤلاء السلفيون، فى مقابل المجموعة العظمى من علماء الأزهر: يعتبرون مصلحين، وفى مقابل المجددين أو العلمانيين: يرفضون مذهب (الحرية العقلية)

(١) فى كتابه: «المذهب المحمدى» ص١٣٥.

الذى هو وليد الغرب. . . وكان زعيم هذا الاتجاه الإصلاحى السلفى تلميذ الشيخ عبده: محمد رشيد رضا السورى الذى توفى سنة ١٩٣٥م». .

فالتجديد إذن -فى رقعة الشرق الأدنى- منذ بداية القرن العشرين:

هو محاولة أخذ الطابع الغربى، والأسلوب الغربى فى تفكير الغربيين، سواء فى تعبيرهم عن الدين، أو فى تحديدهم لمفاهيمه ومفاهيم الحياة التى يعيشونها أو فى تقديرهم للثقافات الشرقية الدينية والإنسانية:

يقول صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر»:

«فهى -أى مصر- إنما أنشأت تلك الجامعة لترتفع بالشباب المصرى عن ذلك التعليم الآلى الذى فرضته عليهم الظروف، ولترقى بهم إلى تعليم حر مستقل، يهيئهم أو يهيئ بعضهم على الأقل ليكونوا علماء أحراراً مستقلين! والظاهر أن مصر لا تريد أن تعبث ولا أن تهزل حين تقرر أنها تريد أن يكون من شبابها علماء أحراراً مستقلون، يشبهون أمثالهم فى الأمم الأخرى، ويثبتون لهم، ويشاركونهم فى الإنتاج العلمى الحر المستقل الذى لا تقوم الحضارة بدونه، ولا تستطيع أن تثبت ولا أن تنمو إلا إذا اتخذته لها أساسًا»[١]!!

كما يقول:

«الجامعة تمثل العقل العلمى، ومناهج البحث الحديثة، وتتصل اتصالاً مستمرًا بالحياة العلمية الأوربية، وتسعى إلى إقرار مناهج التفكير الحديث شيئًا فشيئًا فى هذا البلد»[٢]!!

وصاحب مستقبل «الثقافة فى مصر» يذهب فى طلب الأخذ عن الغرب وسلوك طريقهم فى البحث والتعليم إلى أن يبتدأ بذلك منذ مرحلة التعلم الثانوى ولهذا يوصى بتعليم اللغتين «اللاتينية واليونانية» فى مرحلة هذا التعليم قبل الجامعة ضمانًا لمساوقة الغرب والسير معه فى اتجاه واحد؟؟

ويرى أن ما سلكه الغرب، يجب أن تسلكه مصر فى طريقها التجديدى. . .

---

(١) مستقبل الثقافة: جـ٢ ص٢٨-٢٩ (مطبعة المعارف- يوليو سنة ١٩٣٨م).

(٢) المصدر السابق: جـ٢ ص٣٩.

ومن ذلك تعليم اللغتين اللاتينية واليونانية فى التعليم الثانوى، قبل العالى؟

يقول:

«إذا كان كل هذا حقّاً، فليس على مصر إلا أن تنظر إلى الأمم الحية الراقية: كيف تسلك طريقها إلى تكوين العلماء الأحرار المستقلين، ثم تسلك نفس هذا الطريق التى تسلكها هذه الأمم»[1]...

«إن التعليم العالى الصحيح لا يستقيم فى بلد من البلاد الراقية إلا إذا اعتمد على اللاتينية واليونانية على أنهما من الوسائل التى لا يمكن إهمالها ولا الاستغناء عنها. فدرس اللاتينية واليونانية فى الجامعة لا يغنى عن درسها فى المدارس العامة بل استلزامًا»[2].

وقد أوضح المؤلف مرة أخرى معنى هذا «التجديد» فى موضع آخر:

«ولكن السبيل إلى ذلك واحدة فذة ليس لها تعدد... وهى: أن نسير سير الأوربيين ونسلك طريقهم، لنكون لهم أندادًا، ولنكون لهم شركاء فى الحضارة: خيرها وشرها، حلوها ومرها، ما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب»[3]!!

«فإذا كنا نريد هذا الاستقلال العقلى والنفسى، الذى لا يكون إلا بالاستقلال العلمى والأدبى والفنى، فنحن نريد وسائله بالطبع... ووسائله: أن نتعلم كما يتعلم الأوربى... ولنشعر كما يشعر الأوربى، ولنحكم كما يحكم الأوربى، ثم لنعمل كما يعمل الأوربى، ونصرف الحياة كم يصرفها»[4]!!

«فتجديد الفكر فى المجتمع الإسلامى هنا، دعوة إلى مسايرة الأوربيين: فى تفكيرهم وفى خطواتهم فى الحياة، وفى فصل الدين عن السياسة، وفى إبعاد الدين واللغة عن مجال الترابط... «ومن المحقق أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين، ووحدة اللغة لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، ولا قوامًا لتكوين الدول»[5]!!

---

(١) المصدر السابق: جـ٢ ص٢٨٩.
(٢) المصدر السابق: جـ٢ ص٢٨٩-٢٩٣.
(٣) المصدر السابق: جـ١ ص٤٥.
(٤) المصدر السابق: جـ١ ص٤٩-٥٠.
(٥) المصدر السابق: جـ١ ص١٥..

والأساس الـذى قامت عليـه فكرة (التجـديد) على هذا النحو، عند صـاحب «مستقبل الثقافة فى مصر» هو أن العقلية المصرية عقلية أوربية، أو قريبة قربًا شديدًا من الأوربية، ولهـا اتصال وثيق بالعقليـة اليونانية، وبعـيدة كل البعد عن العـقلية الشرقية؟! وهى منذ قديم الزمان -منذ العهد الفرعونى- لم تتأثر بالطارئ عليها فى أى عصر، فلم تتغير بالفرس ولا بالرومان، ولا بالعرب أو الإسلام... يقول:

«وأنا -من أجل ذلك- مؤمـن بأن مصر الجـديدة لن تبتكر ابتكارًا ولن تخـترع اختراعًا، ولن تقـوم إلا على مصر القديمة الخالدة (الفرعونية!)... وبأن مـستقبل الثـقافة فـى مصر لن يـكون أقل امتـدادًا صالحًـا راقيًا ممـتازًا لحاضـرها المتهـالك الضعيف، ومن أجل هذا لا أحب أن نفكر فى مـستقبل الثقافـة فى مصر إلا على ضوء مـاضيـها البـعيـد (الفرعـونى)، وحاضرها الـقريب (وهو الاتجـاه الحر فى التفكير)...».

«ومعنى هذا كله واضح جداً: وهو أن العقل المصرى (القديم). لم يتصل بعقل الشرق الأقصى اتصالاً ذا خطر، ولم يعش عيشة سلم وتعاون مع العقل الفارسى، وأنه عاش معه عيشة حرب وخصام».

«معنى ذلك أن العقل المصرى قد اتصل من جهة: بأقطار الشرق القريب (الشام وفلسطين والعراق) اتصالاً منظمًا مؤثرًا فى حياته ومتأثرًا، واتصل من جهة أخرى: بالعقـل اليونانى منذ عصـوره الأولى اتصال تعـاون وتوافق وتبادل مـستمـر منظم للمنافع فى الفن والسياسة والاقتـصاد... إن العقل المصرى منذ عصوره الأولى، عـقل إن تأثر بشىء فإنما يتـأثر بالبـحر الأبيض المتـوسط، وإن تبـادل المنافع على اختلافها فإنما يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط»[1].

«... فأما المصريون أنفسهم فيرون أنهـم شرقيون، وهم لا يفهمون من الشرق معناه الجغرافى اليسير وحده، بل مـعناه العقلى والثقافى: فهم يرون أنفسهم أقرب إلى الهندى والصـينى واليـابانى، منهم إلى اليونـانى والإيطالى والفرنسى؟. وقـد استطعـت أن أفهم كثـيرًا من الخطأ، وأسـيغ كثيـرًا من اللغط، وأفسـر كثـيرًا من

(١) المصدر السابق: جـ١ ص٦، ١٠، ١١.

الوهم، ولكنى لم أستطع قط ولن أستطيع فى يوم من الأيام أن أفهم هذا الخطأ الشنيع، أو أسيغ هذا الوهم الغريب»[1].

«وكانت مصر من أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة(؟) التى لم تنسها يومًا من الأيام. . . فالتاريخ يحدثنا بأنها قاومت الفرس أشد المقاومة وبأنها لم تطمئن إلى المقدونيين حتى فنوا فيها، وأصبحوا من أبنائها واتخذوا تقاليدها وسننها لهم تقليداً وسننًا؟»

«والتاريخ يحدثنا كذلك، بأنها قد خضعت لسلطان الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية على كره مستمر ومقاومة متصلة، فاضطر القياصرة إلى أخذها بالعنف وإخضاعها للحكم العرفى!»

«والتاريخ يحدثنا كذلك، بأن رضاها عن السلطان العربى بعد الفتح لم يبرأ من السخط، ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل ابن طولون، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده».

«فالمسلمون إذن فطنوا منذ عهد بعيد إلى أصل من أصول الحياة الحديثة. وهو: أن السياسة شىء والدين شىء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول فإنما يقومان على المنافع العملية، قبل أن يقوما على شىء آخر».

«وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوربا. . . فقد تخففت أوربا من أعباء القرون الوسطى، وأقامت سياستها على المنافع الزمانية، لا على الوحدة المسيحية، ولا على تقارب اللغات والأجناس»[2]!

«فأما الآن وقد عرفنا تاريخنا، وأحسسنا أنفسنا، واستشعرنا العزة والكرامة، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوربيين فرق فى الجوهر، ولا فى الطبع، ولا فى المزاج، فإنى لا أخاف على المصريين أن يفنوا فى الأوربيين»[3].

وفيما نقلناه هنا من «مستقبل الثقافة فى مصر» خاصًا بالأسباب التى تدعوه إلى فهم (التجديد) على أنه مسايرة للغربيين فى كل شىء، أشار المؤلف إلى شيئين:

(١) المصدر السابق: جـ١ ص١٥. .
(٢) المصدر السابق: جـ١ ص١٧، ١٨
(٣) المصدر السابق: جـ١ص٦٢

● إلى أن اتصال العقل المصرى القديم بالعقل اليونانى كان اتصال تعاون وتوافق، وتبادل مستمر منظم للمنافع: فى الفن، والسياسة، والاقتصاد... ويوضح هذا التفاعل نص منقول عن مولانا (محمد على) فى تعليقه على ترجمة القرآن الكريم[1]... يقول:

«فى سنة ٣٣٢ قبل الميلاد فتح الإسكندر مصر، وبنى مدينة الإسكندرية. ومن هذا التاريخ ظهرت مرحلة جديدة فى ثقافة مصر، فقد اختلطت الثقافة المصرية بالفكر الإغريقى وغيره، وأصبحت فى طبيعتها ثقافة عالمية».

«وفى وقت هيرودوث تأثر العقل الإغريقى الحساس بـ(الأسرار) والحكمة المصرية...»

وبهذا صارت أرض مصر عالمية: فى الدين، والثقافة، والفلسفة.

«وبعد أن ضمت مصر فى سنة ٣٠ قبل الميلاد إلى الإمبراطورية الرومانية، أصبحت عبادة الإله (المصرى) Serapis شائعة فى قلب الإمبراطورية الرومانية».

فالعقل المصرى القديم إذن، كان عقل السحر والحكمة، وعابدًا للإله Serapis، وقد بقى هذا العقل دون أن يتفاعل فى انسجام مع الثقافة العربية الإسلامية.. ولذا كانت مصر أسبق الدول الإسلامية إلى استرجاع شخصيتها القديمة التى لم تنسها يومًا من الأيام، ولم تهدأ ولم تطمئن إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة فى ظل (ابن طولون)، وفى ظل الدول المختلفة التى قامت بعده!

● الأمر الثانى الذى أشار إليه صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر» فى هذا المقام هو: أن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد، بأن وحدة الدين ووحدة اللغة، لا تصلحان أساسًا للوحدة السياسية، ولا قوامًا لتكوين الدول. والمسلمون من أجل هذا، فطنوا منذ عهد بعيد إلى أن السياسة شىء والدين شىء آخر، وأن نظام الحكم وتكوين الدول، إنما يقومان على المنافع العملية قبل أن يقوما على شىء آخر، وهذا أصل من أصول الحياة الحديثة!

---

(١) المصدر السابق: جـ١ ص٤١٣.

ولا أدرى إذا كان المؤلف[1] لا يزال يرى الآن: أن الترابط بين الجامعة العربية على أساس من اللغة العربية والتاريخ العربى المشترك يمكن أن يستثنى من هذا الأصل للحياة -أى إلغاء اللغة ووحدتها، والدين ووحدته -فى ترابط الشعوب وتكوين الدول؟ ولعلهما إذا ألغى اعتبارهما فى الترابط فى الشعب الواحد وتكوينه، فإلغاؤهما أولى فى الترابط بين جماعات عديدة ودول متفرقة!

وعلى كل حال... نخلص مما قاله هنا إلى أن: التجديد هو أخذ كل ما عند الغربيين من فكر، ومنهج للبحث، وحضارة، وعادات، وتقاليد فى فصل الدين عن السياسة... إلخ.

و«التجديد» يرى أن ذلك هو الذى يناسب العقلية المصرية التى لم تتغير بأحداث الشرق الثقافية. وفى مقدمتها الفتح الإسلامى العربى وبقيت على وضعها القديم الفرعونى فى انسجام وتعاون مع العقلية اليونانية، وعقلية البحر الأبيض المتوسط.

فـ«التجديد» فى الفكر الإسلامى الحديث فى رقعة الشرق الأدنى: محاولة - لا احتياط فيها - لمتابعة التفكير الأوربى: فى اتجاهه، وفى أحكامه، وفيما فصل فيه من مشاكل الحياة، وفى مدارسه... ومكان هذا التجديد المختار هو (الجامعة المصرية)، والقائمون على أمرهم (العلماء الأحرار المستقلون)!!

أما عدا ذلك من المؤسسات الدراسية القائمة: كالأزهر، فلا يصلح لهذه الرسالة.. بل لا يصلح حتى للإشراف على توجيه اللغة العربية، والدراسات الإسلامية...

يتحدث صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر» - عن (الأزهر) فى سخرية، وفى تحريض للقائمين بأمر الحكم على أن لا يحفلوا بأمره ولا برأى رجاله:

«فلا هو -الأزهر- كسب من حرية الرأى، ولا هو حصل من العلم الحديث، ولا هو عرف من اللغات السامية، ولا هو أتقن من علوم اللغة العربية نفسها ولا آدابها ما يؤهله لهذا الإشراف، فضلاً عن أن يجعل إشرافه -على اللغة العربية- نافعًا مفيدًا»[2]!

---

(١) يشغل سيادته الآن منصب رئيس اللجنة الثقافية فى جامعة الدول (العربية)، كما حصل على جائزة (الدولة) التقديرية.

(٢) مستقبل الثقافة: جـ٢ ص٣١٠.

«يجب أن ننظر إلى اللغة العربية نظرة مدنية صريحة، وأن نعالج أمورها كلها على هذا النحو، فى غير تردد ولا اضطراب، وفى غير خوف ولا إشفاق!»

«إننا انتهينا إلى عصر يجب أن تكسد فيه سوق التجارة باتهام الناس بالخروج على الدين»[1]!

«فقد أحسن المشرفون على شؤون التعليم منذ أكثر من نصف قرن، أن تعلم اللغة العربية يحتاج إلى كثير من العناية، ليصبح ملائمًا للتقدم الذى ظفرنا به فى التعليم المدنى؟ وأحسوا أن (الأزهر) لا يستطيع أن ينهض بهذه المهمة، لمكانه حينئذ من الإسراف فى المحافظة، والامتناع عن التجديد، والعجز عن أن يسيغ العلم الحديث، بل عن أن يقبل التفكير فيه»[2].

ويذكر المؤلف -بطريق ضمنى- عجز (الأزهر) عن الصلاحية للإشراف على الدراسات الإسلامية، فى قوله:

«وليس من شك فى أن طبيعة الحياة العصرية، تقتضى أن تعنى (كلية الآداب) عناية خاصة بالدراسات الإسلامية على نحو علمى صحيح: لأن (كلية الآداب) متصلة بالحياة العلمية الأوربية، وهى تعرف جهد (المستشرقين!) فى الدراسات الإسلامية؟ ومن الحق عليها أن تأخذ بنصيبها من هذه الدراسات، لتلائم بين جهود مصر التى ترى لنفسها زعامة البلاد الإسلامية وبين جهود الأمم الأوربية»!

طابع التفكير الغربى:

أما التفكير الغربى الذى يجب أن يتبع هنا فى مصر: فى منهجه، وفى أحكامه... فى موضوعات البحث، شرقية أو غربية، باسم «التجديد»... فهو ليس إلا تفكير (القرن التاسع عشر) يومئذ!

يجب أن يتبع هذا التفكير منذ أن نشأت حركة (التجديد) فى مصر، وتولت زعامتها «الجامعة» وباشرت هذه الزعامة «كلية الآداب»، أو أريد لها أن تباشرها، ومنذ دعا لهذه الحركة التجديدية صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر»!

---

(١) المصدر السابق: جـ٢ ص٣١١ (٢) المصدر السابق: ص٣٧٢..

والتفكير الغربى فى (القرن التاسع عشر)، هو التفكير المنادى الطبيعى الذى انتهى بالأوربيين إلى ذروة الاستعمار الغربى للبلاد الإسلامية، ولبلاد المواد الأولية فى أفريقية وآسيا للصناعة الأوربية، ثم إلى قيام الشيوعية الروسية فى أعقاب الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٧م! وهذا التفكير المادى يقوم جملة على تمجيد القوة المادية والمظاهر الحضارية الآلية والتفسير الاقتصادى للتاريخ البشرى، كما يقوم على التقليل من شأن الروحية الدينية والمثالية الإنسانية، أو الدينية الأخلاقية!

فـ«التجديد الفكرى فى مصر»، أو الفكر الإسلامى «المغرب»، أخذ نفس الطابع، واحتكم إلى نفس المقاييس التى يحتكم إليها تفكير (القرن التاسع عشر) وهو ما يسمى باتجاه الماديين العلميين. أو التفكير المادى الطبيعى؟ وانزلق هذا «التجديد» فى مصر، بشعور أو بدون شعور إلى نفس الهدف الذى هدف إليه ذلك التفكير... وهو تمجيد القوة المادية، والتقليل من شأن الروحية أو المثالية الإنسانية؟؟!

و«الغرب» قد مجد القوة المادية يومئذ: لأنه يمتلكها... وخفف من وزن الروحية والمثالية الإنسانية: لأنه لا يريد فى الجانب العملى أن يسلك مع الشعوب التى استعمرها نفس السلوك الخاص بأصحاب القوة المادية -وهم الأوربيون. كما تحتم ذلك الروحية الدينية أو المثالية الإنسانية[1]؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى رأى «الغرب» فى ضعف الشعوب المستعمرة - وهى الشعوب الإسلامية فى رقعة العالم الإسلامى، فرصة يربط فيها بين مظاهر الضعف عندهم وبين «ثقافتهم» ومصدر هذه الثقافة، حتى يحول فى وقت

---

(١) ● التفكير المادى العلمى أو الطبيعى ينقسم إلى اتجاهين:

- الاتجاه الميكانيكى Mechanistic Materialism وهو لا يرى وجودًا للروح أو العقل، فضلاً عن أن ينسب إليها تدبير الجسم.

- الاتجاه المادى الديالكتيكى Dialecae Materialism وهو المذهب المادى الماركسى، ويرى وجود العقل والروح، ولكن وجودها بعد وجود المادة وتابع لوجودها... ومعنى ذلك أنه: إذا فنيت المادة فلا بقاء للروح أو العقل، والله: لأنه خال عن المادة لا وجود له!.

● الانتجاه الروحى Spiritualism: هو الذى يرى وجودًا للروح، سابقًا على المادة، وليس متوقفًا عليها. ولذا يقول: الله، كعلة للكون.. وهذا الاتجاه يقابل الاتجاه المادى بقسميه.

ما - قرب أو بعد هذا الوقت - بينهم وبين التمسك بهذه «الثقافة» واحتضانها؟ كما رأى فى ضعف هذه الشعوب نفسها فرصة أخرى للتنفيس عن «الصليبية» التى دفعته فيما مضى، وبتحريض من الكثلكة والكنيسية الغربية، إلى الاعتداء على البلاد الإسلامية مدة ثلاثة قرون تقريبًا باسم الصليب، دون أن يحصل على هدفه الأصلى: وهو طرد المسلمين من بيت المقدس، وإبعاد السيادة الإسلامية عن «مزار المسيحية»، ودون أن يحصل على مغنم آخر سريع إذ ذاك؟؟

وفى مجال التنفيس الصليبى جال (الاستشراق) جولته هنا فى بحث الإسلام وعرض تعاليمه... جال جولته باسم البحث العلمى والمعرفة العقلية، وصيانة تراث الإنسانية الماضى؟؟

أثر الحملة الصليبية فى تشويه الإسلام:

يحدثنا صاحب كتاب: «الإسلام على مفترق الطرق»[1] عن أثر (الحملة الصليبية، فى تشويه الإسلام، وعن دراسة (الاستشراق) لتعاليمه... يقول:

«... إلا أن الشر الذى بعثه الصليبيون لم يقتصر على صليل السلاح، ولكنه كان قبل كل شىء وفى مقدمة كل شىء: شراً ثقافيّاً؟ لقد نشأ تسميم العقل الأوربى عما شوهه قادة الأوربيين من تعاليم الإسلام ومثله العليا أمام الجموع الجاهلة فى الغرب؟ فى ذلك الحين استقرت تلك الفكرة المضحكة فى عقول الأوربيين: من أن الإسلام دين شهوانية، وعنف حيوانى، وأنه تمسك بفروق شكلية، وليس تزكية للقلوب وتطهيراً لها، ثم بقيت هذه الفكرة حيث استقرت؟؟

«... إن من أبرز الحقائق على ذلك. الفيلسوف والشاعر الفرنسى فولتير، وهو من ألد أعداء النصرانية وكنيستها فى القرن الثامن عشر- لكنه كان فى الوقت نفسه مبغضًا مغاليًا للإسلام ولرسول الإسلام»[2]؟؟

---

(١) الكتاب نقل إلى العربية، وطبع الطبعة الثالثة ١٩٥١م. والمؤلف هو المستشرق النمساوى ليوبولد فايس... أسلم وتسمى باسم «محمد أسد». وتولى رياسة قسم الشرق الأوسط فى وزارة الخارجية الباكستانية فترة من الزمن.

(٢) الإسلام على مفترق الطرق: صفحة ٥٨.

أما وصفه لعمل «المستشرقين» فيودعه فى عباراته الآتية:

«لا تجد موقف الأوربى موقف كره فى غير مبالاة فحسب -كما هى الحال فى موقفه من سائر الأديان والثقافات عدا الإسلام- بل هو كره عميق الجذور، يقوم فى الأكثر على صدود من التعصب الشديد؟. وهذا الكره ليس عقلياً فقط، ولكنه أيضًا يصطبغ بصبغة عاطفية قوية؟!»

«قد لا تقبل أوربا تعاليم الفلسفة (البوذية) أو (الهندوكية)، ولكنها تحتفظ دائمًا فيما يتعلق بهذين المذهبين بموقف عقلى متزن ومبنى على التفكير؟».

«إلا أنها حالما تتجه إلى (الإسلام) يختل التوازن. ويأخذ الميل العاطفى فى التسرب، حى أن أبرز المستشرقين الأوربيين جعلوا من أنفسهم فريسة التحزب غير العامى فى كتاباتهم عن الإسلام.. ويظهر فى جميع بحوثهم على الأكثر، كما لو أن (الإسلام) لا يمكن أن يعالج على أنه (موضوع) بحت فى البحث العلمى، بل إنه (متهم) يقف أمام قضاته؟! إن بعض المستشرقين يمثلون دور (المدعى العام) الذى يحاول إثبات الجريمة، وبعضهم يقوم مقام (المحامى) فى الدفاع!! فهو مع اقتناعه شخصياً بإجرام موكله، لا يستطيع أكثر من أن يطلب له -مع شىء من الفتور - اعتبار (الأسباب المخففة)!!»

«وعلى الجملة، فإن طريقة الاستقراء والاستنتاج التى يتبعها أكثر المستشرقين تذكرنا بوقائع (دواوين التفتيش)، تلك الدواوين التى أنشأتها الكنيسة الكاثوليكية لخصومها فى العصور الوسطى! أى أن تلك الطريقة لم يتفق لها أبدًا أن نظرت فى القرائن التاريخية بتجرد وغير تحزب، ولكنها كانت فى كل دعوى تبدأ باستنتاج متفق عليه من قبل، قد أملاه عليها تعصبها لرأيها؟.، ويختار المستشرقون (شهودهم) حسب الاستنتاج الذى يقصدون أن يصلوا إليه مبدئياً. وإذا تعذر عليهم الاختيار العرفى للشهود عمدوا إلى اقتطاع أقسام من الحقيقة التى شهد بها الشهود الحاضرون، ثم فصلوها عن المتن، أو تأولوا الشهادات بروح غير علمى، من سوء القصد، من غير أن ينسبوا قيمة ما إلى عرض القضية من وجهة نظر الجانب الآخر... أى من قبل المسلمين أنفسهم»[1]!!

(١) المصدر السابق: ص٥١-٥٢.

وإذن فحركة «التجديد» فى الفكر الإسلامى بعد بداية القرن الحاضر، تسير: إما فى طريق «الاستشراق» ودراسة المستشرقين القائمة على تشويه الإسلام، وعرض تعاليمة عرضًا مغرضًا... وإما فى طريق الفكر المادى المنكر للروحية أو المستخف بها!!

● ولو استعرضنا من جديد بعض أسس هذه الدراسات الاستشراقية: كما تصورها «دائرة المعارف الإسلامية» مثلاً، وترددها مؤلفات زعماء الاستشراق من قساوسة المسيحيين وعلماء اليهود لأمكننا أن نجملها فيما يلى:

- (محمد) مصلح دينى أسس ما سماه (الإسلام). وأولى أن يسمى بالمذهب المحمدى... محمد بشر، وقرآنه صنعة بشرية وصنعة بشرية يكثر فيها التناقض وعدم الإنسجام.

يقول المستشرق «نيكلسون» فى كتابه «الصوفية فى الإسلام»:

«والقارئون للقرآن من الأوربيين لا تعوزهم الدهشة من اضطراب مؤلفه -وهو محمد، وعدم تماسكه فى معالجة كبار المعضلات. وهو نفسه لم يكن على علم بهذه المتعارضات، كما لم تكن حجر عثرة فى سبيل صحابته الذين نقل إيمانهم الساذج القرآن على أنه كلام الله.. ولكن الصدع من هنا وجد، وسرعان ما أظهر نتائج بعيدة الآثار»[1]..

- و«الإسلام» الذى وضعه «محمد» تأثر فيه بالتعاليم الدينية السابقة عن تعاليم اليهودية والمسيحية، وبالأخص مسيحية الكنيسة السريانية.. ثم إن «محمدًا» فى اقتباسه من المسيحية حرف الفهم فيما اقتبسه، لأنه حكم نفسه ومنزلته وقيمته الإنسانية فى فهمها.. فقد أنكر ألوهية المسيح متأثرًا بنفسه كإنسان، ولم يرق هو فى تصور نفسه إلى منزلة عيسى حتى يتصور أنه «إله» كما كان عيسى..

* ولو استعرضنا بعد ذلك اعتبار المستشرقين لمصادر الإسلام: لوجدناهم يعتبرون أن الإسلام فى دراسته: كما يؤخذ من القرآن والسنة، يؤخذ من تفكير المسلمين فى مدارسهم المتنوعة ومذاهبهم المختلفة فى تاريخ جماعتهم. ومعنى ذلك أن لهذا التفكير نفس الحجة التى للقرآن والسنة الصحيحة... وهذا التفكير كذلك: يصور الإسلام تمامًا، كما يجب أن يصوره القرآن والسنة!..

(١) الصوفية فى الإسلام: صفحة ٧-٨، ترجمة نور الدين شريبة.

- فالإسلام والمجتمع الإسلامى سواء: أحدهما يصح أن يكون دليلاً للآخر، بل يجب أن يكون دليلاً على الآخر.

- والمذاهب الإسلامية فى العقيدة والفقه، تعبيرات صادقة عن القرآن والسنة الصحيحة. والإسلام هو مجموع هذه المذاهب، بالإضافة إلى القرآن والسنة. فلا فرق بين رسالة الله، وصنعة الإنسان فى هذه الرسالة..

ومنطق اعتبارهم أن (تفكير المسلمين ومذاهبهم) تساوى فى الحجية (القرآن والسنة الصحيحة) يؤدى إلى:

- أن تفكير الباطنية والصوفية والملاحدة مثلاً.. له نفس الحجية التى للقرآن والسنة، ومساو فى القيمة لمذاهب أهل السنة، ومعتدلى الشيعة؟!

- وأن الفتاوى التى تصدر عن أصحاب الوظائف الرسمية فى البلاد الإسلامية فى أى عصر وفى ظل أى حكم... لها نفس الحجية التى للقرآن والسنة؟!

- وأن أنواع تفسير القرآن الكريم المختلفة، من صوفية رمزية، إلى تعليمية باطنية، إلى تفسير بالتأويل، إلى تفسير بالرواية، إلى تفسير بالقصص الإسرائيلى، لها نفس الحجية التى للقرآن!

- وأن الإنسان المسلم فى كل عصر، وبانتسابه إلى الإسلام على أى وجه... حجة على الإسلام وسلوكه فى حياته وتأديته لعبادته، تمثل تعاليم الإسلام فى الأخلاق والعبادة؟!

هذه نظرة المستشرقين إلى الإسلام.. وإلى رسوله فى صلته بالقرآن، وإلى مصادره وتقدير هذه المصادر.

● أما قيمة الإسلام كدين وكمصدر توجيه فى الحياة فى نظرهم: فإنهم -على نحو ما ذكرنا سابقًا- يخضعون هذه القيمة والحكم عليها إلى اتجاهات الغرب فى الحياة وإلى نظراته وآرائه، لأنها فى نظرهم هى اتجاهات الحياة الحضارية التى تمثل الصورة الراقية لحياة الإنسان!

ولا يسلك المستشرقون مسلك المسلمين فى التدليل على قيمة الإسلام فى صلته بالحياة بحال المجتمع الإسلامى الأول على عهد الرسول وصحابته... إذ إن هذه

الحال التى كانت للمجتمع الأول لا تقوم فى نظرهم دليلاً على القيمة التوجيهية للإسلام، كجملة من المبادئ، والوصايا فى حياة الإنسان. . إن سيادة المسلمين إذ ذاك -كما يذكرون- كانت بالسيف والقوة، ولم تكن نتيجة للروحية والتوجيه الدينى؟ ثم إنها كانت لفترة قصيرة، انحطت بعدها أفهامهم ومداركهم، وسقط مستواهم فى الحياة والتوجيه، مما يدل على أن الإسلام كدين، غير عملى وغير مثمر؟!

فالمستشرقون إذن (لا يقيمون) الإسلام من نفس تعاليمه ومبادئه، ومن علاقة هذه التعاليم بطبيعة الإنسان وتوجيهه كفرد، وتوجيه مجتمعه. كما (يقيم) كل دين أو مذهب فلسفى عند تقديره والحكم عليه. . . إنهم لا يريدون أن يسلكوا هذا الطريق، رغم أنهم يدعون أن بحثهم فى الإسلام يقوم على أساس علمى. وربما يرون -غير مشاركين غيرهم من العلماء الأوربيين - إن الطريق العلمى فى بحث الإسلام، هو إنكار قيمته مقدمًا، وليس تقديره من ذاته ولذاته، بغض النظر عن الشروح الإنسانية التى جمعت حوله، وليست من مقوماته الذاتية فى شىء.

وتخلص هذه الدراسات الاستشراقية للإسلام، فى جوانبها الثلاثة: فى الأسس التى قامت عليها، وفى تقدير مصادر الإسلام، وأخيرًا فى (تقييم) الإسلام كدين. . . إلى أن توصى المسلمين بالأمور الآتية:

● إن المجتمع الإسلامى، فى صلته بالإسلام، لم يكن على نحو قوى إلا لمدى فترة قصيرة هى الفترة الأولى، على عهد بدائية المجتمع الإسلامى. وبدائية هذا المجتمع، هى التى أوجدت نوعًا من التلاؤم بين الحياة فيه وتعاليم الإسلام. . . وبعد مضى هذه الفترة القصيرة البدائية، اتسعت الفجوة بين الطرفين: بين المجتمع وبين الإسلام كمصدر توجيه فى الحياة، وكلما تطورت الحياة بالمجتمع الإسلامى بفعل العوامل الخارجية: الثقافية، والسياسية والاقتصادية كلما تخلف الإسلام عن أن يجارى تطور الحياة لهذا المجتمع. وما زالت الفجوة تتسع، حتى أعلنت تركيا الحديثة -مقر آخر خلافة إسلامية- إبعاد الإسلام عن مجال الحياة العامة، وتركه فى ضمير الفرد مستورًا، لا يعبر عنه الفرد إلا لنفسه فقط، وفى غير إعلان أو حماس. .

هل كان إعلان تركيا الحديثة إبعاد الإسلام نتيجة مؤامرة دولية ضد الإسلام أو كان نتيجة للتقييم الذاتى للإسلام؟

● إن التخلف عن تنفيذ تعاليم الإسلام تمليه الضرورة الاجتماعية، تحت ضغط ظروف الحياة المتجددة التى لم يستطع الإسلام أن يكيفها فى ضوء تعاليمه، ولم يستطع أن يلائم بين تعاليمه وبينها! والتشديد فى تعاليم الإسلام معناه إذن: (العزلة) فى الحياة، و(التخلف) فى استخدام وسائل الحضارة، والترحيب بالفقر والمرض والجهل للسكان المسلمين -على نحو ما هو الحال ببلاد الجزيرة العربية التى تطبق الإسلام رسمياً!! أفليست هى النموذج فى تطبيق الإسلام!.

● إن التطور -وهو قانون الحياة العام الذى لا مفر من الخضوع له -يجب أن يستخدمه المسلمون فى إسلامهم ليسايروا العالم الغربى الحديث. ولينجوا من أسباب الضعف والفساد! ويجب لهذا أن يتطوروا بالإسلام نفسه... كدين!!

وهنا يقترحون هذه السبل لإتمام عملية التطور:

● يجب فى تطور الإسلام كدين، أن يستعان فيه بالمسيحية التى هى المثل للدين كتوجيه روحى لتصفية النفس ومحبة الله، وبناء على ذلك، يجب أن لا يتشبث الإسلام بتكييف العلاقات الاجتماعية بين المسلمين وعلاقتهم الدولية مع غيرهم، كما لا يتشبث بتكتيف علاقات رؤوس الأموال فى الصناعة والتجارة بين الممولين والعمال أو بين أصحاب الأموال والطبقات الفقيرة، فيتدخل بالحل والحركة، ويتدخل فى تقدير نسبة ما يخصم من الأرباح (كزكاة) لرد طغيان الفقر والعوز!!

يجب على الإسلام أن يترك أمر هذه العلاقات تركا تاماً، لتخضع فى حرية مطلقة إلى المصالح المشتركة وحدها، وإلى أحوال (العصر) التى تحدد هذه المصالح... يجب أن تكون «للعلمانية» المكان الأول هنا!!.

● يجب فى تطور الإسلام أن يجارى (المسيحية) فى هدفها، وهو تنمية (المحبة الإلهية) فى نفوس المؤمنين به، ويقصر نشاطه على ترويض المسلمين على هذه المحبة فى حياتهم العملية! يجب أن يأخذوا بـ(الصوفية الحلولية) التى لا تجعل الله بعيداً عن الإنسان ومخيفاً له، بل تجعله (فى) الإنسان نفسه حتى يكون قريباً منه ويحبه، بدلاً من أن يتصوره قاهراً جباراً، متكبراً عليه!!

يقول المستشرق «نيكلسون»:

«بدأ القرآن بفكرة الله (الواحد الصمد)، الإله (القادر) الذى تجرد عن المشاعر والميول البشرية... وهو (سيد) عباده لا والد أبنائه، و(القاضى) الذى ينزل بالآثمين عدلاً رادعًا، ويبسط رحمته على من يتقون غضبه بالتوبة والخضوع ويواصلون أعمال البر.. إنه إله «خوف» أكثر منه إله «حب»!!

«(ولذلك) فإن التفكير الإسلامى -وقد أفزعته الرؤى المخيفة لـ(غضب) الله الذى سينزل بالمذنبين، قد تنبه فى بطء وعسر لأهمية هذه الأفكار الحرة: (الأفكار الصوفية)، القائمة على (الحب) و(الفناء فى الله)»[1]!

وهنا نلاحظ أن المستشرقين يسرفون فى تمجيد (التصوف الإسلامى) فى فترته الأخيرة التى يدعو فيها إلى عقيدة الحلول والفناء فى (الحب الإلهى)، وذلك لأنهم يرون فى مثل هذا الانحدار صرفًا للمسلمين عن (الجهاد فى سبيل الله)... فالاعتقاد بـ(الحلولية) يسقط التكاليف كلها، ومن بينها الجهاد... و(الحب الإلهى) على نحو (الحب الهندوكى) -وهو حب الفناء- يصرف الوالهين والعاشقين عن الاحتفاظ بما يسمى (الجماعة) الإسلامية، التى يدعوها الإسلام -قصد صيانتها ودفع الاعتداء عليها- إلى الكفاح والجهاد!! و(رهبانية) المسيحية التى تقوم على هذا (الحب الإلهى) تناقض فكرة (الجهاد فى سبيل الله) تمامًا، كما تعارض مبدأ الزواج وتكوين الأسرة لمن يسلك طريق «الرهبنة»!!

● الجماعة الإسلامية -كى تتطور، هكذا يوصى المستشرقون- يجب أن تسير وفق المثل الغربية، وتتفاعل معها فى بيئتها الشرقية... إذ اتجاهات الغربيين فى الفكر وفى الحياة، قامت على مجموعة من التجارب الإنسانية، استخدموا فى تكوينها الطريقة «العلمية» وهى الطريقة التى لا تتأثر بخرافة أو عقيدة خاصة، مستهدفة خير الإنسانية وحدها..

وإذن... يجب على المسلمين باسم (العلم) و(التطور) و(الخير العام) أن يكونوا مسيحيين فى موقفهم فى الحياة، وفى فهمهم للإسلام كدين... وهم ليسوا بحاجة إلى أن يكونوا مسيحيين بالانضمام إلى الجماعة المسيحية واعتناق المسيحية -

(١) الصوفية فى الإسلام: صفحة ٢٦ ترجمة نور الدين شريبة.

كدين وعـقيدة، بل يجب أن يكون سلوكـهم وتحديد موقـفهم من أحداث الحـياة المتجددة سلوكًا مسيحيًا، وعلى نمط موقف الجماعة الغربية المسيحية!

وفى تضـامن المسلمين مع غـيرهم -أى مع الغـربيين- لا يكفى أن يكون أحـد الجانبين أو كلاهما مـتسامحًا، بل يجب أن يشترك الطـرفان فى إيجابية، على هذا النحو السابق، فى تحقيق المثل والغايات الإنسانية والتضامن العالمى!!

وإذا أراد المسلمون أخيرًا أن يعيشـوا فى أوطانهم غير أذلاء، فعليهم أن يطوروا دينهم، ويغيروا فهمـهم له، بما يعود به إلى حال المسيحية ووضعـها فى الجماعة، وهو حال العزلة عن الحياة العامة!!.. حال العلمانية!!.

وطريق ذلك:

- أن يبعدوه عن الحكومة، والدولة، والسيادة العامة.
- وعن علاقة الأفراد بعضهم ببعض.
- وأن ينحوا عنه مظـاهر القوة المادية وأسبـابها، كالجـهاد والرغبـة فى الحرب والاعتداء!
- وأن ينحوا عنه مـظهر (العنصرية والاسـتعلاء الذاتـى) الممثل فى عدم قبول ولاية غير المسلم على المسلم، وفى عدم زواج المسلمة بغير المسلم.
- وأن ينحوا عنه كذلك تأكيد الدفع إلى (الحـياة الحيوانية) هذا الدفع الممثل فى إباحة تعدد الزوجات إلى أربع!!
- وأخيرًا -وليس آخـرًا- أن ينحوا منه التفريق بين الأنثـى والذكر فى الميراث، وفى حق الطلاق!!
- أن على المسلمين أن يعـودوا بدينهم إلى الروحيـة الخالصـة... إلى محـبة الإنسان لله. يعـودون به إلى الاعتـراف بوجود (المثل الإلهى) مـجسـمًا فى حـياة الإنسان -على نحو تأليه عيسى.. وذلك مثل ما صنع غلاة الشيعة فى نظرتهم إلى إمامـهم، وكما صنع المتـصوفة المتـأخرون -وهم عند المستـشرقين على حق فيـما صنعوا!- حتى ترقى نفس الإنسـان المسلم، وتبتعد عن الحيوانيـة والرغبة فى القوة المادية، وتقتـرب من الإنسان الإله.. الإنسان الابن، النموذج البـشرى الإلهى فى

حياة الإنسان!! فإله المسلم -على نحو ما يصوره الإسلام في نظرهم -إله حرب، وشهوة، واستعلاء، لا إله عطف ومحبة... إلخ، مما ذكر قبلاً من آرائهم!!

* * *

إن هؤلاء (المستشرقين) هم (أهل كتاب) -من قساوسة المسيحيين أو علماء اللاهوت من اليهود، ويواجهون بهذه الدراسات مسلمين لم يزل القرآن يتداول بينهم. فإن نسي المسلمون ماضي أسلاف هؤلاء القوم مع المسلمين على عهد ظهور الإسلام، ونسوا اتهاماتهم لرسول الإسلام ولكتابه إذ ذاك، فإن المسلمين اليوم لا يزالون يتلون هذه الاتهامات، ولا يزالون يقفون منها ما وقفه من قبل رسولهم وصحابته، وسيستمرون على هذا النحو طالما هناك قرآن، وطالما هناك من يتلوه.

هم يتلون في قرآنهم:

﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [البقرة: ١٣٥].

﴿وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [البقرة: ١٢٠].

﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (١٣٦) فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنتُم بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَّإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ﴾ [البقرة: ١٣٦، ١٣٧].

كما يتلون في قرآنهم الكريم قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَن يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [البقرة: ٢١٢].

وقوله:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴾ [المائدة: ٥٧].

ثم قوله:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ [المائدة: ٥١].

* * *

إنهم إذ يجعلون قرآن الرسول صنعة بشرية، لا وحيًا منزلاً من عند الله، يحلون لأنفسهم أن يجعلوا أسلوب حياتهم وما يعتقدون نموذج الحياة الإنسانية فالعمدة فى الاستشراق إذن: محاولة التدليل على بشرية «القرآن».

هذا هو اتجاه الاستشراق... وهو أحد اتجاهين صبغا التفكير الغربى الذى سيطر على القرن التاسع عشر بالصبغة الخاصة به.

● أما الاتجاه الثانى -كما ذكرنا آنفًا- فهو (المادية العلمية)... وهذه تقوم أساسًا على إلغاء اعتبار ما وراء الوجود المشاهد، وهى بالتالى تعتبر الإيمان بالله والدين القائم على هذا الإيمان ضربًا من العبث أو الخداع فى توجيه الإنسانية، ومن ثم هى تدعو الإنسانية إلى الإيمان بالطبيعة، وبما لها من مظاهر، وبما يدور فيها من تجارب.. ويتفرع عن هذه المادية العلمية: (التفسير الاقتصادى للتاريخ). وهو أساس مذهب كارل ماركس، وأساس الشيوعية السوفييتية والدولية معًا.

وهذا الاتجاه الثانى، وهو اتجاه (المادية العلمية)، سواء فيما يسمى بـ(الوضعية) و(الواقعية)، أو بما يسمى بـ(التفسير المادى أو الاقتصادى للتاريخ)... يضاد الدين والتدين، فى أى صورة من الصور..

* * *

وإذا عدنا الآن -بعد هذا- إلى الحديث عن (التجديد) فى الفكر الإسلامى فى مصر، أو ما نسميه بالفكر الإسلامى (المغرب)، فإننا نجد هذا الفكر يسلك إحدى هاتين الطريقتين:

● أما امتحان القرآن والإسلام بالمقاييس البشرية، وبما يسمى بالحقائق التاريخية، ثم ترتيب كل النتائج التى تترتب على ذلك، وهى النتائج المعروفة فى كتابات (المستشرقين) فى الدراسات الإسلامية.

● أو الدعوة إلى «خرافة الميتافيزيقا»، أو خداع الدين وكل الآراء التى تتصل بالعالم الذى هو وراء هذا العالم المشاهد، وهو عالم (الغيب) وملكوت (الله) على نحو ما جاءت به الأديان، أو عالم (الاتجاه المثالى) على نحو ما يوصف فى المدارس الفلسفية العقلية.

المجددون فى مصر:

وسنعرض (للمجددين) فى مصر، منذ أن قامت الجامعة المصرية فى سنة ١٩٠٨م حتى الآن، لنقف على الصلة بين ما ينسب إلى هؤلاء (المجددين) من تفكير وبين ما يعرف لتفكير (القرن التاسع عشر) فى أوربا فى اتجاهيه... لنقف على مقدار الوفاء والأمانة من (المجددين) المصريين لذلك التفكير الغربى فى القرن الماضى!

فإذا وقفنا على تلك الصلة اتضح لنا فى غير شك: أن الفكر الجديد فى الشرق الإسلامى هو ذات الفكر (المغرب)، وأن التجديد هنا فى الشرق الإسلامى هو تقليد لذلك الفكر المغرب، وقد يكون تقليداً محرفًا!!

● وفى عرضنا لهؤلاء المجددين سنتحدث عن أمثلة تمثل الجانبين: الجانب الاستشراقى، والجانب الإلحادى.

● كما سنلتزم فى بيان الصلة بين تفكير (القرن التاسع عشر) فى الغرب من جانب، وتفكير (المجددين) فى الشرق الإسلامى من جانب آخر - تلك الصلة التى جعلناها الهدف هنا فى هذا البحث - عرض نصوص المجددين فى الشرق فى مواجهة نصوص أرباب التفكير الأوربى فى القرن المشار إليه.

بشرية القرآن

تعرض فكرة: بشرية القرآن فى إحدى صورتين:

● **الصورة الأولى**: أن القرآن «انطباع» فى نفس محمد ﷺ، نشأ عن تأثره ببيئته التى عاش فيها... بمكانها وزمانها... ومظاهر حياتها المادية والروحية والاجتماعية!

● **والصورة الثانية**: أنه «تعبير» عن الحياة التى عاش فيها محمد ﷺ... بما فيها المكان، والزمان، وجوانب الحياة الاقتصادية، والسياسية، والدينية، والاجتماعية.

وإحدى الصورتين ملازمة للأخرى... فإذا كان القرآن انطباعًا منبثقًا من البيئة فهو يعبر عن ذات هذه البيئة، وبالعكس: إذا كان تعبيرًا عن البيئة فقد انطبع أولاً بلا شك فى نفس قائله قبل أن يعبر به وقبل أن يقوله!! وكلتا الصورتين إذن تفصح عن أن القرآن عمل خاص بمحمد ﷺ، تأثر فيه كما يتأثر الإنسان العادى، وعبر به عن المعانى التى كانت فى نفسه من بيئته كما يعبر الإنسان عن أية معان تجول بنفسه قد تأثر بها من بيئته، وانطبعت فى خاطره من ظروف الحياة التى تحيط به!!

ويتوقف اختيار إحدى هاتين الصورتين على الأخرى لدى الكاتب الذى يرى (بشرية القرآن)، على أحوال البيئة التى يعلن فيها الكاتب الرأى. فإن كانت بيئة أجنبية غير مسلمة: أمكن مواجهتها بالصورة الأولى، وهى أن القرآن انطباع نفسى! أما إذا كانت بيئة إسلامية: فيقتضى الأمر أن يتبع فيها أسلوب اللف والمداورة. والصورة الثانية هى الأليق بهذا الأسلوب، وهى أن القرآن يعبر عن الحياة الجاهلية -أى حياة ما قبل الإسلام- أصدق تعبير!!

الصورة الأولى:

ولا أريد هنا أن أنقل عن أى مستشرق عبر عن «بشرية القرآن»، بل سأتخير واحدًا يعد مثلاً للاتزان بينهم، وهو المستشرق الإنجليزى «جب» Gibb أستاذ الدراسات العربية بجامعة هارفارد بالولايات المتحدة الأمريكية.

وسنرى من النصوص التى ننقلها عنه هنا من كتابه: «المذهب المحمدى Mohammedanism أنه أثر الصورة الأولى، بأسلوب يبدو فيه تجنب للألفاظ النابية فيما يحكيه عن الرسول، وتجنب الصراحة المكشوفة فيما يريد أن يودعه فى نفس القارئ..

إن «جب» يرى:

● إن جو «مكة» بما فيه من زعامة اقتصادية وسياسية ودينية، ثم بما فيه من عيوب اجتماعية -كالرق والفوارق البعيدة المدى بين الطبقات، هو الذى أثر فى نفس محمد ﷺ ليكون صاحب ثورة! فـ(الحياة المكية) -بما فيها من عوامل إيجابية وأخرى سلبية- قد تفاعلت فى نفسه، وهو يرتبط فى رسالته بهذه الحياة أيما ارتباط، بحيث لو كان رجلاً غير (مكى) لما صادف هذا النجاح.

إنه يقول فى ذلك[1]:

«إن (محمداً)، ككل شخصية مبدعة، قد تأثر بضرورات الظروف الخارجية (عنه) المحيطة به من جهة، ثم هو من جهة أخرى قد شق طريقًا جديدًا بين الأفكار والعقائد السائدة فى زمانه، والدائرة فى المكان الذى نشأ فيه..»

«وقليل ما هو معروف -على سبيل التأكيد- عن حياته وظروفه المبكرة... ولكن الشىء الذى يصح أن يبحث ماضيه الاجتماعى».

«لقد كان أحد سكان (مدينة) غير رئيسية... وليس هناك ما يصح أن يصوره بأكثر من أنه (بدوى)، شارك فى الفكرة والنظرة فى الحياة التى كانت للبدو الرحل من الناس:

(أ) و(مكة) فى ذات الوقت لم تكن خلاء بعيداً عن صخب العالم، وعن حركته فى التعامل... بل كانت مدينة ذات ثروة اقتصادية، ولها حركة دائبة كمركز للتوزيع التجارى بين المحيط الهندى والبحر الأبيض المتوسط.

(ب) و(سكانها) مع احتفاظهم بطابع البساطة العربية الأولية فى سلوكهم ومنشآتهم، اكتسبوا معارف واسعة بالإنسان والمدن... عن طريق تبادلهم

(١) كتاب Mahammedanism ص٢٧.

الاقتصادى والسياسى مع العرب الرحل، ومع الرسميين من رجال الإمبراطورية الرومانية.

وهذه التجارب قد كونت فى زعماء مكة ملكات عقلية، وضروبًا من الفطنة وضبط النفس، لم تكن موجودة عند كثير من العرب.

(جـ) ثم إن (السيادة الروحية) التى اكتسبها المكيون من قديم الزمان على العرب الرحل، زادت قوة ونمواً بفضل الإشراف على عدد من (المقدسات الدينية) التى وجدت داخل مكة وبالقرب منها.

«وانطباع هذا الماضى الممتاز (لمكة)، يمكن أن نقف على أثره واضحًا فى كل أدوار حياة محمد... وبتعبير إنسانى: أن محمدًا نجح لأنه كان واحدًا من المكيين!

ولكن بجانب هذا الازدهار فى (مكة)، كانت هناك ناحية أخرى مظلمة خلفتها تلك الشرور المعروفة لجماعة اقتصادية ثرية، فيها فجوات واسعة من الغنى والفقر! هذه الناحية، هى ناحية الإجرام الإنسانى الذى تمثل فى الأرقام والخدم، وفى الحواجز الاجتماعية.. وواضح من دعوة محمد الصارخة إلى مكافحة الظلم الاجتماعى، أن هذه الناحية كانت سببًا من الأسباب العميقة لثورته الداخلية (النفسية)»!!

فهنا يذكر المستشرق «جب»... أن (مكة) كانت فيها حياة زاخرة بالتجارة والسياسة والدين، وأنه وجدت فيها زعامة وزعماء، وأنه وجد ظلم اجتماعى بين سكانها... وأن (الرسول) محمد انطبعت فى نفسه كل هذه الجوانب وكان على وعى تام بها، وترى آثارها فى حياته: فى قرآنه وفى كفاحه إلى أن مات!

● ويرى «جب» كذلك أن ثورة الرسول النفسية لم تبرز فى صورة (إصلاح اجتماعى) ولم يقم بها على أنه مصلح للحياة المكية الاجتماعية. وإنما برزت فى صورة «دينية» وفى صورة أنه (رسول) وذلك لأنه أراد أن يستغل قيم (المقدسات الدينية) بمكة فى الزعامة والرواج الاقتصادى!!!. ومعارضة المكيين إياه -لذلك- كانت معارضة فى الزعامة السياسية، وخشية على ازدهارهم الاقتصادى من أن يضعف لو قبلوا دعوته. ولم تكن - معارضتهم إياه - بسبب العقيدة والإيمان!!

وإلا فالقرآن نفسه، يدل على أن فكرة الوحدانية -وهى الفكرة الأساسية فى الإسلام- كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية!

يقول «جب» فى ذلك:

«ولكن نواة هذه الثورة النفسية لم تظهر فى صورة (إصلاح اجتماعى)، بل بدلاً من ذلك دفعته إلى (اتجاه دينى) أعلنه فى اعتقاد ثابت لا يتأرجح: بأنه رسول من الله، لينذر أتباعه بإنذار الرسل السابقين القديم: توبوا فجزاء الله حق!!. وكل ما جد بعد ذلك كان نتيجة منتظرة للتصادم بين هذا الاعتقاد (بأنه رسول) وبين الكفر به، ومعارضته من فريق بعد فريق»[1].

«وهناك حقيقة واحدة مؤكدة (فى تاريخه) وهى: أن الدافع له كان (دينياً) على الإطلاق، فمن بدأ حياته كداع كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث وحكمه عليهما نظرة تأثر فيها بما عنده من صورة عن الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان»[2]!!

«ومحمد فى البداية، لم يكن نفسه على علم بأنه صاحب دعوة إلى دين جديد! بل كانت معارضة المكيين له، وخصومتهم له من مرحلة إلى أخرى، هى التى قادته أخيراً وهو بالمدينة- بعد أن هاجر إليها -إلى إعلان الإسلام كجماعة دينية جديدة، بإيمانها الخاص، وبمنشآتها الخاصة.

«ويبدو أن معارضة المكيين له لم تكن لمحافظتهم وتمسكهم بالقديم، أو بسبب عدم رغبتهم فى الإيمان... بل ترجع أكثر ما ترجع إلى أسباب سياسية واقتصادية.. لقد تملكهم الخوف من آثار دعوته التى تؤثر على ازدهارهم الاقتصادى، وبالأخص تلك الآثار التى يجوز أن تلحق ضرراً بالقيمة الاقتصادية لمقدساتهم..

«بالإضافة إلى ذلك، فإن المكيين قد تصوروا -أسرع مما تصور محمد نفسه- أن قبولهم لتعاليمه ربما يمهد لنوع معقد من السلطة السياسية داخل جماعتهم، التى كانت تحكمها فئة قليلة حتى ذلك الوقت»[3]..

---

(١) المصدر السابق: ص٢٨.
(٢) المصدر السابق: ص٢٧.
(٣) المصدر السابق: ص ٢٩.

ويقول أيضًا:

«ومعروف من القرآن نفسه، أن فكرة (الوحدانية) كانت معروفة فى غربى الجزيرة العربية... لقد كان وجود (الإله الأكبر) -وهو الله، مبدأ مقبولاً كأصل عام لدى محمد ولدى خصومه على السواء! والقرآن لم يناقش هذه النقطة أبدًا، وحجته التى كان يقيمها فقط على أن: لا إله إلا الله»[1]!

إن مؤلف كتاب «المذهب المحمدى» يريد أن يقول إذن: إن محمدًا أراد أن ينافس فى الزعامة القائمة بمكة، وأن يكون صاحب سلطة فيها. وبما أن «المقدسات الدينية» كانت لها صلة وثيقة بالازدهار الاقتصادى المكى، وبسيادة المكيين الروحية على بقية العرب الرحل!!، لم يشأ محمد أن يظهر فى منافسته للمكيين فى صورة أخرى غير الصورة الدينية... لقد تحكمت فيه الرغبة إلى (الحكومة الدينية) منذ البداية فى الصراع، ولقد كافح لأن يكون صاحب حكومة دينية حتى أعلن فى النهاية -وهو بالمدينة- نظام هذه الحكومة فيما سماه (الإسلام) و(الجماعة الإسلامية)!!

ولأنه أراد أن ينافس (المكيين) فى الزعامة السياسية، لم تكن مقاومتهم إياه ومعارضتهم لدعوته بسبب أنهم محافظون متمسكون بالقديم والتقاليد، إذ القرآن ليس جديدًا عليهم كله، فأهم مبدأ فيه وهو التوحيد كان معروفًا لدى العرب، وإنما خشية على ضياع مجدهم السياسى والروحى وفقدان رواجهم الاقتصادى!!

و(المكيون) لم يعارضوا شيئًا فى القرآن سوى ما انتزعه (محمد) من اليهود أو النصارى: كفكرة الجزاء الأخروى وأوصاف الجنة والنار!!

فـ«إن فكرة الجزاء الأخروى» لم تكن منتزعة بالتأكيد من التقاليد العربية، ولكنها مأخوذة من المصادر المسيحية، ومقابلة المكيين لهذه الفكرة بالكفر العميق والسخرية، تدل على أنها لم تكن معروفة تمامًا لديهم!

«وليست هذه الفكرة وحدها، بل أيضًا ما يختص بالجنة والنار من تفصيلات تساوى تمامًا ما فى المسيحية السريانية»[2]!!

وملخص ما يقوله «جب» حتى الآن هو:

(١، ٢) المصدر السابق: ص٣٨.

● أن (مكة) كانت فيها حضارة وزعامة... ولم تكن أرضًا جرداء، ولم يكن سكانها حفاة غلاظًا؛ بل كانت لديهم فطنة، وملكة فى السياسة ومعارف واسعة بالناس والمدن على السواء.

● وأن حياة (محمد) كانت حياة (مكية) خالصة... بما فيها نشأته ودعوته، وصراعه... فهى حياة محدودة بظروف الزمان والمكان!

فدعوته عندئذ ليست دعوة عامة، بل لإناس معينين! واختياره طابع الدعوة بأن تكون دينية، ثم اختياره هذه الدعوة الدينية بأن تكون فى صورة حكومة إلهية، هو من تحديد عوامل الحياة المكية، وقد وقع (محمد) تحت تأثير ما دار فيها من اتجاهات سياسية واقتصادية ودينية!

● وأن (القرآن) ليس جديدًا كله على العرب (المكيين) وأن ما فيه من مسيحية لا يتعدى المسيحية الشرقية السريانية[1]، وكذا ما فيه من يهودية لا يتعدى اليهودية المعروفة فى «المدينة»! وليست معارضة (المكيين) له بسبب تمسكهم بالقديم أو بسبب الإيمان، كما يذكر القرآن مثلاً فى قوله تعالى: ﴿**بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهْتَدُونَ ﴿٢٢﴾ وَكَذَٰلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ ﴿٢٣﴾ قَالَ أَوَلَوْ جِئْتُكُم بِأَهْدَىٰ مِمَّا وَجَدتُّمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُم بِهِ كَافِرُونَ**﴾ [الزخرف: ٢٢-٢٤] وإنما جاءت معارضة، (مكة) فى نظر «جب» بسبب المنافسة فى الزعامة والسياسة، والخوف من انهيار حياتهم الاقتصادية!

و(القرآن... كما يريد «جب» أن يقول إذن هو من عمل (إنسان): إنسان معين هو (محمد)، عاش فى حياة خاصة وهى حياة (المكيين) وتبلورت حياته الخاصة هذه فيما قاله فيه؟

الصورة الثانية:

أما الصورة الثانية للرأى القائل بـ«بشرية القرآن»، وهى أنه تعبير عن الحياة التى وجد فيها (الرسول)، وهى حياة ما قبل الإسلام، فيحكيها كتاب[2] (الشعر الجاهلى)...

---

(١) المسيحية الشرقية السريانية، هى مسيحية الزهد، التى تأثرت بالاتجاه الإشراقى الزهدى.

(٢) لطه حسين.

ولعل «إهداء» الكتاب، وقت نشره، إلى صاحب السلطة الحكومية فى ذلك الوقت، يشعر بأن الفكر التى تروى فيه ليس لها مكان فى الجو الإسلامى الخالص، ولذا تحتاج لشىء من حماية السلطة السياسية!

يقول المؤلف فى «إهداء» الكتاب:

إلى صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا:

سيدى صاحب الدولة:

كنت قبل اليوم أكتب فى السياسة، وكنت أجد فى ذكرك والإشادة بفضلك راحة نفس تحب الحق، ورضا ضمير يحب الوفاء.

وقد انصرفت عن السياسة وفرغت للجماعة، وإذا أنا أراك فى مجلسها كما كنت أراك من قبل: قوى الروح، ذكى القلب، بعيد النظر، موفقًا فى تأييد المصالح العلمية توفيقك فى تأييد المصالح العملية السياسية... فهل تأذن لى فى أن أقدم إليك هذا الكتاب، مع التحية الخالصة والإجلال العظيم»!

٢٢ مارس سنة ١٩٢٦ طه حسين

قدم المؤلف كتابه: «الشعر الجاهلى» إلى «صاحب الدولة» رجل الحكم والنفوذ إذ ذاك... على عادة المؤلفين فى عهد الركود الفكرى فى تاريخ التأليف الإسلامى، قصدًا إلى الترويج والحماية!

والنفس التى تحب الحق فى واقع الأمر، تقدم البحث إلى راغبى المعرفة وطلاب العلم، لا إلى رجل السياسة وقت توليه السلطة، إذ إن المحب للحق يحميه الحق، والمحب للسياسة يحميه رجل السياسة! وشتان بين الحق والسياسة... الحق يكشف عن الخداع، والسياسة تصطنع الخداع!

فكرة كتاب «الشعر الجاهلى»:

يقوم هذا الكتاب على فكرة واحدة، هى: أن الشعر الجاهلى لا يمثل حياة العرب قبل ظهور الإسلام... أى لا يمثل الحياة التى عاش فيها الرسول قبل الرسالة، بما لها من جوانب وأجواء. إذ هو شعر مصطنع مفتعل، ولذا لا يعبر عن حقائقها ولا عما دار فيها! فهو فى جملته يعبر عن حياة جاهلية فيها غلظة

وخشونة، وبعيدة عن التمرس السياسى، والنهضة الاقتصادية، والحياة الدينية الواضحة! مع أن حياة العرب فى الجاهلية كانت حياة حضارية، والعرب -كما يقول المؤلف[1]: «لم يكونوا على غير دين، ولم يكونوا جهالاً ولا غلاظًا، ولم يكونوا فى عزلة سياسية أو اقتصادية بالقياس إلى الأمم الأخرى. . . كذلك يمثلهم القرآن!

«وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة، متأثرة بها مؤثرة فيها- فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية، لا أمة جاهلة همجية! وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدق أن القرآن ظهر فى أمة جاهلة همجية؟»[2].

ومنطق المؤلف: بما أن الشعر الجاهلى لا يصح أن يكون مرآة صافية للحياة الجاهلية- وهى الحياة التى نشأ فيها الرسول، وقام بدعوته، وكافح من أجل هذه الدعوة فيها- فالشىء الذى يعبر عن هذه الحياة تعبيرًا صادقًا، وموثوقًا به كل الثقة، هو القرآن. . . «القرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى»!

وإذا رجعنا إلى القرآن -هكذا يستنتج المؤلف- نجده قد صور العرب وحياتهم بما يجعلهم أمة سياسية، تنشد أن تكون (قوة ثالثة) بين الفرس والروم، كما كانت (أمة وسطا) بين البحر الأبيض المتوسط والمحيط الهندى. وبذلك كانت مركزًا للتجارة (العابرة). . . وعن هذا الوضع بين الشمال والجنوب أثرت ونافست فى القوة، كما كان لها دين ومعتقد ناهض!

يقول فى ذلك:

«لم يكن العرب إذن -كما يظن أصحاب هذا الشعر الجاهلى- معتزلين! فأنت ترى أن القرآن يصف عنايتهم بسياسة الفرس والروم: ﴿**الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ الرُّومُ ۝٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُم مِّن بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِي بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِن بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۝٤ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنصُرُ مَن يَشَاءُ**﴾ [الروم: ١-٥][3]. . . فهذا الذى ذكره القرآن فى «سورة الروم»، يراه المؤلف «عناية سياسية»، أكثر منه إخبارًا عن طريق الوحى بمصير الإمبراطورية الرومانية فى الشرق!»

---

(١) الشعر الجاهلى: ص٢٢-٢٣.

(٢) المصدر السابق: ص١٥.

(٣) من المصدر السابق: ٢٢-٢٣.

ويستطرد المؤلف فيقول:

«وهو -أى القرآن- يصف اتصالهم الاقتصادى بغيرهم من الأمم فى السورة المعروفة: ﴿لإيلافِ قُرَيْشٍ ۝١ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ [قريش: ١، ٢]. . وكانت إحدى هاتين الرحلتين إلى الشام حيث الروم، والأخرى إلى اليمن حيث الحبشة أو الفرس».

«وسيرة النبى تحدثنا أن العرب تجاوزوا بوغاز باب المندب إلى بلاد الحبشة. . . ألم يهاجر المهاجرون الأولون إلى هذه البلاد؟؟ وهذه السيرة نفسها تحدثنا بأنهم تجاوزوا الحيرة إلى بلاد الفرس، وبأنهم جاوزوا الشام وفلسطين إلى مصر. . . فلم يكونوا إذن معتزلين، ولم يكونوا إذن بنجوة من تأثير: الفرس، والروم، والحبش، والهند، وغيرهم من الأمم المجاورة لهم!».

«أرأيت أن التماس الحياة العربية الجاهلية فى القرآن، أنفع وأجدى من التماسها فى هذا الشعر العقيم الذى يسمونه الشعر الجاهلى؟ أرأيت أن هذا النحو من البحث يغير كل التغيير ما تعودنا أن نعرف من أمر الجاهليين؟»[1].

ومعنى هذا القول كما يريد المؤلف أن يفهم قارئه: أن القرآن انطباع للحياة القائمة فى وقت صاحبه -وهو النبى. . . وهو يمثل لذلك بيئة خاصة: فى عقيدتها ولغتها، وعاداتها، واتجاهها فى الحياة. . . وهى البيئة العربية فى الجزيرة العربية!

ويقول المؤلف فى توضيح هذا المعنى:

«وليس من اليسير، بل ليس من الممكن أن نصدق: أن القرآن كان جديداً كله على العرب! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه، ولا آمن به بعضهم، ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر! وفى القرآن رد على الوثنيين فيما كانوا يعتقدون من وثنية، وفيه رد على اليهود، وفيه رد على النصارى، وفيه رد على الصابئة والمجوس. . . وهو لا يرد على يهود فلسطين، ولا على نصارى الروم، ومجوس الفرس، وصابئة الجزيرة[2] وحدهم. . . وإنما يرد على فرق من العرب كانت تمثلهم فى البلاد العربية نفسها، ولولا ذلك لما كانت له قيمة ولا خطر، ولما حفل

(١) المصدر السابق: ٢٢-٢٣.

(٢) الجزيرة: هى الدلتا بين دجلة والفرات، وفيها مقر الصابئة.

به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيدوه، وضحوا فى سبيل تأييده ومعارضته بالأموال والحياة!».

«افترى أحدًا يحفل بى لو أنى أخذت أهاجم (البوذية)، أو غيرها من هذه الديانات التى لا يدينها أحد فى مصر؟؟ ولكنى أغيظ النصارى حين أهاجم النصرانية، وأهيج اليهود حين أهاجم اليهودية، وأحفظ المسلمين حين أهاجم الإسلام»![1]

وإذن فالقرآن -بعبارة أخرى- دين محلى، لا إنسانى عالمى، قيمته وخطره فى هذه المحلية وحدها! قال به صاحبه متأثرًا بحياته التى عاشها وعاش فيها، ولذلك يعبر تعبيرًا صادقًا عن هذه الحياة! إما أنه يمثل غير الحياة العربية أو يرسم هدفًا عامًا للإنسانية فى ذاتها، فليس بحق!

إنه دين (بشرى)، وليس وحيًا إلهيًا... قاله صاحبه لقوم معينين، ولذلك تجاوبوا معه، أو قاموا ضده! ولو أن صاحبه قاله فى جماعة أخرى «لما حفل به أحد» لأن ما يقوله فيه لا يتصل عندئذ بحياة الجماعة الأخرى فى قليل أو كثير!

فالقرآن مؤلف، ومؤلفه (نبيه) محمد! ويمتاز تأليفه بأنه يمثل حياة العرب المحدودة فى شبه جزيرة العرب، فى اتجاهات حياتها المختلفة: السياسية، والاقتصادية، والدينية!

ومنهج دراسة الحياة الجاهلية للعرب قبل الإسلام دراسة علمية، كان يدور عند صاحب كتاب «الشعر الجاهلى» بين أمرين لا ثالث لهما: بين ما يسمى بالشعر الجاهلى، وبين القرآن... كلاهما للإنسان، وكلاهما يتحدث عن الحياة العربية الجاهلية! ولكنه استبعد الشعر الجاهلى واختار القرآن لهذه الدراسة، لأنه صادق فى كونه (انطباعًا) دقيقًا لهذه الحياة!

القرآن إذن مصنوع ومؤلف.

هو مرآة لأفق خاص من الحياة، هو أفق الحياة فى شبه الجزيرة العربية، وفى مكة بوجه خاص.

---

(١) المصدر السابق: ص١٦، ١٧.

ومـا فى القرآن من عـقـائد لا يمثل إلا عقـائد تلك البـيئـة. . . فـحديثـه عن النصرانيـة· هو حديث عن نصـرانية العرب، دون نصـرانية السريان، فـضلاً عن نصرانية القسطنطينية ونصرانية مصر، أو نصرانية روما! وحديثه عن مودة النصارى -فى مقابل موقف اليهود من المسلمين- فى قوله: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةً لِّلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [المائدة: ٨٢] -حديث يرجع إلى أن احتكاك المسلمين بالنصارى كـان ضعيفًا، على العكس من احتكاكهم باليـهود فقد كان قوياً. . . هكـذا يعلل صاحب كتاب «الشـعر الجاهلى» على نحو مـا يعبر فى قوله:

«وأما (يهودية اليهود) فقد ألبت عليه وجـاهدته جهاداً عقلياً وجدلياً؟ ثم انتهت إلى الحرب والقتـال!! وأما (نصرانية النصـارى) فلم تكن معارضتـها للإسلام إبان حياة النبى قـوية قوة المعارضة الوثنية واليـهودية. . لماذا؟ لأن البيئة التى ظهر فـيها النبى لم تكن بيئـة نصرانية. إنما كانت وثنيـة فى مكة، ويهودية فى المدينة. . ولو ظهر النبـى فى الحيرة أو فى نجـران، للقى من نصارى هاتين المدينتـين ما لقى من مشركى مكة ويهود المدينة»[1]!!

وليست إذن مودة النصارى للمؤمنين قائمة على أن منهم قسيسين ورهبانًا وأنهم لا يستكبرون -كما أخبر القـرآن فى الآية السابقة. وإنما لأن النبى لم يلتق بهم كما التقى بمشـركى مكة ويهود المدينة. . . ولو أنه التـقى بهم فى مدينة نصـرانية لكان وضع هذه الآية غير وضعها الحالى.

ولقد وصل الأمر فى نظر صـاحب «الشعر الجاهلى» بالنسـبة للقرآن، وأنه وحده - لا الشعـر الجاهلى - يعبر تعـبيراً صادقًـا عن حياة العرب قـبل الإسلام، إلى أن القرآن فى نظره لا يعبر عن (الحقائق) التى وقعت فى هذه الحياة العربية الجاهلية، بل أيضًا عن (الأمانى) فى هذه الحياة العربية وما يروج بشأنها من قصص. . .

فكتاب «الشعر الجاهلى» يرى أن فكرة: «العـرب المستعربة» و«العرب العاربة»، التى تقوم على التقاء قبيلة «عدنان» فى شمـالى الجزيرة العربية (فى الحجاز) بقبيلة

(١) المصدر السابق: ص ١٨.

«قحطان» التى تسكن الجنوب (فى اليمن) فى اللغة العربية وإن كانت فى الأولى مصطنعة وطارئة. وفى الثانية طبيعية وأصيلة -قصة مصطنعة، تعبر عن (أمل) قريش فى قيام وحدة سياسية وكتلة قوية فى مواجهة قوتى الفرس والرومان.

وبناء على ذلك تكون قصة إسماعيل بن إبراهيم الذى ينسب إليه العدنانيون قصة خيالية. وكذلك ما يروى من حديث نبوى: «إن أول من تكلم بالعربية ونسى لغة أبيه (وهى اللغة العبرية أو الكلدانية) إسماعيل بن إبراهيم»- حديث موضوع.

و(القرآن) أو (محمد) لم يشأ أن يغفل شأن هذه القصة لما لها من أهمية فى قريش، وبالتالى لما لها من أهمية فى الصراع بينه وبين قريش صاحبة السيادة فى العرب، والحريصة على الاحتفاظ بهذه السيادة بعد ما قام بدعوته..

يقول المؤلف فى ذلك:

«وقد كانت قريش مستعدة كل الاستعداد لقبول مثل هذه الأسطورة فى القرن السابع للمسيح (قبل ظهور الإسلام بقليل)، فقد كانت أول هذا القرن قد انتهت إلى حظ من النهضة السياسية والاقتصادية ضمن لها السيادة فى (مكة) وما حولها، وبسط سلطانها المعنوى على جزء غير قليل من البلاد العربية...

«فقريش إذن كانت فى هذا العصر ناهضة نهضة مادية تجارية، ونهضة دينية وثنية... وهى بحكم هاتين النهضتين كانت تحاول أن توجد فى البلاد العربية وحدة سياسية وثنية مستقلة، تقاوم تدخل الروم والفرس والحبشة، ودياناتهم فى البلاد العربية»[1].

ويقول أيضًا:

«أمر هذه القصة (قصة إسماعيل) إذن واضح... فهى حديثة العهد، ظهرت قبيل الإسلام، واستغلها الإسلام لسبب دينى، وقبلتها مكة لسبب دينى وسياسى! وإذن فيستطيع التاريخ الأدبى واللغوى أن يحفل بها عندما يريد أن يتعرف أصل اللغة العربية الفصحى! وإذن فنستطيع أن نقول: إن الصلة بين اللغة العربية الفصحى التى كانت تتكلمها العدنانية واللغة التى كانت تتكلمها القحطانية فى

(١) من المصدر السابق: ص٢٧-٢٨.

اليمن، إنما هى كالصلة بين اللغة العربية وأية لغة من اللغات السامية المعروفة، وأن قصة المستعربة والعاربة وتعلم إسماعيل العربية من جرهم -كل ذلك حديث أساطير، لاحظ له ولا غناء فيه»[1]!

«وفى الحق: أن البحث قد أثبت خلافًا جوهريًا: بين اللغة التى كان يصطنعها الناس فى جنوب البلاد العربية، واللغة التى كانوا يصطنعونها فى شمال هذه البلاد! ولدينا نقوش ونصوص تمكننا من إثبات هذا الخلاف فى اللفظ، وفى قواعد النحو والتصريف أيضًا»[2].

وهكذا لا يكون -فى نظر مؤلف كتاب «الشعر الجاهلى» -معبرًا عن واقع الحياة الجاهلية فحسب، بل إنه يعبر أيضًا عن الأمانى التى كانت تدور فيها وتشغل حظًا كبيرًا من انتباه القوم، وتجذب وعيهم بالحياة وبالقوة فيها، ولذلك فهو يمثل تلك الحياة أصدق تمثيل!

يقول: «فإذا أردت أن أدرس الحياة الجاهلية، فلست أسلك إليها طريق امرئ القيس، والنابغة، والأعشى، وزهير، لأنى لا أثق بما ينسب إليهم! وإنما أسلك إليها طريقًا آخر، وأدرسها فى نص لا سبيل إلى الشك فى صحته.. أدرسها فى القرآن: فالقرآن أصدق مرآة للعصر الجاهلى»[3].

وخلص من الموازنة بين كتاب: «المذهب المحمدى» وكتاب: «الشعر الجاهلى» إلى ما يلى:

أن كليهما يرى:

● أن (الحياة الجاهلية) قبل الإسلام، كانت حياة حضارية... كانت حياة حافلة بالكياسة السياسية، والنشاط الاقتصادى، والنهضة الدينية!

● وأن (محمدًا) -أو الإسلام، أو القرآن- استغل المقدسات الدينية فى مكة، وفى مقدمتها «البيت الحرام» أول بيت وضع للناس بمكة. والذى قام على عمارته إبراهيم والد إسماعيل! وظاهرة استغلال هذه المقدسات كما يرى كتاب «المذهب المحمدى» هى فى أن ثورة محمد أو الإسلام أخذت طابع الدين، دون الطابع

---

(١) من المصدر السابق: ص٢٩.
(٢) المصدر السابق: ص٢٥.
(٣) المصدر السابق: ص١٥.

الاجتماعى! أما كتاب «الشعر الجاهلى» فيرى هذه الظاهرة فى أن محمدًا أو الإسلام اضطر إلى قبول قصة إسماعيل وتعلمه العربية اضطرارًا- مع أنها خرافة أثبتت الحقائق العلمية عدم وقوعها! اضطر إلى ذلك حتى لا يفقد سلاح «المقدسات الدينية» القائمة فى مكة وحول مكة فى صراعه مع خصومه (المكيين) إذ المكيون أنفسهم كانوا على استعداد نفسى لقبول هذه القصة، رغبة فى الوحدة والتكتل، ليكونوا قوة ثالثة فى مواجهة قوتى الفرس والروم!

● وأن (القرآن) لم يكن جديدًا كل الجدة على العرب، فما فيه من عقائد كانت تعرفها مكة، وتعرفها العرب فى شبه الجزيرة، لكن صاحب كتاب «المذهب المحمدى»: يرى أن آية معرفتهم لذلك هى عدم معارضة المكيين له فيما ذكر من عقائد -حتى عقيدة الوحدانية، وأرجع معارضتهم إياه إلى المنافسة السياسية والخشية على انهيار اقتصادهم! بينما يرى صاحب كتاب «الشعر الجاهلى»: أن آية ذلك هى قبول من قبل منهم ومعارضة من عارض من بينهم. فلو لم يكن القرآن مألوفًا لديهم لما عارض من عارض ولا قبل من قبل، ولا حفل به أحد، ولا كان له أى خطر!!

● وأن (دعوة الإسلام) دعوة محلية، فى جماعة خاصة، وفى حياة خاصة. ولذا فالقرآن أو الإسلام، انطباع واضح لهذه الجماعة الخاصة -فى حياتها الخاصة! ويمكن أن يتبع آثار هذه الجماعة الخاصة -فى حياتها الخاصة- فى حياة محمد فى جميع أدواره... وهذا ما يصوره صاحب كتاب «المذهب المحمدى». ولهذا السبب يعتبر القرآن تعبيرًا صادقًا عن هذه الجماعة الخاصة فى حياتها الخاصة، حتى عن أمانيها، كما يصوره صاحب كتاب «الشعر الجاهلى»... وإذن فالقرآن محدود القيمة، محدود المكان، محدود الزمان!

ومنطق هذا كله أن القرآن ليس وحيًا لرسالة الله، إذ لو كان وحيًا من عند الله لكان للناس جميعًا، فى كل مكان وفى كل جيل! ولو كان وحيًا أيضًا لرسم خطة جديدة لهداية الناس فى عقيدتهم، ولم يكن حاكيًا لما كان عليه بعض أفراد الجماعة الإنسانية! ثم إن العرب أنفسهم -قبل الناس الآخرين -لم يكونوا فى جهل، ولم يكونوا على ضلال، حتى يحتاجوا لرسالة جديدة تدعو إلى الهداية!

والفرق بعد ذلك بين الكتابين فى عرض فكرة «بشرية القرآن» هو:

● أن أحد الكتابين فى وصفه للقرآن، وفى وصفه لصلة القرآن بالعرب يقول:

- فيه (أى القرآن) أخذ من (الوثنية) العربية.

- وفيه أخذ من (المسيحية) العربية.

- وفيه أخذ من (اليهودية) العربية.

وهذا الكتاب هو كتاب «المذهب المحمدى»..

ويهم الاستشراق دائـمًا أن يردد أن القرآن أخذ من المسيحيـة أو اليهودية، بدلاً من أن يذكر أنه رد على المسيحية أو اليهودية!

● بينما الكتاب الثـانى، فى تحديد هذه الصلة -وهو كتاب «الشـعر الجاهلى»- يذكر أن القرآن:

- فيه رد على الوثنية العربية.

- وفيه رد على المسيحية العربية.

- وفيه رد على اليهودية العربية.

وذلك كى يوهم القارئ المسـلم أن القرآن لم يلتق مع المسيـحية القـائمة، ومع اليهودية الموجودة إذ ذاك.

وطالما حدد الكتابان القرآن بالبيئة العربية، فما وراء ذلك من اختلاف لا يحدث فرقًا أصيلاً بينهما... لأن التعبير بأنه (أخذ) من المسـيحية واليهودية قصد التمهيد إلى الحكم بأن القرآن لم يكن كله جديداً على العرب، وهذا عين ما قـصده التعبير بأنه «رد»! وبيئـة الكاتبين هى التى أوحت إلى كل منهما بالاخـتلاف فى التعبـير، على نحو ما رأينا!

ولم يكن القصد فى الموازنة بين الكتابين فى عـرض «بشرية القرآن» إلى بيان أن احدهما أخذ من الثانى...

بل كان القـصد أولاً وبالذات، إلى توضـيح: أن كتـاب «الشعر الجـاهلى» فى العالم العربى يحكى رأى المستشرقين فى هذا الجانب... ذلك الرأى الذى تنوعت

أساليبهم فى عرضه، والذى يعد مع ذلك هدفًا سياسياً فى بحوثهم منذ أن نشأ الاستشراق، ومنذ أن اتجه الاستشراق من مبدأ أمره إلى تمكين الاستعمار الغربى فى البلاد الإسلامية، عن طريق إضعاف قيمة الإسلام كدين ورسالة من رسالات السماء!

رأى القرآن فى كتابى: «المذهب المحمدى»، و«الشعر الجاهلى».

أما القرآن الكريم نفسه فنقرأ فيه قول الله تعالى:

﴿ **هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِن كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾ وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٣﴾ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** ﴾ [الجمعة: ٢-٤]...

والقرآن فى ذلك يفيد ثلاثة أمور:

- أن الله أرسل رسولاً أمياً يتلو آيات الله.
- وأنه أرسله بالتزكية، والتعليم، والحكمة، لقوم أميين، وكانوا من قبل نزول القرآن فى ضلال مبين.
- وأن رسالة هذا الرسول الأمى ليست مقصورة على هؤلاء القوم الضالين، بل تتجاوزهم إلى آخرين بعدهم، لما يلحقوا بهم.

وهذا الذى تفيده الآية الكريمة على هذا النحو يدل على:

- أن العرب خاصة كانوا فى مسيس الحاجة إلى الرسالة الإلهية، لما كانوا عليه من ضلال مبين.
- وأنهم لم يكونوا أصحاب حضارة ومعرفة، بالصورة التى يصورهم بها الكتابان السابقان.
- وأن رسالة الرسول ﷺ ليست رسالة محلية، ولا مقيدة بمكان، أو زمان، أو جيل... ﴿ **وَآخَرِينَ مِنْهُمْ لَمَّا يَلْحَقُوا بِهِمْ** ﴾ [الجمعة: ٣].

والقرآن أيضًا يقول:

﴿ **وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى الْقُرْآنَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ** ﴾ [النمل: ٦].

﴿ قُل لاَّ أَقُولُ لَكُمْ عِندِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِنْ أَتَّبِعُ إِلاَّ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ... ﴾ [الأنعام: ٥٠].

وإذ يقول القرآن هذا.. وذاك، ويقول كثيرًا غيره، يقرر تقريرًا واضحًا وحى القرآن، ووضعية الرسول ﷺ كرسول بعث للناس كافة بهداية واضحة، هى هداية السماء التى أرسل بها من قبله من الرسل.

ولكن هذا الذى يقوله القرآن هنا وفى آيات أخرى، لا يواجه به إلا مسلمًا غير متردد فى إيمانه بالإسلام! أو هو يواجه به من كان صافى الطبع غير مبيت سوء القصد من البشر، وعندئذ يكون القرآن له شفاء وهداية... ﴿ وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلاَّ خَسَارًا ﴾ [الإسراء: ٨٢].

أما لو واجهنا بالقرآن غير المسلم، من متعصبى أهل الكتاب، فإنه لا يكون له دليل هداية وإقناع على أن القرآن وحى من الله. وإنما الذى يجب أن يسلك معه: مطالبته بتحديد موقفه من (الوحى) كقضية عامة للديانات السماوية الثلاث، وليست قضية الإسلام وحده، فما يقوله الغرب المسيحى باسم العلم تأييدًا لوحى عيسى أو موسى يصح أن يقال تأييدًا لوحى محمد!. فإذا كان (الوحى)، كأمر غير عادى، يخضع للطريقة العلمية الحديثة، أو لابد أن يقف عند حد اعتقاد المؤمنين به فى كل دين، فكل أنواع (الوحى) سواء: فى هذا... أو ذاك!!

أما الأمر الذى يجب أن ينكره البحث العلمى -بهذا التحديد- فهو أن يناقش نوع من (الوحى) ويتشكك فيه باسم العلم، ثم يصان نوع آخر منه على أنه بديهى التسليم، وبعيد عن مجال الجدل العقلى النظرى أو العلمى التجريبى!!

ولذا لا نحاول هنا أن نؤيد وحى الرسالة الإسلامية خاصة، لأن قضية (الوحى) إذن قضية عامة مشتركة، ما يصلح دليلاً عليها هناك يصلح دليلاً عليها هنا... فيجب أن تخرج القضية فى جملتها عن محل النزاع!

وقديمًا حاول فلاسفة القرون الوسطى أن يؤيدوا الوحى السماوى بالدليل العقلى.. ولكن لم تخرج برهنتهم عن شرح عقلى لوضع الرسول بين الموجودات التى لها أصالة فى الحياة، وتطلبها حاجة الإنسانية، على أساس من فروض التفكير القديم... كما صنع الفارابى فى شرحه منزلة (النبوة)!

والهجوم على الإسلام -على نحو ما رأيناه فى قسوته- فى فكرة (بشرية القرآن)، يقابله رفق ورقة فى التعبير أن عبر أحد الكتابين آنفى الذكر عن (المسيحية) أو عن الكنيسة! كما تبدو الفجوة واسعة بين قسوة الهجوم على (الأزهر) ورقة الحديث عن (الكنيسة) القبطية فى كتاب آخر للمؤلف: هو «مستقبل الثقافة فى مصر»!

ذلك هو الوضع والحال الذى سنجده ملازمًا لكتابة (المجددين) فى الفكر الإسلامى فى مصر، عند عرضنا للحلقات الأخرى باسم التجديد!

والآن قد عرفنا مدى الصلة الوثيقة بين (التجديد) فى فكرة: (بشرية القرآن)، وبين مصادر هذه الفكرة فى الغرب عند المستشرقين، فإن ذلك يؤكد أن (التجديد) هنا -كما أسلفنا- عبارة عن أخذ من الغرب فى كل شىء... وهو أخذ أعمى وفى غير احتياط، على نحو ما رسم كتاب «مستقبل الثقافة فى مصر» خطة هذا التجديد!!!

الإسلام دين... لا دولة!

ما هو (الدين)... وما هى طبيعته؟؟

ما هى (الدولة)... وما هو اختصاصها؟؟

سؤالان يجيب عنهما الغربيون المسيحيون، قبل الدخول فى دراسة الإسلام!.

ودراستهم للإسلام بعدئذ، هى محاولة إخضاعه للتحديد الذى يحددونه من قبل: (للدين) و(للدولة)... فإذا لم يطع الإسلام هذا التحديد، قضوا فى شأنه بأنه ليس وحيًا ولا رسالة من السماء، وهو على الأكثر رسالة إصلاحية بشرية قام بها زعيم أو مصلح إنسانى!

أما تحديدهم (للدين) و(للدولة) معًا، فمأخوذ من واقع الصلة بين المسيحية والحكومة فى نظر الغربيين أنفسهم... تلك الصلة التى تأثرت بعوامل مختلفة، وتبلورت أخيرًا فيما يسمى الآن بـ«الكنيسة» و«الدولة»، أو بتمايز «السلطتين»!

والحكومة الغربية -فى تطورها الأخير- منتزعة من الصراع: بين الكنيسة كسلطة إلهية حكمت وتحكم باسم الرب والإله، وبين الجهة الأخرى المعادية لسلطان رجال الدين فى مجالات الحياة المختلفة، والتى حرصت على أن تشق عصا الطاعة لهم... جهة أصحاب الإقطاع وأصحاب السلطة من الأمراء، وأصحاب النفوذ الفكرى من الفلاسفة، والأدباء، والعلماء!

والسؤال هنا الذى يختلف الطرفان المتصارعان فى الإجابة عنه هو: إلى أى مدى يكون للكنيسة (أى لرجال الدين) سلطة وسلطان؟. هل تمثل الكنيسة السلطة العليا والأخيرة فى تتويج الملوك، وإقامة الحكومات واختيار قادة الجيش، وإعلان الحرب، وعقد السلام... إلى غير ذلك من المهام التى تباشرها (سلطة) لا تعقيب عليها؟؟

أم أن سلطتها وسلطانها يجب أن يقف عند حد التوجيه الروحى، أى عند حد القلب والإيمان، دون أن يتجاوزهما إلى الشؤون المدنية والسياسية، وعندئذ تترك هذه الشؤون للأمراء والحكومات التى تقيمها الشعوب؟؟

● قبل أن يتبلور الصراع بين الكنيسة والحكومة فى صورة الوضع الحاضر من الفصل بينهما: كان الأمر فى الشعوب الغربية قبل دخول المسيحية روما إلى الجيش والقانون...

● وبعد أن دخلت المسيحية: تحول الأمر بالتدريج إلى أن أصبح كله لرجال الدين وإرادة الكنيسة...

● ثم أعقبه الوضع الحاضر: من الفصل بين الاثنين...

فالصراع كان بين طبقة، وسلطة وسلطة!

وعلى أساس من «الفصل» بين الكنيسة والحكومة، حدد الغربيون:

● معنى (الدين)، فأرادوا به التوجيه الروحى للأفراد.

● كما حددوا معنى (الدولة) و(الحكومة): فقصدوا بهما تنظيم العلاقات بين الأفراد.

واستعانوا فى هذا التحديد بموقف المسيح فى قومه، وبطابع رسالته إلى شعب إسرائيل: وهى رسالة «المحبة بين ذوى القربى»، وقد كانت هذه الرسالة تحمل الدعوة إلى إعادة الصفاء بين النفوس التى مزقت روح الحقد والاضطهاد العلاقة بينها.

وبهذا كان (الدين) فى تصور الغربيين -مشتقاً من طابع الرسالة التى جاء بها عيسى، وكذا من الحال التى انتهى إليها النزاع بين الكنيسة والحكومة الغربية. وأصبحت «الروحية» أو الدعوة إلى صفاء النفوس التى كدرتها شرور المادة والتزاحم فى الحياة الدنيوية مجال اختصاص (الدين)... وما خرج عن نطاق هذه الدعوة فليس من شؤون الدين، ويرجع فيه إلى المصلحة العامة التى تقدرها الرعاية البشرية العامة للجماعة، وهى تلك الرعاية التى تمثل فى (السلطة الحكومية) أو (الدولة)!.

وبناء على ذلك، يجب لتحديد أى دين سابق على المسيحية أو آخر لاحق لها -فى تصور الغربيين- أن تؤخذ فى مفهومه خصيصة المسيحية: وهى الدعوة إلى الصفاء النفسى فقط، أى الوقوف عند حد (الروحية)!

و(الإسلام) -لأنه ينظم العلاقات بين الأفراد كما يقوم على الدعوة إلى الصفاء النفسى- يخرج إذن عن طبيعة (الدين)، ويدخل فى مجال (الإصلاح) البشرى عندهم! ومن ثم كان تنظيمه لعلاقات الأفراد بعضهم ببعض: آية على بشريته فى تقدير الغربيين المسيحيين...

ومن الغريب أنهم يقفون بهذا التطبيق عند حد الإسلام وحده، لا يتجاوزونه إلى (اليهودية) مثلاً. فلا ينكرون عليها طبيعة (الدين) إذا ما اتخذت أساسًا لقيام دولة إسرائيل، وإذا ما حاول اليهود فى العالم وضع خريطة هذه الدولة وتنفيذها طبقًا لتعاليم (العهد القديم)، وطبقًا لما جاء فى هذا العهد خاصّاً (بشعب الله المختار).. وإذا ما حاولوا أيضًا جعل اليهودية دستورًا لعلاقات بعضهم ببعض داخل إسرائيل، وكذا لعلاقات هذه الدويلة بالعالم الخارجى، وبالأخص بجيرانها من العرب!!

وإذن (هذه الفضلة) فى رسالة الإسلام، وهى التى تتصل بعلاقات الأفراد بعضهم ببعض، كانت سببًا فى إخراج (الإسلام) عن طبيعة (الدين)، وبالتالى كانت سببًا فى الحكم ببشريته من وجهة نظر الغربيين!

أما المسلمون المجددون -وهم أولئكم الذين تأثروا بالغربيين فى نظرتهم إلى الحياة كلها. أو هم الذين يحاكون الغربيين لمجرد محاكاتهم فقط. وليس هنا مجددون فى الشرق الإسلامى لم يتأثروا بالغربيين. -فبعد أن يقروا هؤلاء على نظرتهم إلى (الدين) وعلى تحديدهم لمعناه ومفهومه، يحاولون أن يجدوا تخريجًا لهذه (الفضلة) فى الإسلام، حتى يبقوه دينًا، وحتى ينالوا فى الوقت نفسه رضاء علماء الغرب عن (الإسلام) والمسلمين... لا كدين ولا كمؤمنين به، وإنما كمشاركين للغربيين فى الحياة الحاضرة.

هذه (الفضلة) هى موضوع التخريج، أو هى موضوع من موضوعات التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث.

وادعاء أن الإسلام (دين لا دولة)... واحد من تخريجات عدة لهذه الفضلة التى عابت الإسلام كدين، ووقفت فى طريق اعتراف الغرب المسيحى المتحضر به.. وترجع هذه التخريجات المتنوعة كلها أو تؤول إلى شىء واحد: هو إلغاء (شخصية) الجماعة الإسلامية!!

ولكى نفهم العلاقة بين هذه التخريجات أولاً، ثم التقاءها عند هذا (الإلغاء) ثانيًا، يجدر بنا أن نحدد شخصية (الجماعة الإسلامية) من واقع (القرآن) نفسه، تحديدًا إجماليًا.

شخصية أية (جماعة) تقوم على المقومات التى يطلب من الجماعة الاحتفاظ بها، وصيانتها من الضعف أو التلاشى والإلغاء...

ومقومات الجماعة، بصفة عامة، تتركز:

- فى تنظيم العلاقات بين الأفراد.
- ثم فى مباشرة هذا التنظيم.

وتنظيم العلاقات بين الأفراد: هو تنظيم التعامل بينها، وتنظيم لطريق فض الخصومات فى هذا التعامل عند الاختلاف فيه. فنظام (المعاملات) التجارية والمالية، ونظام (الأسرة) فى الزواج والنسب، ونظام (القضاء) عند النزاع فى فهم هذه النظم، أو فى تطبيقها... من ضروب تنظيم العلاقات بين الأفراد.

ومباشرة هذا التنظيم: هو تولى إقرار النظم الناشئة عنه، وحمايتها. فالتمكين لهذه النظم من الاستقرار فى الداخل، والدفاع عند مهاجمتها ومحاولة إحداث الانقلاب فيها من الخارج... من صور المباشرة لتنظيم هذه العلاقات.

فشخصية (الجماعة) يحددها (دستورها) الذى قامت عليه، والذى يحتكم إليه أفرادها فى شؤونهم العامة والخاصة.

ودستور (الجماعة الإسلامية) فى قيامها وتكوينها، تشرحه بعض آيات من (القرآن) الكريم، مثل قوله تعالى:

﴿ قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ:

- **أَلاَّ تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا،**
- **وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا،**
- **وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُم مِّنْ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ،**
- **وَلا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ،**

- وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ.

- وَلا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ،

- وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلاَّ وُسْعَهَا،

- وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ،

- وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ.

. . وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ١٥١-١٥٣].

وهكذا جمع القرآن الكريم فى هذه الآية، بين ثلاثة أنواع من الأسس:

● **النوع الأول:** ما يتعلق بعقيدة الفرد: فحرم عليه الشرك بالله فى العبادة.

● **النوع الثانى:** ما يتصل بسلوك الفرد الأخلاقى، فأوصاه:

- بالإحسان إلى الوالدين.

- وبتجنب قتل الأولاد. . . والتعليل هنا بخشية الفقر صرح به القرآن لأنه كان العلة الشائعة لدى العرب وقت مجىء الإسلام، وليس لأن النهى مرتبط به وحده. وإلا فتجنب قتل الأولاد مطلوب على الإطلاق، بعموم قوله تعالى هنا فى هذه الآية: ﴿وَلا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلاَّ بِالْحَقِّ﴾ [الأنعام: ١٥١].

- وبتجنب اقتراف الفواحش، خفيها وظاهرها.

- وبتجنب قتل النفس بغير حق.

● **والنوع الثالث:** ما يتصل بالمعاملات بين الأفراد. فطلب:

- عدم مساس مال اليتيم إلا بما يعود عليه بالنفع حتى يبلغ اليتيم رشده. واليتيم هو الضعيف فى صورة من صور الضعف الإنسانى.

- وبالوفاء فى الكيل والميزان: أى بتحقيق التعادل فى التبادل بين الناس.

- وبالقضاء بالعدل والتمسك به: مهما كانت عوامل الضغط على الانصراف عنه.

- وبالوفاء بالعهد والالتزام به: إذا لم يكن العهد على شر أو فساد، بل كان في سبيل خير ومصلحة، ولذلك عبر عنه (بعهد الله).

فهذه الآية وحدها لم تقف بالإسلام عند حد معنى (الدين) الذي حدده الغربيون (للدين) -وهو الذي يتصل بالعقيدة في الإله، ولا عند حد الوصايا الأخلاقية الفردية فقط... بل تجاوزت هذين الجانبين إلى جانب التعامل: في دائرة الأموال والتبادل التجاري؛ وفي دائرة القضاء، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام -ذلك العهد الذي يصح أن يضاف إلى الله: وهو كل عهد تتوفر فيه المصلحة الخاصة بطرفيه اللذين عقداه بينهما، أو تتوفر فيه المصلحة العامة للجماعة كالعهد الذي بين الراعي العام ورعيته في الجماعة..

والآية إذن، فوق أنها تحدد العقيدة والوصايا الخلقية الفردية، تقرر مبدأ التعامل، ومبدأ القضاء؛ ومبدأ الدولة نفسها وصلتها بالأفراد: فالدولة عهد بين الأفراد بعضهم مع بعض. ووجوب الوفاء به من البعض نحو البعض الآخر مرهون بأن يكون في سبيل المصلحة العامة.

وتجلى آية أخرى من كتاب الله، هذا الدستور لشخصية الجماعة الإسلامية... يقول جل شأنه:

﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٧١].

فأضافت هذه الآية -إلى ما أفادته الآية السابقة- (استقلال) الجماعة الإسلامية...

يقول تعالى: **﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾**... ومعنى ذلك أن الاعتبار في الترابط بين الأفراد والإخلاص فيه هو للإيمان وحده، فالإيمان أشبه بمنفذ في (سور) الجماعة، ينفذ منه إلى الجماعة من له صفة أفرادها، ويغلق دون من ليست له هذه الصفة، ولو كان ذا قربى لواحد من أحادها. يقول تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾** [التوبة: ٢٣]!

وبهاتين الآيتين، يمكن أن يتحدد الدستور: فى قيام الجماعة الإسلامية، وفى استقلالها... وتكون الجماعة الإسلامية إذن: جماعة مستقلة فى مواجهة غيرها من الجماعات الأجنبية عنها. وهى فى استقلالها فى مواجهة غيرها، يحدد الإسلام علاقتها بغيرها من الجماعات.

وفى تحديد العلاقة بين الجماعة المؤمنة والجماعات الأخرى: دعا الإسلام الجماعة الإسلامية إلى إقرار مبدأ «السلم» بادئ ذى بدء...

يقول القرآن الكريم: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ** ﴾ [البقرة: ٢٠٨].

ثم فى حال وقوع اعتداء عليها من الجماعات الأخرى: طالب الإسلام جماعته بـ(رد) الاعتداء، دون أن تزيد فيه... فقال تعالى: ﴿ **وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ** ﴾ [البقرة: ١٩٠]، ﴿ **فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ** ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ولأن جماعة المسلمين جماعة مستقلة: فى هدفها وغايتها، وفى منهجها فى الحياة وفى ترابط أفرادها بعضهم ببعض... ولأنه مطلوب منها أن تحرص على استقلالها برد العدوان عليها، وعدم التهاون فى ذلك -كان من المترقب لمثل هذه الجماعة أن يحتك بها غيرها من الجماعات الإنسانية التى تطمع فى التوسع، أو تتعصب لفكرتها ومبدئها فى الحياة. لذلك طلب الإسلام من «الجماعة الإسلامية» أن تكون دائمًا على حذر واستعداد مادى وروحى معًا، لمقاومة من يحتك بها، قاصدًا إضعافها وإذهاب استقلالها!

ولكن هذه التعبئة المادية والروحية التى يطلبها الإسلام من المؤمنين به يضعها دائمًا فى خدمة «السلام»، لا للغزو والاعتداء:

يقول القرآن الكريم:

﴿ **وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ**

﴿وَأَنتُمْ لا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ وَإِن جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦٠-٦١].

وإذا كانت الجماعة الإسلامية لها غاية وشخصية مستقلة، فهى لا تسعى فقط إلى تأمين استقلالها... بل يجب عليها كذلك أن تؤمن فكرتها، وغايتها فى الحياة، كما يجب عليها أن لا تهادن الكفر بفكرتها، إذ فى الكفر وحده يكمن العداء لها، والخطر على وجودها!

إن الكفر أينما وجد هو مصدر عدائها... وهو يتمثل فى الشرك، كما يتمثل فى الإلحاد:

﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لا يُؤْمِنُونَ ﴿٥٥﴾ الَّذِينَ عَاهَدتَّ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لا يَتَّقُونَ ﴿٥٦﴾ فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِم مَّنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٥-٥٨].

﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩].

فموقف «الجماعة الإسلامية» إذن فى شتى بقاع الأرض من العالم الخارجى عنها، الذى لا يؤمن بما تؤمن به، يتمثل فى المبادئ الآتية:

- التزام السلام والدعوة إليه.
- مقاومة العدوان ودفعه بحيث لا يتجاوز حدود الاعتداء.
- عدم مهادنة الإلحاد، والعمل على مقاومته فى إصرار.

ولعل ما نراه الآن فى الصراع بين «الشرق الشيوعى» و«الغرب الصليبى» -وهو صراع حول فكرتين مختلفتين، وما يتخذ فى هذا الصراع من أساليب مختلفة... يقرب لنا موقف الإسلام من (الإلحاد):

إن (الإلحاد) خطر على البشرية كلها، وليس خطراً على «الجماعة الإسلامية» وحدها. ومن هنا كان موقف الإسلام منه عدم المهادنة! وليست دعوة الإسلام إلى

عدم مهادنة الإلحاد ميلا منه إلى الحرب فى ذاتها، وإلا ما دعا إلى السلام وحرص عليه بادئ ذى بدء كمبدأ عام من مبادئه، وإلا ما ألزم المسلمين أيضًا بالبقاء فى حدود تصرف المعتدى، لا يتجاوزون هذه الحدود بحال عند ردهم أى اعتداء عليهم. إذ مشروعية الحرب بالسيف ودفع المسلمين إلى القتال فى ميدان الحرب، مرتبط بـ(رد) الاعتداء فقط على الجماعة الإسلامية.

إن عدم مهادنة (الإلحاد) دعوة لدفع الخطر المحدق بالإنسانية كلها. طلب الإسلام من المسلمين القيام بها. وفى دفع هذا الخطر، إقرار للسلم. واستقرار للجماعة الإنسانية، وكفالة إقرار السلم العالمى جانب من رسالة الجماعة الإسلامية فى نظر الإسلام. ومن هنا كان دفع هذا الخطر فرضًا ملازمًا لقيام (الجماعة الإسلامية) فى أطوار حياتها وفى كل أجيالها، وعليها أن تكون متهيئة بصفة مستمرة للقدرة على دفعه.

وفى ذلك يقول القرآن الكريم:

﴿ **كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴾ [البقرة: ٢١٦].

هذا التهيؤ والإعداد لدفع خطر (الإلحاد)، الذى يتمثل فى الكفر وعدم الإيمان بالله واليوم الآخر، وهو ذلك المبدأ المعروف فى الإسلام بمبدأ «الجهاد».

وطالما أريد أن يكون للجماعة استقلال، وطالما يناط بها كفالة إقرار السلم العالمى، فإن التهيؤ لإمكان صيانة استقلال الجماعة، وإمكان تنفيذ إقرار السلم العالمى -أمر يجب أن تكون له صفة الاستمرار والدوام فى حياة الجماعة نفسها. وفى نداء القرآن للرسول بقوله: ﴿ **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ** ﴾ [التوبة: ٧٣]- ما يشير إلى طلب الإعداد الدائم لمقاومة الضعف الداخلى والخطر الخارجى معًا.

وتوجيه النداء على هذا النحو للرسول باعتباره راعيًا ورئيسًا للجماعة المؤمنة مما يؤيد أن الإسلام لم يكن وقفًا على تبليغ رسالة، بل كان رعاية أيضًا لاستقرار هذه الرسالة وتمكينها، سواء فى وقت الرسالة أو بعده... أى هو «دين» و«دولة» معًا.

* * *

فإذا طلب الآن بعض شراح الإسلام: جعل (الجهاد)، الذى هو مقاومة الاعتداء، فريضة (مؤقتة) بوقت الرسالة، أى بوقت الرسول ودعوته... إذا طلبوا إنهاء العمل بالجهاد بعد قيام الجماعة الإسلامية واستقرارها منذ فتح مكة، فقد طلبوا فى واقع الأمر إغفال الحرص على استقلال للجماعة الإسلامية، والتنازل عن استمرار بقائها كوحدة فى مواجهة الجماعات الأخرى. وهذا معناه جعل الإسلام دينًا (لأفراد)، وليس دينًا (لجماعة)... أو بعبارة أخرى جعله (دينًا) لا (دولة) بالمعنى المفهوم لدى الغربيين!

وإذا ساق بعض آخر من شراح الإسلام: تفسير «الجهاد» على أنه رياضة نفسية روحية. وليس رداً لاعتداء مادى خارجى، كان مؤدى هذا التفسير هو نفس مؤدى توقيت الجهاد، على النحو السابق!

وإذا صرح فريق ثالث: بأن الإسلام «دين لا دولة» كان هذا التصريح واضحًا فى قصر الإسلام على «الأفراد» دون «الجماعة» وبعبارة أخرى كان واضحًا فى إلغاء شخصية الجماعة الإسلامية، وكان واضحًا أيضًا فى محاولة إلغاء «الجهاد» أو إنكاره على الإسلام، كرسالة من رسالات السماء. مع أنه جزء لا يتجزأ منها!

● حاول السير «أحمد خان» -زعيم الحركة الإصلاحية فى الهند فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر -المحاولة الأولى..

● وحاولت «القاديانية» -دعوة الولاء للتاج البريطانى -المحاولة الثانية...

وحاول كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» المحاولة الأخيرة.

وكلها محاولات تصطدم مع الآيات التى ذكرت سابقًا فى تحديد الإسلام، وما يطلبه من «الفرد» المسلم، و«الجماعة» المؤمنة، وما وضعه من دستور للطرفين. وفوق ذلك تصطدم هذه المحاولات مع الآيات التى طلب فيها القرآن من المؤمنين به دفع خطر «الإلحاد» -وهو الكفر... من مثل قوله تعالى: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوا إِن يَنتَهُوا يُغْفَرْ لَهُم مَّا قَدْ سَلَفَ وَإِن يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ ﴿٣٨﴾ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾ [الأنفال: ٣٨، ٣٩].

فليس المراد تجنيد المؤمنين على عهد رسول الله فقط، لمقاومة الكفر المحلى فى وقته: كفر المشركين الوثنيين بمكة وبشبه الجزيرة العربية، ولمقاومة النفاق فى

أيامه... إذ الكفر أو الإلحاد، وكذلك النفاق، لا يزول من العالم الإنسانى بزواله من الجزيرة العربية...

إن الكفر والإيمان -وكذلك النفاق- من ظواهر الجماعة الإنسانية، تلك الظواهر التى تلازمها فى حياتها فى كل جيل ووقت. والشىء الذى يختفى حتى يكاد ينعدم، أو يبدو ويطفو حتى يكاد يسيطر، هو أثر ظاهرة الكفر فى مقابل ظاهرة الإيمان، أو العكس.

الإسلام وأصول الحكم:

وكتاب «الإسلام وأصول الحكم»[1] -من كتب «التجديد» فى الفكر الإسلامى الحديث- يعالج أو يعرض دعوى: أن «الإسلام دين لا دولة».

وفى عرضه لهذه الدعوى: يستعير من الدراسات الإسلامية للمستشرقين: القساوسة الصليبيين، واليهود الحاقدين ما لهم من آراء فى هذا الجانب، وما لهذه الدراسة من أصول تواضعوا عليها عند النظر إلى الإسلام، لا نتيجة لبحث نزيه، ولكن انبثاقًا عن غرض خاص!

وكتاب «الإسلام وأصول الحكم»- فى سير حركة التفكير فيه- يتخذ الطابع الذى عرفت به المسيحية بين أتباعها أساسًا فى تقدير الإسلام كدين، على نحو ما صنع الغربيون فى حكمهم عليه. وحين يواجه الكتاب بعد ذلك ما ورد فى المصدرين الأصليين للإسلام -وهما: القرآن، والسنة الصحيحة- مما يجعل الإسلام متجاوزًا حد «الدين» فى عرف الغرب المسيحى إلى ما يسمى بـ«الدولة» عندهم، يتخذ الكتاب موقفًا متأرجحًا بين أمرين متقابلين:

● **الأمر الأول:** تأويل هذا «الزائد» عن حد الدين، فى عرف الغربيين، بأنه لا يتصل بما يسمى بـ«الدولة» أو السياسة فى قليل ولا كثير!

---

(١) الطبعة الثالثة، سنة ١٩٢٥، مطبعة مصر، ومؤلفه الشيخ على عبد الرازق، أحد علماء الأزهر وأحد قضاة المحاكم الشرعية، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الإنجليزية، وبعض المراجع الأساسية لعلم الاجتماع الإسلامى فى دراسة الجامعات الأمريكية على الخصوص للإسلام وتعاليمه، ويأتى تقويمه على هذا النحو، لا لأنه يعرض فكرة جديدة على الغرب فى الدراسات الإسلامية، بل لأنه صدر من مسلم -هو عالم أزهرى- وفى ذلك ترويج لفكر الكتاب بين الطلاب الغربيين، الذين يدرسون الإسلام والشعوب الإسلامية. وهو كتاب يحكى عن الغرب أكثر مما يتحدث من جوهر الإسلام ذاته.

● **والأمر الثاني**: قبول هذا «الزائد» على أنه من مظاهر «السياسة» ومن شؤون «الدولة» ومع ذلك هو خارج عن حدود الدعوة الدينية التى كلف بها الرسول، ولكن اقتضته فقط «الزعامة النبوية» على عهده!

ثم إن خصائص هذه «الزعامة النبوية» موقوتة بوقت الرسول ﷺ وبشخصه، فلا تكون لإنسان آخر بعده مهما بلغ من سمو المنزلة فى نفسه أو بين المسلمين!

ويخلص الكتاب إلى: أن الإسلام «دين» فقط، وأن ما يدعو إليه من «وحدة» بين المؤمنين به هو وحدة دينية... لا وحدة فى (الحكومة)، أو فى (الدولة)، أو فى الترابط السياسى والعلاقات العامة!

وكان لابد للكتاب من أن يتعرض لفكرة (الجهاد) فى الإسلام، كمظهر واضح من المظاهر التى تجعله دين «جماعة»، وليس دينًا «لمجموعة» من الناس، مما لا يساعد على الوقوف بالإسلام عند حد «الدين» فى عرف الغربيين!

وقد تعرض لها فعلاً. وشرحها أخيرًا على أنها من خصائص «الزعامة النبوية». فهى إذن موقوتة بوقتها!! ولذا فقد انتهى أمر (الجهاد) بوفاة صاحب هذه الزعامة، وانتهت بذلك شخصية «الجماعة» الإسلامية، وبقى المسلمون بعد وفاته أفرادًا، يختار كل فريق منهم الاتجاه السياسى الذى ينزع إليه... ولو كان اتجاهًا شيوعياً!!

وهذا الذى ينتهى إليه الكتاب من نتيجة، هو ذات النتيجة التى ينتهى إليها تفكير السير (أحمد خان)، ومذهب (القاديانية)... من إلغاء الشخصية الإسلامية.

وهذه النتيجة أو هذا الهدف، هو دائمًا المركز الذى تلتقى عنده معاول الهدم باسم الدراسات الإسلامية فى دراسات المستشرقين... على نحو ما بينا، ونبين فيما بعد.

الإسلام دين لا دولة:

وفكرة: «الإسلام دين لا دولة» أولى النقط فى تفكير الكتاب، أو بمثابة الدعوى التى يطلب البرهنة عليها، ويضعها الكتاب لذلك فى صيغة السؤال، حتى يجيب عليه بما يريد أن يبديه من رأى، فيقول: «... فاعلم أن المسألة الآن هى: أن

النبى ﷺ كان صاحب دولة سياسية ورئيس حكومة، كما كان رسول دعوة دينية وزعيم وحدة دينية... أم لا؟؟»[1].

والسؤال على هذا النحو، يفرق من أول الأمر بين (دين) و(دولة)... والجواب عليه محاولة لاختبار الإسلام على أساس من هذا الفرق، الذى أخذ الآن مقدمًا صفة الجزم أو اليقين فى تفكير الكتاب!

ولذا يجيب الكتاب عليه إجابة واضحة، تعبر عن الرأى الأخير له. ويعتبر النتيجة النهائية لتفكيره فيما يتصل بالإسلام...

يقول:

«ولاية الرسول على قومه: ولاية روحية، منشؤها إيمان القلب، وخضوعه خضوعًا صادقًا تامًا، يتبعه خضوع الجسم».

«وولاية الحاكم: ولاية مادية، تعتمد إخضاع الجسم من غير أن يكون لها بالقلب اتصال».

«تلك ولاية هداية إلى الله وإرشاد إليه، وهذه ولاية تدبير لمصالح الحياة وعمارة الأرض. تلك للدين.. وهذه للدنيا. تلك لله.. وهذه للناس. تلك زعامة دينية.. وهذه زعامة سياسية... وما أبعد ما بين السياسة والدين!!»[2]

وهذا المعنى الذى يجيب به الكتاب على سؤاله السابق، يقوم على أساس من (مثنوية) تفكير القرون الوسطى فيما يتصل بالإنسان... وهو التفكير الذى ساد لدى الغربيين عند فصلهم بين (الكنيسة) و(الدولة).

و(مثنوية) الإنسان معناها: أن هناك (انفصالاً) بين جسمه وروحه: وأنه ليس أحدهما تابعًا للآخر، فضلاً عن أن يكونا (وحدة) واحدة!!. وتفكير القرون الوسطى فى المشاكل الفلسفية الإلهية والإنسانية، يستوى فى التعبير عنه ما يوجد عند فلاسفة المسلمين أو فلاسفة المسيحيين من الآباء أو المدرسين.. لأن قوامه هنا وهناك ما خلفه الإغريق وورثوه للمسلمين والمسيحيين على السواء.

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص٤٧.

(٢) المصدر السابق: ص٦٩.

و(لإخوان الصفا) تعبير واضح عن هذه (المثنوية)... يقولون: «اعلم أيها الأخ البار الرحيم، أيدك الله وإيانا بروح منه: بأن الإنسان لما كان هو جملة من جسد جسماني، ونفس روحانية -وهما جوهران متباينان في الصفات، متضادان في الأحوال، ومشتركان في الأفعال العارضة والصفات الزائدة -صار الإنسان من أجل جسده الجسماني مريدًا للبقاء في الدنيا ومتمنيًا للخلود فيها، ومن أجل نفسه الروحانية طالبًا للدار الآخرة ومتمنيًا البلوغ إليها. وهكذا أكثر أمور الإنسان وتصرف أحواله (مثنوية) متضادة: (كالحياة والممات، والعلم والجهالة)[1].

وما ذكره (إخوان الصفا) هنا من رغبة الإنسان في البقاء في الدنيا، وتمنيه الدار الآخرة مع ذلك -هو ترتيب لبعض النتائج على (مثنوية) الإنسان في تفكير القرون الوسطى! وعلى هذا النحو يوزع الإنسان بين اختصاصين: هما (الكنيسة) و(الدولة)، للكنيسة روحه وللدولة جسده... تمامًا كما يحكيه كتاب (الإسلام وأصول الحكم)، هنا في نصه السابق.

و(مثنوية) الإنسان يعدها العلم الحديث، وهو البحث النفسي التجريبي، تصورًا نظريًا لا يركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان وتوجيهه. والإنسان الآن -في نظر هذا البحث العلمي- وحدة واحدة: لا انفصال بين جسمه ونفسه، ولذا يستحيل أن يوزع بين اختصاصين متقابلين، وسلطتين مختلفتين.. والأضمن إذن في سلامة توجيهه أن تكون قيادته واحدة.

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين (الكنيسة) و(الدولة) -وهو ما يعرف بالفصل بين (الدين) و(الدولة) -ولم تثمر الاحتكاك بين السلطتين فقط؛ بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية، وفي واقع الأمر كان هو إخضاع (الدولة) للكنيسة! فـ(الدولة) الغربية الحديثة في أوربا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطي، وهو نظام التصويت الشعبي... وفي معركة التصويت الشعبي يتفوق الحزب السياسي الذي يبذل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها، إذا ما وصل إلى كرسي الحكم!!

---

(١) الرسالة السابعة من القسم الرياضي- فصل في مثنوية الإنسان ص ١٦٩.

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلى في فرض الضرائب وجبايتها: (فللدولة) ضرائب و(للكنيسة) ضرائب أخرى. والسلطة التنفيذية لا تتدخل في تشريع ضرائب الكنيسة، وإنما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام، أو تطبيقًا للعهد بين السلطتين!!

إن رجال السياسة في الغرب عامة يعرفون جيدًا الثمن الذي دفعوه (للفاتيكان) مقابل تأييده للحلفاء ضد النازية والفاشية في الحرب الأخيرة، ويعرفون جيدًا أيضًا الثمن الذي يدفعونه الآن لقاء تعضيده مقاومة الشيوعية في العالم المسيحي!!. وكذا رجال السياسة في كل بلد غربي مسيحي الآن يعرفون متى يحكمون؛ وأنه لابد لهم من تأييد (الكنيسة) المحلية لحكمهم! والتاريخ السياسي الحديث لم يزل يذكر ثورة الأرجنتين على ديكتاتورها السابق عندما شق عصا الطاعة على رجال الكنيسة الأرجنتينية!!

ومع أن (مثنوية) الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية، وغير عملية من الوجهة التطبيقية -فإن دعاة (التجديد) في الفكر الإسلامي الحديث لا يزالون يرون (الوحدة) في الإنسان وفي القيادة تخلفًا، لأنها من أصول الإسلام!!

وبعد أن يفصل كتاب (الإسلام وأصول الحكم) في أمر الإسلام على أساس (مثنوي)، ويقصر رسالته على ما سماه: ولاية القلب، يعود فيصرح بأنه يجب في فهم الإسلام على هذا النحو والحكم عليه بما حكم عليه أن يقتدى بالمسيحية ووضعها، عندما يعترض الإنسان في القرآن أو الحديث الصحيح شأن من شؤون الحكم!!!

يقول:

«ولقد كان عيسى ابن مريم عليه السلام رسول الدعوة المسيحية وزعيم المسيحيين، وكان مع هذا يدعو إلى الإذعان لقيصر ويؤمن بسلطانه، وهو الذي أرسل بين أتباعه تلك الكلمة البالغة: أعطوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله[1]..

(١) المصدر السابق: ص٤٩..

ويوضح المؤلف غرضه فى قياس الإسلام على المسيحية عندما يواجه الإنسان فيه بشأن من شؤون الدولة فيقول:

«تكلم عيسى ابن مريم عليه السلام عن حكومة القياصرة، وأمر أن يعطى ما لقيصر لقيصر... فما كان هذا اعترافًا من عيسى بأن الحكومة القيصرية من شريعة الله، ولا مما يعترف به دين المسيحية. وما كان لأحد ممن يفهم لغة البشر فى تخاطبهم أن يتخذ من كلمة عيسى حجة له على ذلك. وكل ما جرى فى أحاديث (النبى) ﷺ من ذكر: الإمامة والخلافة، والبيعة... لا يدل على شيء أكثر مما دل عليه (المسيح) حينما ذكر بعض الأحكام الشرعية عن حكومة قيصر... فإن كان النبى ﷺ قد ذكر البيعة، والحكم والحكومة، وتكلم عن طاعة الأمراء (الولاة) وشرع لنا الأحكام فى ذلك، فوجه ذلك ما عرفت وفهمت»[1].

ولتأكيد ما ذهب إليه هنا يعقب المؤلف بقوله:

«لم يبق أمامك -بعد الذى سبق- إلا مذهب واحد. وعسى أن تجده مذهبًا واضحًا... ذلك هو القول: بأن محمدًا ﷺ ما كان إلا رسولاً لدعوة (دينية) خالصة للدين، لا تشوبها نزعة ملك ولا حكومة، وأنه ﷺ لم يقم بتأسيس مملكة بالمعنى الذى يفهم (سياسة) من هذه الكلمة ومرادفاتها... ما كان إلا رسولاً كإخوانه الخالين من الرسل، وما كان ملكًا، ولا مؤسس دولة، ولا داعيًا إلى ملك»[2]..

ويستعرض الكتاب بعض آيات من القرآن الكريم، مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [الفتح: ٢٨].

وقوله: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰ إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٧﴾ يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٨﴾ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ﴾ [الصف: ٧-٩]

كما يذكر الكتاب أيضًا هذا الحديث: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»..

---

(١) المصدر السابق: ١٨، ١٩، ٢١.

(٢) المصدر السابق: ص٥٥.

ثم يعلق أخيراً بقوله:

«ترى من هذا أنه ليس (القرآن) هو الذى يمنعنا من اعتقاد أن النبى كان يدعو مع رسالته الدينية إلى دولة سياسة، وليست (السنة) هى وحدها التى تمنعنا من ذلك، ولكن مع الكتاب والسنة، حكم (العقل)، وما يقضى به معنى الرسالة وطبيعتها... إنما كانت ولاية محمد ﷺ على المؤمنين ولاية الرسالة، غير مشوبة بشىء من الحكم»[1].

ومن هذا التعليق يفهم: أن كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» يرى أن الإسلام (دين) بالمعنى المحدد عند المسيحيين الغربيين، أخذاً من وصف القرآن له فى هذه الآيات بأنه (دين الحق)...

وهكذا يستدل المؤلف على هذه الدعوى!!

ولكن ترى كيف يكون المعنى، إذا أضيف إلى هذه الآيات آيات أخرى هى من صميم القرآن؟؟

ومن ذلك مثلاً...

قوله تعالى: ﴿**وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ**﴾ [المائدة: ٤٩].

وقوله: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُن لِّلْخَائِنِينَ خَصِيمًا**﴾ [النساء: ١٠٥]..

ترى أيبقى الإسلام فى حدود المعنى الغربى (للدين)، والذى أنس إليه كتاب «الإسلام وأصول الحكم» هنا فى تفسير الإسلام؟!

أم يكون تفسير الإسلام الصحيح باعتباره رسالة من السماء، فلا يحكمه سوى كتاب الله، وهو القرآن؟؟

● الآيات التى ساقها الكتاب يؤخذ منها حقاً أن الإسلام: هداية ودعوة إرشاد...

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص٨٠.

● وفى الآيات الأخرى -التى سيقت هنا الآن -ما يدعو صراحة على أنه أيضًا: كتاب للحكم به بين الناس.

فى القرآن ما يفيد أن محمدًا ﷺ رسول الله كلف بتبليغ رسالته إلى الناس.. كما فى قوله تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** ﴾ [المائدة: ٦٧]. فمهمته عليه الصلاة والسلام الآن أن يدعو للهداية والإرشاد، وليس من صميم رسالته أن يحمل على قبول دعوته من يأبى طبعه قبولها، كما يشير إلى ذلك عجز الآية: ﴿ **إِنَّ اللَّهَ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ** ﴾.

لكن فى القرآن أيضًا مثل قوله: ﴿ **فَلِذَلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ..** ﴾ [الشورى: ١٥]، فهنا توضح الآية أن مهمته عليه السلام مزدوجة: الدعوة، والعدل.

● والدعوة: كما تكون بالقول تكون بالعمل. ولذلك طلب القرآن منه عليه السلام الاستقامة فى السلوك، والسلامة فى الاعتقاد، فقال: ﴿ **وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ وَلا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ** ﴾.

● وتحقق العدل لا يكون بمجرد الدعوة إليه؛ بل لابد مع ذلك من القيام على أمره ومباشرة تنفيذه. ولذا يقول القرآن فى مواجهة رسول الله: ﴿ **وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ..** ﴾ وكيف يستطيع الرسول أن ينفذ ما كلف وأمر به من إقامة العدل ﴿ **وَأُمِرْتُ لأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ..** ﴾ بين المؤمنين، إذا كان مبلغًا فقط وداعيًا فحسب إلى الهداية؟؟

إن «العدل» قيمة من القيم. وقيمة بين طرفين، وليس لطرف واحد أو من طرف واحد -كالقيم الفردية... هو قيمة جماعية. والقيم الجماعية لا تتحقق بالإرشاد بل بالإلزام، وحكم الجماعة وسياستها ليس أمرًا خارجًا من قصد العدل وتطبيقه بين أفرادها بالقهر والإلزام.

● فرسالة الإسلام: رسالة تهذيب، وحكم.

● ومحمد رسول الإسلام ﷺ: مبلغ الرسالة، وقائم على تنفيذ الرسالة.

● والإسلام (دين) بالمعنى الذى يحدده (القرآن)... لا بالمعنى (المستورد) من الغرب المسيحى الصليبى..

أما حديث: «أنتم أعلم بشؤون دنياكم»... فهو لا ينحى الرسول عن أن يكون قائمًا على العدل بين المؤمنين، أى صاحب حكم وتدبير، على نحو ما طلب منه القرآن... إذ هذا الحديث قيل بمناسبة «تأبير النخل» وتلقيحه، والنخل والعناية بثمره أمر محلى يخضع لتجربة القوم الذى يحفلون ويعنون به، وليس أمرًا يحتاج إلى مبدأ عام تأتى به رسالة السماء، ويكلف الرسول بتبليغه للناس جميعًا!

والقرآن نفسه -بعد العبادات التى حددها، وبعد مبادئ المعاملات العامة التى أوصى بها -ترك للمؤمنين به المجال لإبداء الرأى وتبادله، فى شؤونهم وفى مدى انطباق هذه المبادئ عليها. وعدم قيام المؤمنين بالنزول فى هذا المجال أمرًا يحسب لهم فى الجزاء، كقيامهم بالواجبات والوصايا التى وجههم للعمل بها!!

يقول تعالى:

﴿ فَمَا أُوتِيتُم مِّن شَيْءٍ فَمَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا عِندَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ،

﴿ لِلَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ،

﴿ وَالَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ،

﴿ وَإِذَا مَا غَضِبُوا هُمْ يَغْفِرُونَ.

﴿ وَالَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ،

﴿ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ،

﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ،

﴿ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ [الشورى: ٣٦-٣٨].

وهذا النهج من القرآن يساير طبيعة الأمور وسنة الحياة!

وكتاب «الإسلام وأصول الحكم» -بعد هذا- استمد تحديده للإسلام كـ«دين» من فكرة الفصل بين الكنيسة والدولة فى الغرب، دون أن يستشير فى هذا التحديد بادئ ذى بدء: مصدره الأول، وهو (القرآن)!! وكتاب «الخلافة»[1] للمستشرق

(١) Thomas W.Arnold طبع أكسفورد سنة ١٩٢٤.

الإنجليزى «توماس أرنولد» الذى كتبه عقب الثورة الكمالية فى تركيا تمجيدًا لهدم الخلافة وإبعاده الإسلام عن مجالات الحياة العامة فى تركيا، من المصادر الموجهة للكتاب الذى نحن بصدده فى التجديد فى الفكر الإسلامى، عندئذ تحديد طبيعة الإسلام كدين لا دولة.

* * *

ليس فى الإسلام سياسة، وما فيه من سياسة لا يتصل بالدين:

وإذا كان كتاب: «الإسلام وأصول الحكم» لا يرجع إلى القرآن فى بدء الأمر عند تحديد طبيعة الإسلام، واقتنع من قبل الدخول فى البحث بما حدده به مصدر أجنبى عنه، فإنه سيسلك طريق «التأويل» حتمًا لما يواجهه فى القرآن من آيات تثير الشك فيما اقتنع به من قبل.

وقد يكون (التأويل) عبارة عن إنكار لما يفهم من اللغة بطبيعتها، وقد يكون مرة أخرى محاولة للجمع والتوفيق بين الجانبين: جانب أن الإسلام فيه سياسة وحكم، وجانب أنه (دين) فقط... وهذا هو ما جرى عليه الكتاب!

فالمؤلف يقول، فى تصوير (النمط الأول) من التأويل، وهو (الإنكار): «... إذا تأملت وجدت أن كل ما شرعه الإسلام، وأخذ به النبى المسلمين من أنظمة وقواعد وآداب، لم يكن فى شىء كثير ولا قليل من أساليب الحكم السياسى ولا من أنظمة الدول المدنية. وهو بعد، إذا جمعته، لم يبلغ أن يكون جزءًا يسيرًا مما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين.

«إن كل ما جاء به الإسلام من: عقائد ومعاملات وآداب وعقوبات، فإنما هو شرع دينى خالص لله تعالى، ولمصلحة البشر الدينية لا غير! وسيان بعد ذلك أن تتضح لنا تلك المصالح الدينية أم تخفى عنا، وسيان أن يكون منها للبشرية مصلحة مدنية أو لا، فذلك ما لا ينظر الشرع السماوى إليه، ولا ينظر إليه الرسول»[1].

فهذا النص:

● فى الفقرة الأولى منه يدفع: أن الأنظمة التى جاء بها الإسلام لها صلة بأساليب الحكم السياسى.

(١) الإسلام وأصول الحكم ص٨٥.

● لكنه فى نفس الفقرة يقر من جديد بأنها من أساليب الحكم السياسى، ولكن مجموعها ضئيل إذا قيس بما يلزم لدولة مدنية من أصول سياسية وقوانين!!

والفقرة إذن صدرها يناقض عجزها... وتنحل العبارة إلى الوضع التالى:

● أنظمة الإسلام وقواعده ليس فيها قليل ولا كثير يتصل بالسياسة.

● ما فى الإسلام من نظم سياسية جزء يسير مما تحتاجه الدولة!

والفقرة الثانية من هذا النص تعنى أن ما فى الإسلام من عقوبات ومعاملات هى لمصلحة البشر الدينية، ولم تقصد منها المصلحة المدنية!!

ترى ما هى (المصلحة الدينية) من العقوبات والمعاملات؟؟

وما هى (المصلحة المدنية) من العقوبات والمعاملات؟؟

هل ما يوضع من حدود فى العقوبات، وتشريع فى المعاملات، لم يقصد به سوى تمكين الأمن والاستقرار.. تمكين العدل فى تبادل المصالح بين الأفراد، الذين وضعت لهم العقوبات وشرعت لهم المعاملات؟؟

إن هذه الفقرة الثانية -كعجز الفقرة الأولى- اعترفت بوجود النظم السياسية فى الإسلام، ولم تستطع أن تواجه الإسلام بإنكار هذه النظم فيه كلية... ولكى ينسجم الرأى فى الكتاب كله، حملت هذه النظم على أنه قصد بها أن تكون شرعًا دينيًا خالصًا لله تعالى، ولم يقصد بها مصلحة البشر المدنية!

والفرق بين المصلحتين شىء لم يستطع الكتاب، بعد ذلك أن يوضحه. ففى هذا النص جميعه نرى:

● إنكارًا كليًا لوجود نظم سياسية فى الإسلام.

● ثم نرى بعد ذلك اعترافًا بوجودها ولكن مع ضآلة كميتها.

● ثم نرى ثانية حملاً لها على أنها لله وليست للدنيا!

ويأتى النص التالى، وهو ما يمثل (النمط الثانى)... نرى حملاً لهذه النظم السياسية من جديد على أنها «للدنيا»... وليست لله!!

يقول:

«(الخلافة) ليست فى شىء من الخطط الدينية! كلا، ولا «القضاء» ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك خطط سياسية صرفة، لا شأن للدين بها!! فهو لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة. كما أن تدبير الجيوش الإسلامية، وعمارة المدن والثغور، ونظم الدواوين -لا شأن للدين بها...»[1]!!!

وبهذا النص مع سابقه... يوضح كتاب «الإسلام وأصول الحكم» المعنى الآتى:

- ما جاء فى الإسلام لا يتصل بالسياسة.
- وما كان فيه من سياسة لا يتصل بالدين.

فهو ليس فيه (سياسة)... وفيه (سياسة) فى الوقت نفسه!!

وإذن أى شىء هو الإسلام؟؟

ليس (سياسة)... وليس (دينًا).

ولكن مرد هذا الاضطراب، وسبب هذا الاضطراب... هو فى قبول فكرة الغرب أولاً، ثم محاولة إخضاع الإسلام لها!!

الزعامة النبوية:

ويبدو لأول نظرة أن التعبير بـ(الزعامة النبوية) مستحدث فى اللغة العربية.

وهو فعلاً جديدا فيها، ولكنه فى واقع الأمر بديل عن تعبير آخر هو (صاحب الحكومة الدينية) الذى يردده المستشرقون فى وصفهم للرسول!!

فالمستشرق جب Gibb، كم ذكرنا هنا قبلاً[2]، يقول: «إن هناك حقيقة واحدة مؤكدة (فى تاريخ محمد) وهى أن الدافع له كان دينًا على الإطلاق. فمن بدء حياته، كداع، كانت نظرته إلى الأشخاص والأحداث، وحكمه عليها، نظرة تأثر بما عنده من: صورة عن الحكومة الدينية، وأغراضها فى عالم الإنسان».

---

(١) المصدر السابق ص١٠٣.

(٢) راجع ص١٦٤ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث).

obeikandl.com

ويعلل جب انطباع صورة الحكومة الدينية وأغراضها فى عالم الإنسان فى نفس الرسول ﷺ، بجو مكة السياسى والاقتصادى والدينى، وما فيه من زعامة تقوم دعامتها السياسية على صيانة المقدسات الدينية فى مكة وما حولها[1]! والرسول فى نظر جب -كبقية المستشرقين- إنسان سعى إلى (الزعامة) فى مكة، عن طريق استغلاله قيم المقدسات الدينية لدى الشعب المكى. فقد كان يبغى حكومة ويبغى زعامة، ولكنه لم يستطع أن يغفل شأن الجو الدينى، إذ ذاك، فأعلن حكومة دينية وهو بالمدينة -بعد هجرته من مكة إليها... من أجل ذلك غزا وحارب، وعاهد وتحالف!!

فالدراسات الإسلامية فى (الاستشراق):

- تعيب الإسلام كـ(دين) لما جاء فيه من نظم سياسية.
- وما وضعه من مبدأ (الجهاد) خاصة لصيانة الجماعة الإسلامية.
- وهذه الدراسات تفسر الإسلام لذلك على أنه (حركة إسلامية إنسانية).
- وبالتالى تفسر هذه النظم السياسية فيه على أنها (خارجة) عن نطاق الدين. وليست من طبيعته.

وكتاب: «الإسلام وأصول الحكم» يرغب فى أن يتفق مع هذه الدراسات على أن هذه النظم السياسية خارجة عن نطاق الدين، وليست من طبيعته. ولكنه لا يبرر أخذ النبى بها فى تدبير أمر جماعة المؤمنين بأنه لم يكن صاحب دين سماوى، أو بأنه كان فقط صاحب حركة إصلاحية إنسانية -كما يشرح المستشرقون... إنه يريد أن يبقى للإسلام صفة (الدين)، ثم ينزع منه سمة القوة والحكومة والنظم السياسية، ويجعلها ملحقة بالدعوة الدينية على أنها من مستلزمات ما سماه: (الزعامة النبوية)... وهنا إذن فرق بين (الدعوة الدينية) و(الزعامة النبوية)، على نحو ما يسأل الكتاب ويجيب!!

يقول:

«... فهل كان تأسيسه ﷺ للمملكة الإسلامية، وتصرفه فى ذلك الجانب خارجًا عن حدود رسالته ﷺ، أم كان جزءًا مما بعثه الله له وأوحى به إليه؟؟».

---

(١) راجع صفحات ١٦١، ١٦٣ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث).

«فأما أن المملكة النبوية عمل منفصل عن دعوة الإسلام، وخارج عن حدود الرسالة، فذلك رأى لا نعرف فى مذاهب المسلمين ما يشاكله، ولا نذكر فى كلامهم ما يدل عليه، وهو مع ذلك رأى صالح لأن يذهب إليه، ولا نرى القول به يكون كفرًا وإلحادًا. . .»[1].

ولكن، ترى هذه المملكة، أو هذه (الزعامة النبوية)، التى تخرج عن نطاق الرسالة، وتخرج عن نطاق الوحى الإلهى. . . هل كانت ضرورة لصالح الرسالة، أو هى ضرورة لإقامة حكم وتثبيت دولة سياسية (دنيوية)؟؟

شأن الكتاب هنا كشأنه فيما سبق، عند الحديث: عن أن الإسلام «ليس فيه ما يتصل بالسياسة». . إذ له موقفان متقابلان، أو له على هذا السؤال جوابان متغايران تغايرا واضحًا.

* فمرة يقول: «. . . فقد غزا ﷺ المخالفين لدينه من قومه العرب، وفتح بلادهم، وغنم أموالهم، وسبى رجالهم ونساءهم. ولا شك فى أنه ﷺ قد امتد بصره إلى ما وراء جزيرة العرب، واستعد للانسياب بجيشه فى أقطار الأرض. وبدأ فعلاً يصارع دولة الرومان فى الغرب، ويدعو إلى الانقياد لدينه: كسرى الفرس فى الشرق، ونجاشى الحبشة، ومقوقس مصر. . .».

«وظاهر أول وهلة أن الجهاد لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله. وإنما يكون الجهاد لتثبيت السلطان، وتوسيع الملك»[2].

فـ«الجهاد» الذى هو مظهر القوة والسلطة، أو بعبارة أخرى: الجهاد الذى هو شعار حيوية[3] الجماعة، يفسر هنا على أنه كان وسيلة التوسع فى الملك وتثبيت السلطان. وهو إذن من لوازم الدولة وسياستها التوسعية، ولا شأن له بالدين. . . «إذ لا يكون لمجرد الدعوة إلى الدين، ولا لحمل الناس على الإيمان بالله ورسوله». .

---

(١) الإسلام وأصول الحكم: ص٥٥.

(٢) المصدر السابق ص٥٢.

(٣) يقول الزهاوى الشاعر:

كتب الفوز بالبقاء على الأر ... ض لناس تدججوا للنضال
لم يفز بالسلام إلا أنا ... س قد أعدوا سلاحهم للقتال

ويزيد الكتاب هذا الأمر -أى القول بأن «الجهاد» ليس من خصائص الرسالة الإلهية أيا كانت- إيضاحًا بنص آخر:

«وما عرفنا فى تاريخ الرسل رجلاً حمل الناس على الإيمان بالله بحد السيف ولا غزا قومًا فى سبيل الإقناع بدينه! وذلك هو بنفس المبدأ الذى يقرره ﷺ وفيما كان يبلغ من كتاب الله...»

«وإذا كان ﷺ قد لجأ إلى القوة والرهبة، فذلك لا يكون فى سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلا أنه كان فى سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية. ولا تقوم حكومة إلا على السيف وبحكم القهر والغلبة، فذلك عندهم هو سر «الجهاد النبوى ومعناه»[1]!!

● ومرة أخرى ترى المؤلف على الضد من ذلك، يذكر:

«لا يريبنك الذى ترى أحيانًا فى سيرة النبى ﷺ، فيبدو لك كأنه عمل حكومى ومظهر للملك والدولة، فإنك إذا تأملت لم تجده كذلك، بل هو لم يكن إلا وسيلة من الوسائل التى كان النبى ﷺ يلجأ إليها تثبيتًا للدين، وتأييدًا للدعوة! وليس عجيبًا أن يكون الجهاد وسيلة من تلكم الوسائل، هو وسيلة عنيفة وقاسية... ولكن ما يدريك، فلعل الشر ضرورى للخير فى بعض الأحيان، وربما وجب التخريب ليتم العمران!!»[2].

فهنا لم يكن الجهاد لتأييد ملك ولا حكومة، ولا لتثبيت دولة، بل كان: «تثبيتًا للدين وتأييدًا للدعوة».

وسر هذا التضارب هنا، هو سره فيما سبق...

قبول لرأى غريب عن طبيعة الإسلام، ثم محاولة بعد ذلك لإخضاع الإسلام لهذا الرأى الغريب المتنافر.

خصائص الزعامة النبوية موقوتة بوقتها:

وسواء أكانت مظاهر الحكم والسياسة -ومنها الجهاد- من وسائل توسيع الملك وتدعيم شأن الدولة، أو لتثبيت الدين وتأييد الدعوة، فهى فى نظر كتاب «الإسلام

(١) المصدر السابق ص٥٣.

(٢) المصدر السابق ص٧٩.

وأصول الحكم» موقوته بوقت الرسول، وقاصرة على شخصه لا تتعداه إلى من يخلفه فى الجماعة الإسلامية بعده!! ثم ليس هناك أيضًا من داع وسبب بعد وفاته، لأن تكون للمسلمين دولة وحكومة، إذ القرآن لم يدع إلا إلى وحدة فى الدين، دون وحدة فى الدولة، لم يدع إلا إلى رباط القلب، دون رباط السلطان، وتكتل الجماعة، وتزايد العلاقات.

«الإسلام دعوة دينية إلى الله تعالى، ومذهب من مذاهب الإصلاح لهذا النوع البشرى، وهدايته إلى ما يدنيه من الله جل شأنه، ويفتح له السعادة الأبدية التى أعدها الله لعباده الصالحين. وهو وحدة دينية، أراد الله جل شأنه أن يربط بها البشر أجمعين...»[1].

وحكمة هذا التوقيت --كما يذكر الكتاب: «أن مقام الرسالة يقتضى لصاحبه سلطانًا أوسع مما يكون بين الحاكم والمحكومين، بل أوسع مما يكون بين الأب وأبنائه، قد يتناول الرسول من سياسة الدولة مثل ما يتناول الملوك، ولكن للرسول وحدة وظيفة، لا شريك له فيها!!

«من أجل ذلك كان سلطان النبى ﷺ، بمقتضى رسالته سلطانًا عامًا، وأمره فى المسلمين مطاعًا، وحكمه شاملاً. فلا شىء مما تمتد إليه يد الحكم إلا وقد شمله سلطان النبى ﷺ، ولا نوع من الرياسة والسلطان إلا وهو داخل تحت ولاية النبى ﷺ على المؤمنين... ذلك سلطان ترسله السماء من عند الله على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله»[2].

كما يذكر المؤلف:

«تلك زعامة كانت لمحمد بن عبد الله بن عبد المطلب الهاشمى القرشى، ليست لشخصه ولا لنسبه، ولكن لأنه رسول الله.. فإذا ما لحق عليه السلام بالملأ الأعلى، لم يكن لأحد أن يقوم من بعده ذلك المقام الدينى»[3]!!

وهذه النصوص مع كونها تفيد أن مظاهر الحكم فى الإسلام قاصرة على الرسول ﷺ.. تفيد أيضًا أن مظاهر الحكم والسلطان، ونظم الدولة والسياسة،

---

(١) المصدر السابق ص٧٧

(٢) المصدر السابق ص٦٦-٦٨.

(٣) المصدر السابق ص٨٧.

مصاحبة لكل رسالة دينية، ولكنها فقط وقف على الرسول المرسل: تلغى بعد وفاته ولا يتمتع بها شخص آخر سواه!! وما تفيده النصوص على هذا النحو يؤكده نص آخر هنا:

«طبيعى ومعقول إلى درجة البداهة أن لا توجد بعد النبى زعامة دينية! وأما الذى يمكن أن يتصور ويوجد بعد ذلك، فإنما هو نوع من الزعامة جديد، ليس متصلاً بالرسالة ولا قائمًا على الدين.. هو إذن نوع لا دينى!!»

«وإذا كانت الزعامة لا دينية، فهى ليست شيئًا أقل ولا أكثر من الزعامة المدنية أو السياسية... زعامة الحكومة والسلطان، لا زعامة الدين، وهذا هو الذى كان»[1]!!

والسؤال الذى يتردد الآن، بعد عرض هذه النصوص ومقابلة بعضها ببعض: أى حال يكون بعد وفاة الرسول؟

أتلغى النظم العامة للحكم، وقواعد السياسة؟؟

- إن كانت الأولى... فلم كانت ملحقة بالرسالة الإلهية؟
- وإن كانت الثانية... فأى فرق بين عهد الرسول -وقد وقع فيه اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد، وبين عهد من يكون بعده- وسيقع فيه أيضًا اجتهاد إنسانى فى تطبيق تلك النظم والقواعد؟؟ ربما يكون الفرق فى أن عهد من جاء بعد الرسول سيتأسى بعهد الرسول فى التطبيق: أسسه وكيفيته. ولكن مع ذلك كلا العهدين فيه رسالة دينية، وفيه أيضًا عمل بشرى داخل إطار هذه الرسالة.

ثم إن كانت هذه النظم من ملحقات الرسالة والدعوة الدينية، وهى «سلطان ترسله السماء من عند الله، على من تنزل عليه ملائكة السماء بوحى الله»، تثبيتًا للدعوة وتأييدًا للرسالة... يصح أن يسئل الآن: أهى نظم تنسجم مع طبيعة الإنسان كإنسان فى توجيهه وقيادته للتهذيب وفعل الخير، وربط أفراد الإنسانية بعضهم ببعض؟ أم ترى يكون تأثيرها على الإنسان فى توجيهه وقيادته قاصرًا على

(١) المصدر السابق ص٩.

عهد الرسول وعلى شخصه، وعندما تنجح تكون نتائج تطبيقها فى قبول الدعوة معجزة للرسول؟ ولكن لم يكن قبول دعوة أى رسول من المؤمنين لما جاء به «معجزة» له، خاصة به؟!!

لو صح هذا الزعم لما كان لمدلول الآية الكريمة الآتية معنى يقع ويتحقق يومًا ما. وهى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]... فإن القرآن لا يطلب من جماعة المؤمنين الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر باستمرار فى كل جيل، إلا إذا توقع أنهم يصادفون نجاحًا... ومع ذلك هم ليسوا رسلاً!!

إن النظم السياسية التى طبقها الرسول فى تأييد دعوته هى من النظم التى تنسجم مع طبيعة الإنسان، وطبيعة الجماعة الإنسانية. وطالما كان هناك «اجتهاد» ومحاولة بشرية فى فهم هذه النظم تحت تأثير الأحداث والظروف وفى تطبيقها، فالتفرقة: بأن لهذه النظم الصبغة الدينية فى عهد الرسول، والصبغة المدنية فى عهد من بعده، تفرقة فيها غموض ولبس!

وربما نجد توضيح هذه التفرقة الغامضة فيما يقول به المستشرقون من أن كثيرًا مما جاء به الإسلام على عهد الرسول لا يصلح للتطبيق بعد حياته فى جماعة المسلمين ويجب أن يقصر اعتباره على عهده ووقته فقط.. فالمستشرق الإنجليزى جيوم Alfred Guillame، فى كتابه: «الإسلام» يقول:

«كل مسلم يعلم أن كثيرًا من القرآن جاء للوجود كى يلتقى مع بعض أزمات معينة، أو لأحوال مؤقتة فى حياة محمد! لكن من هو الذى يعلم أن الواجبات والمحرمات والمكروهات التى جاءت فى الإسلام مقصود أن تساس بها حياة الملايين (بعده)، كى تظل تعيش فى أوضاع لا تتصور، وهى أوضاع القرن السابع الميلادى!»[1].

فكتاب: «الإسلام وأصول الحكم» قد تقبل مثل هذا الرأى، سواء فى هذه العبارة أو فى عبارة أخرى، وحاول أن يبررها فى صورة مقنعة... فكان هذا الإيهام، أو هذا الخلط، الذى رأينا!

---

(١) صفحة: ٧٣.

وحدة الدين لا وحدة الحكومة:

والآن، بعد عرض فكرة الكتاب الأصلية، وهى إلغاء جزء من رسالة الإسلام، وهو ما يتعلق بالجماعة الإسلامية فى تكوينها، وربط بعضها ببعض وصيانة قوتها والحرص على إيقاظ وعى المقاومة فيها وهو وعى الجهاد، يبرز الكتاب مرة أخرى فكرة: أن الإسلام لا يحفل بالجماعة ونظامها، بل يعنى بوحدة القلب!. وهو ليس دينًا للجماعة، وإنما هو دين لمجموعة من البشر! وليس من المعقول لدى هذا الكتاب أن تكون هناك جماعة إسلامية لها سياسة واحدة، ولكن من المعقول أن تكون هناك وحدة دينية!!

«معقول أن يؤخذ العالم كله بدين واحد، وأن تنظم البشرية كلها وحدة دينية... فأما أخذ العالم كله بحكومة واحدة، وجمعه تحت وحدة سياسية مشتركة، فذلك مما يوشك أن يكون خارجًا عن الطبيعة البشرية، ولا تتعلق به إرادة الله! على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية، التى خلى الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا، وترك الناس أحرارًا فى تدبيرها، على ما تهديهم إليه: عقولهم: وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم ونزعاتهم»[1]!!

وعندئذ... «لا شىء فى الدين يمنع المسلمين أن يسابقوا الأمم الأخرى. فى علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق الذى ذلوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد ملكهم ونظام حكومتهم على أحدث ما أنتجته العقول البشرية...»[2].

أى للمسلمين أن يتخيروا أى نظام لحكمهم!!.

لهم أن يتخيروا نظام الحكم: المطلق أو المقيد، الفردى أو الجمهورى، الاستبدادى أو الشورى، الديمقراطى أو الاشتراكى، البلشفى أو الشيوعى!!

«إن يكن الفقهاء أرادوا بالإمامة والخلافة ذلك الذى يريده علماء السياسة بالحكومة، كان صحيحًا ما يقولون: من أن إقامة الشعائر الدينية وصلاح الرعية يتوقفان على الخلافة فى أى صورة كانت الحكومة، ومن أى نوع: مطلقة أو مقيدة، فردية أو جمهورية، استبدادية أو شورية، ديمقراطية أو اشتراكية، أو بلشفية»[3]!!

---

(١) الإسلام وأصول الحكم ص٧٨.

(٢) المصدر السابق ص١٠٣.

(٣) المصدر السابق ص٥٣.

ولقارئ هذه النصوص أن يسأل الآن:

كيف يمكن إقامة الشعائر الدينية «الإسلامية أو غيرها» فى ظل حكومة تخضع للهوى والنزعات، وفى حكومة بلشفية لا دينية، وفى ظل حكومة إلحادية مادية؟؟

إن القرآن يقول فى توجيه أمر الله إلى المؤمنين: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ أَتُرِيدُونَ أَن تَجْعَلُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا**﴾ [النساء: ١٤٤]!

ويزيد على ذلك، فيطلب القرآن منهم مقاومة الإلحاد والملحدين وأهل الأهواء والنزعات، إذ يقول: ﴿**قَاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلا بِالْيَوْمِ الآخِرِ وَلا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ...**﴾ [التوبة: ٢٩]!

إن إقامة شعائر المؤمن لا تؤدى إلا فى ظل رعاية مؤمنة بالله، وإن تماسك المؤمنين لا يقوى إلا فى ظل سياسة موحدة متجانسة، وإن وعى الأفراد بجماعتهم لا ينشأ ولا يبقى إلا تحت حماية ودفع لهذا الوعى الجماعى، وذلك لا يكون إلا إذا كان الإشراف العام فى الجماعة يصدر عن العوامل المشتركة فى هذا الوعى بين الأفراد جميعًا.

واليوم يسعى العالم إلى «حكومة عالمية» ولا ينكر أحد عليه هذا السعى، اليوم تقترب الثقافات والجماعات والطوائف، ولا ينشد أحد من بين هذه الجماعات والطوائف أن يقف فى سبيل هذا التقريب. فإذا جاء الإسلام بوحدة فى الرباط والنظم والقواعد لجماعته المؤمنة، أنكر فريق من المسلمين عليه ما جاء به فى هذا الجانب... باسم التجديد، والحضارة، ورغبة فى اللقاء مع الأمم المتمدينة فى صعيد واحد!

ولكن -كما ذكرنا- أن «تجديد» الشرق فى الفكر الإسلامى الحديث هو تقليد لفكر الغرب فى القرن التاسع عشر.. تقليد لفكر إنسانى انكشف ضعفه، وهواه وعصبيته، وانتهى أجله واعتباره!!

إنه الشرق يستورد... ولا يخلق؟؟

هل نرجو الآن أنه قد وعى، وسيخلق ليبنى، ثم يورد لغيره كما كان يفعل؟؟

الدين خرافة!

فكرتا: «بشرية القرآن».. و«الإسلام دين لا دولة» تمثلان اتجاه الاستشراق الغربى ونفوذه فى تفكير «المجددين» فى تاريخ الفكر الإسلامى الحديث، منذ بداية القرن العشرين؟

وهما فكرتان ينصب أثرهما السلبى على الإسلام وحده. دون المسيحية أو اليهودية... وهذه هى ظاهرة الاتجاه الاستشراقى فى تفكير الغربيين؟

أما الاتجاه الآخر فى تفكير الغرب فى القرن التاسع عشر، الذى تسرب نفوذه إلى الشرق فى صورة «التجديد» فى الفكر الإسلامى الحديث أيضًا -فهو التفكير «الوضعى» أو «المادى» الذى انتهت قمته أو انتهى غلوه إلى تفكير «الشيوعية»... وهو تفكير انبثق فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر، وأصبح بعد الحرب العالمية الثانية يتصارع فى عنف مع «الديمقراطية» الغربية من جانب، «والأديان» جميعًا من جانب آخر.

وسنعرض من هذا الاتجاه الأخير، لمشكلتين أو لفكرتين أخذتا طابع الرواج فى الشرق فى الفكر الإسلامى الحديث، منذ نهاية هذه الحرب العالمية الثانية:

- **المشكلة الأولى**: «خرافة الميتافيزيقا»: وتتضمن خرافة الدين، وإنكار قيمته فى التوجيه... وهى وليدة الفكر المادى السابق على ظهور الشيوعية.
- **والمشكلة الثانية**: «الدين مخدر»: وتتضمن مطاردة الدين وإبعاده عن مجال الإنسان والجماعة. «والدين مخدر» هو شعار الشيوعية أو الماركسية.

* * *

وكلتا المشكلتين تقوم على أساس فكرى واحد، وتؤدى إلى غاية واحدة. وإن كانت كل واحدة منهما تنسب إلى مذهب خاص.

* * *

هنا فى القاهرة.، كتبت بعض الدوريات[1] أن بعض الطلبة فى جامعتى القاهرة وعين شمس نادى بأن: «الدين إيحاء خرافى»[2]؟؟

ووجه شاب من علماء الأزهر[3] نقداً لشيخ الأزهر فى ذلك الوقت. على أنه يعنى فى أحاديثه مع الرسميين فى الحكومة ببعض المسائل التى ليس لها خطر على المجتمع، ويترك مثل هذا القول مع ما له من خطر جسيم على التوجيه!

فهذا القول الذى قيل هنا، هو تطبيق مصرى لفكرة من أفكار القرن التاسع عشر، التى ألقت بنفسها فى ميدان الجدل العقلى إذ ذاك، ولها أنصار هناك كما للرأى المعارض لها أنصار كذلك. وصاحب هذه الفكرة وأنصارها فى الغرب، لم يصلوا بها إلى التطبيق فى مجال «الله». وإنما إذا وصل جدلهم العقلى إلى المساس بالله أخرجوه من دائرة هذا الجدل، ووضعوه فى دائرة الإيمان والاعتقاد!!

والمنطق الذى يصل فى تطبيقه إلى أن «الله خرافة»... مع أنه لم يطبق كما أشرنا، يرجع إلى مذهبين من مذاهب القرن التاسع عشر فى أوربا...

- فيرجع إلى ما يسمى «بالمذهب الأسمى».
- وإلى مذهب يعرف «بالمذهب التجربى».

المذهبى الإسمى: Nominalism

أما «المذهب الإسمى» فهو مذهب فلسفى، يرى أن «العبارات العامة، وهى العبارات الدالة على الأنواع والأجناس -كعبارة «الوجود».. و«الإنسان».. و«الحيوان» مثلاً -ليست إلا ألفاظًا فقط، لا تحمل مدلولاتها طابع الواقعية. هى أسماء تستخدم كرسوم للأشياء وخصائصها، وليس هناك -خارج التصور الذهنى لها- شىء موضوعى حقيقى يشار إليه. وذلك على عكس العبارات الدالة على

---

(١) مجلة «الحياة الجامعية تحت عنوان «الجامعة بين المؤمنين، والملحدين، والوجوديين» كما نقلت: ذلك جريدة الجمهورية اليومية بتاريخ ١٥ سبتمبر سنة ١٩٥٥.

(٢) وعبر البعض الآخر بأن «الدين لا قيمة له. لأن الشىء موجود بآثاره، وأنا لا أرى أى أثر للدين على المجتمع»!

(٣) مقال بمجلة «الاعتصام» فى عددها التاسع من السنة الثامنة عشر، الصادرة فى أكتوبر سنة ١٩٥٦ وكان موجهًا إلى الشيخ عبد الرحمن تاج.

الأفراد وهى أعـلام الأشخـاص. فإنها تدل على حـقائق فى الخـارج وعلى أمور واقعية يمكن الرجوع إليها بطريق الحواس، ويشار إليها على أنها هنا أو هناك.

ويرجع هذا المذهب الإسـمى -فى نواته أولـى- إلى الفيـلسوف أنتـيـسـتنيس Antisthenes، الذى عـاش فى القرنين الخـامس والرابع قبل الميـلاد (٤٤٤-٣٦٨ ق.م)، وتتلمذ على السوفـسطائى جورجياس Gorgias. ويعتبره مـؤرخو الفلسفة فى ثورته على الدين المتوارث والتقاليد الإغريقية- وهى تقاليد الأمة التى نشأ فيها: «روسو» Rousseau العصر القديم!!

وكان أنتيستنيس هذا يدعو إلى القناعـة، ويطالب بالرجوع إلى بساطة الطبيعة، ويرفض الدين الوراثى فى ذلك الوقت، كما يرفض الدولة الوراثية. و«الحكيم» فى نظره هو من ليس مـواطنًا فى دولة مـعـينة، بل هو مواطـن عالمى. أمـا رأيه فى الوجود فهو رأى أصحاب المذهب المادى Materialism[1].

وعقب أنتيستنيس الفيلسـوف الإغريقى، جدد روسلينوس فون كومبين Roscel-linus von Compiégne مـذهبه هذا فى القـرن الحادى عـشر الميـلادى (١٠٥٠-١١٢٠م) على عهد «المدرسين» فى أواخر القرون الوسطى.

وفى القـرن الـرابع عـشـر دافع ويلهـلم فـون أوكـام Wilhelm von Occam (١٢٧٠-١٣٤٧م) عن هذا المذهب الإسمى دفـاعًا حاراً، وأرجع المعرفـة الإنسانية كلها إلى التجربة الحسية أو النفسـية، وليس إلى ما وراء الطبيعة مما يسمى بالرسالة الإلهية أو الفلسفة الميتافيزيقية... على معنى أن الوجود المشاهد هو مصدر المعرفة الصحيحة، وكذلك ما تحصله النفس وما يقوم بها عن طريق الاتصال بهذا الموجود

---

(١) المذهب المادى: يعتبر المادة جوهر العالم، ويعتبر المظاهر النفسية والفكرية ناشئة عنها. والأخلاق فى نظره يجب أن تهدف إلى المتعة الحسية فى الآن الحاضر، وإلى تحصيل الطيـبات الحسية فقط. أما القيمة المثالية فيجب أن تحتقر! والطيبات المادية هى أساس الحياة الثقافية. والذى يفقدها عليه أن يشغل نفسه مع شيطان القيم المثالية! وشعار هذا المذهب: «البطن قبل الروح»!!

أما المذهب المادى التاريخى: فيرى أن الاقتصاد هو المبدأ المحـدد والمقدر فى الحياة الإنسانية، حتى الثقافة العقليـة والقيم غيـر المادية! وطريقة الإنتاج فى الحـياة المادية تحدد بوجـه عام تطور الحيـاة الاجتماعـية، والـسياسـية، والعقلية، وليس عقل الإنسـان هو المحدد لوجود الإنسان، بل الوجود الجـماعى هو المحدد لعقله... كما سيأتى تفصيله فى فكرة «الدين مخدر». عند الحديث عن الشيوعية.

المحس مصدر صحيح أيضًا للمعرفة. أما ما يتلقاه مما وراء الطبيعة، من ذلك العالم الخفى الذى لا يرى ولا يحس فليس مصدرًا للمعرفة وعلى الأقل ليس مصدرًا للنوع اليقينى منها.

ولهذا يرى «أوكام»: أن من غير الممكن معرفة الله معرفة يقينية عن طريق النظر العقلى، أو أن إقامة دليل على وجوده من هذا الطريق، وليس على الإنسان إلا أن يؤمن فحسب بالله. لأنه حصر إمكان المعرفة الإنسانية فيما يخضع للتجربة الحسية أو النفسية. ويقصد بالتجربة النفسية ما تتلقاه النفس من عالم التجارب الواقعية، وهو عالم المحسوسات. ومع ذلك يفرق «أوكام» بين الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية «الميتافيزيقية» عند نقده للميتافيزيقا، فلا يستهجن الحقيقة الدينية ولا يمسها أيضًا مسا مباشرًا بقدر ما يستخف بتلك الحقيقة الفلسفية.

وعرف «أوكام» بمكافحته للسلطة الزمنية «السياسية» التى يمارسها الباب، ولما ينسب إليه من عصمة لا تقبل النقض فى القول والعمل، أى لا تقبل الخطأ على الإطلاق!!

واستطاع المذهب الإسمى -ذلك المذهب الذى يرى فى العبارات الدالة على الأنواع والأجناس مجرد رسوم وشعارات -أن يسود بالتدريج، ويشق طريقه فى القرون التالية للقرن الحادى عشر حتى عصر «كانت» وذلك بفضل مجهود «أوكام» وحده.

فلما جاء «كانت» فى القرن الثامن عشر، ساق فى كتابه: «نقد العقل الخالص» تشبيه (العبارة) مطلقًا بورق النقد، وجعل ضمانها: (المحسوس) المشاهد. فالعبارة التى ليس لها هذا الضمان المحسوس -وهى العبارة الدالة على النوع أو الجنس- تكون فى نظره عديمة القيمة. أما العبارة التى تدل على الفرد وهى كذلك الدالة على الشخص فلها قيمتها واعتبارها. لأن المحسوس المشاهد عندئذ يمكن أن يشير إلى مضمونها، وإلى ما تدل عليه، ويقول Schulze فى ذلك، متأثرًا بـ«كانت»: إن أسماء الجنس والنوع هى كلمات تحمل ما لا يقوم الدليل عليه.

فهذا «المذهب الإسمى» بحث من بحوث «المنطق» إذن، يفرق فى دلالة الألفاظ بين ما تدل عليه فى الخارج مما يحس، وبين ما يبقى متصورًا ذهنيًا فحسب. وهو

يفرق بين الألفـاظ الدالة على الأنواع والأجناس من جانب. والأخـرى الدالة على الأشخاص من جانب آخر.

● ولفظ «الله»: لا يدل على نوع ولا على جنس ولا على شخص محدد يدرك بالحـس. لأن مدلـول لفـظ الجلالـة لا يصـدق علـى كثيرين حتى يكون جنسًا أو نوعًا...

● ثم هو لا يدل على شخص يشار إليـه فى الحس والمشاهد ويقال عنه هذا هو الله، وإن كان يدل على فرد لا شريك له...

وهو إذن خارج عن بحث «العبارة» فى بحوث المنطق!!

ولذلك يعقب أصحاب «المذهب الإسمى» -فيما يتصل بالله- بأن مجال الله هو الإيمان والاعتقاد، وليس البحث العقلى الجدلى الإنسانى.

قال بـذلك «أوكام»، وقال بـذلك «كانت»، ويقـصد «أوكام» فـى تفرقتـه بين الحقيقة الدينية والحقـيقة الفلسفية (الميتافيزيقية): أن تكون الميتـافيزيقا مجال التطبيق لفكرته «الإسمية» أولاً وبالذات.

٢- المذهب التجربى Empirieism:

وأما «المذهب التجربى»: فيرى أن تحصيل الإنسان للحقـائق الكونية ومعرفته بها لا يكون إلا بالتجربة الحسية وحدها. ومعنى ذلك أن الحس المشاهد -لا غيره- هو مصدر المعرفة الحقيقية اليقينية: ففى العالم الحسى تكمن حقائق الأشياء. أما انتزاع المعرفة مما وراء الظواهر الطبـيعية الحسية، والبحـث عن العلة فى هذا المجال، فأمر يجب أن يرفض. ولهذا تكون كل نظـرية أو كل فكرة عن وجود له طابع الحقيـقة واليقين -فيما وراء الحس- نظرية أو فكرة مستحيلة.

هذا هو تقدير «المذهب التجربى» للمصدر الذى تستقى منه «الحقيقة» أما موقف هذا المذهب من «العـبارات» على وجه العـموم، فـيرى أنها لا توجـد ولا تنشئ معرفة للأشياء على حقيقتها، ولا عن خواصها التى لها، إذ هى بعيدة الصلة عن ذلك. ولذا لا تقول إلا بما نحسـه فقط، وبالشبه الذى يكون بين الأشياء بـعضها وبعض.

وهذا المذهب عرف به فى القرن الثامن عشر: الفيلسوف الأسكتلندى: «هيوم» Hume (١٧١١-١٨٨٦). أما عمل العقل فى نظره فهو وقف على ما تأتى به هذه الحواس والتجارب: ليس له من عمل سوى أن يربط بين ما تأتى به هذه الحواس والتجارب، وهى المدركات الحسية أو صور المفردات فى العالم الخارجى. وقد يغير العقل فى وضع هذه الصور فى نفسه عن وضع أصولها فى الخارج وقد يوسع أو يقلل فى الصور نفسها التى هى التجارب والمدركات المحسوسة. ولكنه على أى حال لا يخرج عن دائرتها. وبهذا العمل العقلى تنشأ الأفكار، ومن بينها فكرة: «الله».

فالعقل يحصل فكرة «الله» فى نفسه، فى الوقت الذى يرتفع فيه عن حدود الخصائص الإنسانية كلها من الحكمة والخير. أى إذا أدرك من تجاربه خيراً للإنسان وحكمة له، فإنه ينتقل من هذا الخير الإنسانى والحكمة الإنسانية -متجاوزاً الدائرة الإنسانية كلها- فيدرك مطلق الخير ومطلق الحكمة، وذلك هو فكرة الألوهية.

والرابط بين الأفكار على هذا النحو فى نظر «هيوم». يمكن أن يتأتى بواسطة العقل والعمل الفكرى وحده، بغض النظر عن الوجود (الخارجى). وهو الوجود المحس المشاهد.

أما الأسباب والمسببات -فى مقابل هذا- وهى التى تتصل بالأشياء الواقعة فلا يمكن أن تعلم بواسطة العقل، بل تتم معرفتها بواسطة التجربة وحدها، ومن هنا ليس هناك- فى نظره- معرفة فى الأزل أو فيما وراء التجربة والحس لها الطابع العلمى. ومعنى ذلك أن التفتيش عن «علة» وراء هذا الوجود المحسوس لهذا الوجود المحسوس نفسه، لا يقوم على طريق علمى، أى طريق تجربى: بل يقوم على طريق عقلى تصورى، كطريق «الربط» بين الأفكار، أو عن طريق «الوحى» والإيمان: أى طريق الدين.

وغاية المعرفة الإنسانية عنده -لهذا- هى تحصيل علل الظواهر الطبيعية، وترتيب آثارها فى دائرة قليلة من العلل العامة. أما محاولة كشف علل أخرى لهذه العلل العامة أو كشف علة واحدة عامة مشتركة لها فمحاولة غير مجدية (من الطريق الإنسانى)، أى نلا يصل إليها الإنسان وصولاً علمياً يقينياً.

والقول بأننا ننتظر من العلل المشابهة آثارًا متشابهة، يرجع إلى العادة التى ألفناها والتى تحولت إلى اعتقاد جازم، ولا يرجع إلى القياس العقلى أو إلى المعرفة الأزلية السابقة.

والحقائق الدينية لا يمكن إذن أن تعلم أبدًا عن طريق الإنسان، سواء بعقله أو حواسه، وإنما يصدق الإنسان بها فقط.

هذا المذهب التجربى -كما ذكرنا- عرف به «هيوم» فى القرن الثامن عشر، ولكن نواته وجدت فى القرن الخامس قبل الميلاد عند الفيلسوف الإغريقى بروتاجوراس Protagoras (٤٨٠-٤١٠ ق.م) ثم من بعد «هيوم» تطور المذهب بعمل الفيلسوف الفرنسى بايل Bayle (١٦٧٧-١٧٠٦م) فى النصف الثانى من القرن السابع عشر، إذ قد رفض Bayle التعليل العقلى للحقائق الدينية أى رفض أن يقوم من العقل دليل على وجود تلك الحقائق، وبالأخص على وجود الحقيقة الإلهية. ونال بهذا الرفض من كل معرفة تتجاوز المحسوس ولا تكمن فيه وهى معارف «الميتافيزيقا» كلها.

ثم بعد أن نال من هذه المعارف، طلب فى الحياة الأخلاقية أن يحكم الإنسان «العقل» وحده. وبذلك ينكر الإيمان الدينى، والذى يعتبره مناقضًا للعقل.

ولكن أى إيمان دينى أنكره Bayle؟؟ سينكشف فيما بعد أنه الإيمان بالتثليث، أى إيمان الكنيسة الكاثوليكية، وهو الإيمان الذى يؤسس عليه أن يجمع عيسى فى طبيعته بين طبيعتى الإله والإنسان.

وقد أثر اتجاه Bayle هذا ضد «الميتافيزيقا» وضد الحقائق الدينية التى وراء العالم المحسوس على السواء -فى التضييق على المعانى النظرية الصرفة، وبالتالى دفع إلى الحياة العملية «الواقعية». وكان أثر هذا الاتجاه فى فرنسا أكثر منه فى إنجلترا، وأصبح مفهوم «العلم» فى المحيط الفرنسى إذ ذاك مقصورًا على التجربة الطبيعية والإنسانية، أى التى يجربها الإنسان فى محيط الطبيعة، دون الحقائق الدينية والفلسفة الميتافيزيقية.

ولم يأخذ هذا «المذهب التجربى» مكانه فى تاريخ الفلسفة -كمدرسة- إلا على عهد الفيلسوف الفرنسى «كومت» Comte فى القرن التاسع عشر (١٧٩٨- ١٨٥٧م).

ومنذئذ عرف «بالمذهب الوضعى» Positivism و«أوجست كومت» Aogust Comte: يعتبر إذن المؤسس الأول «للفلسفة الوضعية» Positive Philosophy. وهى الفلسفة التى لا تعتبر شيئًا ما «حقيقيًا»، و«واقعيًا» إلا ذلك الموضوع الوضعى، الذى جاء أثرًا لتجارب الحس، ويمكن مع ذلك اختباره بالحس.

و«المذهب الوضعى» الذى استخلصه «أوجست كومت» من «المذهب التجربى» السابق عليه، يرى أن الفلسفة يجب أن تجتاز ثلاث مراحل، وتنتقل من واحدة إلى أخرى، لكى تستقر فى المرحلة الأخيرة:

- يجب أن تمر فى المرحلة الأولى: وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الشىء الطبيعى، ويعلل وجوده ومظاهره من القوى الخارجة عن الطبيعة، وهى القوى الإلهية، أى من دائرة الدين...
- وتنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثانية: وهى المرحلة التى يشرح فيها الإنسان الحياة الإنسانية وقوانينها وأغراضها، من عبارات نظرية تصورية إنسانية، أى من دائرة الميتافيزيقا، أى من العقل النظرى الخالص...
- ثم تنتقل الفلسفة إلى المرحلة الثالثة: وهى المرحلة الوضعية أو الواقعية وهى التى يقف فيها الإنسان على علاقات الظواهر الطبيعية بعضها ببعض، من طريق الملاحظة والتجربة وحدها. وفى هذه المرحلة الأخيرة يجب أن تستهلك الفلسفة، وينتهى وضعها فى التوجيه، ويفنى أمرها فى العلوم المختلفة التى تنشأ على أثرها، وتكون نتيجة التجارب وحدها.

وهناك تلميذ لـComte، وهو «لودفيج فيرباخ» Ludweg Feuerbach، أحد الفلاسفة الألمان فى القرن التاسع عشر (١٨٠٤-١٨٧٢م)، يعبر عن هذه المراحل التى ذكرها أستاذه بما يأتى:

- «الله» كان فكرتى الأولى.
- و«العقل» كان فكرتى الثانية.
- والإنسان بمحيطه الواقعى -هو فكرتى الثالثة والأخيرة.

وهدف هذه الفلسفة الوضعية: الاستمرار فى «افتقار» النظر إلى الحياة عن طريق إخراج معنى الله من هذه النظرة، والتضحية بحقائق العقل، بعد تجريد ذلك كله من الاعتبار الواقعى، والطابع اليقينى.

وافتقار التفكير الإنسانى النظرى -عن طريق المذهب- قاد إلى مذهب الشك الذى عرف به الفيلسوف الإنجليزى «هكسلى» Huxley فى القرن التاسع عشر (١٨٢٥- ١٨٩٥م)، وأبرزه فى الجملة الآتية: «نحن لا نعرف شيئًا، وسوف لا نعرف شيئًا»!

هذا رأى «كومت» فى الجانب النظرى.. أما فى الجانب العملى، أى تفكيره فى الحياة العملية، وفيما يجب على الإنسان من سلوك خلقى بعد التوجيه فيها -فإن «كومت» يرى أن الحياة العملية الأخلاقية تبتدئ من «أنا» أى تبتدئ من الأنانية أو الذاتية، كى تصل حتمًا إلى «الإحساس أو الشعور الاجتماعى»، أو إلى ما يسمى بـ«المعنى المشترك». ومعنى ذلك: أن على الإنسان أن يسلك فى الحياة بحيث يبتدئ من ذاته ولذاته فينتهى حتمًا إلى المجتمع والفناء فيه.

والحياة العملية عندئذ تحتاج -فى جانب هذه النظرة- إلى دين، أى تحتاج إلى «عبادة»...

ولكن أى دين وأية عبادة؟؟

- **الدين**: هو دين «الطبيعة الكبيرة».
- **والمعبود**: هو «الإنسانية»!

وقد كان تفكير هذا «المذهب الوضعى»« من العوامل القوية فى قيام الماركسية و«الشيوعية» فيما بعد.

ومن أتباع هذه المدرسة الوضعية «ميل» و«اسبنسر» و«راسل» Russel فى إنجلترا، و«لودفيج فيرباخ» فى ألمانيا، مما سلف الذكر.

* * *

ملخص هذين المذهبين:

هذان مذهبان فى تفكير القرن التاسع عشر...

كلاهما: يبحث فى قيمة الميتافيزيقا -كمصدر من مصادر المعرفة- وهى فلسفة ما وراء الطبيعة.

● فأولهما «المذهب الإسمى»: يجعل «العبارات» التى تدل على الأنواع والأجناس -كالوجود، والإنسانية، والعلة... وغيرها: أسماء وإشارات إلى مدلولات متصورة فى الذهن، وليست واقعة فى الخارج. وبما أن هذه العبارات هى مصطلحات الميتافيزيقا، فالفلسفة الميتافيزيقية ليست مصدرًا لمعرفة واقعية. بل مصدر ذلك هو الواقع المحسوس وحده. والوسيلة إلى التعرف عليه هى الحواس الخمس.

ويلاحظ أن «أوكام» Occam -من عمد المذهب- لا يدخل الحقائق الدينية فى الحقائق الميتافيزيقية، ولذا لا يوجه إليها هجومًا مباشرًا، بل يفصل بينهما فصلاً تامًا. وهو إذ يناقش فلسفة ما بعد الطبيعة يناقش صنعة إنسانية، تطلب لنفسها الاعتبار العام فيما تذكره من أفكار وآراء.

وهو أيضًا إذ يعيب الدين -المسيحى طبعًا- لا يعيب الرسالة المسيحية وتعاليمها كما يفهما العقل الصحيح، أو حتى كما تفهمها البروتستانتية، وإنما يعيب ما لحق بهذه الرسالة من سلطة سياسية عليا، وعصمة لشخص البابا -كرئيس للكنيسة الكاثوليكية- فى قوله وعمله.

كما يلاحظ أن «كانت» الألمانى، يشبه العبارات الميتافيزيقية بورق نقد بدون ضمان. ويهدف إلى بيان: أن صنعة العقل الإنسانى فيما بعد الطبيعة لا تأتى بيقين واقعى. لأن العقل لا يستطيع أن يأتى بيقين إذا اجتاز مرحلة الإنسان ودائرته الحسية إلى دائرة أعلى منها فوقها. وكل ما يأتى به عندئذ لا يخرج عن الظن والتخمين. إذ العقل يحكم أنه محدد: بالبيئة وبالمكان والزمان والثقافة الخاصة، والجو الطبيعى والاجتماعى والسياسى، يستطيع أن يأتى بيقين عن الموجود غير المحدود، وهو «الله». فالله مطلق فى وجوده، لا تحدده شهوة ولا رغبة، ولا يحدده زمان ولا مكان، ولا شىء مما يحدد به الإنسان. ولذلك لا يستطيع الموجود أن يتصور غير المحدد تصورًا تامًا، وكل ما يفعله أن يقيس وجوده على وجود نفسه. وذلك ظن وليس بيقين! ومن ثم يطالب «كانت» فى فلسفته بإفساح

مجال القلب للإيمان، وإبعاد العمل العقلى عن مجال الألوهية. وليس ذلك لأنه ينكر الألوهية، بل لأنه يريد أن يبعد العقل البشرى عن الظن والتخمين.

وعلى هذا النحو طالب «الغزالى» ومن قبله أبو بكر «الباقلانى». و«إمام الحرمين الجوينى» -بإبعاد الصنعة العقلية عن مجال الألوهية، ووضع الإيمان وتركيزه فى القلب، بدلاً من تركه فى مركز المناقشة العقلية. وتشبه حجة هؤلاء العلماء من المسلمين فى ذلك حجة (كانت) أيضًا، من حيث إن العقل لا يصل إلى يقين فيما بعد الطبيعة. ولذلك كان علم الكلام فى نظرهم علما لا ينشئ عقيدة ولا ينمى اعتقادًا.

● وثانى المذهبين -وهو المذهب التجربى: كما تركه «هيوم»، وقبل أن يتحول إلى (المذهب الوضعى) الذى تزعمه «أوجست كومت» -لا ينكر الوصول إلى (الله) عن طريق العمل العقلى، وهو العمل القائم على الربط والمشابهة بين الأفكار. وهو ينكر فقط: أن تكون للمعرفة فيما بعد الطبيعة ميزة المعرفة الطبيعية، فى إمكان اختبارها والتثبت منها عن طريق التجربة.

نعم، بعد أن تحول هذا المذهب إلى (الفلسفة الوضعية)، رغبت هذه الفلسفة الوضعية إلى (البحث الفلسفى) جملة أن ينهى توجيهه، ويبقى فى (العلم) وفى الدائرة الإنسانية والطبيعية، إذ طلب لمعرفة صفة الحقيقة واليقين. وعلى الإنسان فى سلوكه أن يبتدئ من ذات الفرد: وهى «أنا» ويسير منها للجماعة. وفى عبادته يجب أن يتجه إلى المجتمع والطبيعة الكبرى، دون أن يتجه بها إلى ما وراء الإنسان ووراء الجماعة -وهو الله.

وبالموازنة بين المذهبين- «الإسمى» و«التجربى»، نجد أن المذهب الأول وهو «المذهب الإسمى» عبارة عن بحث فى الألفاظ والعبارات، وهو بحث منطقى، اتخذ موضوعه مصطلحات فلسفة ما بعد الطبيعة، وأعلام الأشخاص فى هذا الوجود المشاهد، ولكنه لم يتجاوز ذلك إلى إنكار الألوهية، بل حرص قادة هذا المذهب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الاحتفاظ بالإيمان وبالعقيدة... وإن كان لهم نقد يتعلق بالدين، فهو موجه لما صاحب المسيحية فى تطورها، لا للأسس التى تقوم عليها. على أنهم فرقوا فى ذات العبارات، بين عبارات

الأنواع والأجناس من جانب، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر. ولفظ «الله» ليس من عبارات النوعين.

خرافة الميتافيزيقا:

وهنا فى مصر، كان من مظاهر التجديد فى الفكر الإسلامى منذ بداية القرن العشرين، ترديد الفكر الغربى فى القرن التاسع عشر!!

ولم يكن الترديد ترديد النافع منه الذى يصح أن يثمر فى الجماعة الإسلامية الناهضة، كالفكر العلمى: فى مجال التعمير والهندسة... فى مجال الطب.. فى مجال الكيمياء.. فى مجال الطبيعة أو الرياضة البحتة... وإنما كان ترديداً لفكر المستشرقين كما رأينا من قبل، أو للفكر المادى على نحو ما نذكر هنا.

وعند ترديد هذا الفكر باسم التجديد، قد يردد مشوها أو محرفًا -كما سنرى، مما يزيد الأمر لبسًا، ويدفع إلى الشك السلبى، على نحو ما قيل بين طلاب الجامعة: «الدين إيحاء خرافى».

هنا فى التعليم الجامعى فى بعض كليات الآداب يدرس كتاب «خرافة الميتافيزيقا»... وهو كتاب منقول من الفكر الأوربى المادى، الذى أشرنا إليه!

هذا الكتاب يصور الهدف الرئيسى منه فى العبارة الآتية:

«الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هى: بيان أن (العبارات) الميتافيزيقية خلو من المعنى، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكانًا: لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس»[1].

لم يذكر الكتاب فى سطر واحد منه، أن المراد من قوله «البحث فى أشياء لا تقع تحت الحس، لا فعلاً ولا إمكانًا هو (الفلسفة الميتافيزيقية) وحدها دون الحقائق الدينية، كما صرح بذلك مثلاً «أوكام» فيما نقلناه عنه من قبل، وبهذا كان يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفى الإنسانى الذى له طابع ما بعد الطبيعة... إما الدين ورسالته... إما الإسلام على وجه أخص فأمر آخر. وبذلك يبتعد القارئ عن اللبس، ويصون قدسية الدين، فى الوقت الذى يناقش فيه صنعة الإنسان، وهى صنعته الميتافيزيقية.

---

(١) كتاب خرافة الميتافيزيقا ص١١.

لكن الكتاب ذكر كلمة «العبارات الميتافيزيقية» من غير أن يفرق بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب، وعبارات الأعلام الشخصية من جانب آخر، كما صنع أساتذة هذا المذهب فيما عرضنا هنا من قبل. وبذلك لا يعرف القارىء أنه بصدد تحديد ألفاظ، ومدى ارتباطها بمدلولها في واقع الأمر. كما لا يعرف أن اسم «الله» جل جلاله ليس مصونًا فحسب عن هذا النقاش، بل لا يدخل في دائرته بحال!!

إنه يقول -مطلقًا بدون تحديد:

«العبارة الميتافيزيقية التي تخبرنا عن شيء غير محس عبارة فارغة من المعنى، لسبب بسيط: وهو أنها ليست مما يجيز المنطق أن يكون كلامًا على الإطلاق. فمتى يقبل الكلام عند المنطق؟ المنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه، فإما أن يصدقه بعد التحقيق أو يكذبه. أما الكلام الذي يستحيل بطبيعة تركيبه أن نتصور وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه، فهو كلام خلو من المعنى»[1].

ونحن بدورنا نتساءل: أي «منطق» له هذه الوظيفة؟ تراه منطق الإنسان عامة؟... وهناك أنواع متعددة من المنطق: منطق الرياضة، ومنطق الصورة والقياس، ومنطق الفلسفة الوضعية!!

لو حدد الكتاب هذا المنطق «بالمنطق الوضعي» لعرف القارئ أن هناك أنواعًا أخرى من المنطق تخالف هذه الوجهة من النظر، ومن هنا يكون هو أمام منطق محدد... لكن ليس من دافع لأن يجزم بأن المنطق الإنساني عامة -كما يوهم الكتاب- يحيل أن تكون هناك عبارات موجودة على سبيل الحقيقة، وهو تلك العبارات التي مدلولاتها توجد فيما بعد الطبيعة.

ويزيد الكتاب في هذا الإبهام في عباراته التالية:

«إن (الميتافيزيقي) لا يقول حين يدعي ما يدعيه: إني أحلل لفظة إلى ما يساويها، هو يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة. فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات، حتى ترى لنفسك إن كانت حقًا موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن، أجابك بأنها

---

(١) المصدر السابق ص٧٨.

ليست مما يحس... وإذن هو موقف عجيب: يقول كلامًا عن أشياء، ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن تلتمس الأشياء فى خبرتك، لتصدقه أو تكذبه!!

«فلا هو على استعداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية -كما يفعل الذين يحدثوننا عن الأشياء الخارجية فى العلوم أو فى الحياة الجارية، ولا هو بقانع أن يجىء كلامه تحصيل حاصل حتى تصفه بالصدق من غير التجاء إلى خبرة حسية!»

«وإذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتى يقولها العلماء الطبيعيون ولا عبارات تحليلية كالتى يقولها علماء الرياضة!!»

«فأى نوع من الكلام يقول؟ كلام الميتافيزيقى فارغ لا يحمل معنى!

«يزعم لنا الميتافيزيقى أنه قد جاء بعلم عن الحقيقة التى لا تدخل فى نطاق الطبيعة المحسوسة المشهودة، إذ هو يحدثنا عن أشياء تجاوز عالم الشهادة والحس. فنسأله: من أى المقدمات استخلصت نتائجك التى انتهيت إليها؟ أليس يتحتم عليك -كما يتحتم على سائر الناس- أن تبدأ بشهادة حواسك، وإن كان ذلك كذلك، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية، وحصرت نفسك فيما تنبئك به فيستحيل أن تستدل على وجود «شىء» أو «صفة» مما يخرج عن نطاق التجربة»[1].

فالميتافيزيقا فى لغة الكتاب: هى كل معرفة وراء الطبيعة ووراء المحس المشاهد... وهى كلام فارغ لا يحمل أى معنى!

والميتافيزيقى رجل متحكم لا يدلنا بالخبرة الحسية عن موجوداته التى يدعيها، ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل، وسلوكه فى المعرفة يخالف عرف الناس، فلا يبتدئ فيها بشهادة الحواس!!

ثم يستطرد الكتاب فيقول:

«وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزًا فارغة خالية من الدلالة والمعنى، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلامًا لا ينفع السامع شيئًا: لأنه لا يدل السامع على

(١) المصدر السابق ص٨٢.

شيء فكيف وقع هذا الوهم العجيب؟! كيف نمت هذه الأسطورة الكبرى فامتلأت بها واشتد الجدل بين أصحابها؟!»

«نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية... وهى الظن بأنه ما دامت هناك كلمة فى اللغة، فلابد أن لها مدلول ومعنى! وكثرة تداول اللغة ووجودها فى القواميس يزيد الناس إيمانًا بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم، أو مجرد صوت بغير دلالة. لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة فى القواميس هى ألفاظ زائفة، أو هى أشباه ألفاظ، كم يسميها رجال (الوضعية المنطقية)! وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس فى الأسواق مدة طويلة، على أنه يحتوى على ورقة من ذوات الجنيه، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه فى المعاملات! وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوفى من مكنونه ومحتواه، وإذا هو فارغ. وكان ينبغى أن يبطل البيع به والشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر»[1]!!

ترى أية كلمة تلك التى تتداول فى كثرة، وهى أشبه بالظرف الذى يحتوى على ورقة من ذوات الجنيه، ويتداولها الناس فى الأسواق مدة طويلة... ولو تنبه الناس إلى ما فيها من زيف لبطل البيع بها والشراء؟

أكل كلمات «الميتافيزيقا» على هذا النحو، وجماهير الناس لا يعرفون «الميتافيزيقا»، فضلاً عن أن يقفوا على مصطلحاتها؟

«للميتافيزيقا» سوق يتعامل فيه جماهير الناس، وهى أبعد جوانب الفلسفة وأشدها عزلة عن الحياة العقلية العامة وحياة الرأى العام، وهى حياة الجماهير.

إن منطق الكتاب هو التعمية وعدم التفرقة.

* **أولاً**: بين عبارات الأنواع والأجناس من جانب وعبارات الأعلام الشخصية والأفراد من جانب آخر.

* **وثانيًا**: بين الحقائق الدينية والحقائق الميتافيزيقية -كما صنع أرباب «المذهب الإسمى».

---

(١) المصدر السابق ص١٠٤، ١٠٥.

وهذا المنطق من السهل تحديد هذه «الكلمة المتداولة» فى كثرة، والتى ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيـرة وهى زيف لا قيمة لها فى التعامل لو تنبه الناس إلى ذلك، بأنها «الله»!

وهكذا يكون لفظ الله فارغ، ولا مدلول له وهو خرافة!!

قصد التعمية هنا، وتجاهل التفرقـة التى التزمها أصحاب «المذهب الإسمى» كما رأينا، لا تدل فحسب على قلة إدراك اللغة العلمـية، بل تدل أيضًا على أن «البتر» فى النقل عن الغيـر يكاد يكون صفة من صـفات «التجـديد» فى الفكر الإسلامى الحديث عند هؤلاء المرددين!!

* * *

قد قيم المشركون أمـام رسول الله ﷺ «الحس»، وحده، ورأوا أن مصدرهم فى المعرفة هو عالم المحـسوسات لا غيره، واعتقـدوا أنهم وصلوا إلى حقائق لا يجوز لهم أن يستبدلوها بتلك الحقائق الأخرى التى ليست فى شاهدهم.

ومع ذلك كانت معارفهم أسماء لا مسميات لها على سبيل الحقيقة، وتبين أنهم يتبعون الظن وما تهوى الأنفس. ويتحدث القرآن عنهم فى قول الله تعالى:

﴿ أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَىٰ ﴿٢٠﴾ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنثَىٰ ﴿٢١﴾ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ ﴿٢٢﴾ إِنْ هِيَ إِلاَّ أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَىٰ ﴾
[النجم: ١٩-٢٢]

فقـد يقع «الحس» على أشياء وأشـياء، ومع ذلك لا يدرك هو نفسـه حقائقـها ومدلولاتها فى الخارج. وعندئذ تكون عباراتها أسماء، وتكون تلك الأسماء رموزًا وأرقامًا، لا تحمل حقائق، ولا تدفع «العقل» الخالص نحو إقرارها.

قد تدرك «الحـواس» إذن إدراكًا خطأ، وقـد يكون تصور «العقـل» وهما وظنًا. ولكن حسن الظن بالحواس، أو الثقة بالعقل قد تحمل محسن الظن على أن ينخدع بأحدهما، أو بكليهما.

فالقرآن هنا فى الآية السابقة يحكى عن المشركين الذين انخدعوا بـ«الحس» فاعتقدوا فى كائنات محسة -هى على الحقيقة أحجار- أنها صاحبة تأثير إيجابى أو سلبى فى حياتهم، وأنها آلهة تعبد... وطاوع «عقلهم» ما انخدعوا فيه من حس، فكان العقل ظنّاً وهوى، لا علمًا وحقيقة واقعة!!

الإنسان المحدود قد يطغى أن رآه استغنى، ويدفعه طغيانه إلى إنكار عقله وإنكار أصل وجوده وخلقه... مع الإيمان فقط بما يتصل بشهوة بطنه وفرجه -وذلك هو الإنسان صاحب الفلسفة «الحسية»!!

وقد يدفعه هذا الطغيان مرة أخرى إلى إنكار عالمه الذى يعيش فيه، وإنكار العالم الأزلى السابق على وجوده الذى فيه خالقه... مع الإيمان فحسب، بأنه هو الوجود، أو هو على الأقل هو نفسه رب الوجود!. فمن «عقله» يحدد خصائص الوجود، ومن «عقله» أو «نفسه» يلون العالم الذى يعيش فيه، وذلك هو الإنسان العقلى أو النفسى فى تفلسفه!!

وإذ ينتقل كتاب: «خرافة الميتافيزيقا» من الجانب النظرى إلى الناحية العملية - وهى الجانب الخلقى - يقول عن مصدر القيم الأخلاقية:

«القيم (الأخلاقية) جزء من ذات نفسه، وأن العالم الخارجى عن ذاته، لا خير فيه ولا جمال، وإنما هو عالم من الأشياء!! فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلامًا ذا معنى، كان لابد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فعلاً، وما يسمعه، وما يحسه بسائر حواسه، دون إضافة شىء من ذات نفسه إلى الوصف، وإلا فقد أراد لنفسه شيئًا غير العلم ومجاله»[1].

والكتاب فى هذا الجانب العملى يشير إلى المذهب النفسى فى التفلسف Psychologism... ذلك المذهب الذى ينكر وجود العالم الخارجى على نحو معين فى ذاته من الخير أو الجمال أو نحو ذلك. ويرى أن وصف العالم الخارجى بشىء من ذلك يرجع إلى إحساسات الإنسان وانفعالاته المختلفة، دون ذوات الأشياء. فالإنسان هو الذى يضفى الوصف على الأشياء، وليس هذا الوصف للأشياء من ذواتها.

---

(١) صفحة ١١٢.

وتقابل هذه النظرة، نظرة مذهب الوجود antolagism - وليس الوجودية- وهى نظرة ترى أن المبادئ الميتافيزيقية، وبالأخص فكرة «الوجود المطلق» -وهى الله- بداية التفلسف وبداية المعرفة، وليست الحقائق التجريبية النفسية. ويقصد بذلك أن التجارب النفسية من عواطف وإحساسات ليست هى التى تصبغ العالم الخارجى بصبغتها، بل مبادئ الوجود الثابتة، وفى مقدمتها مبدأ «الوجود المطلق» - أى الله - هى التى يرجع إليها شرح هذا العالم وما فيه من موجودات. وإذن ما فى العالم من خير وشر وجمال، مصدر تحديده فكرة الوجود المطلق، وليس إملاء عواطف الإنسان.

وكتاب «خرافة الميتافيزيقا» فى الجانبين: النظرى والعملى، يتشبث بدعوى «الإسميين» و«الوضعيين»... ولكن بالصورة التى عرض هو بها آراءهم وليس بالصورة التى أفرغوها هم فى تاريخ مذهبيهم!

وقد رأينا من قبل فى تاريخ «الإسميين» أنهم يحتاطون فى فصل الدين عن الميتافيزيقا: بأن وجهوا إلى هذه الأخيرة النقد باسم البحث العلمى. كما رأينا فى تاريخ «التجريبيين» و«الوضعيين» أنهم فى فترة طويلة صانوا الدين عن النقد، ثم سموه بعد أن قام كومت Comte ومن بعده فيرباخ Feuerpach على تدعيم «المذهب التجريبى» باسم «الفلسفة الوضعية». لكن لماذا تجاوز النقد فى أوربا الميتافيزيقا إلى الدين؟

يمكننا أن نقف على هذا السؤال من عمل الفلاسفة الذين قاموا فى القرنين السابع عشر والتاسع عشر بمحاولة عقلية فلسفية للاحتفاظ بقدسية الدين، وقيمة الوحى... وسنرى أن السبب فى ذلك هو الرغبة فى مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية أولاً وليس فى مقاومة الإيمان فى ذاته.

فى القرن السابع عشر قام «سبينوزا» Spinoza[1] و«ليبنيتز» Leibniz[2] و«لوك» Locke[3]...

---

(١) عاش بين سنتى ١٦٣١-١٦٧٧.

(٢) عاش بين سنتى ١٦٤٦-١٧١٦.

(٣) عاش بين سنتى ١٦٣٢-١٧٠٤.

وأراد ثلاثتهم أن يجمعوا الطوائف المسيحية الثلاث فى أوربا الغربية -طوائف الكاثوليك، وأتباع لوثر، والمصلحين -على أساس من التعاليم الأصيلة للمسيحية وابتدعوا لهذه المحاولة ما سموه «بنظام العقيدة»... وكتب «لوك» خطابات ثلاثة عن «التسامح» وعبر عن هذا التسامح فى كلمته المعروفة «كنيسة حرة، فى دولة حرة».

وتحولت هذه المحاولة من الوجهة النظرية -عند الفلاسفة الثلاثة- إلى القيام بتعليل عقلى لـ«مسيحية عامة صافية، وأطلقوا على هذا التعليل «دين الطبيعة» أو «دين العقل»، وجعل أساس هذا الدين: الإيمان الكامل بالوحى الإلهى. وعرفوا الوحى الإلهى بأنه ما كان فوق العقل البشرى، لكنه ينسجم مع العقل، أى أن الذى يعتبر وحيًا هو ما لا يستطيع العقل أن يجده من نفسه، ولكن مع ذلك يمكن له أن يفهمه فى وفاق وانسجام مع تفكيره الصحيح.

وقد زاد جماعة السوسينيين Socinienes[1] فى تأكيد وجود الوحى الإلهى، ولكنهم عبروا بأنه ما ليس بوحى هو ما لا يستطيع العقل أن يفهمه. وتطبيقًا لهذا اعتبروا ما جاء فى كتب العقيدة المسيحية من: التثليث، ومن جعل المسيح إلهًا إنسانيًا -فى وقت واحد- غير وحى.

ثم رأوا أن ما أوحى به الله له طابع القانون، ويجب العمل به. والدين لا يبقى فى حيز الفكرة النظرية، بل هو خضوع تام للقانون الإلهى. هو عمل وسلوك طبقًا لهذا القانون... لأنه طالما كان القانون الإلهى غير مؤسس على الأغراض الشخصية - بل هو عام للإنسانية، يجب أن ينفذه الشخص، لأن فى تنفيذه مصلحته ومصلحة غيره.

وفى القرن التاسع عشر أسس الفيلسوف الألمانى «فريدريك هيريش جاكوبى» Friedrick Heirich Jacobi فلسفته التى سماها «فلسفة الإيمان» وجعلها فى مقابل فلسفة «كانت» فى «نقد العقل الخالص».

وتقول هذه الفلسفة أن فينا عقلاً مباشرًا من الله، ذلك الذى صنع للإنسان طبيعته الخاصة، وواهب هذا العقل وهو الله، يعيش فى قلوبنا حاضرًا، كما تتمثل الطبيعة أمام حواسنا الخارجية... هو: «ضوء فى قلبى، ولكن عندما أريد

(١) أتباع الفيلسوف الإيطالى Socin فى القرن السادس عشر (١٥٢٥ - ١٥٦٢) وقد كان ضد الكثكلة.

إحضاره فى العقل ينطفئ»!! أى أن العقل لا يستطيع أن يحده وإن كان يملأ فراغ القلب بالإدراك الوجدانى.

وجاء «هيجل» Hegel فى القرن التاسع عشر أيضًا، وأقام فلسفة خاصة به على أساس مما سماه «الفكرة»... ووصل بهذه الفلسفة الخاصة إلى وحدانية الله، وبذلك أغضب الكنيسة الكاثوليكية بإنكار التثليث فى الألوهية! ويقول «هيجل» معلقًا على الحركة الفكرية لـ«كانت»: «فى ألمانيا دارت هذه التمثيلية الخاصة، وهى: أن الشعب المثقف هو شعب من غير ميتافيزيقا، وأن المعبد الذى استكمل زينته وزخرفته هو المعبد الذى خلا من أقدس الموجودات»!!

وعلى غرار هيجل، قام شلنج Schelling بعمل فلسفى سمى بالفلسفة «البنائية»، وهى فلسفة تهدف إلى إقرار مذهب الوحدة فى الألوهية.

وهنا نجد، من دفاع هؤلاء الفلاسفة عن الدين، ومن محاولاتهم الفلسفية لإصلاحه، أن الذين تجاوزوا من فلاسفة الغرب بنقدهم الميتافيزيقا إلى الدين، لم ينقدوه إلا لتصفيته من العقائد غير المعقولة، فى عصر تيقظ الإنسان فيه إلى قيمة نفسه.

لقد حاربوا التثليث، وعقيدة ألوهية عيسى، والاعتقاد بعصمة البابا وبسلطانه الزمنى... ولم ينقدوا «الإيمان» فى أصله، بل نقدوا الطارئ عليه، مما لا يستقيم مع العقل الإنسانى الواضح.. مما سيكون موضع تفصيل فى حديثنا عن المشكلة التالية: الدين «مخدر»، حتى يتضح موضوع النزاع على حقيقته فى الفكر الأوربى.

ولكن هنا فى مصر والشرق الإسلامى، عندما ارتضى «المجددون» لأنفسهم أن يكونوا مرددين لمفكرى الغرب، رددوا هجومًا على دين ليس ثمة داع لمهاجمته «وهو الإسلام»، لأنهم قرأوا ما يشبه الهجوم على المسيحية باسم النقد العلمى أو العقلى!!

فعندما أراد المجددون فى مصر أن يقفوا على قدم المساواة مع الغربيين الأحرار -كما فعل صاحب «مستقبل الثقافة فى مصر!» -رأوا من المساواة فى الوقوف على

قدم واحـدة معـهم: أن ينقلوا عيب الغـربيين المغرضين للإسـلام، وأن يغمـضوا ويبـهمـوا فيـما ينقلونه باسم الفكـر التجـربى أو الإسمى، حـتى يكون منهم فى تجـديدهم فى الفكر انتقـاص للإسـلام. وبذلك يتسـاوون فى الوقوف على قـدم واحدة، وهى توجيه الملام والعيب للدين!!

والتساوى فى الوقوف مع الإنسان الحر فى البحث، هو أن لا تطغى عليه عاطفة فيما يبـحث، وأن يكون صريحًا فى الحديث عن عاطفتـه -إذا تملكته هذه العاطفة فى البـحث -دون أن يغمط شـأنها أو يرهق «الحـرية فى البحث»، يوم يدعـو من وراء ستار إلى ما يرى أو يرغب!!

obeikandl.com

الدين مخدِّر!

الصراع بين الدين والعقل والحس فى تاريخ الفكر الأوربى:

مضت على التفكير الأوربى منذ القرن الرابع عشر إلى الآن مراحل شهدت فيها العقلية الأوربية صراعًا فكريًا، واتجاهات عقلية مختلفة، تدور حول «تبرير» مصادر المعرفة التى عرفتها البشرية فى تاريخها حتى الوقت الحاضر، وهى : الدين، والعقل، والحس أو الواقع، وفى كل مرحلة من هذه المراحل ينشأ سؤال عن «قيمة» أى واحد من هذه الثلاثة- كمصدر للمعرفة الموكدة أو اليقينية، ثم يكون الجواب على هذا السؤال إيجابًا أو سلبًا. ومن السؤال وما يدور حوله من جدل وأخذ ورد، تتكون المذاهب الفلسفية التى تعبر عن قيمة المصدر، الذى وضع للاختبار والتقدير.

سيادة النص أو الدين:

كان«الدين» أو «النص» سائدًا طوال القرون الوسطى فى توجيه الإنسان، سواء فى سلوكه وتنظيم جماعته، أو فى فهمه للطبيعة، وكان يقصد بالدين «المسيحية» وكان يراد من المسيحية: «الكثلكة»، وكانت الكثلكة تعبر عن «البابوية».

والبابوية نظام كنسى ركز «السلطة العليا» باسم الله فى يد البابا، وقصر حق تفسير «الكتاب المقدس» على البابا وأعضاء مجلسه من الطبقة الروحية الكبرى، وسوى الاعتبار بين نص الكتاب المقدس ومفاهيم الكنيسة الكاثوليكية.. وجعل عقيدة «التثليث» عقيدة أصيلة فى المسيحية، كما جعل «الاعتراف بالخطأ» و«صكوك الغفران» من رسوم العبادة.. وغير ذلك مما يتصل بالكاثولويكية كمذهب وكنظام لاهوتى.

حتى كان القرن الخامس عشر، وحتى ابتدأت الحرب الصليبية تثمر ثمرتها الإيجابية فى العقلية الأوربية، فقام «مارتن لوثر» Luther[1] «وكافح» «تعاليم الشيطان» كما سماها.. وهى تعاليم البابوية والكنيسة الكاثوليكية، فحارب

(١) عاش بين سنتى ١٤٣٨- ١٥٤٦.

«صكوك الغفران» ونظر إليها كوسائل للرق والعبودية، وألقى الأضواء على عقيدة «التثليث» كما حارب سلطة «البابا»، وجعل السلطة الوحيدة فى المسيحية هى الكتاب المقدس وكلمة الله «النص» وطالب بالحرية فى بحث الكتاب، ولكن ليست أية حرية على العموم.. ومع ذلك جعل الكتاب المقدس نفسه هو مصدر الحقيقة فيما يتصل بالإيمان، ثم جعل «الإيمان» فى الاعتبار والقيمة مقدمًا على أى شىء آخر عداه، من العقل أو الطبيعة.

وجاء بعد لوثر- فى طريقه- «كالفن» Calvin[1]، وأقر لوثر على أن : الإنجيل وحده هو المصدر «للحقيقة المسيحية» دون تفسيراته وشرحه، وأوضح رأيه فى عقيدة التثليث وفقًا لأصول المسيحية الصحيحة.

وبحركة «لوثر» و«كالفن» الإصلاحية، تعرضت المسيحية للجدل الفكرى وأصبحت موضوعًا للنقاش العقلى والمذاهب الفلسفية، والمسيحية التى تعرضت لذلك هى المسيحية التى تناولها لوثر بإصلاحه أى الكاثوليكية البابوية:

- من أنكر من الفلاسفة على الدين أن تكون له «سلطة».. أنكر سلطة البابوية.

- ومن وضع العلاقة بين الدين والعقل كشيئين متقابلين أو متناقضين.. حدد العلاقة بين «الكثلكة» وتصويرها لعقيدة «التثليث» وما فيها من مراسم «صكوك الغفران» من جانب. وبين العقل الإنسانى العام من جانب آخر.

- ومن دافع عن المسيحية من الفلاسفة كـ «هجيل»: دافع عن «التعاليم النقية للمسيحية» التى احتضنها «لوثر» فى إصلاحه فى مواجهة تعاليم الكنيسة الكاثولكية.

وهكذ: كان «الدين» الذى جعل موضوعًا للصراع العقلى الأوربى.. نوعًا خاصًا من الدين.

وكذلك كان الذى قبل منه باسم الفلسفة أيضًا كان جملة خاصة من تعاليمه.

كما كان الذى رفض منه باسم الفلسفة كان أيضًا جملة خاصة من تعاليمه.

---

(١) عاش بين سنتى ١٥٠٩-١٥٦٤.

وفى عهد سيادة «الدين» كمصدر للمعرفة- سواء فى عصر سلطة الكنيسة الكاثولوكية أو فى عهد الإصلاح الدينى للوثر- نظر إلى «الكتاب المقدس» وهو الإنجيل على أن فوق العقل.. على معنى أن للعقل أن يبحث ويرى- إن جاز له أن يبحث ويرى- ولكن للكتاب المقدس الكلمة الأخيرة فيما يرى العقل ويحكم.

والفلاسفة الذين ناصروا الدين والوحى، اعتبروا أن الألوهية المرجع الأخير للوجود وللمعرفة على السواء.

سيادة العقل:

استمر اعتبار الوحى كمرجع أخير للمعرفة على خلاف فى تحديد تعاليمه، حتى كان النصف الثانى من القرن الثامن عشر وهو عصر «التنوير» فى تاريخ الفلسفة الأوربية.. وعصر التنوير له طابعه الخاص الذى يتميز به عن العصر السابق عليه، وكذا عن الآخر اللاحق له، وله طابعه المشترك فى الفكر: الألمانى والإنجليزى والفرنسى فى الفترة الزمنية التى تحدده، وله فلاسفة فى دوائر الفكر الثلاث كونوا الطابع الفكرى الذى عرف به.

فمن فلاسفته فى ألمانيا: ولف chirstian Wolf واسنج Iessing.

وفى إنجلترا: لوك John Loke

وفى فرنسا: فولتير Voltaire وبيلى pietre Bayle ولامترى Laméttrie.

وطابعه الفكرى الذى يتميز به هو:

- نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية فى يده، بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل - وهى عبودية الكنيسة وتعاليمها- حتى لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير.

- الشجاعة والجرأة التى لا تتأرجح فى إخضاع كل حدث تاريخى لامتحان العقل وكذلك فى تكوين الدولة، والجماعة، والاقتصاد، والقانون، والدين والتربية، تكوينًا جديدًا. على الأسس السليمة المصفاة التى لكل واحد منها.

- الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع، وبالأخوة فى الإنسانية، على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها، المستمرة فى التزايد والنمو.

ومعنى ذلك كله.. وجوب سيادة «العقل» - كمصدر للمعرفة- على غيره.. وغيره الذى ينازعه «السيادة» فى ذلك الوقت هو «الدين».. أى المسيحية «الكاثوليكية» أولا. وقد تكون معها «البروتستنتية» كمذهب عرف للإصلاح الدينى هناك.

فللعقل - فى نصر أصحاب عصر التنوير- الحق فى الإشراف على كل اتجاهات الحياة، وما فيها من سياسة وقانون ودين.

و«الإنسانية» هى هدف الحياة للجميع، وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة الخاصة.

وكما يسمى هذا العصر بـ «عصر التنوير» يسمى أيضًا بـ (العصر الإنسانى).. وكذا يسمى بعصر الـ (Deisin) - أى عصر الإيمان الفلسفى بإله ليس له وحى وليس بخالق للعالم إذ كل مسميات هذه الأسماء تعتبر من خواصه.

فالتنوير: لايقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه، وإحلال العقل محله فيه.

والإنسانية التى يبشر بها هذا العصر: ليست إلا عوضًا عن القربى (من الله) كهدف للإنسان فى سلوكه فى الحياة.

والإله الذى ليس له وحى ولا خلق: يتفق مع تحكيم العقل وحده، وطلب سيادته على أحداث الحياة واتجاهاتها.

وكانت فى عصر «التنوير» إذن خصومة فكرية بين «الدين» و«العقل» واتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل.. لذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة «العقل» كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة «الدين»!!

ولكن مع ذلك، كان للدين فى هذه الفترة أنصار من أرباب الفكر، كما كان للعقل وقت سيادة الدين فى العصر السابق أنصار من رجال الدين (وهم المصلحون) ورجال الفلسفة كذلك:

بلانش:

فترى- مثلا- Ballanche يعقد سيادة «العقل» كمصدر وحيد للمعرفة ويذكر: أن فلسفة: «التنوير» أخطأت عندما قصدت إلى أن العقل - وحده ومن نفسه- يمكن أن يوجد «الحقيقة» وينظم الجماعة.. وأخطأت كذلك عندما أرادت أن تقيم صورة العلاقة المشتركة بين الأفراد على ما بينهم من ميل ومحبة إنسانية، دون ما يربطهم من قبل من رباط اللغة والدين والتقاليد، وما أشبه ذلك من الروابط الأخرى السائدة.

ويستطرد بلانش فيذكر، أنه فى الواقع: كل حياة عقلية للإنسان هى حصيلة للتقاليد الاجتماعية، واللغة بالذات.. فاللغة هى وحى الله للإنسان، و«الكلمة الإلهية» هى مصدر «الحقيقة» والمعرفة الإنسانية هى دائمًا قسم من هذه الحقيقة الإلهية، وتنمو من الضمير الذى بداخلها، والذى يجعل للعام اعتبارًا خاصًا بأنفسنا، و«الكنيسة» هى حاملة «الكلمة الإلهية» فتعاليمها هى «العقل العام» الذى هو منحة من الله، والتى تشبه شجرة نمت على مر الزمن ونضجت بها كل المعارف الإنسانية الخالصة من الزيف، ولهذا يمكن أن يعتبر «الوحى» وحده أساسًا «للجماعة» ونظامها، كما يعتبر أساسًا «للمعرفة» و«الحقيقة» معًا.

ويعلق «فندلبند» على نقد بلانش لفلسفة عصر «التنوير» بقوله: و«العنصر الفلسفى لهذه النظرية الكنسية جاء من الاعتراف بـ «العقل النوعى» الذى تحقق ووجد فى التطور التاريخى للجماعة، كسبب للحياة العقلية عند الأفراد.

ومن هذا يتضح: أن صراع العقل مع الدين هو صراع (الفكر الإنسانى) مع (مسيحية الكنيسة الكاثوليكية)..

وأن دوافع هذا الصراع هى الظروف التى أقامتها الكنيسة فى الحياة الأوربية.. سواء فى مجال التوجيه والبحث، أو فى مجال السياسة، أو فى نطاق العقيدة والإيمان!.

فيشته:

ومن الذين دخلوا فى هذا الصراع- من أجل العقل وسيادته- الفيلسوف الألمانى (فيشته) Fichte[1].

أقام فلسفته على أساس من استخدام الإنسان لمبدأ (النقيض) فى (تصور الإنسان لنفسه) وأكد فى هذه الفلسفة:

- قيمة العقل الإنسانى.

- وحريته.

- كما رأى- فى الجانب العملى- أن (الخلفية الإنسانية) هى فى العمل وحده.. وعلى الأخص فى تهذيب الجسم، وصقل العقل، واندماج الإنسان فى الجماعة الإنسانية كعضو فيها.

- وجعل هذا التطور الإنسانى (ذوبان) الجنس البشرى فى جمهورية تتكون من الشعوب صاحبة المدنية، على أن تخضع العامة لأصحاب المهارة السياسية، وعلى أن يحتفظ المدنيون جميعًا بالحرية المقررة، وأن يتمتعوا بحق الوقاية من القهر والخضوع بالقوة، وبحق الملكية وفرصة العمل وبحق المشاركة فى إنتاج الدولة الاقتصادى.

- وأخيرًا، رأى أنه يجب على كل واحد فى الجماعة أن يفهم رسالة العظماء وصانعى الخير فى الإنسانية، وذلك بأن يعمل لإثراء الجنس الأخوى وإسعاده.

ولم يخرج (فيشته) بفلسفته العقلية هذه عن الطابع العام لعصر (التنوير). وهو طابع تقدير (العقل) وحده دون (الوحى) والدين فى المعرفة، والنظر إلى (الجماعة الإنسانية) كهدف أخير للإنسان.. على أن يحتفظ فيها الفرد بحريته المشروعة، وعلى أن تقود الطبقة المفكرة صاحبة المهارة السياسية غيرها من الطبقات الأخرى فيها.

مبدأ النقيض:

وفى الوصول إلى هذه النتائج من الوجهة الفلسفية، قرر (فيشته) أن (تصور الإنسان لنفسه وحده) هو بداية الطريق، وأشبه بالمقدمات التى تستلزم نتائجها.. على النحو الذى حدد به غاية فلسفته.

---

(١) عاش بين سنتى ١٧٦٢-١٨١٤ وهو Johann Gottlieh Fichte

فإذا تصور الإنسان نفسه . . أى إذا (أنا) تصورت (أنا).

نشأ عنه: أن (أنا) هو (أنا).

ونشأ عنه أيضًا: ما (ليس أنا) غير (أنا).

- فهنا: (أنا) an-sich، وهنا أيضًا: (ليس أنا)fuer- sich وتصور (أنا) يستلزم تصور (ليس أنا).

- ولكن وجود (ليس أنا) منطو فى الوجود الحقيقى لـ (أنا).

- وإذن (أنا) باعتبار أنه يطوى فى ذاته وجود (ليس أنا)، هو جامع للشىء ومقابله an-sich und fuer-scich

وتصور الإنسان لنفسه ينتج إذن خطوات ثلاثا فى الفكر

(Tiplily) Tripliziaet

وبما أنه ليس هناك- عندما تصور الإنسان نفسه- إلا- (أنا)، فالأشياء الخارجة عن أنفسنا- أى الأشياء الخارجة عن أنفسنا- أى الأشياء التى هى (ليس أنا)، نتصورها فقط عن طريق: أن (أنا) يطوى فى نفسه حقيقة أخرى، وهى: (ليس أنا) وهذه الأشياء الخارجة عن أنفسنا بعد ذلك ليست منطوية فقط فى (أنا) بل هى عمل لـ (أنا) ومن إنتاجه.

وترجع فكرة: (تصور الإنسان لنفسه) وما تستتبعه من خطوات ثلاث، إلى مبدأ آخر هو مبدأ (النقيض) Der widerspruch وهومبدأ قامت عليه الفلسفة الألمانية (العقلية) وتراه مبدأ ضرورياً لايقبل الرفع، ويتبع طبيعة العقل، وخاصة من خواصه. ومن أجل هذا المبدأ كان العقل حقيقياً. ثم بالتالى كان المبدأ نفسه حقيقياً. وقد استخدمه فى هذه الفلسفة العقلية (فيشته) أولاً، ثم تبعه فيها (هيجل)، ثم تبعهما (كارل ماركس) فاستخدمه فى الفلسفة (المادية).

وكل من (فيشته) و(هيجل) وضع مصطلحات تعبر عن هذا المبدأ[1]: أما (كارل ماركس) فقد آثر أن يستخدم مصطلحات (هيجل) لأنه أحد تلامذة مدرسته، وإن

---

(١) وضع فيشته المصطلحات السابقة:

an-sich und Fuer- such. an sich.

ووضع هيجل: sys-thesis, anti-thesis, thesis

أما كارل ماركس فقد استخدم مصطلحات هيجل.

نهج بتفكير هذه المدرسة إلى غاية أخرى غير غايتها الأولى التى هدف إليها (هيجل). وتحول عن ذلك منذ بداية سنة ١٨٤٠م متأثرًا فى هذا التحول بـ (فيرباخ) الفيلسوف الوضعى الألمانى.

ومنطق (مبدأ النقيض) على النحو الذى استخدمه (فيشته):

- أن العقل مستقل تمامًا عن غيره، وموجود من أجل نفسه، ووجوده هو وجوده هو، لا وجود غيره.

- وماهية العقل تتضح إذن من العقل نفسه، وليست مما هو خارج عنه، مغاير له.. إذ لو توقفت ماهية العقل على غيره الخارجى عنه، لكان معناه أن: (ليس أنا) هو نقطة البداية، وفى ذلك إلغاء لـ (أنا)، فتوقف العقل فى توضيح ذاته على غيره دون توقفه على ذاته نفى للعقل نفسه قبل أن يصل إلى غيره، لأنه لا معنى لوجود (ليس أنا) إلا نفى وجود (أنا) أى نفى العقل نفسه.

كما أن منطق هذا المبدأ- على نحو ما يستخدم فى «تصور الإنسان لنفسه»- لايجعل إدراك عالم الأشياء من إنتاج قوة التصور والفكر لدى الإنسان فحسب. بل يؤكد «حرية الإنسان فى هذا الإدراك، كما يؤكد حريته فى العمل على العموم. ويؤكد بالتالى أنه غير مجبر لغيره. ولا مضطر فى عمله: إذ هذه الحرية من تفكير الإنسان، لايحددها الشىء الخارج عنه هى من العقل الذى يحدد غيره. وهو الشىء الخارج عنه.

وبهذا وصل فيشته إلى:

- استقلال العقل فى الوجود عن الجسم أو أى كائن آخر، وإلى سيادته على نفسه، وعلى غيره وهو العالم الخارجى عنه.

- ثم إلى حرية الإنسان فى العمل حرية تامة، لايشوبها شبه تحديد من غير الإنسان نفسه.

- وأخيرًا إلى تبعية عالم الأشياء فى تصوره إلى العقل.

ويستمر «فيشته»- فى استخدام «مبدأ النقيض»- فيصل إلى أن عالم الأشياء غير متوقف فى تصوره فحسب على العقل، بل هو أيضًا ليس سوى الشىء المادى

لعمل الإنسان، أى ليس سوى المحسوس المادى لـ «واجب» الإنسان. . هو تعبير عن «خلقية» الإنسان، هو فى تصوره متوقف على الإنسان، وفى الوقت نفسه يمثل خلقية الإنسان لأنه عمله. ويذكر «فيشته» أن بين موجودات العالم الخارجى: تهذيب الجسم، وصقل العقل، واندماج الإنسان فى الجماعة الإنسانية، على أنها تمثل أعمال الإنسان الخلقية فى العالم المحسوس.

الجماعة الإنسانية الخاصة والعامة:

وتكوين الجماعة الإنسانية غاية العقل الأخيرة فى نظر «فيشته» كعمل خلقى للإنسان ، وثمرة من ثمرات تفكيره الحر. . شأنها شأن عمل التهذيب للجسم. . والتمدين للعقل على السواء. لايتمتع المتمدينون فيها بالحرية المشروعة، وبحق الوقاية من القهر بالقوة فحسب، بل لهم الحق كذلك فى الملكية، وفرصة العمل، والاشتراك فى إنتاج الدولة الاقتصادى، والجمهور مع ذلك هو أداة فى يد المهرة السياسيين، وحقه محفوظ فى الدولة طالما يخضع بمحض اختياره للشخصية المنتجة «الخالقة»، وهى شخصية القادة وأصحاب المهارة السياسية.

ويكمن كل تحديد «للواجب» - كما تكمن كل قيمة للعمل- فى أن كل واحد فى الجماعة- بالاشتراك مع «الكل» -يضع نفسه فى خدمة النوع البشرى العام، وخدمة الدولة الخاصة. وهذا هو غاية العقل فى إدراكه وحريته. وغاية خلقية الإنسان فى العمل والتصرف.

واتجاه تطور الإنسان- كما يراه «فيشته»- يسير نحو اندماج الجنس البشرى كله فى «جمهورية» للشعوب صاحبة المدنية، وفى عمل مشترك منظم تنظيمًا دقيقًا يقصد لرفع قوة الإنسان فوق قوة الطبيعة، عن طريق علم الطبيعة والفن، كما يقصد لإخضاع الطبيعة كلها إخضاعًا تامًا تحت سلطان الفكرة والعقل.

والنداء الأخير لهذه الفلسفة «الفيشتية» هو: أن كل صانعى الخير والمجد فى الإنسانية، وكذا كل العظماء فى تاريخهم عملوا من أجلى. . فواجبى أن أفهم رسالتهم، وأن أعمل على إثراء الجنس الأخوى وإسعاده، وعلى إتمام «المعبد» العظيم الذى اضطروا لتركه بدون إتمام!!

***

وهنا ينتصر فيشته:

- للعقل: ويجعل غيره- وهو الطبيعة- تابعًا له.

- وينتصر للحرية الفردية، وحرمات الفرد.

- ويجعل العمل من أجل الدولة، كإنتاج للإنسان. عملاً يتسم بالخلقية والمدنية.

- وينتصر لقيادة الخاصة: وهم أصحاب العقل «الخالق» ويجب أن يوضع بيدهم توجيه الجماهير والعامة، ويحدد رسالة هؤلاء الجماهير والعامة فى أن يسيروا فى ذات الطريق الذى عبده عظماؤهم، وإلى نفس الغاية التى قصدوا إليها فى سيرهم.

ويرى أن تطور البشرية يجب أن يكون إلى الانصهار فى جمهورية عامة، وهو عمل للعقل، صادر عن حرية فى الفكر، وإرادة خلقية، ويوم تنصهر الشعوب فى جمهورية واحدة يدل ذلك على أنها تمدنت بالفعل، وعلى أن العقل أدى رسالة عظيمة.

و«فيشته»- لذلك كله- يؤمن بالفكر: بحريته وإرادته، ويؤمن بالفرد وبالجماعة، وبالإنسانية عامة. ويؤمن أيضًا بأن الإنسان بعقله يسود الطبيعة وأنه بأداء مايجب عليه يهذب نفسه وجسمه ويمدن جنسه. ويقوى أواصر الأخوة بينه وبين غيره.

هيجل:

وإذا كان فيشته قد استخدم مبدأ «النقيض» كى يدعم سيادة (العقل) كمصدر للمعرفة مقابل الدين أو الطبيعة- على نحو ما رأينا، فإن (هيجل) استخدم نفس المبدأ لتأكيد قيمة (العقل) أيضًا. ثم لدعم فكرة (الألوهية) من جديد. وتأكيد (الوحى) كمصدر أخير (للحقيقة) وذلك على اعتبار أن «الله» عقل.

وبدلا من المصطلحات الثلاثة التى تعرف لـ (فيشته)، والتى يستخدمها فى توضيح مبدأ النقيض- وهى التى تعبر عن الخطوات الثلاث للفكر عند تطبيقه، يعبر (هيجل) عن ذلك بعبارات خاصة به أيضًا وهى:

- الدعوى Thesis.

- ومقابل الدعوى Anti-thesis

- وجامع الدعوى ومقابلها Syn-thesis

والمجال الذى يستخدم فيه (هيجل) مبدأ (النقيض) كى يصل إلى غايته، وهو مجال (الفكرة) (Idea) أولا، وليس مجال (الشىء) Das(Ding).

فقد تصور (هيجل) فى مجال (الفكرة)، أن هناك فكرة مطلقة أسماها (العقل المطلق)، ولهذا (العقل المطلق) وجود ذاتى (an-sich) أزلى قبل خلق الطبيعة، وقبل خلق العقل المحدد، هذا العقل المطلق هو (الله).. ومنه تنبثق (الطبيعة)، وهى تغايره تمامًا، إذ إنها مقيدة محددة ومتفرقة، بينما العقل المطلق واحد وحدة مطلقة عن كل قيد.

وبوجود (الطبيعة) ظهرت - أو انتقلت- «الفكرة» التى فى «العقل المطلق» غير المحدد، فيما وجوده مقيد محدد، فالطبيعة هى خروج «الفكرة» من دائرتها الأولى (fuet-sich). ومن أجل ذلك ضرورة وصدفة،وليس فيها حرية واختيار، وتعتبر لهذا مقابلاً ونقيضًا «للفكرة» فى «العقل المطلق».

- وإذا كان «العقل المطلق» دعوى Thesis.

- «فالطبيعة» عندئذ مقابل الدعوى Anti- thesis..

و«الفكرة» انتقلت بذلك من المطلق إلى المقيد، أو من النقيض إلى نقيضه، وإذن فالفكرة، من حيث هى فكرة، انطوت على نقيضها حتى الآن ولكن «الفكرة» فى الطبيعة تسعى من جديد، لتكسب الوحدة الأولى- التى كانت فى العقل المطلق- بعد أن افتقدتها فى تفرق الكائنات فيها، وتسعى لتحصيلها وتحقيقها ثانية، وتحصيلها عندئذ هو «العقل المجرد».

والعقل المجرد هو نهاية الطبيعة المحدودة وغايتها ("an-sich" und "fuer-sich")، وهو نفسه عندئذ جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis.

فـ «الفكرة» فى نظر «هيجل»- انتقلت من ذاتها كـ (عقل مطلق)، إلى نقيضها وهو (الطبيعة) كعقل مقيد، ثم انتقلت من النقيض إلى جامع يلتقى فيه الشىء ونقيضه، وهو (العقل المجرد).

والعـقل المجرد- هو جـامع الدعوى ومـقابل الدعـوى- هو العقل فـى صورة اتصال العالم بعضـه ببعض، سواء ما يأخذ منه طريقه إلى الـظهور أو ما ظهر منه بالفـعل وهذا العقل المجـرد يتمـثل فى القانون، والأخـلاق وفى الفن، والدين، والدولة، والجماعة، والفلسفة.

وإذن «العقل المجرد» الذى يتـحقق فى أى واحد من هذه القيم العـامة المذكورة جامع للمتقابلين:

- جامع للفكرة فى العقل المطلق وهو«الله».
- وللفكرة فى العقل المقيد وهو «الطبيعة».
- ذلك أنه ليس له إطلاق العقل المطلق، ولا تحديد عقل الطبيعة.

بل فيه إطلاق بالنسبة إلى الطبيعة وتقييد بالنسبة للعقل المطلق، ولذا يعتبر جامع الدعوى ومقابل الدعوى Syn-thesis.

ففكرة الألوهية ظهرت وتجلت فى الطبيعة المفرقة المحددة، واجتمعت من جديد فى «العقل المجرد» وبقدر ما تبعد «الطبـيعة» عن الله، يقترب (العقل المجرد) منه. و(العقل المجرد) إذن يمثل «الله» أكثر مما تمثله (الطبيعة)، وهوبمثابة نوع للعقل الفرد المنثور فى الطبيعة، ويعلوه (العقل المطلق) وهو الله.

فـ (الفكرة)- كفكرة- انتـقلت من المطلق إلى المقيـد، ثم من المقيد إلى ما فـيه إطلاق وتحديد معًا.

الدولة والله.. الغاية الأخيرة للعقل:

و(هيجل) أراد باسـتخدام مـبدأ (النقيـض) أن لايجعل (الطبيـعة) غاية أخـيرة للإنسان تحصل لذاتها: إذ هى ستنتقل وتتغير إلى (العقل المجرد)، الذى يتحقق فى جملة من القيم العليا: فى القانون، والأخلاق والدولة، والدين. والذى هو أقرب شبهًا بالله، أو يعد موجودًا إلهيًا على الأرض.

ولذا يتحدث عن (الدولة) كصورة من صـور العقل المجرد- بأنها الإرادة العاقلة الإلهية، وبأنها (الإله) على الأرض. ويرى لـذلك أن لها مطلق الحق قبل الأفراد،

وأن على الأفراد بطريق الإلزام المطلق أن يكونوا أعضاء فى الدولة، وأن يطيعوها طاعة تامة.

كما أراد- باستخدام هذا المبدأ- من جانب آخر، بل أولا وبالذات، أن يؤكد سيادة العقل، ولكن على الطبيعة، لا على الدين، وهذا هو الفرق بينه وبين (فيشته). إذ الله فى نظره عقل، ويمثل العقل المطلق، الذى هو أصل الوجود كله، ولهذا فإن كلمته ووحيه أصل المعرفة. وهو يؤكد سيادة العقل، لأن العقل المطلق إذا كان أزلياً وسابقًا على وجود الطبيعة وظهورها، فالفكرة أو العقل هو أساس الوجود الطبيعى، وليست المادة أصلاً للفكرة والعقل، والمادة إذن فى وجودها تابعة ولاحقة لوجود الفكرة أو العقل، و(الحقيقة) إذن مصنوعة من الروح أو العقل، وليس ما يسمى بالعالم المادى سوى المظهر الخارجى للعمل الداخلى للعقل.

فالعقل والروح عنده حقائق.. والعالم المادى هو عالم الظاهر، هو نوع من عالم الخيال اليقظ بدون جوهر.

وإذا كانت «الفكرة» أو العقل سابقًا على المادة، فليست (المعرفة الصحيحة) مستوحاة من الوجود الطبيعى أو المادى- على عكس (كومت) كماسيأتى.. بل العقل هو مصدرها الصحيح، والوحى- هو كلمة العقل المطلق (الله)- يمثل كتاب المعرفة اليقينية، دون الطبيعة.

بين فيشته وهيجل:

ومبدأ «النقيض» عندما استخدمه «فيشته» فى تصور الإنسان لنفسه، وصل به إلى تأكيد سيادة «العقل» ووقف عند هذا الحد. دون أن يسترسل فى الاستنتاج إلى تأييد الدين، من حيث أن الله عقل أيضًا.. بل إن فلسفته تشعر بمناوأة الدين. ثم إن الخطوات الثلاث التى يتطلبها تطبيق هذا المبدأ- وهى: الدعوى، ومقابل الدعوى، والجامع بينهما- لم تتجاوز عنده العمل الفكرى فى (تصور الإنسان لنفسه).

بينما أكد هيجل فى استخدامه لهذا المبدأ سيادة العقل، وسيادة الدين معًا. عن طريق أن الله عقل، ثم تجاوز به فى التطبيق العملى الفكرة إلى الوجود نفسه: إذ

«الفكرة» - التى طبق فى دائرتهـا مبدأ النقيض- مـوجودة، ووجودها على سـبيل الحقيقة، لا من حيث كونهـا سابقة على عالم الحس فقط، بل حيث إنها «الأصل» فى الوجود الذى ينتقل من حال إلـى حال آخر. . وهكذا إلى أن يعود الوضع إلى الحال الأول. ولذلك صاحب استخدام مبدأ «النقيض» عند «هيجل»، مبدأ «التغير» فى الوجود، وإذن يشترك «فيشته» و«هيجل» فى استخدام مبدأ النقيض فى التدليل على قيمة العقل، وأرجحيته على الطبيعة فى هذه القيمة.

ومبـدأ (النقيض) عند (هيـجل) هو بعد ذلك قـانون عام للوجـود، تخضع له كائنات الطبيعة كذلك، وهى (الأشياء)، وإن آثر هيجل تطبيقه أول الأمر فى دائرة (الفكرة) وخضوعهـا له سيجعل مصيـرها إلى العقل المطلق، وهو الله، فكل كائن من كائنات هذه الطبيعة يحمل فى نفسه المقابل والنقيض له، ويصير إليه لحظة ما. أى أن كل كائن يتضمن بذور عدمه، والشىء: هو ما ليس هو، والعالم كله ناشئ عن التعـارض والتناقض، وكل شىء فيه مـتغيـر لأن كل شىء ينطوى على سلب نفسه.

وإذا كان كل شىء- له حال الصـيرورة- متغيـراً، وإذا كان كل شىء كذلك له صلة وعلاقة بالشىء الآخر، فإدراك الحقيقة هو أن يفهم: كيف تتغير الأشياء.

ويرى «هيـجل» أن تغيـر الأشيـاء يحدث بتـأثر الصلة بين زيادة كـميـة الشىء ونقصها وخصائص الشىء وصفاته تتغير بدورها تبعًا لتغير كميته زيادة ونقصًا، أى أن التغـير للشىء من حال إلى حال، يحـدث إما بزيادة كميـة أو نقصها، وتـغير خصائصه وصفاتـه يتبع التغير فى كمه، والشىء ينتقل إلى مقابله بـتغير كمه زيادة ونقصًا، كمـا تنتقل خصائصه الأولى إلى المقابـلة لها، تبعًا لتغير الـكم فيه: فالماء يتغـير إلى بخار بتـغير كم الماء أولاً عن طريق الحـرارة، ويأخذ خصائص البـخار بالتدريج تبعًا للتغير السابق فى كمه.

ومبدأ النقيض- وهو الذى يصاحبه التغير والانتقال كظاهرة له- يقوم فى تطبيقه فى «الشىء» على الخطوات الـثلاثة: الدعـوى، ومـقابل الدعـوى، والجـامع بين الدعوى ومقابل الدعوى. كما قام على هذه الخطوات نفسها فى تطبيقه فى مجال:

«الفكرة» (Idea) عند (هيجل) نفسه من قبل، وكذا فى مجال: (تصور الإنسان لنفسه) عند (فيشته).

فـ (الشىء) دعوى...

و(لاشىء) مقابل الدعوى..

لأن التفكير فى (الشىء) ينساق حتما إلى المقابل وهو: (لاشىء)، وكونه يفهم: أن (الشىء) يصير إلى (لاشىء) ويرتبط فى التفكير بـ (لاشىء) كان فى هذه الصيرورة أو فى هذا الارتباط: جامع الدعوى، ومقابل الدعوى.

ويقول «هيجل» نحن إذا تأملنا كونه (يصير) وجدنا ذلك يتجزأ من جديد إلى دعوى، فمقابل الدعوى، فإلى الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى وهكذا.. حتى أن كل شىء سينتهى إلى الروح الأخير المطلق وهى «الله».

وتوضيح ذلك فى مثال (الماء) السابق:

- أن (الماء) دعوى..
- و(لاماء) وهو البخار مقابل الدعوى.
- وصيرورة الشىء إلى نقيضه- وهى هنا (صيرورة الماء إلى بخار)- جامع الدعوى ومقابل الدعوى.

وصيرورة الشىء إلى نقيضه: ستنحل من جديد.. إلى دعوى، فمقابل الدعوى، فصيرورة الماء إلى بخار ستنحل من جديد.. إلى ماء فبخار.. وهكذا.

- فالشىء..
- ومقابل الشىء..
- وصيرورة الشىء إلى مقابله..

تمثل الخطوات الفكرية لمبدأ النقيض. وهى:

- الدعوى..
- ومقابل الدعوى..
- والجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى (Triplizitaet).

و(هيجل) يطلق على هذا الشرح العقلى لمبدأ النقيض: (جدلاً نظرياً) (Dialektik).

- وطالما هذا الجدل باق فى شرح (الفكرة) فى ذاتها (an-sich)، وهى العقل المطلق، يأخذ عنده اسم: علم المنطق، أو علم الوجود، أو الميتافيزيقيا.

- فإذا تجاوز ذلك إلى شرح (الفكرة)- بعد أن تنتقل إلى المقابل والنقيض (fuer-sich)وهو الطبيعة- يأخذ اسم «فلسفة الطبيعة».

- حتى إذا وصل إلى «الفكرة» التى هى جامع الدعوى ومقابل الدعوى (an-sich" und :"fuer-sich) - وهى العقل المجرد- يأخذ اسم فلسفة العقل.

وغاية الجدل النظرى عنده- إذن- هى الاستخدام العلمى لـ «القانونية» المستقرة فى طبيعة التفكير، أى الاستخدام العلمى لقانون النقيض Det widerspruch . تلك «القانونية» التى توجد فى حركة «الفكر» وانتقالها من وضع إلى وضع، هذه الفكرة التى تزول وترتفع من نفسها تبعًا لمبدأ «النقيض» المبدأ الى يحتل «الفكرة» ويسكنها- كى تعود لنفسها من جديد فى درجة أعلى.

إذ الفكرة تتحول فيما يقابلها ويناقضها..

ثم تجتمع مع هذا المقابل سوياً فى فكرة أعم وأعلى، مما يترتب على ذلك ضياع التناقض وذهابه، بوساطة «سلب السلب»... (وسلب السلب إيجاب).

وقد وضح ذلك من قبل فى أن (شىء) يستلزم (لاشىء)، وكلاهما يجتمع فى (صيرورة).

ونتيجة الاستخدام العلمى لمبدأ «النقيض» هى ذهاب مثل هذا التحديد الخاص وانتقاله إلى المقابل «النقيض»، وبهذا تتطور «الفكرة» بعضها من بعض فى تتابع لايدخله شىء من خارج الفكر، حتى يصل الأمر إلى الأعم الأشمل وهو «فكرة المطلق»، أو الله.

***

وباستخدام مبدأ «النقيض»- كخاصة من خواص العقل الإنسانى، وصل (فيشته) و(هيجل) معًا من الوجهة الفلسفية إلى:

- ترجيح جانب (العقل) على الطبيعة والحس.

- وتقدير (الدولة) كعمل خلقى للعقل الإنسانى.

- كما وصلا إلى أن سعادة البشرية رهن بالتعاون على العمل المثمر المنظم فى الطريق الذى يرسمه عظماء الفكر والسياسة.

وبعد ذلك يختلف (فيشته) عن (هيجل):

- فى أن الأول يميل إلى سيادة العقل سيادة مطلقة على كل شىء آخر سواه- حتى على «الدين والوحى»، بينما (هيجل) يميل إلى سيادته فحسب على الطبيعة وحدها.

• سيادة «الحس» ومذهب «الوضعية»:

انتهى عصر التنوير بانتهاء القرن الثامن عشر تقريبًا، وابتدأ عصر آخر من عصور الفكر الأوربى بظهور فجر القرن التاسع عشر، وموضوع الصراع العقلى عند الأوربيين واحد لم يختلف عن ذى قبل- هو: الدين، والعقل، والطبيعة، ولكن تميز القرن التاسع بفلسفة معينة، لأن اتجاه التفكير فيه مال إلى سيادة (الطبيعة) على الدين والعقل معًا. وإلى استقلال (الواقع) كمصدر للمعرفة اليقينية مقابل الدين والعقل..

تميز القرن التاسع عشر بأنه عصر «الوضعية» (Positivism) و«الوضعية» نظرية فلسفية نشأت فى دائرة «المعرفة» وقامت فى جو معين وعلى أساس خاص. أما جوها المعين: فهو أولا وبالذات سيطرة الرغبة على بعض العلماء والفلاسفة فى معارضة الكنسية، والكنسية تملك نوعًا خاصًا من المعرفة، وكانت تستغله فى خصومة المعارضين فترة من الزمن. وهذا النوع الخاص من المعرفة الكنسية هو «المعرفة المسيحية الكاثوليكية» بوجه خاص- كما سبق أن ذكرنا- أو هو المعرفة الدينية، أو المعرفة الميتافيزيقية بوجه عام، يضاف إلى هذا الرغبة القوية فى معارضة الكنيسة. ومعارضة ما تملك من معرفة خاصة، أن فلسفة عصر (التنوير) وهى الفلسفة العقلية أو المثالية- فى نظر فلاسفة (الوضعية) قد أفلست فيما أرادت أن تصل إليه، وهو إبعاد التوجيه الكنسى كلية عن توجيه الإنسان، وتنظم الجماعة

الإنسانية على هذا الأساس، إذ مالت هذه الفلسفة على عهد «هيجل» إلى تأييد الوحى والدين من جديد، بعد أن أحاط «كانت»[1] إبان عصر التنوير- فى نقده (للعقل النظرى)- المعرفة الدينية بمجموعة من الشكوك تجعلها ظنّاً بعيدًا عن اليقين. كما جعل جدل (منطق) ما بعد الطبيعة يعلل الظاهر دون أن يهدمه، وادعى أن فى كل ظاهرة- فى تعليل ما بعد الطبيعة- تكمن علة شخصية للحكم يدعى فيها أنها علة مجردة.

وإذن الغاية الأولى للمذهب الفلسفى الوضعى هى معارضة الكنيسة، وبالتالى معارضة معرفتها، ومن باب التغطية عارض هذا المذهب باسم (العلم) الميتافيزيقا والمثالية العقلية بهذا العنوان. وإلا فإن المذهب الوضعى فى الوقت الذى ينكر فيه دين الكنيسة، يضع دينًا جديدًا بدله: و دين (الإنسانية الكبرى)! ويقوم هذا الدين على (عبادة) و(طقوس)- كما تقوم المسيحية، وله قداسة واحترام فى نفوس التابعين على نحو ما للكثلكة.

وأما الأساس الخاص الذى قامت عليه الفلسفة الوضعية: فهو تقدير الطبيعة وتقييمها وحدها كمصدر للمعرفة والطبيعة، أو الحقيقة،أو الواقع، أو الحس كلها تدل على معنى واحد فى نظر الوضعيين، وتقدر هذه الفلسفة الطبيعية، لا كمصدر مستقل فحسب للمعرفة، بل كمصدر فريد للمعرفة اليقينية أو المعرفة الحقة، ومعنى تقديرها للطبيعة على هذا النحو: أن الطبيعة فى نظرها هى التى تنقش الحقيقة فى عقل الإنسان، وهى التى توحى بها وترسم معالمها الواضحة، هى التى تكون عقل الإنسان والإنسان- لهذا- لايملى عليه من خارج الطبيعة أى لا يملى عليه مما وراءها، كما لايملى عليه من ذاته الخاصة، إذ ما يأتى من (ما وراء الطبيعة) خداع للحقيقة!! وكذا ما يتصوره العقل من نفسه وهم وتخيل للحقيقة، وليس حقيقة أيضًا!!.

وبناء على ذلك: يكون (الدين)- وهو وحى (أى ما بعد الطبيعة)- خداع! هو وحى ذلك الموجود، الذى لايحدده ولا يمثله كائن من كائنات الطبيعة، هو وحى (الله) الخارج عن هذه الطبيعة كلية..

---

(١) عاش بين ١٧٢٤- ١٨٠٤م : وهو Immanuel kant

وكذلك (المثاليـة العقلية) وهم لا يتصل بحـقيقة هذا الوجـود الطبيعى، إذ هى تصورات الإنسان من نفـسه، من غير أن يستلهم فـيها الطبيعـة المنثورة التى يعيش فيها وتدور حوله.

وإذن ما يتحدث به الإنسان- ككائن شخـصى- عن الإنسان كموضوع للوصف أو ما يتحـدث به الإنسان عن الطبيعـة التى يعيش فيهـا كموضوع للحكم عـليها، مسـتمدًا حديثـه عن هذا أو ذاك من معارف الدين أو المثـالية العقليـة- هو حديث بشىء غير حقيـقى عن شىء حقيقى: هو حديث غير صـادق، خضع فيه الإنسان المتحـدث إلى خداع الدين بحـكم التقاليـد، أو إلى خداع (الوهم) بحـكم غرور الإنسان بنفسه!.

إن عقل الإنسان فى منطق هذه الفلسفة- أى ما فيـه معرفة- وليد الطبيعة، التى تتمثل فى الوراثة، والبيئة، والحياة الاقتـصادية والاجتماعية.. إنه مخلوق، ولكن خالقه الوجود الحسى.. إنه يفكر، ولكن عن تفاعل مع الوجود المحيط به... إنه مقيـد مجبر، وصانع القيـد والجبر هو حياته المادية.. لـيس هناك عقل سابق على الوجود المادى، كـما أنه ليست هناك معـرفة سابقـة للإنسان عن طريق الوحى.. عقل الإنســان ومعرفتـه يوجدان تبعًا لوجـود الإنسان المادى.. هما انطباع لحـياته الحسية المادية التى يتنفسها.

الطبيعة هى التى تنطق عن نفسها، بـل يجب على الإنسان أن يعتمد منطقها إذا أراد أن يعيش فـيها، ومنطقـها وحده- لامنطق (المؤلهين)،ولا منطق (العـقليين)، ولا منطق (أصحـاب) النظرية السيكولـوجية فى مـعرفة الإنســان- هو الذى يخط الطريق المستقـيم فى حياة الإنسان، وهو الذى يحدد أهدافه فـيها! وطريق الإنسان فى حياته الطـبيعية يبـتدئ من الفرد وينتهى بالجـماعة. وإذن: فالفـرد نفسه ليس غاية، وحياته التى يعـيشها ليست هدفًا لسعيه، وإنما غـايته الأخيرة التى يجب أن يسعى إليهـا، ويذهب فيها- كمـا يذهب العابد الصوفى صاحب عقـيدة (الاتحاد) فيما يـؤلهه ويعبده- هى الجماعـة. وطالما كانت الجماعة هى غاية الفـرد الأخيرة، فهى معبودة، وتذهب حريته فيها لتبـقى لها الحرية، وتفنى حياته فى سبيلها لتبقى لها الحياة الأبدية الخالدة.

كومت Comte:

و(أوجست كومت)، فى مقدمة بناة هذا المذهب الوضعى، كما سبق أن تحدثنا عنه هنا فيما قبل[1]. ونعيد الحديث عنه مرة أخرى لصلة مذهبه بفلسفة (ماركس) وبما يراه هذا الأخير فى أن: (الدين مخدر) -تلك القضية التى هى موضوع هذا الفصل من الباب- ولا تتجاوز نظرته الفلسفية فى قليل ولا كثير الرغبة فى الإصلاح الشامل للجماعة الإنسانية. وهو يحمل استقلال الأفراد والبحث الحر واستقلال الاتجاه فى الحياة، مسؤولية ما ينتج عن (الاستقلال) و(الحرية) من فوضى الآراء وفوضى الأحوال العامة.. وهو إذن من أصحاب (الجبر) و(التقييد).

وإصلاح الجماعة فى نظره، يراه فى سيادة العلم على كل شىء. وفى الدرجة الأولى يراه فى وجوب إخضاع أعمال الحياة إلى مبدأ عام له اعتباره، إخضاعًا يقترب فى اتساع نطاقه مما كان لنظام العصر الوسيط الكاثوليكى- وإن اعتبر هذا النظام مضللا فى نظره!!

كان يرى أنه يجب أن يحل (العلم الواقعى) محل (اللاهوت)... هذا العلم الذى يتحمل حرية الإيمان تحملا قليلا وفى نطاق ضيق، على نحو ما تحمل اللاهوت وقت سيادة الكنيسة!! فاللاهوت المسيحى كان لايطيق حرية الإيمان إلا قليلا، فكذلك العلم الواقعى- فى نظر «كومت»- لايصح أن يطيق ما يسمى بـ (حرية الإيمان) إلا على هذا النحو من الضيق والقلة!

وقد عنى «كومت» بهذه الغاية الإصلاحية للجماعة الإنسانية- كما يرينا هنا- ليس فقط فيما سماه (فلسفة التاريخ)، وليس فقط فى المشروع الذى وضعه، وهو (دين الإنسانية) وما لهذا الدين من عبادة.. بل قبل كل شىء فيما طلبه من وضع القوة الروحية بجانب القوة المادية فى نظام الجماعة الجديد، ولكن على أن لا تكون القوة الروحية مستمدة من تعاليم الكنيسة!!

---

(١) ص٢١٤ من هذا الكتاب (الفكر الإسلامى)، وإعادة الحديث عنه مرة أخرى هنا كالحديث عن الاتجاهات الفكرية فى تاريخ الجماعة الأوربية منذ الإصلاح الدينى إلى القرن التاسع عشر، هو لتوضيح فلسفة كارل ماركس.

والفلسفة الوضعية، أو الواقعيـة، التى يجب أن يقام عليها نظام الجماعة الجديد ليست سوى النظام المنظم للعلم الواقعى نفسه، ونظام العلم الواقعى يقوم على أن (المعرفة الإنسانية) تستند إلى عـلاقات الظواهر بعضها ببعض، وأنه ليس هناك فى دائرة المعرفة (مطلق) يجعـل أساسًا لمجهول. والمبدأ المطلق الوحيـد الذى له اعتبار عام: هـو أن كل شىء نسبى.. وإذن ليس هناك فـائدة من الحديث عـن الأصول والعلل الأولى للوجـود، ولا عن أهدافهـا الأخيرة، وهـى معرفـة (الميتـافيـزيقا) و(الدين).

و(فندلبند)[1] يعلق على فلسفة (كومت) الوضعية بقوله:

«إن تاريخ الفلسفة الذى سار به (كومت) كثـير التعقيد.. هو جذاب فى بعض نقطه، ولكنه فى الأكثر يقوم على الهوى وعدم المعرفة والحكم المغرض! ويمكن أن يفهم كبناء فقط لغرضه الإصلاحى».

«وانتصار (النظرة الواقعية)- مع انتصـار تنظيم الحياة الصناعية فى الوقت نفسه، هو غاية الـتطور التاريخى للشـعوب الأوربية. هذا الانـتصار الذى سـيزاوج فـيه (الفكر العظيم) (وهو الفلسفة الواقعية)، (القوة العظيمة) (وهى قوة العمال)!!».

«وقانون الدورة الثلاثية، أو قانون المراحل الثـلاث التى تمر فيها المعرفة، وهى: الدين، والميتافـيزيقا، والواقعيـة- وهو القانون الذى وضعه (كومت) تأييـدًا لمعرفة الحس- تأكد بالذات، بالحـال التى وصل إليها واضع هذا القـانون، وهو (كومت) نفسه!! فكومت سـقط فى المرحلة الأخيرة من مراحل تفكـيره فى المجال اللاهوتى مـرة ثانية.. أى أنه عـاد إلى (الدين) مـرة أخـرى بعدمـا تركـه، وبعد مـا ترك الميتافيزيقا، ليستقر من جـديد فى (الواقعية) أو (الوضعية)! إذ إنه جعل «الإنسانية» كإله أكبـر موضوعًا للتقديس الدينى، حـول فيه كل (جهاز للخدمـة المقدسة) فى صورة واقعية!!».

و(فندلبند) يشير فى تعليقه على فلسفة (كومت)، إلى أنه استخدم (التاريخ) فى التدليل على أن (المعـرفة الواقعيـة) هى غاية التطور التاريخى للشـعوب الأوربية،

(١) فى كتابه المشهور: تاريخ الفلسفة (Philosophie der Geschichte) ص ٥٥٢.

بجانب تنظيم الحياة الصناعية، وبذلك تكون المعـرفة الواقعية هى النوع الوحيد من العرفة الذى تسعى إليه البشرية ويجـب أن تسعى إليه، وهو الذى له اعتباره العام، وليس لغير هذا النوع اعتبار ما.

و(التاريخ) الذى استخدمه (كومت) هو (تاريخ المعرفة):

- فقد كانت معرفة الإنسان قبل تفلسف الإغريق: ذات طابع دينى.
- ثم أصبحت على عهد سقراط وأفلاطون، من فلاسفة اليونان: عقلية.
- ثم مالت بعد ذلك على عهد أرسطو: إلى (التجربة) والواقع.

ثم ابتدأت دورة أخرى من جديد..

فاعتبر الدين فى القرون الوسطى مصـدرًا للمعرفة، ثـم جـعـل لـلعـقل اعتباره -بدلا من الدين- فى عصر التنوير فى القرن الثامن عشر، ثم قوى الميل إلى اعتبار المعرفـة الحسيـة أو الوضعيـة وحدها- دون العقل والـدين معًا- فى القـرن التاسع عشر.

هذه دورة ثلاثية لـ (اعتبار المعرفة) فى تاريخ الإنسانية.. فإذا كانت هذه الدورة الثلاثية قانونًا لايتخلف (للمعرفة)، أو بالأحـرى (لاعتبار) مصدر المعرفة، فالمنتظر -بناء على سير (التاريخ)-أن يعود (الاعتـبار) إلى الدين من جديد، بعد أن قويت موجة الواقعية أو الوضعية فى القرن التاسع عشر.. فتنكسر حدتها فتضعف، فيقل اعتبارها، وعندئذ يعود الاعتبار فى المعرفة للدين وحده!

ويلاحظ أن الإسلام- فى تاريخ البـشرية- أتى على أثر طغيان مـوجة «الإلحاد» وإنكار ما عدا «الحس» فى المعرفـة، يقص القرآن موقف الملحدين أرباب الحس من رسالة الإسلام، كمعرفة دينية موحى بها، وهو موقف إنكار لها، لاعتبارهم الحس وحده فى المعـرفة، يقـول تعالى: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنتُمْ تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُم مُّخْرَجُونَ ﴿٣٥﴾ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾ إِنْ هِيَ إِلاَّ حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ ﴿٣٧﴾ إِنْ هُوَ (الرسول) إِلاَّ رَجُلٌ افْتَرَىٰ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا (لأنه خالف اعتقادهم فى الحس) وَمَا نَحْنُ لَهُ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [المؤمنون: ٣٥- ٣٨]!!.

و(كومت) - (ككارل ماركس) بعده، وككل الوضعيين (الحسيين) يعتمد على حركة (التاريخ)، فهو فى معالجته (المعرفة) اعتمد على تاريخها. . وكذلك (ماركس) فى معالجته (الاقتصاد) اعتمد على تاريخ الاقتصاد. وهكذا. . والنتيجة التى وصل إليها (كومت) فى المعرفة وهى اعتبار المعرفة الواقعية وحدها، وكذلك النتيجة التى وصل إليها (ماركس) فى الاقتصاد: وهى اعتبار الاشتراكية الجماعية وحدها، وكذلك كل نتيجة لبحث وضعى اعتمد على حركة التاريخ- هى نتيجة إيمان بأحداث متعاقبة فى تاريخ البشرية.

فإذا كان تعاقب هذه الأحداث قانونًا للحياة البشرية لايتخلف، فما وصل إليه (كومت) فى المعرفة، وما وصل إليه (ماركس) فى الاقتصاد - كما سيأتى- أمر مؤقت ينتظر أن يذهب، ليحل محله ما أعقبه فى صورة الحياة البشرية الثلاثية. . وإذن هى نتائج ليس لها صفة الاستقرار والدوام، ومن يعتبرها من هؤلاء المفكرين أمرًا دائمًا وطابعًا للحياة لايتغير، يكون مؤمنًا بما وصل إليه، أكثر من كونه ملاحظًا لأحداث التاريخ، تلك الأحداث التى تمر فى سلسلتها المتعاقبة الحلقات، والتى تبتدئ من نقطة لتعود إليها من جديد بعد حين. وقد أنكر هؤلاء المفكرون (الإيمان) كمصدر للمعرفة، وقامت فلسفتهم الحسية على إنكاره. وهنا يسجل (فندلبند) فى ملاحظته على (كومت)! أنه دار مع نفسه فى البحث، بما يمثل المراحل الثلاث لقانون (الدورة الثلاثية) فى تاريخ المعرفة: فأنكر الدين، ثم أنكر العقل، ليستقر بعد ذلك فى الواقعية ثم رجع فعاد إلى الدين والإيمان، إذ جعل إلهه هواه الذى يتمثل فى الإنسانية!!

ولكن ما نلاحظه نحن هنا على (كومت) هو ما ينتظر من تطبيق قانون الدورة الثلاثية فى المعرفة كقانون لايتخلف، وما تحكم به من توقع سير حركة (المعرفة) من جديد نحو الدين والإيمان، هو نتيجة تطبيق هذا القانون، وليس نتيجة لرغبة خاصة وهوى معين.

فيرباخ Feuerbach:

وثانى الفلاسفة المقدمين فى الفلسفة الوضعية «فيرباخ»[1]، الفيلسوف الألمانى تلك الفلسفة التى سيطرت على تفكير القرن التاسع عشر، والتى اشتد جدلها

(١) عاش بين سنتى ١٨٠٤-١٨٧٢، وهو Ludwing Feuerbach وفلسفته تعتبر من الأسس القوية فى بناء الماركسية، التى جعلت شعارها: «الدين مخدر» وهو موضوع هذا الفصل.

الفكرى ضد الدين (المسيحى) على وجه خاص، وإن أصابت كذلك «المثالية العقلية».

«فيرباخ» يرى أن الفلسفة هى علم (الواقع) فى حقيقته، وفى عمومه وجوهر (الواقع) هو الطبيعة الشاملة، التى تدرك بطريق الحواس. وعنده أن الحقيقة، والواقع، والحس- كلها سواء وليست (الحقيقة) بل هى المادية. ولا هى المثالية النظرية، ولا هى علم الطبيعة، ولا علم النفس.. هى علم الإنسان فقط. وعن طريق علم الإنسان يعرف: أن ما يسمى (بالجسمى)، وما يسمى أيضًا (بالنفسى) يكونان فى الإنسان (وحدة الحياة) و(وحدة الواقع)، تلك الوحدة التى لاتنفصل ولاتنقسم إلى جسمى ونفسى إلا فى الاعتبار فقط.

وفى نظره من جانب آخر: أن علم الإنسان أيضًا هو الدين. والدين إذن محصول للعقل الإنسانى، وليس موحى به من خارج الإنسان. والطبيعة الإلهية كذلك هى طبيعة الإنسان نفسه، التى تجردت من قيود الفردية والشخصية، أى قيود الإنسان الواقعى الجسمى.. هى الإنسانية، هذه الطبيعة الإنسانية المتجردة ينظر إليها فى احترام وخشية وقدسية، على أنها شىء آخر مقابل لطبيعة الإنسان الفردية، والله بالنسبة للإنسان، هو كتاب جامع لإحساسات الإنسان العالية، وأفكاره وآماله[1]، الله هو: صاحب كل قوة، وهو الرحيم، وهو المحبة.. ومعنى ذلك: أنه فى نظر «فيرباخ» ليس هناك شىء آخر غير: القوة والرحمة والمحبة التى هى إلهية والحكمة والعدالة والخيرية تسود الحياة الإنسانية فقط عندما يكون حكيمًا عدلاً خيرًا.

وأيضًا فى نظره الحياة الأخروية ليست شيئًا آخر غير هذه الحياة الإنسانية- على اعتبار أن الله ليس شيئًا آخر غير الإنسان، إذا كان حكيمًا عدلًا خيرًا- لكن بعد أن ينظر إليها نظرة مثالية، والفجوة القديمة- على نحو ما تصور الأديان- بين هذه الحياة والحياة الأخرى يجب أن تزول. كى تركز الإنسانية نفسها، بنفس غير مشتتة

(١) يردد هذا المعنى كثيرًا فى الكتب الشيوعية، وكنموذج فى التأليف العربى للشيوعية يراجع كتاب (الله والإنسان)، ص١١٠-١٠١ لمصطفى محمود، من سلسلة: كتب للجميع، عدد مارس سنة ١٩٥٧، صدر عن دار الجمهورية.

وقلب موحد، فى عالمها المشاهد وفى حاضرها القائم، وعن طريق هذا التركيز غير الموزع، فى العالم الواقعى فقط، تقوم حياة جديدة للإنسان، وتنتج أعمال وتأملات كبيرة، وينشأ عظماء من الناس.

وإذا انقطع (إيماننا) وتصديقنا بحياة أفضل (فى الآخرة) ، وأردنا مع ذلك فى غير تفرق إيجاد حياة أفضل، فسنخلق أيضًا حياة أفضل. ولكن لكى نريد هذا، ونريد أن نحققه، يجب أن نضع مكان محبة الله محبة الإنسان- كدين وحيد، حق، وأن نضع مكان الإيمان بالله، الإيمان بالإنسان نفسه وبإمكانياته الخاصة وبعظمته.. الإيمان بأن تقرير المصير للإنسانية ليس من طبيعة خارجة عنها أو فوقها.. وإنما يرتبط بها نفسها تمام الارتباط.

هذا مجمل ما تنطق به فلسفة «فيرباخ»، وسنرى أن فكرة «التعويض» فى الدين، التى احتلت منزلة كبيرة فى فلسفة فيرباخ هذه - بعد أن تبنتها فلسفة (كومت) قبله- لاتقل تأثيرًا فى المذهب الماركسى وفى صراعه ضد الدين، عن الأفكار الرئيسية التى أقام عليها (كارل ماركس) دعائم فلسفته الخاصة، والتى استعارها من (هيجل)، و(كومت)، بعد تعديل فى فهم بعضها، وتوسع فى تطبيق بعضها الآخر.

***

اشتين تال Steinthal :

وكان من الممكن أن لايعنينا الحديث عن هذا الفيلسوف الألمانى الآخر[1] فى هذا الفصل الذى نحاول فيه بيان الصلة بين دعوى أن: «الدين مخدر» وتفكير القرن التاسع عشر فى أوربا، غير أنه لما مهد للماركسية باستخدام فكرة «العقل المجرد» المعروفة لـ «هيجل» على نحو آخر جعل به عقل الإنسان تابعًا للمادة- آثرنا أن نذكر رأيه هنا فى «العقل المجرد» إذ إن تبعية العقل للمادة أساس رئيسى فى تعاليم الماركسية- كما سنرى، وهو يلعب دورًا قويًا فى الصراع بينها وبين الدين.

و(اشتين تال) أعطى مبدأ «العقل المجرد» عند «هيجل» صورة أخرى حينما فهمه كمبدأ (نفسى وتجربى خالص)، وليس كمبدأ عقلى ومثالى- كما فهمه «هيجل»

(١) عاش بين سنتى ١٨٠٣-١٨٩٩ : هو Héymann Steinthal فيلسوف يهودى وباحث لغوى.

نفسه، وبناء على ما صور به (اشتين تال) هذه الفكرة، أصبح للأحداث الكثيرة دور رئيسى فى حياة الفرد العقلية فـ (العقل المجرد) عنده هو ترابط وصلات نفسية، ينمو فيها الإنسان، وبواسطتها كان ويكون، وهو عضو فيها لاينفصل عنها بحال، وهذا الترابط ينشأ من التحديد التاريخى للجماعة ثم من العقل العام الذى يوضع أساسًا، للحياة «الفردية» والعقل العام- كما يراه «اشتين تال» يعبر عن نفسه تعبيرًا غير شخصى، يعبر عن نفسه فى اللغة، والعادات، والمنظمات العامة، والذى يكون تاريخ الجماعة ثم عقلها العام هو أحداث الحياة، وما يقع فيها من تطورات، والإنسان الفرد متأثر بهذا العقل العام ويتحدد به.

وإذن «العقل المجرد»: ليس فكرة عامة تعلو الكائنات المتفرقة، وتخرج عن نطاقها ثم تطلق هذه الكائنات مع تفرقها، كفكرة الدولة، والجماعة، والفن على نحو ما تصور«هيجل»، وإنما هو بالأحرى جو نفسى، تكون أولا من أحداث مادية، ومن جملة من العلاقات والروابط تجمعت كصورة لما يقع فى تاريخ الجماعة، ولما يكون لها من تقاليد، ومنظمات ولغة. وعندئذ يعيش العقل المجرد فى صميم الحياة، ويعتبر مرآة لما يجرى فيها، ومصدرًا أيضًا لتكوين عقول الأفراد، وعقول الأفراد إذن بالنسبة له، صور له وأفراد منه، وحادثة عنه.

***

ماركس Marx:

والآن يكفى ما قدمنا من فلاسفة مؤيدين لسيادة (الطبيعة) على العقل، والدين معًا، لكى ننتقل إلى (ماركس)[1]...

إنه الفيلسوف الذى أثر تأثيرًا كبيرًا فى انتصار البحث الطبيعى الواقعى على الميتافيزيقا، وعلى طريقة التفكير الخاصة بعصر التنوير فى القرن التاسع عشر. وآراؤه- مع انجلز Engles تعتبر دستور الماركسية فيما يسمى: بالاشتراكية الجماعية، أو ما يسمى بالشيوعية، أو البلشفية.

---

(١) عاش بين سنتى ١٨١٨-١٨٨٣، هو Karl Marx: فيلسوف يهودى ألمانى، وعالم اجتماع، وصاحب المذهب المادى التاريخى، وصاحب فلسفة التاريخ المادية للمذهب الاجتماعى، بالاشتراك مع :Engles.

(أ) الصراع بين الطبقات:

وماركس له جدل (Dialeltik) ومنطق، استخدم فيه (النقيض) Der Wider-spruch Principium ، الذى عرف للفيلسوفين الألمانيين قبله: (فيشته) و(هيجل). . ولكنه استخدمه فى مجال آخر، غير مجال (التصور الذهنى) الذى وجدناه عند (فيشته)، وغير مجال (الفكرة) التى عرفناها لـ (هيجل). استخدامه فى مجال (الاقتصاد)، واستند فى هذا الاستخدام إلى تاريخ الجماعة.

فكل (شىء)- فى نظره- يتضمن نقيضه، بحيث إن كل (شىء) يهدم نفسه، وهذا هو التصوير العام لمبدأ النقيض، ولكن(ماركس) يستخدمه كى يدلل على وقوع انهيار (المجتمعات) وسقوطها، تلك المجتمعات التى قامت على أساس من (الرأسمالية). فالمجتمعات السابقة على الرأسمالية، وهى: دول الملوك، والمجتمعات الإقطاعية (أصحاب المزارع الكبيرة) انهارت - بناء على تفكير (ماركس)- لأنها تضمنت عنصر المقابلة، أو النقيض، وعلى هذا النحو ستنهار هذه المجتمعات الحديثة الرأسمالية، وتتحول إلى المقابل والنقيض لها، وهو المجتمع الشيوعى ذو الطبقة الواحدة من العمال.

ومع أن مبدأ (النقيض) لايقف بتحول الشىء إلى مقابله فقط، بل سيتحول الشىء ومقابله إلى «جامع» لهما، ثم هذا الجامع» بدوره يصير إلى (شىء) يتحول هو أيضًا إلى مقابله، ثم إلى (جامع). . وهكذا- مع أن منطق هذا المبدأ هو الاستمرار فى (التحول)، فالماركسية تقف تترقب تحول المجتمع الرأسمالى إلى النقيض والمقابل له وهو المجتمع الشيوعى، عند حد هذا المجتمع. ولا تذكر - فضلا عن أن تترقب - توقع انهيار المجتمع الشيوعى وسقوطه، وهدم نفسه فى مجتمع مقابل له، بناء على أن كل شىء يتضمن نقيض نفسه، وأن فيه عامل الهدم لنفسه!! وهذا مما يؤخذ على التطبيق الفلسفى لمبدأ النقيض فى الفلسفة الماركسية، كما سنذكره فى شىء من التفصيل فيما بعد.

ويرى «ماركس» أن انتقال الشىء وتغيره إلى نقيضه- تطبيقًا لمبدأ النقيض- يحدث بالتدريج. ولكن التدرج فى التغير يصل إلى نقطة معينة، ثم يحصل انقلاب فجائى، وهذا التغير يحدث بسبب زيادة كمية الشىء أو نقصها، والتغير

فى الكم يتبعه تغير فى الكيف والطابع معًا. . «والشىء» بعد أن تتغير كميته يكون له طابع جديد، أو حال جديدة تختلف عن حاله الماضية[1].

وعندما يقول «ماركس» إن كل «شىء» يتغير بالتدريج ولكن إلى نقطة معينة فقط، يقصد حرفياً كل شىء، وهذا معناه أن كل شىء فى الطبيعة مدفوع لأن يطفر ويطفح فى الوجود، ثم يختفى عن طريق الانقلاب المفاجئ والتغير الثورى، ومن الخطأ فى نظر (ماركس): قبول مبدأ التغير بالتدريج كحادث مستمر، بدون انقلاب، ولايهم أن نتحدث هنا عن الجماعة، أو الكائن العضوى الحيوى، فكل شىء بالنسبة إلى الماركسية، يجب فى وقت خاص أن يمر بانقلاب فجائى ثورى. و(الانقلاب ظاهرة طبيعية- فى نظره- لكل موجود أو لكل مايوجد).

ومعنى هذا القول أيضًا أن كل شىء يوجد، هو فى حال تغير دائم، كل شىء هو صيرورة، فلا شىء فى الوجود يبقى على حال واحد «كل شىء جاء إلى الكينونة ينمو ويتطور، وفى النهاية يمضى ويذهب».

وكنتيجة لهذا القول: تدعى الماركسية أن الذى يعتقد من الناس فى القيم أنها أزلية أى يعتقد بقيم خالدة- هو مصدق بأشياء لاتوجد فى هذه الطبيعة، حتى هؤلاء الذين يعتقدون أن بعض القيم يجب أن يحتفظ بها للوقت الحاضر أو للحال الراهن، هم مصدقون أيضًا بما لايقع. فإذا اعتقد شخص أن كل شىء يتغير، فمن السذاجة بعد ذلك أن يكون محافظا! وقسم من الراديكالية الماركسية يتفرع عن هذا المنطق.

وهنا نجد أن الماركسية أدخلت على مبدأ النقيض- الذى يفرض الانتقال والتغير- ظاهرة أخرى هى ظاهرة «الانقلاب» و«الثورة» عندما يصل الأمر فى انتقاله إلى مرحلة معينة. كما أنها تقيس المجتمع من طبقة إلى طبقة على الماء (الطبيعى) فى انتقاله من حال إلى حال- أى فى انتقاله إلى بخار- وذلك أنه لابد فيه من (انقلاب) و(ثورة) وبالإضافة إلى هذا وذاك نجدها وسعت دائرة (الشىء) فلم يعد الكائن الطبيعى، وإنما أيضًا يشمل (القيم الأخلاقية). ولم تصبح القيم الأخلاقية قابلة للتغير فحسب- فى نظر الماركسية- بل واجبة التغير. . . وتنتقل القيمة إلى نقيضها فى تدرج، ثم يتم التغير أو الانقلاب فجأة ودفعة واحدة.

---

(١) فإذ كان إنسان يسخن الماء، فإن سرعة الذرات ترتفع بالتدريج نحو أعلى إلى نقطة معينة، وبعد ذلك يأتى التغير المفاجئ الثورى، فليس عندنا ماء، إنما عندنا بخار. وفى بخار الماركسية، أن الزيادة فى حرارة الماء تغير فى الكم، ولكن عندما يحصل التغير المفاجئ يكون هناك بخار- الذى هو يختلف فى الكيف والنوع عن الماء وبهذا المثل يثبت (ماركس) شيئين: أولا: أن تغير الكم يتبعه تغير الكيف، وثانيًا: أن الانقلاب فى التغير أمر ضرورى.

وعلى نحو صنيع «هيجل» فى صياغة «مبدأ النقيض»، توضح الماركسية أن كل شىء يتضمن قوتين رئيسيتين متقابلتين: واحدة تسمى «الدعوى» والأخرى تسمى «مقابل الدعوى»، هاتان القوتان تهدم إحداهما الأخرى، ولكن ينشأ من الهدم حالة جديدة تسمى «جامع الدعوى ومقابلها». ثم يسقط هذا الجامع ويتحول إلى مقابله، وعندئذ نحصل على دعوى أخرى، وعلى مقابل الدعوى من جديد، ثم ينشأ من تقابلهما وتناقضهما جامع جديد، وهكذا.. فى تسلسل لا نهاية له: وصياغة مبدأ النقيض فى هذه العبارات، ربما ناسب تطبيقه فى دائرة المجتمع التى اختارتها الماركسية مجالاً للتطبيق. وربما ناسبه أيضًا معنى «الصراع» بين الطبقات فى الجماعة- الذى حرصت هى أيضًا على أن يكون مصطلحًا خاصًا بها، وذلك بدلا من «التقابل» بين «الشىء» و«مقابله» وهو ما اصطلح عليه (فيشته) و(هيجل) من قبل، عند شرح (مبدأ النقيض).

وقد اختارت الماركسية مبدأ النقيض فى دائرة (المجتمع)، واستخدمته لتحاول أن تبرهن به على أن الشيوعية مجتمع أسمى من القيمة من كل مجتمع وجد قبلها..

- فالمجتمع ذو النظام الملكى سقط وتحول إلى الجانب المقابل له..

- والجانب المقابل له طرفان، وهو حكام الملك من جانب والعبيد والفقراء فى رعيته من جانب آخر.

- ثم من الفريقين المتقابلين «حكام الملك ورعيته من العبيد والفقراء» تكون الجامع بين (الشىء) و(مقابله)، وهو المجتمع الإقطاعى. إذ حكام الملك أصبحوا أصحاب الأراضى، والفقراء أصبحوا هم المستأجرون لها..

- ومن الكفاح فى المجتمع الإقطاعى بين الملاك والفلاحين نشأت الرأسمالية الصناعية، وبذلك سقط الإقطاع فى القوة المقابلة له- وهى الرأسمالية.

- وتريد الماركسية أن تقول لك الآن: إن الرأسمالية - وفيها طرفان متقابلان: أصحاب مال وعمال - سيسقط أحد طرفيها فى القوة المقابلة لها. وهى قوة العمال، والمجتمع الجديد، هو المجتمع الاشتراكى ذو الطبقة الواحدة.

ولكن، أيقف مبدأ «النقيض» عند هذا المجتمع الجديد ذى الطبقة الواحدة أم سيسقط هو بدوره فى مقابل له- كما هو منطق هذا المبدأ الذى يعد كضرورة حتمية فى الوجود؟

وترى الماركسية أن انتقال المجتمع من حال إلى حال يصحبه تطور فى القيمة... فالإقطاع أسمى من دولة الملك، والرأسمالية أسمى من الإقطاع،

والشيوعية إذن أسمى من المجتمع الرأسمالى!! وادعاء أن كل مجتمع أسمى من سابقه مصدر براق للدعاية الشيوعية، وكثير من الناس يصيرون أتباعًا للشيوعية، لأنهم يعتقدون أنهم يعملون من أجل عالم أحسن من عالم آخر وجد قبل ذلك!!

وبما أن مبدأ «النقيض» مبدأ ضرورى فى الوجود - وإن كانت ضرورته لا تتجاوز دائرة (التصور الإنسانى) أو دائرة (الفكرة)، كما عرف الأمر عند (فيشته) و(هيجل) - فدعاة الشيوعية يذكرون أنهم لا يخلقون الكفاح بين الطبقات: أى لا يوجدون التناقض بينها، بل هم يلاحظون الوجود فى سيره فقط.

وهكذا استخدمت الماركسية مبدأ (النقيض) فى دائرة الجماعة الإنسانية، وعدلت باستخدامه عن المجال الذى استخدم فيه من قبل، وطبقته على (القيم) الأخلاقية قياسًا على تطبيقه فى «الشىء» المحس. واستحدثت «الانقلاب» و«الثورة» فى مجرى التغير، كظاهرة عامة له، يجب أن تخضع لها (الجماعة) الإنسانية و(القيمة) الأخلاقية، على نحو ما يشاهد فى (الشىء) الطبيعى، وعلى الأخص على نحو ما يشاهد فى تحول الماء إلى بخار.

وكما سار (هيجل) فى تطبيق هذا المبدأ فى دائرة (الشىء) (Das Ding) أن (الشىء) متغير من حال إلى حال، ومن أن فهم هذا الشىء أو معرفته، من أجل ذلك، عبارة عن إدراكه فى صلاته بغيره من الأشياء - تذكر الماركسية أيضًا: أن كل شىء له علاقة بالآخر، وأن فهمه هو إدراكه فى صلاته بغيره من الأشياء، وكل شىء هو كل شىء، وليس الشىء الطبيعى وحده، فالإنسان فى نظرها، إذا أريد الوقوف على خصائصه، لابد أن يدرس: ككائن حى، وكائن نفسى، وككائن عضوى، باعتبار وسطه الاجتماعى، متضمنًا هذا الوسط- أسرته وحياته، ومدنيته، وبلده ونظامه السياسى والاقتصادى، وصلته بالعالم على نطاق واسع.

(ب) الدين مخدر:

ولـ (ماركس) نظرية مادية، تأثر فيها بـ (كوميت)، وهو لاينكر وجود (العقل) كما ينكره المذهب المادى الميكانيكى، ولكنه لايدعى فحسب أن المادة توجد قبل أن يوجد العقل، بل يدعى أيضًا أن المادة أكثر أهمية وأكثر اعتبارًا من العقل، إذ العقل متوقف على المادة فى وجوده ولايمكن أن يوجد منفصلاً عنها. ونتيجة ذلك: أن (ماركس) لاينكر فقط أن يبقى العقل (أو الروح) بعد الجسم، بل يرفض

الفكرة الأساسية فى الدين، وهى الإيمان بالله، كموجود أزلى مستقل تمامًا، ومتجرد تمامًا عن المادة.

وكحقيقة واضحة فى الماركسية، كل دين بالنسبة لماركس- من حيث المبدأ- لعنة.. وماركس يحدثنا أن (كل دين مخدر للشعب)!!

وتبعية العقل (للمادة) فى الوجود، يصورها (ماركس) فى صورة: أن العقل انعكاس للمادة، وليس كما يصرح (هيجل) بأن المادة انعكاس للعقل. وهذا يعنى أن العقل نوع من المرآة العاكسة للعالم المادى. وهذا التصور الماركسى للحقيقة المادية على أنها الأصل، يشمل فى عموم منطق الماركسية كل الأحداث الطبيعية وما يحيط بها. ولكن فى التطبيق لهذا المنطق الماركسى الأولى تعتبر المنظمات والأحداث الاقتصادية - من وجهات نظر متعددة - هى القوة المادية الرئيسية أيضًا. أما الأحداث السياسية والاجتماعية والأخلاقية فهى انعكاس للأحداث الاقتصادية الراهنة، و(ماركس) و(انجلز) إن وجدا مغزى التاريخ فى أحداث الحياة الاجتماعية بصفة عامة، لكنهما ينظران إلى الجانب الاقتصادى بالذات من بين أحداث هذه الحياة، والأحوال الاقتصادية تبعًا لتقديرهما، هى العوامل المحددة فى كل الحالات الاجتماعية وهى التى تكون البواعث النهائية لكل الأعمال الإنسانية فى تاريخ الجماعة البشرية.

وتغير الأحوال الاقتصادية وتطورها يؤثر وحده بذلك على حياة الدولة، وعلى سياستها، وكذلك على العلم، والدين، وهكذا: كل الإنتاج الثقافى والذهنى فرع عن الحياة الاقتصادية، وكل التاريخ لهذا يجب أن يكون تاريخ اقتصاد.

و(انجلز) Engles [1] على الخصوص يعبر عن هذا المعنى تعبيرًا واضحًا. فيذكر: أن الإنتاج الاقتصادى فى كل فترة من فترات التاريخ - الذى يتبعه بالضرورة عنده التقسيم الاجتماعى إلى طبقات - يصور أساس التاريخ السياسى والعقلى معًا، لهذه الفترة. والتاريخ كله، بناء على ذلك، كان تاريخ الكفاح بين الطبقات: الكفاح بين المستغلين والمستغَلين؛ بين الطبقات السائدة والمسودة على درجات مختلفة فى التطور الاجتماعى. ويحكم مبدأ (النقيض) هنا «Der Widr-spruch» متنبئًا أن هذا الكفاح وصل الآن إلى درجة معينة عندما لم تستطع الطبقة

(١) عاش بين سنتى ١٨٢٠-١٨٩٥: وهوFrédrich Engels فيلسوف وعالم اجتماع، وزميل لماركس، والمخرج للجزئين: الثانى والثالث من كتاب (رأس المال) من تأليفه وتأليف (ماركس).

المستغَلة المستذلة- وهى الطبقة العاملة- أن تتخلص تمامًا من الطبقة المستغلة المذلة - وهى الطبقة المدنية البورجوازية (Bourgeoisie) وتخلص الجماعة كلها من الاستغلال والاستذلال، وستحل محل الجماعة المدنية القديمة بطبقاتها المختلفة رابطة فيها التطور الحر لكل فرد، الذى هو التطور للجميع، ومن هذا التعبير جعل شعار الشيوعية: (التطور الحر لكل فرد، هو التطور الحر للجميع).

والعقل الإنسانى إذا كان تابعًا للأحداث المادية بوجه عام، فإنه الآن يخضع خضوعًا مباشرًا وقويًا للجانب الاقتصادى منها و«فاعلية» العقل فى نظر الماركسية، هى فى تبادله العمل مع المادة. ولكن الأفكار لا تأتى من العمل الحر للعقل، ولكن تظهر كنتيجة للقوى المادية المؤثرة على الجهاز الإنسانى، وكنتيجة لأفكارنا، نحن نعمل ونغير بناء العالم، ثم العالم المتغير يعطينا أفكارًا جديدة، وهكذا بدون نهاية!!

لأجل هذا الارتباط الوثيق بين العقل والمادة، فى نظر الماركسية، ينكر «ماركس» أن يكون السؤال: (هل الحقيقة المجردة خصيصة من خصائص العقل البشرى؟) سؤالا نظريًا يجيب عنه العقل وحده، دون الاختبار الواقعى والتجربة الحسية- كما يصنع أرباب الفلسفة (العقلية). ويراه سؤالا عمليا، أى تجيب عنه التجربة، كما يرى أن عزل (الحقيقة) أو عزل (عدم الحقيقة) الفكرية عن الواقع العملى مسألة بيزنطية، وأن الفلاسفة فى شرحهم للعالم، حتى الآن شروحًا مختلفة قد تركوا النقطة الرئيسية، وهى تغير العالم، ثم إن كل شىء يمكن معرفته، ولكن الجواب الذى نبحث عنه- كما يرى ماركس- هو: طريقة البحث العلمى، والبحث العلمى كما يراه: هو الذى يؤسس على النظرة المادية فى المنطق والجدل، أى: على ربط العقل بالمادة، وإخضاع كل شىء، حتى القيم، للتغير الذى هو ظاهرة مبدأ النقيض، كمبدأ ضرورة فى شرح الوجود كله.

(جـ) المذهب المادى التاريخى:

ولأن «ماركس» طبق مبدأ النقيض الذى تصحبه ظاهرة التغير فى «المجتمع» وحاول أن يدلل على الانتقالات (إلى الضد) من تاريخه المادى، وبالأخص من الجانب الاقتصادى فيه- عرف مذهبه بالمذهب المادى التاريخى، وقد يذكر أيضًا باسم (المذهب التاريخى الاقتصادى) وإذن هو: نوع من فلسفة التاريخ يحاول توضيح العادات التى تطورت فيها الجماعات. من الماضى البدائى إلى الوقت الحاضر، مع التنبؤ بما سيحدث فى وقتنا الحاضر، وكذلك بما سيقع فى المستقبل

وليس من الممكن، فى نظر «ماركس» أن تتطور الأحداث الاجتماعية وتتغير وبالتالى يتكون التاريخ للجماعة، فى صورة عظماء من الزعماء أو المفكرين الذين يظهرون من وقت لآخر. ولكن نمو هذه الأحداث التاريخية وتطورها يكمن فى القوى المادية وحدها، التى لها قيمتها فى العمل فى الجماعة. وهذه القوى- كما ذكرها- هى القوى الاقتصادية، وعلى الأخص نوع مخصوص منها، وهى التى بين المال والعمل، فالقوى الاقتصادية كلها تتبع العلاقة بين الملاك، والأجور التى تدفع للإنتاج من جانب، والعمال الذين يصنعون الإنتاج من جانب آخر، فإذا كانت هذه العلاقة متوازية توازيًا سليمًا استقرت الجماعة، وإذا كانت خارجة عن هذا الضرب من التوازن تطلبت الجماعة التغيير: وتوضح الماركسية هذه العلاقة على النحو التالى:

- فى أثناء الجزء الأول من القرن التاسع عشر كانت الصناعة فى الجملة إنتاجًا لعمليات صغيرة، وكانت تباشر مباشرة متفرقة، إذ إن كثيرًا من المحال التجارية كانت محال الأفراد، وكانت مملوكة ملكًا خاصًا، وكان المالك للمحل لايملك الأجور والنفقات فحسب، بل كان هو نفسه يصنع الإنتاج، وكانت الصلة لذلك بين الملك الشخصى والإنتاج الشخصى تساوى: واحدا لواحد. وهذه العلاقة المتناسقة عبرت عن عدم الاستقرار- تبعًا لمبدأ أن كل شىء ينطوى على نقيضه- الذى تطور كنتيجة لسقوط النظام الإقطاعى القديم، ووصل إلى الحال الجديدة وهى المباشرة الحرة للرأسمالية.

- ولكن التقابل والتناقض المنطوى فى الرأسمالية (أصحاب رؤوس الأموال من جانب والعمل من جانب آخر) أنتج حالة جديدة، هى حالة عدم التوازن، فالصناعات والأجور بيد ملاك خصوصيين وهم قلة، بينما المصنوعات والمنتجات كانت تصنع بواسطة مجهودات متجمعة لعمال كثيرين. وهذا يعنى أن العلاقة بين الملكية الخاصة للأجور والإنتاج من جانب، والطريقة الجماعية للإنتاج من جانب آخر، هى علاقة عدم الانسجام، وهذا يقضى بأن الانسجام فى الجماعة لايعود حتى تكون الصناعات جماعية: أى أن استقرار الجماعة لايكون حتى تولد الجماعة الشيوعية!

ولكن من جديد: إذا قامت الجماعة الشيوعية، هل سينتظر سقوطها فى الجماعة المقابلة لها، تطبيقًا لمبدأ النقيض الموجب للتغير المستمر وانتقال الشىء إلى نقيضه،

أم تتوقف ضرورة هذا المبدأ عن قيام الدولة الشيوعية وحدها؟! هنا يصمت المبدأ، وتتحدث الرغبة!

فالمذهب المادى التاريخى عبارة عن تحليل للحوادث التاريخية، بواسطة تطبيق مبادئ البحث الجدلى، القائم على «مبدأ النقيض».

والنظرية الاقتصادية لماركس ليست نظرية اقتصادية للاقتصاد الجماعى، بل هى بالأحرى محاولة لفهم طبيعة الرأسمالية: فهو يدعى أن القيمة الحقيقية للمصنوعات تقاس بمقياس مبلغ قوة العمل الجماعى الضرورى التى تنتج هذه المصنوعات، ولكن لايدفع للعمال مقابل القيمة الكلية للمصنوعات، لأن ملاك الصناعات الرأسماليين يحتفظون بنصيب لأنفسهم: وهو النصيب الذى يمثل الفرق بين القيمة الحقيقية للمصنوعات المنتجة وجملة النقود التى دفعت للعمال. وطالما لاتدفع للعمال القيمة الحقيقية للمصنوعات، فهناك فضلة فى الإنتاج لا تباع، وبالتالى هناك «بطالة» بين العمال، وبالتالى هناك عدم استقرار!

(د) الماركسية كنظام سياسى للجماعة:

وأخيراً ليس هناك فى النظام الشيوعى مكان لأكثر من حزب واحد، هو الحزب الشيوعى، والاشتراكية يجب أن تحل محل الرأسمالية وكل الصناعات، والمزارع، ومصادر الثروة الطبيعية، والخدمات، يجب أن تملكها الدولة، وتشرف عليها.

وهذه الجماعة الجديدة الاشتراكية أو الشيوعية، تبرز للوجود عن طريق الكفاح بين الطبقات كنتيجة لحرب أو ضغط، ويسقط النظام القديم السابق عليها وتنشأ دكتاتورية من العمل والمعارضون القدامى يجب أن يتحولوا.

و«ماركس» يعتقد أن جوهر الدولة هو فى سيادتها وسيطرتها، وهذا يعنى فى الواقع القوة البوليسية، والقوة البوليسية تكون حيث توجد طبقات، ومادامت الجماعة الشيوعية طبقة واحدة، فلابد أن تختفى السيادة وتخفى معها القوة البوليسية وتبقى بالتالى الجماعة الشيوعية..

وبذلك يريد «ماركس» أن يضفى على المجتمع الشيوعى طابعًا خلقياً، وهو أنه لايحتاج إلى حراسة خارجية عن ذوات الأفراد، طالما أصبح هناك استقرار نفسى بتحوله إلى مجتمع ذى طبقة واحدة، إذ بذلك يتوفر الاطمئنان، ويرتفع الحقد.

وما يصنعه «ماركس» فى هذا التبرير يشبه ما يتميز به المجتمع المؤمن بالله من عدم حاجته إلى حراسة خارجية؛ اكتفاء بأثر الضمير الدينى الذى للأفراد.

ويعتقد أيضًا- تطبيقًا لمبدأ النقيض فى مجال الجماعة- أن الشيوعية آتية لابد منها، وأن الشعب سيضطر لأن يأخذ جانبًا فى كفاح الطبقات، لإحداث الانقلاب، الذى لابد منه فى المرحلة الأخيرة من مراحل التغير، ودكتاتورية العمال التى يؤول إليها الأمر فى الجماعة يجب أن تكون منظمة تنظيمًا محكمًا، كما يجب أن تكون مختارة من العمال المهرة الذين يعيشون فى المناطق التى تسودها الصناعات.

***

قيمة الماركسية كمذهب فلسفى:

يتضح الآن: أن الماركسية امتداد للصراع بين (الطبيعة والحس) من جانب، وبين (الدين) و(الميتافيزيقا) من جانب آخر... إنها صراع فكرى بين الله والعقل من جانب، والمادة من جانب آخر.. هى صراع بين قيمة الإنسان والحياة الإنسانية، وبين ما عدا الإنسان والحياة الإنسانية من العالم المحسوس، وقيمة الحياة الحسية.

هى صراع بين «حرية» الإنسان فى أن يتصور، وفى أن يوجه الطبيعة ويرتفع بقوته البشرية فوق قوتها المادية، وبين «جبر» الطبيعة للإنسان وإملائها عليه تكوينه الخاص، وتوجيهه المعين، وهدفه الذى لاينفك عنه فى حياته.

إن الصراع بين الدين والميتافيزيقا، وبين الماركسية. صراع قديم منذ وجد الدين، وقبل أن تتكون الميتافيزيقا كعلم، وقبل أن يوجد، «كارل ماركس» إنه قديم منذ أن اعتقد الإنسان فى الله، والشيطان معا!! ثم أخذ ألوانًا شتى، وأسماء مختلفة إلى أن وصل إلى «ماركس» فى القرن التاسع عشر.

وصراع الدين والميتافيزيقا مع الماركسية صراع أوربى ومن إنتاج العقلية الأوربية وحدها، وتحت ضغط الحياة الأوربية وما فيها من قلق واضطراب، فهو يمثل حلقة من حلقات العقلية الأوربية، وأن التفكير الأوربى منذ النهضة الأوربية- التى استغرقت القرنين: الخامس عشر فى فلورنس والسادس عشر فى روما، حتى وقت الصراع الماركسى العقلى- هو محاولة للإجابة عن هذه الأسئلة الثلاثة:

- ما قيمة «النص» أو الدين فى التوجيه والمعرفة؟

- ماقيمة «العقل» أو المثالية فى التوجيه والمعرفة؟

- ما قيمة «الحس» أو الواقع فى التوجيه والمعرفة؟

والماركسية، كمذهب فلسفى، يؤمن بالحس وقيمته فى التوجيه، هو ضد الدين والعقل معًا، وقد تكون من عدة مدارس فلسفية وجدت قبل الماركسية أما فى القرن التاسع عشر نفسه، أو فى القرن الثامن عشر الذى قبله:

١- فاستخدمت مبدأ «النقيض (Der Widerspruch: Principium Contradic-tions)- ضد العقل والوحى معًا، ذلك المبدأ الذى قامت عليه فلسفة «فيشته» لتأييد العقل، وقامت عليه فلسفة «هيجل» لتأييد العقل والوحى على السواء. استخدمت هذا المبدأ فى «الأشياء»، وجعلت «القيم» و«الجماعة» من بين الأشياء..

- وطبقًا لاستخدامه فى دائرة القيم: أصبحت القيم فى نظرها تتغير، وأصبح الاعتقاد بثباتها وهما.

- وطبقًا لاستخدامه فى دائرة الجماعة: أصبحت الجماعة غير مستقرة، وينتظر فيها التحول حتمًا، ثم الانقلاب من وقت لآخر.

- وإذ تدعو إلى تغير القيم: تكافح المثالية، والتقاليد، والمعانى الأخلاقية فى نفوس الأفراد والجماعة.

- وإذ تدعو أيضًا إلى تغيير الجماعة وتحولها إلى جماعة ذات طبقة واحدة عمالية: تكافح أصحاب العمل الذهنى، وأصحاب رؤوس الأموال، وأصحاب المزارع الواسعة، والأرستقراطية المالية أو الوراثية على السواء.

- وأصبح لديها: الشىء الطبيعى يتغير إلى مقابله، والقيمة الخلقية تتغير إلى نقيضها، والجماعة تتحول إلى ضد نظامها، كما أصبح هذا التحول منتظرًا وضروريًا وما يتحول إليه الأمر هو «الأفضل» فالحال الجديدة للشىء والقيمة والجماعة، أفضل من الحال السابقة.

٢- واستخدمت مبدأ: «تبعية العقل فى وجوده لوجود المادة» الذى أسس عليه «كومت» فلسفته «الوضعية» وبناء على ذلك هى:

لا ترى استقلالا للعقل، فضلا عن سيادته على غيره، وأصبح العقل فى نظرها انعكاسًا للمادة، أى مظهرًا لها، وعلى عكس ما ذكر «هيجل» من أن العالم المادى مظهر لعمل العقل الداخلى، وأصبحت الحياة المادية هى التى تكون العقل النظرى للإنسان- وهو الفكر، والعقل العملى له- وهو المبادئ الخلقية فى السلوك الإنسانى، وأصبح الجانب الاقتصادى من الحياة المادية صاحب الأثر البالغ أو صاحب الأثر الأول فى هذا التكوين العقلى النظرى والخلقى معًا كما أصبح هو المقصود من الحياة المادية!

ولأن وجود العقل غير مستقل عن المادة،و إنما وجوده كظاهرة لها فقط أصبح الله غير موجود إطلاقًا فى نظرها، لأنه معنى أو عقل، أو روح، بدون مادة، هو ليس مشخصًا؛ بل مجرد عن التشخيص الحسى، ومجرد عن التحديد الواقعى فى هذه الطبيعة، ولذا فهو غير موجود عندها، لأن الموجود مادى فقط، أو ظاهرة للمادة، والمادة هى الموجودة وحدها وجودًا أوليًا أصيلاً، وظاهرة المادة تابعة فى الوجود لها!

وعن تبعية العقل للمادة: أحلت «الجبر» محل «الاختيار» فى توجيه الفرد وأصبح الفرد لذلك مجبورًا لااختيار له: مجبورًا ببيئته، وبوراثته، وبحياته، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية على الخصوص، وهنا يبقى شعار الماركسية «التطور الحر لكل فرد، الذى هو (أى الفرد) التطور الحر للجميع» - غير مفهوم!!

٣- واستخدمت مبدأ «التعويض» فى الدين، الذى اتجه إليه «فيرباخ» فى فلسفته الإنسانية الطبيعية، وعلى نحو ما دعا «فيرباخ» إلى جعل «علم الإنسان» بدل الدين، وإلى جعل «الإنسانية» معبود الإنسان وإلهه الأكبر- جعلت الماركسية «الجماعة» و«الدولة» «معبود» الإنسان، وجعلت «العلم المادى» مصدر التوجيه له فى حياته، بدلاً من الوحى، أو بدلا من العقل كمصدر للمعرفة وإذ تجعل الدولة «معبود» الإنسان، فالآخرة ليست وراء هذه الحياة التى نعيش فيها، والجزاء ليس فى دار أخرى، بل هو فى هذه الدار وحدها و«القربى» التى كان يتقرب بها عابد الله إليه هى هنا فى إنكار «الفردية»، وفى العمل من أجل الدولة.

٤- وإذ تختار الماركسية التفسير المادى التاريخى فى التدليل على صحة مبدأ (النقيض) - كمبدأ ضرورى- فى تحول الجماعة وانقلابها إلى دولة ذات طبقة واحدة عمالية، لا توافق (فيشته) على أن التاريخ يكونه عظماء الفكر والسياسة.. وإنما تقر عكس ذلك: تقر قوة واحدة مادية فيه- كقوة مكونة له وموجهة لسيره، هى القوة الاقتصادية: فهى القوة الخالقة المحددة للمجتمع ولعظماء الفكر والسياسة.

٥- واستخدمت فكرة (العقل المجرد)، التى عرفت لـ «هيجل» على نحو (نفسى) لافكرى، وذلك كى تشرح نمو الإنسان وتطوره وتفكيره، واتجاهه فى حياته، متأثرة فى ذلك بتصوير (اشتين تال). وهى ترتب على ذلك وجوب العناية بكل ما هو (شعبى): من لغة عامية، وفن، وعادات، وتبالغ فى تقديرها وتفضيلها!!

هذه هى الأسس الفكرية العامة للماركسية- كمذهب فلسفى- قبل أن يكون فى صحبتها عمل (الدعاية) الشيوعية، وهى فلسفة أرادت أن تحل مشكلة (عدم التوازن) بين طبقات المجتمع الألمانى، وبالأحرى تزيل التنافر هناك بين أصحاب الصناعات من جانب، وعمال المصانع من جانب آخر، ومن أجل ذلك أخذت الطابع الاقتصادى، هى علاج لحال قائمة إذ ذاك، أو هى (تبرير) لرغبة وضع معين يسود علاقة خاصة فى جو الحياة الأوربية، والأسس الفكرية التى استعارتها من المدارس الفلسفية السابقة عليها، لم تعد لها- على نحو ما رأينا- لأنها فى ذاتها تحتاج إلى تعديل الوجهة الفكرية، وإنما لكى تتلاءم مع (الرغبة) المطلوبة، وتكون لها صفة (التبرير) لشىء، تكون قبلا فى نفس المؤسس الأول لها!

ملاحظات على الفلسفة الماركسية:

١- تصف الماركسية الدين بأنه (مخدر) لأنه يدعو إلى تأليه غير المحدود فى الوجود، وهى تقف عند المحدود الذى هو الحس. وبأنه يدعو إلى تقديس علة عامة للوجود وراء الحس والشاهد وهى تنكر وجود ما عدا الحس والشاهد، وبأنه يدعو إلى (القيم) الأخلاقية و(المثل العليا) الثابتة، وهى لا ترى ثباتًا لشىء على الإطلاق! كما لا ترى قيمًا ولا مثلا فيما عدا مايوحى به الحس وما يقدمه للإنسان

من متع حسية، وما يسد به حاجة بدنه فقط، إذ المتع العقلية عندها ظواهر، أو صدى للمتع الحسية، ولعلاقات الإنسان الطبيعية التى يعيش فيها!!

تصف الدين عامة بأنه مخدر، لأنه يقف فى طرف مقابل له تؤمن هى به.

وتصف المسيحية الأرثوذكسية على الخصوص بأنها (سلطة) تعوق (الانتقال) أو (التقدم) فى سير العالم، كلازمة لمبدأ(النقيض) فى الوجود، لأن لهذه الكنيسة تفوذًا سياسيًا وروحيًا استخدمته فى تأييد الوضع السابق على الثورة الحمراء ضد القيصرية، فكانت تؤيد (الرجعية) ولا تؤيد (التقدم) الذى يدعو إليه (التطور) بوجه خاص!

وهى لا تعيب الدين عامة لأنه يدعو إلى الاعتقاد والإيمان، ويحمل أتباعه على تقديس مايراه أهلا للتقديس من الموجودات- لاتعيب الدين بذلك، لأنها نفسها تدعو إلى (الاعتقاد) و(الإيمان)، وتحمل فى عنف وإصرار- لا عن امتناع- على (تقديس) ما تراه أهلا (للتقديس) و(العبادة)!! هى نفسها تدعو إلى عبادة (الدولة) وتدعو إلى الصلاة فى محراب (العلم) وتأخذ على الكنيسة المسيحية الأرثوذكسية نظام (الكهنة). و(المجمع المقدس) وعقيدة (عصمة) البابا، وهى ذاتها تضفى على (الحزب) الشيوعى، و(رياسة) هذا الحزب لونًا سميكا من (القداسة) و(الاعتبار) لايتردد فى قيمته فضلا عن أن يناقش فيه!! هى تدعو إلى (عبادة) و(معبودها) هو الدولة، وتدعو لذلك عن طريق الفلسفة. فهى (وثنية) باسم الفكر!! ثم إذا هى تنكر إله الكنيسة لأنه فيما وراء الطبيعة لايحس، تدعو فى الوقت نفسه إلى عبادة مالايحس ولا يشاهد، وهو الدولة، أو المجتمع، وإلا فأين مكان الدولة ومكان المجتمع فيما وراء التصور الذهنى؟!

٢- وتعيب(ثبات) القيم الأخلاقية، وأن يكون هناك اعتبار عام للمقاييس الأخلاقية، لا لأن القيم الأخلاقية فى نفسها ليست ثابتة وليس لها اعتبار عام، بل أنها طبقت (مبدأ النقيض) فى القيم، قياسًا على تطبيقه فى الأشياء المحسة، حتى تحفظ للأوضاع التى تطلبها فى الجماعة- فى دائرة الأسرة، وفى علاقة أحد الجنسين بالآخر، وفى علاقة الفرد بالدولة- القيمة الخلقية، و(هيبة) المبدأ السلوكى، فتقاليد الأسرة فى نظرها وفضائل الجنس، وحرية الفرد- كما تريد أن

تنظر إليهـا- ليس لها اعتبـار ثابت: قيمتهـا اليوم تتغيـر عن ذى قبل، ويجب أن تتغيـر، ويجب أن يكون الجديد أفضل من القديم فى الوقت نفسه!! والدعوة إلى (الحيوانية) فى علاقة الجنسين بعضهما ببعض، قد تكون مبدأ أخلاقياً!! ونظام تبنى الدولة للأولاد، الشرعيين وغـير الشرعيين على السواء، قد يكون نظامًـا أخلاقياً، بعد أن يعتبر نظامًا اجتماعياً!! و(رق) الفرد قد يكون مبدأ أخلاقياً كذلك!! فإذا تم ووقع فى المجتمع أحـد هذه الأمور، فهو (أفضل)، لأن الحـال الجديدة التى ينتقل إليها الشىء- تحكم مبدأ النقيض- أدخل فى القيمة والأفضلية!!

و«التقدمية» التى تطلبها الماركـسية دائمًا: هى الحال التى تلى الحال القائم لشىء ما، وهى التى تنطوى على اعتبار الأكثر والقيمة الفضلى!!

أما ثبات الـقيم الأخلاقية- وبالـتالى اعتبارها العـام- فيتضح من تحـديد القيم نفسها: فقيم السلوك فى حيـاة الإنسان هى «النهايات العليا» فى السلوك البشرى، هى «آخر» ما يصل إليه تطور الإنسان فـى هذا الجانب، والإنسان فى تطوره يبتدئ من نقطة الغـريزة والأنانية- كالحـيوان- ويغلب على تصرفـه وسلوكه فى طفـولته مظهر الغريزة والأنانية. ثم يتـدرج، فيدخل فى سلوكه اعتبار «المشاركـة الجماعية» وكلما تقدم الوعى الاجتماعى فى تصرفـه وسلوكه، كلما اقترب من مرحلة الرشد الإنسانى. ومرحلة الرشـد الإنسانى تتميز بأن سلوك الإنسان فيـها يقوم على يقظة قوية بالاعتـراف بالغير ومشاركـته فى سرائه وضرائه. وليست القـيم الإنسانية فى السلوك إلا مظاهر هذا الرشـد. وأخص هذه القـيم: العـدل والتعـاون والمحبـة، والإخاء.

٣- تستخدم مـبدأ النقيض -Der Widerspruch- فى أوسع دائرة، ويكاد يكون هذا المبدأ هو الأساس الأول فى فلسفتها «التبريرية» ، أو الجدلية المنطقية، واللازمة الواضحة لهـذا المبدأ: استمـرار التغير والانتـقال من حال إلى حال آخـر مقابل له تمامًا، وتطبيقه فى دائرة «الجماعة» يستلزم ترقب ضياع «القوميات» وذهاب استقلال الشعوب فيما هو أعم منها! لأن انطواء الشىء على نقيضه، أو - بتعبير الماركسية- الصـراع بين الشىء، ومقـابله.. سـينتهى بالجـمـاعات الصـغيـرة، والدويلات، والشعوب، والدول، إلى الانصـهار فى العالمية، كجامع للدعـوى ومقابل الدعوى

Suy-thesis!! وتشجيع الشيوعية لاستقلال الشعوب، هو تمهيد لفصل هذه الشعوب وعزلها، ثم الانقضاض عليها فى صور شتى من صور الانقضاض، وهو - فى الوقت نفسه- عمل دعاية أكثر منه نتيجة للفلسفة الماركسية، والإيمان بـ «الثورة والانقلاب»!!

كما أن الصراع بين الرأسمالية والعمل، أو بين أصحاب رؤوس الأموال والعمال- بناء على تطبيق مبدأ النقيض- سينتهى بالطرفين إلى تمليك الدولة، لأنها عندئذ الجامع بين الدعوى ومقابل الدعوى!! ولكن الدولة[1] لايمثلها ولا يباشر تنفيذ قوانينها إلا بعض من أفراد المجتمع، وهم «القادة» وقد اختارتهم «الطبيعة»- تطبيقًا لمبدأ داروين- لأن يكونوا قادة! وشأن بقية أفراد المجتمع بعد ذلك من هؤلاء القادة، شأن المساهمين فى الشركات المساهمة مع مجلس الإدارة المنتدب، الذى تكون بحكم الكثرة العددية فى حيازة الأسهم لدى أعضائه: فالشركات المساهمة وإن استوعبت جميع المساهمين، لكن مجلس الإدارة وحده هو الذى يمثلها ويدير شؤونها، وموافقة الجمعية العمومية- التى تنعقد من المساهمين عامة على تصرفات مجلس الإدارة- موافقة شكلية!!

وبمقتضى مبدأ (النقيض) أيضًا، سينتهى الصراع بين الطبقات فى الجماعة وينحل فى حكومة الدولة، أى سينتهى إلى حفنة من (المحتكرين)، ولكن فى صورة مغايرة لحفنة الرأسمالية، وإذا كانت الرأسمالية تمثل (عصابة) فى نظر الماركسية، فإن الدولة الشيوعية فى حقيقة أمرها أيضًا (عصابة) بمقتضى منطقها هى نفسها!

فهل المفكر الفلسفى للماركسية هنا نوع من الخداع، قصد به أبعاد طرفى (الكفاح)- وهما أصحاب العمل والعمال معًا- عن موضوع النزاع، كى تتمكن فئة قليلة من هذا الموضوع (وهو المال أو الملك)؟! هل منطق الماركسية يمكن أن يصفها هى نفسها بأنها (مخدر)، كما وصفت هى الدين بأنه (مخدر) قبل ذلك؟

---

(١) الدولة ليست هى المجتمع، فالمجتمع يشمل جميع الأفراد الذين يعيشون معًا ضمن نطاق معين من الروابط والدولة هى الجهازات المختلفة التى تصون الأمن الداخلى والخارجى لهؤلاء الأفراد.

إن الماركسية تصر- فى تطبيق مبدأ النقيض- على أن كل شىء ينتقل إلى مقابله، ثم ينتقل المقابل إلى جامع بين الشىء ومقابله: فرأس المال سينتقل من الرأسماليين إلى مقابلهم وهم العمال، ثم ينتقل إلى (الدولة) التى تجمع الطرفين معًا، ثم إن الصراع بين الدول الصغيرة سينتقل بها إلى دولة كبرى، والدول الكبرى بمقتضى الصراع بينها ستتحول إلى (العالم الواحد)!! ترى هل سيقف مبدأ النقيض هنا عندما تتحقق وحدة العالم؟ أم أن هذه الوحدة العالمية ستتفتت من جديد (تبعًا: لأن الشىء- وهو هنا وحدة العالم - ينطوى على نقيضه) إلى دويلات، وهكذا؟ إن الماركسية كما تؤمن بمبدأ (النقيض) وتلزم الناس بقبول نتائجه، تؤمن أيضًا بالتخلف عن كثير من نتائجه، تؤمن بالوقوف به فى سيره عند الوصول إلى الدولة ذات الطبقة الواحدة، وهى الدولة الشيوعية! وهذا مما يجعل الفلسفة الماركسية فلسفة (تبرير)، أكثر منها فلسفة تخدم الحقيقة بالكشف عنها ويجعلها فلسفة هوى ورغبة أكثر منها فلسفة فكرة لها اعتبار عام!

٤- وأخيرًا لم تكتف الماركسية فى استخدام مبدأ النقيض فى (الشىء) و(القيمة) و(الجماعة)، وفى أن تتوسع فى هذا الاستخدام، حتى تصل إلى أن: وقوع (الشيوعية) الدولية فى الجماعة الإنسانية وفى مستقبل البشرية ليس حادثا مترقبًا فحسب، بل هو ضرورى الوقوع.. وتصل كذلك إلى أن (الدولة الشيوعية) أفضل أنواع الدول السابقة عليها.. لم تكتف بأن تتوسع فى استخدام هذا المبدأ لتبلغ هذه الغاية، وإنما هى تتدخل فى سير (الانتقال) و(تحول) الشىء إلى نقيضه، فتعلن: أن الانتقال يسير بالتدريج من الشىء إلى مقابله، حتى إذا وصل إلى درجة معينة وقع (انقلاب) وحصلت (ثورة) فجائية تعجل بإتمام الانتقال إلى الضد! وتمثل لذلك بتحول الماء وانتقاله إلى بخار عن طريق الحرارة! وتنادى من أجل هذا بـ «الانقلاب» وبـ «الثورة الحمراء» فى الجماعات غير الشيوعية، لتستعجل الوصول بهذه الجماعات إلى جماعات شيوعية. فكيف هى بعد ذلك تدعو إلى «السلام» مع أنها تؤمن بالانقلاب؟! ثم هل «السلام» الذى تدعو إليه يتضمن فى نفسه العنصر المقابل له وهو «الحرب» ككل شىء- تطبيقًا لمبدأ النقيض- يكمن فيه المقابل ونقيضه؟ حقيقة، إن «السلام» معنى، وليس « شيئًا Ding»، ولكن الفكر الماركسى

لايفرق بين المادى والمعنوى فى خضوعه لمبدأ النقيض، وفى الانطواء على المقابل والمضاد له!

***

إن الفلسفة الماركسية- فوق أنها جملة من المتناقضات- دعوى إلى انتكاس البشرية، وليس إلى «تقدم» الإنسانية: هى عود بالإنسان إلى الرق، وعود بالفكر والإيمان إلى «الجبر» وعود بالإنسان إلى «الوثنية» وبالأخلاق والقيم إلى الانطلاق فى «الحيوانية»!

و«البطن» هى الهدف والوسيلة معًا فى حياة الإنسان، غاية الإنسان فى حياته أن يعمل حتى يستطيع أن يأكل، والحرمان من الأكل هو الوسيلة إلى إخضاع الإنسان، وإلى اندماجه فى الحلقة المفرغة التى أسمتها: «العمل والإنتاج» من العمل إلى العمل ليأكل ، لا ليعيش!

والذى يجب أن يعيش وحده هو «الدولة» أية دولة؟! هى: «رابطة فيها التطور الحر لكل فرد، الذى هو التطور الحر للجميع»! كما يقول «انجلز» والتطور الحر للجميع معناه تخليص الجماعة من الرأسمالية، والوصول بالجماعة إلى طبقة واحدة عمالية! لكن أى تطور حر لكل فرد؟! أفى تجنيده لتخليص الجماعة من الرأسمالية؟! أية حرية للفرد فى تطوره؟ أفى حمله على الإيمان بأن «معدته» مصدر تفكيره؟! أفى حمله على الاعتقاد بأن جسمه عامل حريته، وقد جعل الإغريق فيما مضى الجسم سجن هذه الحرية؟! متى كان خلاء المعدة، أو متى كان الجوع مصدر خرق فى تصرف الإنسان؟! ومتى كان امتلاء المعدة عاملاً من عوامل حرية الرأى وسلامة التفكير؟!

يتحدث عن «المعدة» عند الحيوان، ذلك الكائن الذى يساق ويدفع ليعمل ومن ثم ليأكل، ولكن الحديث عن الإنسان هو الحديث عن القوة «الخالقة» فيه، والقوة الخالقة فيه ليست شيئًا آخر وراء «الحرية»! وحريته هى اختياره وموازنته وتأمله، وترجيحه!! وليست حرية الإنسان هى «الانطلاق» ولا هى «الفوضى» . . . حرية الإنسان مصدر بنائه للحضارة.

ومن أجل الفلسفة الماركسية فيها من هنات التفكير، ومن تحكم (الرغبة) والانحراف عن الطبيعة الإنسانية- بما يصدم المفكر فيها- كانت الجولة الرابعة من جولات التفكير الأوربى: هى جولة (الخصومة العنيفة للفكر الماركسى)، قبل بداية القرن العشرين ومنذ بدايته حتى الآن. وخصوم هذا الفكر ما بين مؤيد للعقل وقيمته، أو مؤكد لصحة الوحى وحاجة الإنسانية إلى الإيمان بالله، وليس إلى دين أى دين! إذ الماركسية تمثل فكرة وعقيدة معًا، تمثل فلسفة ودينًا، ولكن فلسفتها تبرير، ودينها وثنية وإيمانها وهم!

ومن الذين يشار إليهم فى هذا الصراع الفكرى ضد الماركسية: الفيلسوف الدانماركى المعاصر لماركس (كير كجارد) Kier kegaard[1] صاحب فلسفة (الصلة بين العلم والإيمان)، والفيلسوف الفرنسى (برجسون) Henri Bergson[2] زعيم المذهب الروحى فى الفلسفة المعاصرة، والفيلسوف الألمانى (هيدجر) Martin Heidegger[3] صاحب فلسفة (الوجود الزمانى).

أما (شيلر) Max Scheler[4] الفيلسوف الألمانى فى القرن العشرين، فيعتبر فى قمة هؤلاء الفلاسفة الذين كشفوا عن تهافت الماركسية خاصة، والاتجاه الواقعى الوضعى فى التفلسف على العموم. وفلسفته تقوم على: الصلة بين الفكر الدينى والميتافيزيقى والعلمى، وبين الحياة الاجتماعية والعلمية والسياسية والاقتصادية كما تقوم على توضيح أن (القيم الأخلاقية) هى حقائق ثابتة.

وإذ نحن هنا فى هذا الفصل، بصدد بيان أن (التجديد فى الفكر الإسلامى الحديث) أثر للفكر الأوربى فى القرن التاسع عشر- هو الفكر الوضعى، والماركسى معًا- فإننا لم نشأ أن نتعرض الآن فى هذا الكتاب للمرحلة الفكرية الرابعة والأخيرة فى تاريخ الفكر الغربى، وهى فلسفة القرن العشرين.

---

(١) عاش بين سنتى ١٨١٣-١٨٥٥، وهو Loeren Kier Kegaard

(٢) ولد سنة ١٨٥٩. (٣) ولد سنة ١٨٨٩.

(٤) عاش بين سنتى ١٨٧٤- ١٩٢٨. ونأمل أن نعرض لفلسفته فى كتاب مستقل، نرجو أن يكون فى القريب إن شاء الله. وهو فيلسوف ومن علماء النفس والاجتماع.

الماركسية والدعاية الشيوعية:

لو أن الثورة الروسية لم تقم فى أعقاب الحرب الأولى، فى سنة ١٩١٧، لما حفل الفكر المعاصر فى القرن العشرين بالماركسية، ولطغت عليها اتجاهات المثالية، والأخلاق الدينية فى هذا الفكر، ولكن حسن حظ الماركسية، أنها وجدت فى الانقلاب الروسى قوة سياسية تؤازرها، وتجند لنشرها أقوى وأحدث أساليب النشر والدعاية.

وجاءت الحرب العالمية الثانية، وحصل الاتحاد السوفييتى فيها على نصر عسكرى وسياسى أضاف قوة جديدة إلى القوة السابقة التى آزرت الماركسية، ثم جاء ما وقعت فيه الدبلوماسية الغربية من مساندة الروس فى هذه الحرب للقضاء على ما سمى وقتذاك بـ (الدكتاتورية العسكرية) فى برلين وروما، وذلك تحت ضغط اليهودية العالمية والكنيسة الكاثوليكية فضاعف كذلك من قوة المؤزارة للماركسية فى تثبيت دعائهما ونشرها.

ومنذ نهاية هذه الحرب الأخيرة، وجهاز الدعاية الشيوعية الماركسية يزداد فى تأثيره، وفى توسيع دائرة الفكر الماركسى بين الجماهير والشباب فى مختلف الشعوب والقوميات.

والدعاية الشيوعية لايتضاعف أثرها بالاستناد إلى قيمة الماركسية كمذهب فلسفى، بل تستند - فى أكثر ما تستند- إلى أخطاء الغرب فى حل المشاكل التى تخلفت عن هذه الحرب العالمية الثانية. وفى مقدمة هذه المشاكل: مشاكل البطالة، وتزايد السكان- مع عدم مواجهة زيادتهم المضطردة بالزيادة المناسبة فى مصادر التغذية، وكذا أثر الاستعمار الغربى فى تخلف الشعوب المستعمرة والحيلولة بينها وبين حق تقرير المصير.. إلخ.

وللشيوعية تفكير فلسفى، ودعاية فى الرأى العام العالمى.. هى مذهب فكرى، ودعاية شعبية معًا.

أما مذهبها الفكرى- كما قدمنا- فيعتمد على المبادئ الآتية:

- على «التغيير» وأن كل شىء يتغير، حتى القيم والمعانى: فالخير والجمال والحق وبالتالى الأخلاق والدين- تتغير. فليست هناك قيم ثابتة، ولا معان عامة لها اعتبارها الدائم فى كل وقت. و«الله» لذلك، ليس له معنى ثابت!

والشيوعية قامت فى تلك المعانى والقيم على الأشياء المحسوسة فى الطبيعة، وآمنت بالطبيعة وبالقياس «الاختبار» و«التجربة» فيها لتعرف حقائق مظاهرها، واتخذته نفسه- دون أى مقياس آخر- مقياسا للمعرفة، وبذلك أنكرت «استقلال القيم والمعانى» - كـ «الروح» و«العقل» عن المادة، بعد أن أنكرت «ثباتها» وعدم تغيرها.

- وهذا «التغير» ينتقل من حال إلى حال بالتدريج حتى يصل إلى مرحلة معينة، تتدخل عندها «الثورة» و«الانقلاب»!! ولذلك كانت الدعوة إلى «الانقلاب» فى الصراع بين طبقات الجماعة- كأمر يخضع للتغير- نتيجة لازمة لمبدأ التغير وخطوات سيره.

وكنتيجة لمبدأ التغير فى الجماعة، والصراع بين طبقاتها، تنتقل الملكية للدولة دون الأفراد من الملوك، ثم من أصحاب المزارع، ثم من أصحاب رأس المال، ثم من عامة الرعايا، ويصبح المجتمع عندئذ جماعة من طبقة واحدة عمالية! وتسوق الشيوعية للتدليل على صحة هذه المبادئ ما تسميه بالتفكير المادى الاقتصادى للتاريخ، وما تحاول أن تفعله من قياس القيم الخلقية، والروحية والعقلية على الأشياء الحسية الطبيعية.

وأما الدعاية الشيوعية فتسلك- هنا فى هذا القطاع- طريق الاستخفاف والتحقير لما يقف أمام أفكار الفلسفة الماركسية من مبادئ وتعاليم وتقاليد، كانت فى المجتمع السابق عليها:

- فمبدأ كون القيم الثابتة- وهو ذلك المبدأ الذى يمثله الدين، وتمثله الفلسفة المثالية- عدو للشيوعية، لأنه يضاد عندها مبدأ التغير فى كل شىء، فى الشىء الطبيعى، والمجتمع الإنسانى، والقيم الأخلاقية! والأخلاق القائمة على المعانى والمثل الخالدة- التى لاتتغير فى نظر علماء الأخلاق، وهى الفضائل والرذائل- يجب أن تحاربها الدعاية الشيوعية بأسلوب التهكم والاستهتار! والدين- لأنه ينادى بالقيمة الثابتة لله، كما جاءت فى صفاته- يجب أيضًا أن يحارب من الشيوعية! ولكن يجب أن تكون الحرب ضد الدين أعنف وأقسى، وأن يكون أسلوب الدعاية إزاءه أشد فى البذاءة والسخرية، لأنه يسود عقلية الجماهير فى أية جماعة لها دين،

بعكس الأخلاق ومناهجها الفلسفية فهى قاصرة على خاصة الناس! وعندما تنزل الدعاية الشيوعية مجال المبادئ الدينية، تستهتر بها استهتارًا شنيعًا. وعندما تنزل مجال رجال الدين تزدرى بهم، وتسف فى وصف رسالتهم!! وهى فى مجال الدعاية عامة، لاتفرق بين الدين كمبادئ وبين أفهام التابعين له فى الأجيال التى مرت عليه. ثم هى لا تفرق مع ذلك بين الأفهام المنحرفة فى الدين على أنها الدين فى واقع الأمر! وهى لا تخلط فى ذلك عن عدم فهم، وإنما تقصد إلى هذا الخلط قصدًا، لتصل إلى الاستخفاف والازدراء بالدين، وبرجاله مع!

- ووضعية المرأة فى الأسرة، وفى المجتمع القائم على القيم الثابتة فى الأخلاق والدين، أو على التقاليد المعروفة فيه- تنال نصيبًا كبيرًا من عناية الدعاية الشيوعية ضدها. وتهدف هذه الدعاية فى محيط المرأة إلى «تحريرها» أى إلى «عزلها» عن كل «القيود» الماضية! والقيود الماضية فى نظرها: هى أوضاع المرأة فى علاقتها بالرجل فى الأسرة وفى مكانها فيها كأم، وفى مكانها فى المجتمع الذى تعيش فيه كعضو من أعضائه، حسب القيم الأخلاقية والدينية والتقاليد المتبعة!

ثم تقصد بعد هذا التحرر، إلى أن تضعها من جديد فى مجتمع له نظرة إلى الحياة الجنسية، وإلى حياة الأسرة، وإلى القيم الاجتماعية! وهذه النظرة: أن تروض المرأة على أن تؤدى ما يطلب منها كامرأة فى مقابل الرجل، وكعضو فى المجتمع، دون قيد خاص، إلا قيد «الإنتاج» بما تستطيع من إنتاج- كامرأة، وكعضو فى المجتمع!! وهى كامرأة موضع لقاح الرجل، وعليها بعد أن يستوى هذا اللقاح عندها أن تقدمه وتقذف به للدولة بدون عنوان خاص يحمله! وهى كعضو فى المجتمع عليها أن تنتج مايحدد لها إنتاجه من الدولة!!

- والاستخفاف بالطبقة المفكرة، وأصحاب المزارع، وبأصحاب رؤوس الأموال فى الصناعة- من جانب، وتمجيد عمل «اليد» أو الأيدى والسواعد العاملة، أو تمجيد العمل البدنى والجسمى من جانب آخر- مظهر آخر من مظاهر الدعاية الشيوعية، لأن أصحاب العمل البدنى فى كل جاعة إنسانية هم الكثرة، أو هم الجماهير بالقياس إلى من عداهم، والدعاية الشيوعية تعتمد على هذه الكثرة، لأنها كثرة فى ذاتها، ثم لأنها لاتستطيع بعقليتها العامة المناقشة فيما توجه إليه من

هدف وغايـة!! وفى كل ذلك تسلك هذه الدعاية نفس المـسلك الذى يسلكه الفكر الماركسى مـن قبـل، وهـو مسلك التـدليل عـلـى ترويج هـذه الـدعـاية بما يسمى بـ «التـفـسـير المادى والاقـتـصـادى للتاريخ» وبقـياس القـيم المعنوية : الروحـية، والعقلية، والخلقية، على الأشياء المحسة الطبيعية!!

وإلى هنا نجد أن لكل من الفكـر الماركسى، والدعاية الشيـوعية، مـعالم ومظاهر خاصة بهما، ونجد أن كليهما يبتغى نفس الغاية، ولكن الفرق بينهما: هو الفرق بين التحديد والدقة من جانب، والتهويل والتفخيم والجرأة المكشوفة من جانب آخر!!

***

وإلى هنا أيضًا، لنا أن نتساءل:

هل لهذا الجدل الفكرى فى الغـرب، وما نشأ عنه من مذاهب فلسفيـة، اعتبار عام فى كل المجتـمعات الإنسانية الأخرى، بحـيث تصلح مذاهبه أو يصلح بعض منها على الأقل، لأن يردد فى بيئـة أخرى وفى جماعة أخرى، تخـتلف كثيرًا عن البيئة والجماعة التى ولد ونما فيها؟!

- كان الدين فى أوربا مـحورًا للجدل الفكرى طوال هذه القرون الخـمسة- من القـرن الرابع عشـر إلى القرن التـاسع عـشر- ولم يزل حـتى الآن فى مركـز هذا الجدل. . وما قـام من مذاهب فكرية لتأييـد اعتبار هذا الدين، حـاول تبرير بعض معتقدات خاصة بدين معين هو المسيحـية، وبفهم معين هو فهم الكثلكة المسيحية، وكانت هذه المعتقـدات- كعقيدة التثليث وعقـيدة «النموذج الإلهى» على الأرض، وهو عيسى الإله الابن مثار النقد السلبى لقيمة المسيحية كدين موحى به من الله.

ثم ما قام من مذاهب فـلسفية لمناوأة الدين، وإبعاده عن التوجـيه، قام ليوضح ضعف بعض الـعقائد، وبعض «الطقـوس» فى العبـادة، وفى السلوك الدينى، فى دين معين- هو المسيحية أيضًا- وبفهم خاص هو فهم الكثلكة فى المسيحية كذلك. وهذه العقـائد السابقة من التثليث، والطبـيعة الإلهيـة الإنسانية لعيـسى والوساطة الروحية فى صلة الإنسان بالله، وأما الطقوس فمنها «رسوم» صكوك الغفران والمنح الأخروية، والاعتراف، والتعميد.

فهل نقل هذه المذاهب الفلسفية، المؤيدة أو المعارضة للدين على السواء، إلى بيئة أخرى- كالبيئة الإسلامية مثلا- غير أوربية فى الطابع، والاتجاه، والتقاليد يعتبر ذا جدوى من الوجهة الفكرية؟!

وهل القارئ المسلم يستطيع عندئذ أن يسير بتفكيره ويتابع خطوات النقاش مع المؤيدين أو المعارضين، فيما ساقوه من آراء لترجيح كفة «الدين» أوضد «الدين»؟!

وهل ستوجد هناك «انفصالية» ذهنية بين المنقول من هذا الجدل الفكرى الأوربى، وبين واقع الحياة التى نقل إليها، وهى الحياة الإسلامية؟

وهل المؤيد للدين هناك باسم هذه المذاهب المؤيدة، وكذا المعارض له هناك أيضًا باسم المذاهب المعارضة منها، يكون هنا فى المجتمع الشرقى الإسلامى أكثر من «حاك» و«مردد» لشىء، يبعد كثيرًا عن واقع الحياة التى يردد فيها ما ينقل ويحكى؟؟[1].

- وكانت السياسة فى أوربا عاملا أيضًا من عوامل الجدل الفكرى.. وكانت «الكنيسة» وكانت «البابوية» تلعب دورًا فى الحياة السياسية، وكان لها أنصار ومؤيدون يبررون دورها فى الحياة السياسة، وكان لها معارضون يشنون عليها حملة من الهجوم، وعلى ما تنتسب إليه وتستمد منه قيمتها وهو الدين.

- وكانت الثقافة فى أوربا من عوامل الجدل الفكرى،، وكانت الكنيسة ترسم دور الثقافة، وتحدد نطاقها وموادها، وغاية التثقيف الإنسانى. وكان لدور الكنيسة هذا فى الثقافة الإنسانية معارضون، ومؤيدون.

وجاءت «المثالية» الغربية لبعث قيمة العقل الإنسانى، الذى قدره الإغريق فى فلسفتهم، وجاء عصر (التنوير) فى النصف الثانى من القرن الثامن عشر مختتمًا بـ (كانت) ليعارض تحكم الدين- أى الكثلكة، ويعارض استقلال الوحى المسيحى بالتوجيه، وتحديده (المعرفة) فى دائرة الإنسان.

وقامت الفلسفة (الوضعية) الغربية، وشد أزرها (أوجست كومت)، لتعارض دين الكنيسة، ولتضع بدلا منه دين «الطبيعة» قامت هذه الوضعية لتحرم «عبادة»

---

(١) كمثال واضح لهذا ما عنون له بـ (الدين والكهانة) فى كتاب «من هنا يبدأ» ص ٢٢- ٢٤ فهو منقول عن كتاب الغرب الماديين الاشتراكيين ضد الكنيسة الكاثوليكية، وما ورد فيه من عبارات تتصل بالمجتمع الإسلامى، بقيت فى عزلة فكرية تامة عما تجاوره من المنقول!

كى تحل محلها «عبادة» أخرى: آمنت بـ «الطبيعة» على أنها الله، وكفرت بـ «الكنيسة» على أنها تمثل الله!

فهل «مثالية» الغرب، و «وضعيته» معًا، تتفاعلان فى البيئة الإسلامية؟! وهل يكونان هنا فى المجتمع الشرقى الإسلامى ذا موضوع مع الإسلام؟

إن الماركسية- وهى مذهب وضعى- تصارع الدين، وتصارعها الكنيسة الكاثوليكية[1] فى المجال الدولى، وفى البلاد الأوربية الغربية، وفى أمريكا اللاتينية، وأمريكا الشمالية، وقد قضت الثورة الشيوعية فى بلاد الاتحاد السوفييتى، وفى بلاد شرقى أوربا الخاضعة للنظام الشيوعى، على اعتبار المسيحية وهيبة الكنيسة الكاثوليكية، بالدعاية ضد رجال الدين، وبإهمال شأن المؤسسات والقيم الدينية، وبالتراخى من الوجهة الرسمية فى وقف الهجوم على الدين من الكتاب فى الصحف والكتب، والمعلقين فى الإذاعة- ذلك الهجوم الذى تثيره، بل تشجعه فى الخفاء!

فهل للماركسية مكان فى الصراع مع الإسلام؟!

هل الإسلام- من تعاليمه- يعطى فرصة لقبول الماركسية، كعلاج لأزمة فكرية، أو أزمة ثقافية، أو أزمة علمية؟ أم أن نقل الفكر الماركسى إلى البيئة الإسلامية يعبر إما : عن «الاحتراف» من الناقل له، أو عن - سطحية- لفهم الماركسية نفسها، أو يعبر من جانب آخر عن سوء فهم للإسلام، بقياسه على المسيحية أو على الكثلكة بوجه خاص منها؟!

إن الماركسية نشأت وتطورت فى ظل التطور الصناعى فى ألمانيا البروسية، ومن ثم كان لها رأى فى الاقتصاد القومى، وفى توجيه الجماعة وقيادتها هناك..

فهل للبلاد الإسلامية الآن جو الصناعة البروسية، وعلاقة أرباب المصانع بالعمال، على نحو ما كان الأمر وقت «كارل ماركس» فى ألمانيا مما يدعو لتطبيق الماركسية، كحل لإعادة التوازن بين الرأسمالية والعمال؟!

---

(١) كل الأحزاب الديمقراطية المسيحية فى السياسة الاوربية الغربية تلعب دورًا رئيسيًا ضد الماركسية فى البلاد الغربية، تحت توجيه الكنيسة الكاثولكية فى روما، فهى أحزاب كاثوليكية، والدولة ذات الحزب الواحد فى الغرب، كأسبانيا، تقدم جزءًا كبيرًا من نشاطها السياسى فى الداخل والخارج لمؤازرة الكثلكة، أو تحت تصرفها، ولايخلو بلد غربى، حتى فرنسا، من حزب ديمقراطى مسيحى.

هل هنا صـراع بين طبقات الجـماعـة الإسلاميـة- سببه الإسـلام- يدعو إلى «الانقلاب» فى القيم الأخـلاقية، وفى النظر إلى الحياة، حـتى يتم تحول الأمر إلى ضده، تطبـيقًا لمبـدأ النقيض؟! أم أن النداء الماركـسى فى الشرق الإسـلامى مهنة وحرفة، أو تقليد، أو سوء فهم للإسلام؟!

إن الماركسية فى الشرق الإسلامى.. ليس لها موضوع فيه.

***

الماركسية والتجديد فى الفكر الإسلامى:

ولكن رغم المفـارقات فى كل ظروف الحـيـاة بين الشرق الإسـلامى وبروسيـا الألمانية، وأوربا بوجـه عام، فى القرن التاسع عشـر الذى قامت فيه الماركـسية فى البيئة الأوربية الألمانية، ورغم أن الفكر الماركـسى بنى تعبيرًا عن الجو الخاص الذى ولد ونما فيه، سـواء فى منطقه وجدله، أو فى أسلوبه فـى التـبرير، أو فـى إلحاده، أو فى ميله إلى الانطلاق الحيوانى- ورغم هذا كله، فـالأدب العربى المعاصر بوجه خاص يحمل عناصر الفكر الماركسى والدعاية الشيوعية، كظاهرة «تجديد» فى الفكر الإسلامي الحديث، والمبادئ الـتى تقوم عليها فلسفة «ماركـس»: يعبر عنها الأدب العربى المعاصر، ولـكن فى غير وعى تام بها، ويمسها مسـا ينم عن عدم عمق فى فهمهـا، أما عناصر الدعاية الشيوعـية: فيعكسها الأدب العـربى المعاصر فى جرأة أشد، وفى تهويل وتجسيم أكثر، أو فى إغراء لامع!

وسنعرض هنا للدعـاية الشيوعيـة، بقدر ما يوضح للقارئ مـدى إفساح الأدب العربى- وهو نوع من الأدب الإسلامى- مكانًا فيه لهـذه النزعة الفكرية الماركسية، باسم التـجديد فى الفكر الإسـلامى الحديث، وعلى وجـه أخص: أدب «مابـعد الحرب العالمية الثانية».

سنعرض للدعـاية الشيوعـية.. لأن ظهور الفكر الماركـسى فى الأدب العربى، وفى الفكر الإسلامى- بوجه عام- لابد أن يظهر فى صورة الدعـاية الشيوعية قبل أن يعلن عن نفسه فى فلـسفة المذهب نفسه. وقد فـرقنا بين النوعين من قبل: بأن أحدهما- وهو الفلسفة- يسير فى دقة المصطلحات الفنية، وثانيهما- وهو الدعاية -

يتحرك فى أسلوب «التهويل» أو «الاستخفاف»!! لابد أن يظهر الفكر الماركسى فى الشرق الإسلامى فى صورة الدعاية الشيوعية، لأن هذه الصورة أقرب إلى عقلية الجماهير من ذلك التحديد الفنى الفلسفى الدقيق الجاف، الذى يتوقف فهمه من الوجهة الفكرية على ثقافة خاصة.

والدعاية الشيوعية عامة كما سبق- تركز قوتها فى ثلاث نقاط:

- معارضة ثبات القيم الروحية، والأخلاقية، والعقلية.

- معارضة وضعية المرأة فى المجتمع غير الشيوعى.

- الاستخفاف بأصحاب المزارع، وأصحاب رؤوس الأموال، وتمجيد أصحاب العمل البدنى بعد ذلك كله.

ونجد هنا فى الشرق الإسلامى أن: توهين أمر الدين، ورجال الدين، هو الهدف الأول للدعاية الشيوعية... لأن الإسلام فى هذا الشرق يعتبر مصدر أنواع القيم الثلاث الثابتة: الروحية، والعقلية، والدينية. ثم هو مع ذلك مصدر تحديد وضعية المرأة فى المجتمع الإسلامى كذلك. وأخيرًا هو مصدر حق «الملكية الفردية» سواء للأراضى الزراعية أو للصناعات.

يضاف إلى ذلك، أنه ليس فى الشرق «رأسمالية» بالمعنى المفهوم فى الفلسفة الماركسية، التى قامت هى لمقاومة نفوذها هناك فى أوربا، وتقاومها الدعاية الشيوعية اليوم فى أوربا وأمريكا. والخصومة بين الماركسية ورأس المال هى التى طبعت الفكر الماركسى بالطابع الاقتصادى كما ذكرنا قبلا، وطالما لم تقم هنا فى هذا الشرق الإسلامى صناعات كبيرة، وعديدة أيضًا وطالما يقترب عدد عمال المصانع من عدد عمال المزارع أو يزيد، فالحديث عندئذ عن الرأسمالية، فى مهاجمتها، أو تأييدها، حديث سابق لأوانه، وتقليد هنا فى غير ذى موضوع، كما أشرنا من قبل.

ويلى أمر الدين ورجال الدين- فى الدعاية الشيوعية- السخرية والاستخفاف بأصحاب المزارع الكبيرة ووضعهم فى المرتبة الثانية بعد رجال الدين، لأنه ليس لهم من الاحترام والتقدير فى نفوس «العامة» هنا فى الشرق مثل ما لرجال الدين،

لصلة هؤلاء بالدين، والدين له القداسة الأولى والاحترام الكلى فى نفوس الجماهير.

ولأنه الدعاية الشيوعية، كالفكر الماركسى، فى التجديد فى الفكر الإسلامى مستوردة من الخارج - ككل فكر له طابع التجديد فى الشرق الإسلامى، وبخاصة في مصر- تحاول هذه الدعاية أن تأخذ صبغة محلية كى تسير فى المجتمع الإسلامى، على أنها منتزعة من واقع البيئة الإسلامية، أو لكى تبدو فى نظر العامة والجماهير (الجموع!) منسجمة مع خصائص الجماعة الإسلامية!

لهذا نجد فى الأدب العربى المعاصر، بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية بعض نشرات الدعاية الشيوعية، التى تظهر فى صورة كتيبات تنقل هجوم جهاز الدعاية للفكر الماركسى ضد رجال الدين، والكنيسة الكاثوليكية فى أوربا، إلى علماء الدين فى المجتمع الإسلامى فى الشرق! ولكى يبدو هذا الهجوم قريبًا من البيئة الإسلامية، تصوغ هذه النشرات عبارات ومصطلحات متداولة فى هذه البيئة بالنسبة لعلماء الإسلام، وللإسلام نفسه مع ترديد نفس العناصر الرئيسية التى قام بها هجوم الدعاية الشيوعية ضد الكنيسة ورجال الكنيسة فى أوربا! وسيكون حديثنا هنا عن ثلاثة من الكتيبات[1] تمثل نشرات هذه الدعاية، التى تحمل فى عناصرها الفكر الماركسى.

فبعضها[2]: أضاف إلى عناصر الدعاية الشيوعية بعض أحاديث منسوبة إلى الرسول ﷺ، وبعض آيات من القرآن الكريم، قسرها فى التفسير والشرح قسرًا على أن تلائم ما أضيفت إليه من عناصر الماركسية..

والثانى[3] تحدث عن «الله» وعن «مكة» وعن «الصوفية»، ونحو ذلك من مصطلحات الثقافة الإسلامية..

---

(١) الكتيب الأول: «من هنا نبدأ» لخالد محمد خالد. والثانى: «الله والإنسان» لمصطفى محمود، وهو من سلسلة «كتب للجميع»، رقم ١١٣، عدد مارس سنة ١٩٥٨، وقد نشر أولا فى صورة مقالات فى مجلة «روز اليوسف» والثالث: «رجل فى القاهرة» (ابن خلدون) لرشدى صالح، وهو من السلسلة السابقة، عدد مايو سنة ١٩٥٧ رقم ١١٥.

(٢) «من هنا نبدأ».

(٣) «الله والإنسان».

والثالث[1]: تضمن الحديث عن بعض «المجاورين فى الأزهر» وجعل حوار القصة يدور فى القاهرة، «فى عهد المماليك» على لسان ابن خلدون! ومؤلف هذا الكتيب الثالث أمهر من المؤلفين الآخرين، لأنه سار بالعناصر الماركسية - وبالأخص تبعية القيمة المعنوية: الروحية والأخلاقية، والعقلية للمادة- فى جو الثقافة الإسلامية، وإن كان فى تعثر واضح.

ولكن الشىء الذى يجعل هذه النشرات ترديداً للدعاية الشيوعية فى البيئة الأوربية التى نشأت فيها الماركسية، ليس فقط ما يرى من وحدة « العناصر» فيها وفيما يوجد هناك، وكأن نفس المحاولة التى قامت عليها هذه الكتيبات لاصطناع جو شرقى إسلامى لهذه العناصر هنا تقدم لقارئ الفكر الماركسى فى يسر الدليل على هذا «الترديد»!! فالحديث مثلاً عن «الكهنة» و«السلطة الدينية» فى أحدها[2]، وعن «النظام الصراعى بين رأس المال والعمل» فى ثانيهما[3]، وعن «التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ» فى ثالثهما[4]... مع أنه لا موضوع لكل ذلك فى المجتمع الإسلامى، يكشف عن استيراد هذه العناصر الماركسية من بيئة غريبة عن البيئة الإسلامية: إذ متى كانت هنا «كهنة وكهان»، وكانت «سلطة دينية»؟ ومتى وجد «الصراع» فى الشرق بين رأس المال والعمل، مع أنه لم تقم بعد صناعات يتحدث عن رأس مالها وعمالها ومتى كان ابن خلدون منكراً لثبات القيم الإسلامية فى الأخلاق، والمثالية، وفى الله، والروح، ومفسراً إياها من المعدة، والطعام، والاقتصاد؟!

عناصر الدعاية الشيوعية فى التجديد فى الفكر الإسلامى:

سوف نجد فى أية نشرة، فى أى كتيب، باللغة العربية عن الدعاية الشيوعية ما يوضح الهدف منها... مثل هذه العبارات: «وإن هذا الكتاب[5]، ليحاول محاولة صادقة أن يجيب على هذا السؤال، وهو يرسم الخطوط الرئيسية لتحول اجتماعى وديع، يفضى بنا إلى قومية شاملة لا تنافر فيها، وإلى اشتراكية عادلة

(١) «رجل فى القاهرة» (ابن خلدون).
(٢) «من هنا نبدأ»: ص ١٢٤، ١٢٥.
(٣) «الله والإنسان»: ص ٢٩٢.
(٤) «رجل فى القاهرة» (ابن خلدون): ص ٦٦- ٦٧.
(٥) «من هنا نبدأ».

لا استغلال ولا ظلم فيها... وإلى وعى ناضج سليم، لا سلطان للرجعية ولا للكهانة عليه، وإلى سلام غامر يبدل حقد المجتمع حبا وتربصه ولاء وأمنًا، وقلقه استقرارًا وسكينة»[1]...

ومثل: «الإصلاح الحقيقى يجب أن يبدأ فى جيب الدولة، وحافظة نقودها وتوزيع ثرواتها، وتنمية مواردها... إذا أردت أن تصنع الناس فاصنع المجتمع أولاً، اصنع الدولة»[2]!!

أ- ثبات القيم المعنوية:

ومن البديهى أن نرى الآن جهاز الدعاية الشيوعية فى نشراتها فى الأدب العربى، يحاول فى عنف أن يحدث اهتزازًا واضطرابًا فى القيم الروحية، والخلقية، والعقلية، فى المجتمع الشرقى الإسلامى بدعوى خضوعها لمبدأ التغير، كما تخضع الأشياء له. وهنا نلمس الفكرة الماركسية فى ثوب الدعاية الشيوعية، كما نلمس هنا أيضًا الفكرة الأخرى من فكرها -وهى فكرة ربط كل الأمور والقيم المعنوية بالحياة المادية، وتبعيتها للجانب الاقتصادى منها على وجه أخص...

● فعن الدين والقيم الدينية نقرأ: «فإن هذه الفكرة البلهاء التى تزعم أن «الروحانية» هى علاج الشرق الوقائى، وأن «المادية» ستفسدنا كما أفسدت الغرب، وأن الروحانية شىء مستقل بذاته وليست أثرًا من آثار المادية المنظمة، المفعمة بالرغد والرفاهية... إلخ[3]!!» و«أن الكلمة الأخيرة التى سنقولها للشعب دائمًا. هى: أن طاقته الروحية وليد طاقته الاقتصادية.. إن الروحانية التى تدعو إليها لا تبدأ من نفسها، بل هى تبدأ من المعدة»[4]!!

---

(١) المصدر السابق: ص ١٩.

(٢) المصدر السابق: ص ٣٠.

(٣) المصدر السابق: ص ٢٤٢.

(٤) «الله والإنسان»: ص ٢٤.

ومن مثل هذه العبارات يدرك القارئ الهدف من هذه النشرات، وهو بيان أن: كل عيب يرجع إلى الاقتصاد وكل حسن يعود أيضًا إلى الاقتصاد، وكل شىء من شقاء أو سعادة هو فى الاقتصاد!! والحل لرفع العيب والشقاء هو: تمليك الدولة، هو صنع الدولة أولاً، تكن السعادة، ويكن الإصلاح.. هو الشيوعية.

و«الدين يتفاعل مع الحياة والعلم... ولقد وجدنا كيف أنه كان فى العام الواحد، وأحيانا فى اليوم الواحد(؟!) ينسخ حكمًا بحكم[1]، ويقيم مبدأ مكان آخر، متبعًا فى هذا قانون التطور- وهو التغير والانتقال من صالح إلى أصلح[2]. ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦][3]!!

وكما نقرأ: «أن «الله» عند جدى: يتمثل فى شخص طيب رحيم غفور تواب، يداوى الروماتيزم، ويقوى المفاصل[4]... وعند أمى: مأذون يجمع رؤوس بناتها على رؤوس عرسان أغنياء فى الحلال... وعند الأطفال: يشبه عروسة المولد... وهو عند أينشتين معادلة رياضية، وقانون تخضع له الأشياء بالضرورة... وهو عند عاشق مثلى: حب... وعند مشايخ الطرق الصوفية: وزير أوقاف يوزع الكساوى والمعاشات[5]... وعند الملحد: موضوع دراسة... وعند المؤمن: موضوع عبادة... وهو دائمًا شىء حتى عند الذى ينكره»[6]!!

---

(١) لا يفرق المؤلف بين الدين والفقه... فالإسلام، كدين: أصول عامة تضمنها القرآن الكريم والسنة الصحيحة، وهما خالدان ثابتان لا تغيير فيهما. والفقه. فهم المسلمين فى هذه الأصول العامة، وهو متغير حسب الأجيال وعوامل الحياة. كما لا يفرق بين «النسخ» كظاهرة خاصة بتأييد الرسالات السماوية، وبين «التغير» كمبدأ ضرورى للحياة الذى تستند إليه الماركسية، كظاهرة لمبدأ «النقيض». نسخ الآيات ليس معناه إبطال ما بالأمس من حكم بحكم جد اليوم، أو بحكم يجد غدًا، فما وقع ذلك بحال على عهد نزول القرآن فى فترة التشريع بالمدينة، وإنما معناه تغيير آيات الله كمعجزات، تلك الآيات التى تصاحب رسالة الرسل لتأييدها. ونسخ الآيات بهذا المعنى موقوت، وقاصر على عهد الرسول، وهو إذن ليس ضرورة عامة تخضع لها الحياة فى كل شىء فيها، وفى كل زمان.

(٢) يشير المؤلف بهذا القانون إلى المبدأ الضرورى فى الوجود عند الماركسية، وهو مبدأ «النقيض». فهذا المبدأ -كما سبق- يقضى أولاً: بضرورة الانتقال والتغير، وثانيًا: بأن الحال الجديدة أفضل من الحال التى كانت للشىء.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٧. وقد فسر المؤلف الآية القرآنية على الفهم الماركسى قسرًا على نحو ما تفسر الصوفية آية: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٠٥] على «الاتحاد» و«الفناء» فى الله! فقول القرآن فى هذه الآية الكريمة: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا﴾ [البقرة: ١٠٦] لا تحتم أن تكون الآية الأخرى التى هى بديل الأولى، أفضل وأصلح على الإطلاق. وبذلك لا تنسجم مع المبدأ الماركسى، على فرض أنه يقصد منها ما عناه المؤلف المفسر!

(٤) يحاول المؤلف، بجانب أسلوب التهكم، أن يعبر عن فكرة (الإله) التى تعرف لـ(فيرباخ). وفكرته: هى أن كتاب الله هو كتاب الآمال والأمانى للإنسانية -وهى الفكرة التى تبنتها الماركسية. يراجع الحديث عن هذا الفيلسوف، فى هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) ص ٢٥٠.

(٥) مثل هذه العبارة: «وهو عند مشايخ الطرق الصوفية: وزير أوقاف يوزع الكساوى والمعاشات..» من العبارات التى تنتزعها الدعاية الشيوعية من المجتمع الشرقى الإسلامى كى تروج فكرة: أن الدعوة المطلوبة تقوم على وحى المجتمع نفسه، ومنبثقة من داخله، ولذا هى تناسبه!!

(٦) كتاب «الله والإنسان»: ص ١٠٠- ١٠١.

و«أن الله فكرة فى تطور مستمر، كما تدل على ذلك قصة الأديان.. الله فى العقل الحديث معناه الطاقة الخام التى فى داخلنا، الله هو الحركة التى كشفها العلم فى الذرة. والعلم بهذا المعنى عبادة، والفن عبادة، والفلسفة عبادة، لأنها إدراك لهذا الإله بوسائل مختلفة...

و«الآخرة لا ترعى مصلحة الملوك والكهنة وحدهم، بل هى سلطة خلقية يستمد منها الشعب خيره وشره... يقول فولتير: إذا لم يكن البابا موجودًا فينبغى أن نوجده! ويقول نابليون: لو لم يكن البابا موجودًا لكنت اخترعته. ويقول بلوتارخ: إن مدينة بلا أرض تقوم عليها، أسهل من قيام دولة بلا إله!... لقد أدرك الثلاثة نشأة الروحية من الضرورة المادية، وأن العالم الآخر أرضى ناشئ من الأرض، ومن الحاجات الأرضية، ولا دخل للسماء فيه[1]!!

«أن الله ليس فوق الجدل، وليس فوق العقل، وليس فوق الواقع.. إن الله هو العقل، وهو الواقع، وهو مجموع القوة الكونية التى تعمل لخيرنا فى كل وقت... وهى قوى تقبل المراجعة، والبحث، والتطور»[2]!!

هذا نموذج من الحديث عن القيم الدينية والروحية فى هذه النشرات.. أما أسلوب هذه الكتيبات عن علماء الدين، فإنه يضعهم موضع رجال الكنيسة الكاثوليكية فى القرون الوسطى، فيبعد كل البعد عن المناقشة المهذبة!!.. وهذا نمط منه:

«وأما الأئمة: فرجال ضائعون، يترنحون على الطرق، يقولون للتتار والأكراد: إن أبواب الجنة مفتوحة للصديقين والشهداء، وهم يعلمون أن الجنة لم يوعد بها الفاسقون ولا القتلة»[3]!!

«رأينا الكهانة المصرية «علماء الأزهر!» تختط مذهبًا عجيبًا: إذ راحت تمطر الناس بخرافاتها، وسال جشاؤها، حاملاً مبادئها الحزينة المدبرة، داعية الناس إلى القناعة المقدسة، بيد أن الكهنة أنفسهم ألد أعداء القناعة، وأسبق العالمين إلى اقتناص المغانم، والبحث عن المال والجاه!! وهذا خلق لها قديم،

(١) المصدر السابق: ص ١١١- ١١٩.
(٢) المصدر السابق: ص ١٣١.
(٣) كتاب «رجل فى القاهرة»: ص ١١.

كشف عنه العلامة «هـ. ج. ولز» فى كتابه الجليل: «معالم تاريخ الإنسانية»[1]!!

ونمط آخر: «هل رأيت الخوف والذهول فى عين الكلب، وهو يتأمل ورقة طائرة فى الهواء؟؟ إنه لا يرى الهواء، وأراهن أنه ينظر إلى الورقة كما ينظر إلى مخلوق حى، ويظن أن بها روحًا تحركها.. إنه كلب متدين، وفى الماضى كان الإنسان أحمق (إذ كان متدينًا) مثل هذا الكلب»[2]!!

ومثل هذا الحديث تتحدث به هذه النشرات عن المؤسسات الدينية، أو تصف به التنظيم أى تنظيم، إن قام فى أساسه على ما يتصل بالدين من نحو: «فتنشئ جمعية للرحمة... وجمعية لتحفيظ القرآن... وجمعية لتربية القطط الضالة!»[3]... ومثل: «أنهر من عهد حرية الفكر، وحرية القول، وحرية النقد -مهما يكن ذلك ضئيلاً- إلى عهد من قال لأميره: لم؟ فقد حل دمه، وبرئت منه ذمة الله؟! أم نثبت هذا العهد، ونعاونه على النضوج والاستواء؟»[4]!!

---

(١) «من هنا نبدأ»: ص ٢٤- نلاحظ أن المؤلف فى حديثه عن «الكهنة» ينقل عن «ولز»!! هذا ولعله H.G. Wells من دعاة الاشتراكية بعد الحرب العالمية الأولى فى إنجلترا، ودعاة تنظيم العلاقة بين أصحاب العمل والعمال، عن طريق منظمة مشتركة يشترك فيها الطرفان بنصيب إيجابى على قدم المساواة. كما يلاحظ أنه ينقل هنا عن «فولتير» (Francots Maurie Voltaire) الكاتب الفرنسى فى القرن الثامن عشر (١٦٩٤- ١٧٧٥) وألد أعداء الكنسية الكاثوليكية، من بين دعاة الثورة الفرنسية.

(٢) «الله والإنسان»: ص ١٠٣ ويلاحظ فى هذه النشرة بصفة خاصة نبو الألفاظ وقسوتها، واستخدام الدعاية الشيوعية للألفاظ القاسية الشديدة نقطة مهمة فى منهاج إثارة الطبقات ضد بعضها بعضًا، وخلق الصراع بينها، أو التعجيل بنتائجه فى الوصول إلى جماعة اشتراكية ذات طبقة واحدة. وهى تعتمد على «الاستفزاز» دائمًا فى المناقشة والكتابة، وعلى إثارة روح «العصيان» فى المصانع الكبيرة، وعلى «إضرار» العامل فى المصنع الصغير أو فى المحلات الصغيرة للمهن المختلفة للعميل (الزبون)، فلا يقدم له عملا يساوى الأجر، كما تغلب عليه روح عدم الاكتراث.

(٣) المصدر السابق: ص ٥٢.

(٤) «من هنا نبدأ»: ص ١٣٥- ويلاحظ فى حديث المؤلف هنا عن (السلطة الدينية) أنه ينقل عن (فولتير)، وعن كتاب: (الإسلام وأصول الحكم) لعلى عبد الرازق «كما يبدو فى صفحات: ١٤٢، ١٦٧، ١٦٨»، وفولتير هو من أشير إليه من كتاب (الإسلام وأصول الحكم) ترديد لعرض المستشرقين للإسلام، كما بدأ فى مناقشة هذا الكتاب (الفكر الإسلامى الحديث) له، فى فصل من فصوله الماضية تحت عنوان: (الإسلام دين، لا دولة). وفى سنة ١٩٥٢ نصح أحد كبار موظفى وزارة التربية والتعليم لممثل (مجلس الثقافة الأمريكى) بواشنطن، أثناء إقامة هذا الممثل بالقاهرة، فى زيارة له اختيار بعض الكتب العربية لنقلها إلى =

● وعن الأخلاق، والقيم الأخلاقية: تردد الفكرة الماركسية القائمة على «التغير» لكل شيء، وعلى «تبعية كل شيء» للجانب الاقتصادى على وجه أخص، فى أسلوب ملىء بالقسوة والنبو، لأن القسوة والنبو جزء من تكتيك الدعاية الشيوعية لإثارة «حرب الطبقات»، والتعجيل بـ«الانقلاب» فى الجماعة وتحويلها إلى دولة شيوعية. وتقرأ الفكرة الماركسية الأخلاقية فى الأدب العربى المعاصر، فى الأسلوب التالى:

«هل يستطيع الإنسان الذى اختلت غدده، وأجدبت خلاياه، أن يكون ذا سلوك وديع؟... لقد أثبت العلم بتجاربه التى لا ريب فيها، أن أخلاق الإنسان ليست شيئًا بعيدًا عن ذاته، وتركيبه وأجهزته.. وليست شيئًا يناله صاحبه بـ«دعوة صالحة» أو «موعظة حسنة»، وليست شيئًا يهبط من السماء فيصيب أقوامًا ويخطئ آخرين[1]. ما السلوك البشرى كله: خيره وشره، صالحه وفاسده، إلا وليد حالتنا الصحية، وحالتنا العقلية. وما هنالك ريب فى أن هذا الذى ينطبق على الفرد، ينطبق على الجماعات والمجتمعات: فالمجتمع المتمتع بعافية اقتصادية هو الذى تزدهر فيه الفضائل!. أما المجتمع السغبان المضنى فلا وجود فيه للفضيلة»[2]!!

= اللغة الإنجليزية -ترجمة (من هنا نبدأ)، وكتاب: (الإسلام وأصول الحكم). والمشير المصرى راعى فى مشورته ما يحس به من رغبة لدى ضيفه، وميله إلى الكتب الإسلامية التى تعرض الإسلام فى صورة المسيحية، فكتاب (الإسلام وأصول الحكم) أنكر صلة الإسلام بالحكم والحكومة، و(من هنا نبدأ) ردد هذا الإنكار فى فصل منه تحت عنوان: الحكومة القومية. فلما نقل هذا الكتاب الثانى إلى الإنجليزية، تبين لمجلس الثقافة الأمريكى ولقراء الإنجليزية أنه صورة من الدعاية الشيوعية!

(١) مثل هذه العبارات من أساليب الدعاية الشيوعية، التى تقوم على الاستخفاف بما يتصل بالدين من معان، وفى الوقت نفسه هى مثل للملاءمة بين الدعاية الشيوعية المستوردة من الخارج وبيئة المجتمع الإسلامى.

(٢) «من هنا نبدأ»: ص ٣٠، ٤٠.

وهذا الذى يذكر هنا على أنه منطق، تناقضه تمامًا حياة المجتمع الامريكى، فمما لا شك فيه أنه أرفع مستوى بين مجتمعات العالم فى الناحية الاقتصادية- وفرق شاسع بينه وبين مستوى الحياة فى الاتحاد السوفييتى على الأخص -ومع ذلك فلا يمثل المستوى الرفيع فى الفضائل، لا الفردية ولا الجماعية منها، بل ربما كان يمثل نقصًا خلقيًا كبيرًا: فجرائم السرقات، وجرائم القتل، فضلاً عن الانطلاق الحيوانى، توجد فى المجتمع الأمريكى بصورة لا نظير لها فى المجتمعات الأخرى.

ومثل:

«والأديان سبب من أسباب الخلط فى معنى السعادة!.. لأنها قالت عن الزنا والخمر لذات وحرمتها، فتحولت هذه المحرمات إلى أهداف، يجرى وراءها البسطاء والسذج على أنها سعادة، وهى ليست بسعادة على الإطلاق»[1]!!

ومثل:

«كل ما هو خير، وما هو شر، موضوعات تتغير مع المواسم والأعياد، ويخرج من حاجات الناس وضروراتهم!! كل هذه المثل، والكلمات الطنانة الرنانة تخرج من الأرض، وتمر على المعدة أولاً، فإذا هضمتها صعدت إلى العقل وعششت فيه... الحق المطلق، والخير المصرف، والفضيلة المجردة، توجد فى عقول المتصوفين، والمجاذيب، والحالمين! ولكنها لا توجد فى مجتمعنا الذى يأكل ويشرب، ويمرض ويموت، والطريقة العصرية فى بلوغ الفضيلة ليست الصلاة، وإنما هى الطعام الجيد، والمسكن الجيد..»[2]!!

«الإنسان ابن بيئته، والبيئة المادية هى صاحبة الأمر والنهى فى تشكيل أخلاق الناس»[3]! «الإنسان عندى مجبر على ما يفعل، لا يترك له التاريخ مهربًا، ولا مجال اختيار. والإنسان عندى ابن بيئته، وابن عصره، وابن مجتمعه»[4]!!

● وشأن العقل، والعمل العقلى -فى نشرات الدعاية الشيوعية فى الأدب العربى- شأن الدين والقيم الدينية، وشأن الأخلاق ومقاييس الفضيلة والرذيلة، فى أنها تخضع لظاهرة التغير، وأنها تتبع دائمًا البيئة المادية الاقتصادية وحدها.. كما يرى مثل هذا النص:

«إن الفهم العصرى للنفس البشرية، يدل على أنها موقوتة خاضعة للزمان والتغير والموت خضوع البدن، وأن العقل ليس شيئًا سابحًا فى الهواء، وإنما هو مرتبط بالمخ كارتباط النور بالسلك الكهربائى الذى ينبعث منه... ليست هناك نفس منفصلة عن الجسم، إنها كالحرارة المنبعثة من الفرن، إذا انطفأ الفرن وتحول

---

(١) الله والإنسان: ص ٥٤.

(٢) المصدر السابق: ص ٢٣- ٢٤.

(٣) رجل فى القاهرة: ص ٢٥٧.

(٤) الله والإنسان: ص ١١٨.

إلى رماد، انطفأت وضاعت... إن العقل والجسم ينموان معًا، ويفسدان معًا»[1]!

ب- تحرير المرأة:

وعلى أساس من المبدأ الماركسى فى التغير والانتقال من حال إلى حال، وعلى أساس من تبعية القيم المعنوية للمادة -وللجانب الاقتصادى فى الحياة على وجه أخص- تقوم الدعاية الشيوعية فى الأوساط غير الماركسية، بطلب رفع «الحواجز» وبتحرير المرأة فى نفسها وفى وضعيتها فى المجتمع، بحيث لا يبقى اعتبار للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية وما ليس بشرعى فى صلة المرأة بالرجل، وفى النظرة إليها فى ممارسة ما تنادى به طبيعتها كفرد، وفيما تنتجه للدولة كعضو فى المجتمع... هذا هو الأساس العام الذى تقوم عليه الدعاية الشيوعية فيما يتصل بالمرأة.

ولكن صياغته تختلف باختلاف المجتمع الذى تتسرب إليه، كى تقبل هذا الأساس بادئ ذى بدء، ثم تتدرج إلى أن تصل فى وضوح إليه مكشوفًا غير مقنع!! وإذن يكفى بالنسبة للمجتمع الشرقى الإسلامى أن تكون البداية على النحو الآتى:

«هل صحيح أن الغيرة على الفضيلة والتقاليد هى التى تحفزنا إلى مقاومة التطور، والكيد للمرأة؟؟ إن يكن ذلك، فما أحوجنا إذن إلى تحديد معنى الفضيلة والرذيلة ومعرفة مدى ما يجب على الأمم أن تقدمه للتقاليد من طاعة وولاء. إن الفضائل الاجتماعية والقيم العليا التى تنظم حولها حياة المجتمع وتناط بها وجهته، ليست التى يرتضيها فرد أو جماعة من الناس، وتلائم تفكيرهم وإحساسهم، بل هى التى تنسجم مع القاعدة، وتسمو عن الشذوذ. والقاعدة هنا هى التطور، والشذوذ هو الرجعية والانتكاس... فكل زحف إلى الوراء مهما يتسم بحسن النية وسذاجة القصد، ليس سوى رذيلة فى ثوب تنكرى خداع. وليس هناك إثم أشد، ولا خطيئة أفحش من مقاومة التطور، وإخضاع مستقبل الأمم لجهلها القديم»[2]!!

---

(١) الله والإنسان: ص ١١٨.

(٢) «من هنا نبدأ»: ص ١٨٦.

أى تطور تعنيه هذه النشرة؟؟

إنه التغير... وأنه تغير الماركسية وحدها!! إنه «الانقلاب» فى معنى الفضيلة والرذيلة، وإخضاع هذا المعنى للحياة المادية الاقتصادية وحدها... إن التطور هنا هو تحكيم «الجسمية» و«المادية»!!

وأى جهل قديم للأمم تعنيه هذه النشرة أيضًا؟؟

هو طبعًا ثبات القيم المعنوية واستقلالها عن التبعية للمادة، وهو تحديد وضع المرأة ووضع الرجل فى الحياة، وتحديد العلاقة فى الأسرة، والعلاقة بين الجنسين على العموم... هذا هو جهل الأمم، وذلك هو التطور المنشود!!

ولكن هذه الدعاية قد تفصح عن ذلك إفصاحًا أكثر على نحو:

«والخير والشر خضعا لناموس التطور، فتغيرت معانى الرذيلة، ومعانى الفضيلة. كانت المرأة رمزًا للشيطان، وكانت الغريزة الجنسية خطيئة تحمل أوزارها المرأة وحدها. فأصبحت المرأة نصفًا مكملاً للرجل، وأصبحت الغريزة الجنسية حالة فسيولوجية تنظم لصالح المجتمع ومسرة أفراده»[1].. وهذا التطور الذى يعنيه النص السابق!!

ومعنى ذلك: ليس هناك خطيئة فى صلة المرأة بالرجل على أى نحو.. فلقد أصبحت نصفًا مكملاً له، أى متساوية معه فى التصرف والفعل! ثم إن الاتصال الجنسى فى ذاته لا ينظر إليه الآن على أنه مصدر تنفيس للمرأة والرجل سواء كأفراد، وكذا على أنه مصدر ثورة قومية تستغل وتنظم لصالح المجتمع، فهو فضيلة فى المجتمع الحديث فى أية صورة!!

جـ- العمل البدنى:

وظاهرة ثالثة فى نشرات الدعاية الشيوعية فى الأدب المعاصر، وهى ظاهرة تمجيد العمل اليدوى وإبراز تفوقه على العمل الفكرى، وبالتالى تفضيل الطبقة العاملة على الطبقات الأخرى. وهذه الظاهرة أثر للفكر الماركسى، الذى يرمى إلى

---

(١) «الله والإنسان»: ص ٢.

تحويل الجماعة إلى دولة ذات طبقة واحدة، هى طبقة العمال. كما أنها مادة للدعاية الشيوعية، لكسب الأتباع فى أوسع دائرة ممكنة... ومن أمثلة ذلك:

«والكدح الخصب المنتج يسعد صاحبه، أكثر من الراحة والتفكير المتراخى المفلس»[1]!!

وتقرأ أيضًا: «أنا أعرف أن هذا القفطان يلزمه مقدار معين من القماش، وأنه ينبغى أن يفصل على هذا النحو، ويخاط من هنا، ويترك من هنا، ولكنى لست خياطًا.. لذلك يمتاز علىَّ الخياط بأنه منفذ، بأنه يضم أجزاء الثوب معًا. سأضرب لكم (على لسان ابن خلدون)[2] مثلاً أقرب إليكم: تسمعون فى الجامع خطيبًا يقول لكم: إن الرحمة بالبائسين واليتامى من واجبات المؤمنين، وأن هذه الرحمة تقتضى أن يخرج المسلم الزكاة، وأن يمد يد العون للآخرين، وقد يشرح لكم هذا الشيخ شرحًا مستفيضًا كل شىء عن التكافل والتعاون. ولكن ما أن يترك المنبر حتى لا يصنع شيئًا مما يقول!.. إنه رجل ذو معرفة لا جدال، غير أن معرفته قليلة الجدوى. والمطلوب عندى هو المعرفة المقترنة بالتجربة والممارسة»[3]!!

وأيضًا: «لقد قرأ المجاورون نسخة من مقدمة عبد الرحمن، وخيل إليهم أن الرجل الكبير يشاركهم التجربة. فهو يتكلم عن الزراعة والصناعة، وعن أن العمل هو الذى يعطى الأشياء قيمتها»[4].

وكثيرًا ما يتصل بتفضيل العمل البدنى على العمل العقلى، إثارة العمال ضد أصحاب المزارع والمصانع، أو تحميسهم لمعاونة الانقلاب نحو الجماعة ذات الطبقة الواحدة (الشيوعية)... من نحو:

«وكان (خادم ابن خلدون) أبو الحسن ثرثارًا عظيمًا يحتقر الصناع، ويحتقر أكثر من الصناع: العتالين، وأما تقديره للفلاحين فأسوأ ما يكون. وكان الخادم ينتظر كلمة من مولاه ليصب احتقاره على الصناع، قال: «مولاى! هذا الصنف من

---

(١) «الله والإنسان»: ص ٥٦.

(٢) مؤلف: «رجل فى القاهرة» يقص ما يقصه فى مؤلفه كله على لسان ابن خلدون، محاولاً إخضاع ما كتبه هذا (فى مقدمته) للتفسير الماركسى، وبالأخص للتفسير المادى التاريخى.

(٣) «رجل فى القاهرة»: ص ٨٢.

(٤) المصدر السابق: ص ٥٢.

الناس لا يمكن أن يعـود إلى الشغب بعد أن تكلمـت السياط!. وكـان أبو الحسن عبدًا اشترته عائلة عـبد الرحمن (ابن خلدون) وهو طفل، وعلموه أن الدنيا هرم: فى القاعـدة أرض، وفلاحون، وصناع، وفى أعلى سـادة. ومادام أنه عبـد عائلة كبيرة فهو فوق!»[1].

والمؤلف لم يفـرق هنا بين عـادة تكونت -إن كـانت على نحـو مـا يصف من المبـالغـة- وبين رأى الإسـلام. وللرسـول ﷺ حـديثـه الصـحـيح: «إخـوانكم خولكم... » فـهو قد أوصى برعـاية الخدم، بأن جعـلهم إخوانًا لمخدومـيهم فى الإحسان والشعور، قبل المعاملة والرعاية.

وكذلك من نحو:

«لقد اكتشفت حقائق مؤلمة ومخجلة!! ففى بعض التفاتيش وجد الرجل يستأجر بخمسة قروش فى اليوم، بينما يستـأجر الحمار بعشرة قروش... ومعنى هذا: أن المساواة لم تتحقق بعد، بين الإنسان المصرى والحمار المصرى![2].

وإذا أقـيمت الجـسور، فـالفلاحـون هم الذين يقـيمـونها، وإذا شـقوا التـرع فالفلاحـون هم الذين يحفرونها، ويرفعـون ترابها، ويطهرونها وإذا جاء الفـيضان وغرقت القرى، فالفلاحون هم الذين يغرقون أو يفـرون إلى سفوح الجبال الشرقية وأطراف الصحراء الغربية. وإذا جاء القـحط فعلى الفلاحين أن يموتوا. وإذا انتزع مملوك إقطاعيـة مملوك آخر. انتقـل الفلاحون مع الأرض تابعـين لها! فالسـيد هو سيد، وأما هم فيلحقوا بالأرض!»[3].

والحديث عن تمجـيد العـامل وإثارته هو حديث فى الجـملة عن الجمـاهير... وتتصل بالجماهير لغـتهم، وفنهم. ولذا ترى الدعاية الشيوعية تعنى بتـمجيد اللغة العامية، وبالفن الشعبى، على نحو ما نقرأ هنا:

«... وما رأيك فى أنى سمعت بلسان عامة الأندلس، وبلسان عامة البربر فى المغرب، أعذب الأشـعار وأصدقها؟؟ أتريدنى أن أنكر مـا سمعت أذناى، أم أنك أصبحت مـتعصبًا للنحـو والصرف؟؟ إنى لا أعتقد بـأنك وأصحابك هؤلاء الذين

---

(١) المصدر السابق: ص ٢٢، ٢٤.

(٢) «رجل فى القاهرة»: ص ٤٩.

(٣) «من هنا نبدأ»: ص ٩٨.

أسمعونى أخباراً متصلة بالحياة، يمكن أن تموت فيكم حاسة الذوق، فتقولون -كالذين ماتت أذواقهم- ليس للعامية لغة وللعامية شعر أو بلاغة[1].

«وطرب لقصائد الهلالية، ورأى فى هذا الشعر العامى خطأ من نور، كان هو البادئ فى التقاطه وتسجيله فى ذلك السفر العظيم، الذى أسماه «المقدمة» والذى لم يكن متكبراً حين قال عنه: إنه لا يعرف له سابقة فى التفكير الإسلامى ولم يقع على شىء قريب منه وإنما هو إلهام خلق جديد!»[2].

التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ:

ومكافحة القيم المعنوية، وتغير الأخلاق، تبعيتها للحياة الاقتصادية، وتحرير المرأة فى غير حد إلا حد «الإنتاج»، وتمجيد العمل البدنى وإبراز تفوقه فى القيمة على العمل العقلى...

تلك هى عناصر الدعاية الشيوعية فى الأدب العربى المعاصر، وهى نفسها قوام الدعاية الشيوعية فى كل أدب إنسانى قائم فى عصرنا الحاضر. ولكن يستخدم فى ترويجها التفسير المادى الاقتصادى للتاريخ: إما بصفة عامة، وإما فى صورة تقترب من طبيعة المجتمع الذى تروج فيه. وفيما يلى بعض النماذج لهذا التفسير:

«لقد كان الطغاة يكتسحون الأرض بسكانها، ويحولون الكل إلى عبيد أرقاء، ثم تطور الطغيان (دولة الملوك) فأصبح الغازى يكتفى بأن ينهب الأرض ويترك سكانها أحراراً ليعتصر دماءهم فى الضرائب (دولة الإقطاع)، ثم تطور أخيراً إلى شيطان عطوف دائم الابتسام. لا يمس الأرض ولا يمس سكانها، وإنما فقط يستولى على ثروتهم (دولة الرأسمالية)... لقد بدأنا عبيداً للأرض، وانتهينا عبيداً للأجر[3]!!

«والآن ليس هنا إلا طريق واحد، هو أن يتحرر العقل من النظام الصراعى (بين رأس المال والعمال) الذى يعيش فيه، ويحتم عليه الحرب! عليه أن يقضى على الاستعمار أولاً، ثم يفرغ لتنظيم اقتصادى جديد، **يسلم فيه مفتاح المصنع ومفتاح الدكان للدولة**، ويقضى على الحرب الصامتة بين صاحب المصنع والعامل، **ويحول**

(١) المصدر السابق: ص ٦١.
(٢) المصدر السابق: ص ٦٤.
(٣) «الله والإنسان»: ص ٧.

المجتمع إلى أسرة واحدة (إلى مجتمع ذى طبقة واحدة، هى طبقة العمال)، والحكومة إلى أب، والعالم إلى دول متآخية. وبهذا يصبح سوق الشرف هو العمل والإنتاج، لا الكسب والاستغلال ويتحول الإنسان مرة أخرى إلى جده البدائى المسالم الذى كان يحارب الطبيعة القاسية!»[1]...

وذلك الجد البدائى إنسان الغابة... الإنسان الحيوان الذى لا يعرف الملك والقيم!!

هذا نموذج من التفسير المادى لتاريخ الاقتصاد. وقد يستخدم التفسير المادى لتاريخ الكائنات، للتدليل أيضًا على الانتقال والتغير، الذى يعم كل شىء حتى الجماعة، وحتى الاقتصاد... كما فى النموذج التالى:

«إن التاريخ فى رأيى هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو بجيل. أتدرون (الخطاب على لسان ابن خلدون موجه إلى طلابه المجاورين الخمسة فى الأزهر) إنه قد خطر لى خاطر غريب، لم أحب لنفسى الخوض فيه كثيراً... ذلك أن بين الإنسان، والجماد، والحيوان قرابة!! اسمعوا هذه الفقرات (فى المقدمة) «ثم نظر إلى عالم التكوين، كيف ابتدأ من المعادن. ثم الحيوان، على هيئة بديعة من التدريج. إنى لأرى (المتحدث على لسان ابن خلدون، والمؤلف يشرح) **الكائنات فى هذا العالم سلسلة تتدرج من الأدنى إلى الأعلى: أرى آخر مراتب المعادن وأرقاها متصلة بأول أنواع النبات، وأرى آخر آفاق النبات وأعلاها متصلة بأدنى آفاق الحيوان**... إنى لأرى أنه من المعادن. أو قولوا: من الجماد حدث نبات. ثم حدث حيوان. وقد شرحت قدر استطاعتى الفكرة -فكرة الانتقال من طور إلى طور- بأن قلت: «ومعنى الاتصال فى هذه الملكوتات: أن آخر أفق منها مستعد لأن يصير إلى الأفق بعده...

«وتصورت عالم الحيوان على هذا النحو: تصورته فى البداية قريب الصلة بالنبات، ثم تطور واتسع وتعددت أنواع الحيوان، وانتهيت إلى الإنسان. ولا أملك نفسى، حين أرى قردًا ذكياً يشعر ويكاد ينطق، أن أقول لنفسى: يا عبد الرحمن، هذا ابن عمك! أنا أؤمن بأن حالة ما تستمر إلى الأبد، لا فى الحيوان، ولا فى

(١) المصدر السابق: ص ٩٢.

النبـات، ولا فى الإنسان! وأؤمن أن كل شىء قـابل بطبيـعتـه للتطور، وأرى أن التطور التدريجى هو أوسع قاعدة تحكم مـا أعرف، وإن كنت لا أنكر أنه قد تتبدل أحوال الأمم أحيانًا تبدلاً كليّاً، فكأنها تخلق من جديد، وتدخل عالمًا محدثًا»[1].

وبهـذا أوصـل المؤلف، صـاحب هـذا النص (ابن خلدون)، إلى أنه «بـشـر» بالتفـسير المادى لـلتاريخ، وآمن بتطور كل شىء وانتقـاله إلى حالة أخـرى، حتى الأمم «كأنها تخلق من جديد، وتدخل عالمًا محدثًا»، وهى حال المقابل والنقيض!!

كما أوصله إلى أنه يرى كما رأى «ماركس» لا كـما رأى «فيشته» و«هيجل» فى انتقال الشىء إلى نقـيضه -أن الانتقال أو التطور يكون تدريجيّـاً، ثم إنه قد تتبدل أحوال الأمم أحيانًا تبدلاً كليّاً»- أى يكون فجأة انقلابًا وثورة!!

إيمان بحيوانية الجسد.. وكفر بإنسانية الإنسان، وبخالقه:

وبعد، فالماركسية مذهب فلسفى قصد إلى إيجاد توازن فى العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال والعمـال، فحرم كلا الطرفـين من الملكية، وفرض قـيام «وصاية» عليهما سماها «الدولة» ووكل أمر مباشرة هذه الدولة والتصرف فى شؤون الوصاية إلى حراس هذا المذهب وهم المريدون له. وبذلك نزع من صاحب رأس المال ماله، ومن العامل حريتـه فى العمل، ووضع المال كله كما وضع التوجيـه فى العمل بيد الدولة وحـدها. وأصبح كل من صـاحب رأس المال (سـابقًا) ومن العـامل عنده (سابقًا أيضًا) فى حاجة إلى أن يعيش لأن يأكـل!! واتخذت الفلسفة الماركسية من هذا الوضع -وهو الحـاجـة إلى الأكل وملء «المعدة»- فـرصـة إلى أن ترى هدف الحـياة. الإنسـانية فى الأكل وملء المعـدة وحده، دون هدف آخـر وراءه. وبذلك بالغت فى قيمة هذا الهدف الأرضى الحـيوانى، كما شددت فى إنكار ما وراءه من هدف آخر فوق الحيوانية.

وتبع ذلك إنكار الدين وإنكار الفلسـفة المثالية... وأصـبحت التضحـية وإنكار الذات، وأصـبح الصـبر علـى الشدائد والرضـا بالقـدر عند العـجـز عن الدفع، وأصبحـت الأخوة فى الوطن أو فى الإنسانية -مـعانى جوفاء لا مـدلول لها... وأصبحت الدعوة إلى الله والقيم الذاتية- كمصدر لإشعاع التوجيه للبشرية عامة - دعوة إلى التخدير!!

(١) «رجل فى القاهرة» ص ٦٩- ٧٠.

شجعت الفلسفة الماركسية الحيوانية فى جميع جوانبها... شجعتها فى امتلاء المعدة، وفى إشباع الرغبة الجنسية فى أية صورة، وفى احتقار العقل، وازدراء الطبقة المثقفة. وأغرقت الطبقة العاملة بأن «الدولة» دولتهم، حتى تضمن ولاء الكثرة العددية فى الجماعة الإنسانية لنظامها.

وواقع الأمر: **أن جميع الأفراد فى النظام الشيوعى أجراء**، ولكن لا حرية لهم فى قبول العمل أو فى اختياره!! هم جنود محاربون، ولكن لا فى سبيل الوطن أو فى سبيل الله، أو بدافع التضحية لذات التضحية، وإنما هم **مساقون من الخلف. والسوط فى هذا الدفع الخلفى هو الذى ينطق**، دون التذكير بمعانى المجد، والحرص على سلامة الوطن!! وجميعهم فى ظل هذا النظام أيضًا «منتجون»، ولكن إنتاجهم إنتاج «كم»، أكثر منه إنتاج «كيف»: إذ تنقصهم الرغبة فى العمل، ويدفعهم إلى قبوله «خلاء المعدة» والرغبة فى ملئها فقط!!

هذه هى الماركسية:

عدوة الحياة الإنسانية.. وعدوة الدين والإيمان بالله... وعدوة الملكية الفردية... وعدوة الحرية فى الرأى، وفى التعبير، وفى العمل، وفى نظام الحياة، وفى بناء الأسرة!!

التمليك الجماعى خداع، والدولة ذات الطبقة الواحدة خداع... الكل مسوقون، والسائق حفنة من القادة. واتجاه السير فى الحياة إلى «المعدة» «المعدة»، «المعدة».. وبدل أن تعين أتباعها على أن يرفعوا رؤوسهم لينظر بعضهم بعضًا تحملهم على أن يخفوا وجوههم حتى لا يرى الواحد منهم الآخر على حقيقته.. ثم عليهم، ولهم أيضًا، أن يتحسسوا بطونهم، ويسمعوا إلى ندائها وحده!!

الأفراد الشيوعيون مقضى عليهم بالفناء فى صورة ما، والدولة هى الباقية.. هذا هو شعار الماركسية فى حياة الإنسان.. الدولة هى الخالقة للأفراد، وليس الأفراد هم صانعو الدولة...

«إن كل واحد منا كالخلية فى جسد المجتمع، مثل كرة الدم البيضاء فى الجسم، تخرج لتموت فى معركة مع الملاريا، ليعيش الجسم ويتغلب على المرض. إننا فى

اندفاعنا فى عمرنا القصير لنحقق إرادة مجتمعنا، نحس بإرادة «الكل» نحس بأننا نساهم فى صحة الجميع وبقائه. ومن هنا كان إحساسنا بالخلود، لأن الكل (الدولة) خالد فعلاً، باق فعلاً، والذى يموت هو نحن الأجزاء الصغيرة، كرات الدم التى يدافع بها جسم المجتمع عن نفسه»[1].

هذا هو تعبير الماركسية فى نشراتها فى الأدب العربى... وهو تعبيرها عن هدفها الأصيل: تموت الأفراد، ويحيا المجتمع.

أى مجتمع يحيا إذا ماتت أفراده... فى حياتهم، وفى قبورهم على السواء! أهو مجتمع العبيد، أم مجتمع الإنسان الحر الكريم؟!

مع الأسف إنها لا تؤمن بالحرية، ولا بالكرامة، ولا بأمثال هذه «المثاليات» إنها لا تؤمن إلا بالجسد، وبحيوانية الجسد... وتكفر بإنسانية الإنسان وبخالق الإنسان معًا، وهو الله جل شأنه..

الشيوعية إفلاس فى الجماعة.. وأمارة يأس فى التفكير الماركسى:

الدين يطلب «التوازن» إذ تطلب العدالة... والماركسية ترى أنها تطلب «التوازن» إذ تطلب تمليك الدولة دون الأفراد.

ولكن الفرق بين الماركسية من جانب، وبين الدين والفلسفة من جانب آخر هو:

● أن التوازن الذى تطلبه الماركسية هو «سلب الجميع» لما يملك الجميع، من كل شىء -من مال وإنسانية على السواء.

● بينما التوازن الذى يطلبه الدين هو: التوازن فى الفرد بين ثنائيته[2]، وفى المجتمع بين طبقاته، بحيث يكون للفرد الحرية ولكن فى نطاق الإنسانية، ويكون فى المجتمع تفاضل ولكن فى غير طغيان.

---

(١) «الله والإنسان»: ص ١٢٢.

(٢) هناك ثلاث عبارات وردت فى تاريخ الفلسفة، تعبر عن «التقابل» هى: «التضاد» و«الثنائية» و«النقيض».

● وقد عرف التعبير بالتضاد: فى الفلسفة الطبيعية القديمة، واستخدمه «النظام» المفكر الأديب المعتزلى فى الإسلام، فى الاستدلال على وجود الله فهو يقول: إن فى هذا العالم أشياء متضادة بالطبع، كالحار والبارد، واليابس والسائل، والمظلم والمضىء، وهكذا، ولكنها مع ذلك مجتمعة ومقهورة على غير =

والتوازن الذى تطلبه الفسلفة المثالية أن تكون للدولة قيمة عليا، ولكن يكون الفرد مع ذلك هو صانع الدولة والمجتمع معًا. ولذا يجب على الفرد أن يكون عضوًا حراً فى المجتمع، وعلى المجتمع أن يصون حريته ويرعى مصالحه.

فتوازن الدين والفلسفة... توازن «توزيع» و«تقابل» لا توازن «سلب» ثم «تسخير»!!

إن الثنائية أو «النقيض» موجود مع الإنسان نفسه... وأحد طرفى «الثنائية» هو أحد طرفى «النقيض» فيه، و«الاستمرار» فى البقاء فى أحد الطرفين «خروج» عن طبيعة الشىء صاحب الثنائية. للإنسان نفس وجسم، وفيه الاستعداد للحياة والفناء، وعنده «الإمكان» لأن «ينتقل» من أحد الطرفين إلى آخر. ولكن الحكم

= طباعها فإذا كان الأمر كذلك فلابد وأن يكون هناك قاهر لها، قاهر لتلك الأشياء المتضادة، وجامع بينها لتؤدى غاية سامية. وإذن تكون تلك المتضادات قد جرى عليها القهر، وما كان كذلك فهو ضعيف وقاهره قوى، وضعفه دليل حدوثه فإذا كان المقهور حادثًا فالقاهر هو القديم.

● وعرف مبدأ «الثنائية»: فى الفلسفة الأرسطية، بين الصورة والمادة، وإن كان عرف قبله عند أستاذه «أفلاطون» بين المثال وظل المثال. ولكن أمر هذه الثنائية كان أوضح عند «أرسطو» منه عند «أفلاطون».

● ومبدأ «النقيض»: أعمق لمبدأ الثنائية ومبدأ التضاد فالتضاد استخدم كمبدأ للتقابل بين الأشياء، أى أن شيئًا من الأشياء يقابل شيئًا آخر منها، وهكذا أشياء هذا العالم متقابلة فى ذواتها. ومبدأ الثنائية لم يقف بالتقابل عند علاقة الأشياء بعضها ببعض، كمبدأ التضاد، بل تجاوز ذلك إلى أجزاء الشىء الواحد، وأصبح هناك فى الشىء الواحد تقابل بين أجزائه، كالتقابل بين النفس والجسم فى الإنسان. وهناك فرق آخر بين التضاد والثنائية، هو أن التضاد «جامد»، يكشف فقط عن وجود تقابل بين شيئين لا يصير أحدهما ولا يتحرك نحو الآخر والثنائية كما تكون على هذا النحو، تكون بين أمرين متقابلين فى ذاتهما، ولكن يسعى ويتحرك أحدهما نحو الآخر، كالممكن والواجب. أما النقيض فهو ليس بين أجزاء الشىء الواحد، وإنما فى طبيعته الواحدة، على أن يكون أحد طرفيه قائمًا بالفعل والآخر يتحول إليه الشىء كلية، بعد أن يذهب هذا القائم بالفعل ويفنى. ومن هنا كان «النقيض» مبدأ يقوم على «الحركة»، ويستلزم الصيرورة فى الشىء الواحد صاحب الطبيعة الواحدة. وهو لهذا تطور فى مبدأ الثنائية، الذى هو بدوره تطور لمبدأ التضاد.

● والمبادئ الثلاثة: التضاد، والثنائية، والنقيض، استخدمت فى بحث الميتافيزيقا للاستدلال على وجود العلة العامة للكون، وفى بحث الدين للاستدلال على وجود الله. وانفرد مبدأ النقيض بأن استخدم النقيض أولا فى الاستدلال على سابقيه فى وجود العقل، وعلى استقلاله فى الوجود عن الحس، ثم وقف الاستدلال به عند الحس، دون العلة العامة فى الميتافيزيقا، ودون الله فى الدين، ودون العقل فى الفلسفة العقلية. وانتهى أمره لبيان أن الأشياء المحسة تصير إلى نقيضها فى استمرار، وأن طابع العالم التغير والتحول من طرف إلى مقابله تمامًا، وأن ما فيه لا يخضع للثبات بحال، سواء كان شيئًا، أو قيمة، أو جماعة.

عليه بأن يبقى فى طرف الجسمية وحدها كالحكم عليه بأن يبقى فى طرف الحياة وحدها، فلا يجوز عليه الموت، أو بأن يبقى فى طرف «العدم» وحده فلا يرى الوجود وحياة الموجودين.

والمجتمع كالفرد له ثنائية، وثنائيته من خصائص طبيعته.. فليس أفراده متساوين فى «قيمة» ما جسمية، أو نفسية، أو إنتاجية. وكذا فى القيم العرضية كالفن والمعرفة. وإذا كان أفراده مختلفين، فهناك تقابل فيه، والتقابل هو الثنائية. هذه هى طبيعة المجتمع، فمن الانحراف عن طبيعة المجتمع إذن. أن يلغى فيه التقابل، أو الثنائية، لأنها من طبيعته أن يترك فيه أحد طرفى التقابل يطغى على المقابل. ووجود التقابل فى المجتمع إذن خاصة من خواص طبيعته، وطغيان طرف فيه يعبر عن انحراف طبيعته أيضًا.

فحكم الماركسية على بقاء المجتمع فى طرف واحد من طرفى ثنائية، وعلى أن هذا البقاء خيره الدائم... مخالف لطبيعة الشىء صاحب الثنائية، وبالتالى مخالف لمبدأ «النقيض» الذى قامت عليه.

إن استقامت الثنائية فى تعادل طرفيها، لا فى إلغاء طرف منهما. و«النقيض» لا يكون نقيضًا إلا إذا بقى له «إمكان» أن يدور بين شيئين متقابلين، وليس فى تجميده فى طرف واحد، وإلا لألغى نفسه ولم يصبح نقيضًا.

وإذن «التوازن» هو علاج الانحراف، والعدل هو وسيلة عدم الانحراف.. أما «الإلغاء» فهو انحراف آخر فى المجتمع. وسيلغى المجتمع الإنسانى حتمًا ما طرأ عليه من انحراف، ولو بعد حين، لأنه ليس من طبيعته. وستزول الشيوعية، صاحبة نظم الطبقة الواحدة، من حياة المجتمع الإنسانى، لأنها انحراف فيه وخروج عن طبيعته.

وطبيعة أى شىء لابد أن تكافح ما يتنافر معها. وجعل الجماعة الإنسانية إذن ذات طبقة واحدة -كما يدعو النظام الشيوعى- يدل على إفلاس فى سياسة الجماعة، وهو كذلك أمارة يأس فى التفكير الماركسى.

الماركسية تنتظر الشيوعية:

الماركسية تؤمن بمبدأى «النقيض» و«التغير»: وتستعين بأحداث التاريخ الاقتصادية فى التنبؤ بصيرورة العالم كله إلى الشيوعية. فإذا صار العالم إلى الشيوعية، أى إذا تم انتقال الثروة من: المالك.... إلى الإقطاع.... إلى الرأسمالية.... إلى الدولة -عندئذ تكون قد تمت «دورة» الانتقال فى التمليك.

وبما أن طبيعة كل شىء له ثنائية، أو هو يحمل فى نفسه نقيض نفسه، أى له إمكان الانتقال من حال وصل إليها إلى حال آخر معارضة ومقابلة له -فـ«إمكان» استئناف الانتقال من «تمليك الدولة»، أى من النظام الشيوعى، إلى تمليك الأفراد، قائم ومحتمل. والماركسية التى أقامت الشيوعية بناء على ذلك- عليها أن تترقب هى نفسها زوال الشيوعية، وفناءها فيما يقابلها، وهو تمليك الأفراد. وعندئذ لابد للعالم من أن يستأنف «دورة» أخرى فى اقتناء الثروة وتمليكها، ولكنها عندئذ دورة عكسية، أن تبتدئ من «الدولة» المالكة، إلى الأفراد من جديد.

واستئناف العالم لدورة أخرى أمر حتمى، إلا إذا كانت الماركسية تؤمن بنهاية العالم كله، وعندئذ يبقى النظام الشيوعى إلى فناء العالم، لكنها تؤمن بالخلود للطبيعة المحسة، لأرض هذا العالم وما عليه من موجودات، وليس لله ولا للمثل العليا، فإيمانها بخلود الطبيعة من جانب، وبـ«الانتقال» المستمر من حال إلى حال فيها من جانب آخر يؤذن حتمًا بهزيمة الشيوعية فى كفاح الطبيعة، وكفاح الوجود صاحب الثنائية.

الإسلام:

أما موقف الإسلام -من بين الأديان السماوية خاصة -فى «توازن الجماعة» فى الجانب الاقتصادى وفى تمليك الثروة، فقد وضع مبدأ «الميراث»- بين جملة من المبادئ لضمان التوازن. إذ الميراث تفتيت لرأس المال، وهو بذلك يحول دون وقوعه فى يد قلة تحتكره، وبالتالى يحول دون طغيان الرأسمالية. ومن جانب آخر هو تمليك لـ«الأفراد» لا للدولة... وبذلك يحول دون حرمان الأفراد من التملك، كما يحول دون إذلال الأفراد لما يسمى «الدولة».

ولم يعرف لمبدأ من مبادئ الإسلام أن له هذا التحديد «الرياضى» فى الدقة التى لا تقبل الاحتمال بحال، مثل ما عـرف لمبدأ الميراث فقد جاء فى سورة واحدة هى سورة النساء، وجـاء فى جملة من الآيات هى ثلاث[1]، وجاء فى صيـغة تحديد «الحسـاب» (علم العدد). هذا التحـديد: فى السورة، وفى الكميـة والعدد. وفى الصيغة -يؤذن بأهمية مبدأ الميراث وبأثره فى المجتمع الإنسانى.

وكما أن الميراث عامل فى «التقليل» بسبب توزيع الأنصبة، فهو قد يكون عاملاً فى «التكثير» والزيادة بسبب ضم نصيب جديد إلى نصيب قائم فعلاً، ولكن بحيث تعود هذه الزيادة من جديد عن طريقه نفسه (أى الميراث) أيضًا إلى (التقليل).

فإذا وصل الحال فى «التقليل» إلى درجة دنيا لا ينتفع فيها بالمال الموزع، يتدخل مبدأ آخر جاء به الإسلام: وهو مبدأ «التخارج» أو «الاستبدال».

وأما موقف الإسلام من «القيم» فى حياة الإنـسان: فآخر «قيمة» فى نظره، هى «شهوة البطن» و«شهوة الفرج»... إن كانت شهوة البطن والفرج تعتبر قيمة!!

الإسلام يؤكد «إنسانيـة» الإنسان، ويرتفع بها فوق حيوانيـته... ويؤكد بالتالى القيـمة العليـا فى الوجود كله، وهى «خـالق» هذه الإنسانيـة! الإسلام لا يرى أن الإنسـان تخلقـه الأرض، أو يخلقـه المجتـمع، وإنما خـالقـه هو خـالق الأرض والمجتمع، وهو الله... والإسلام بهذا يقابل الماركسية تمامًا.

والتحول المقبل للمـاركسية، فى جانب القيم -تطبيقًـا لمبدأ «النقيض»- سيكون إلى الإسلام، دين الإنسان الفرد، ودين المجتمع، ودين القيم.

إن الانحراف عن «التوزان» فى الجـماعة ذات الإيمان بالله، أو صاحبـة الفلسفة المثاليـة، لا يرجع إلى ضعف ذاتى فى قيـمة الدين، كدين، أو فى قـيمة التـفكير المثالى... وإنما يرجع إلى ضعف فى قوة الإنسان التى تصـاحبه، سواء أكانت قوة السلطة التنفيـذية، أو تلك القوة التى تتمـرس على فهمـه وعرضه. كمـا أن بقاء النظام الشيوعى حتى اليوم -مدة لا تبلغ نصف القرن- وهى مدة قصيرة فى تاريخ أية جماعـة إنسانية، لا يعود إلـى القيمة الذاتية لـ«السلب» و«التسخيـر» فيه، أى

(١) آيات: ١١، ١٢، ١٧٦ من سورة النساء. وهذه ملاحظة يشكر عليها فضيلة أستاذنا الأكبر المرحوم الشيخ محمود شلتوت.

سلب ملكية الأفراد جميعًا وتسخير الأفراد جميعًا وجعلهم أجزاء من أجل لقمة العيش... وإنما يعود بقاء هذا النظام حتى هذه اللحظة إلى القوة الحارسة التى تصون هذا النظام وتسنده. وإلى اليقظة، الممثلة فى نظام المخابرات والجهاز السرى الدقيق، ذلك الجهاز الذى تعددت درجاته، وتنوع إلى أنواع مختلفة!!!

أما تقدم الصناعة «الثقيلة» والبحث العلمى فى «الذرة» فى روسيا السوفييتية بعد الحرب العالمية الثانية -فجأة وفى غير انتظار- فيرجع إلى «استغلال» العقلية الألمانية العلمية، التى وقعت فى الأسر بعد هزيمة الألمان، والتى تمت من قبل فى ظل نظام البحث الألمانى- وهو نظام يقوم على الحرية، وعلى احترام الإنسان، وتقدير الفرد. هو نظام «المثالية» الألمانية، وعقلية (الواجب) فى السلوك العملى للألمان. ولا يرجع هذا التقدم بحال فى بادئ الأمر إلى وجود (العقلية الخالقة) وتطور هذه العقلية بين أتباع النظام الشيوعى!! إذ هو نظام يدفع إلى كمية الإنتاج دون كيفيته، ونظام يمجد العمل بالساعد على العمل عن طريق الفكر. على أن التقدم العلمى المادى يتوقف قبل كل شىء على (المعمل) وأجهزته، ولا يدل بحال على أن العقلية التى ترصد حركات (الاختبار) فى المعمل قد بلغت مستوى الإنسانية فى خصائصها، فى حبها للسلم والخير، وأنه قد توفرت لها الحرية الفردية فى الرأى والقول والاعتقاد، وتوفرت لها الكرامة فى النفس، والملك، والعرض، والبشرية، بحيث لا تنتهك حرمتها.

والآن نرى أن التجديد فى الفكر الإسلامى فى الوقت الحاضر، يعيش فى التفكير الغربى الذى خلقه القرن التاسع عشر، وينقل منه ما لا يفيد التوجيه فى الشرق الإسلامى...

- ينقل منه آراء المستشرقين الصليبيين فيما يصور الإسلام على أنه رسالة بشرية لمصلح إنسانى، أو قائد ناجح، يرتبط اعتبارها بوقف حياة هذا المصلح.
- أو ينقل منه آراء بعض المدارس اليسارية والإلحادية ضد الدين عامة.

ونرى أن (المجددين) فى الفكر الإسلامى الحديث فى الشرق، أتباع مرددون، وليسوا أصحاب حكم ونقد... تدفعهم رغبة الترديد وسطحية الفهم، أو يدفعهم الاحترام، إلى ترديد ما يرددون! وهم -لأى واحد من هذه الأسباب- ليسوا

أصحاب فلسفة، ولا أتباع مدرسة فلسفية خاصة، لأنه تنقصهم (الذاتية) فى بناء الفكر، و(نقده).

والأدب العربى المعاصر -بوجه خاص- يعانى أزمة (انفصالية) فى التعبير عن الحياة المعاصرة، وعن الفكر والتوجيه القائم فيها. وذلك لفقد هؤلاء المجددين استطاعة (الهضم) للغريب، وبجانب كونهم يعيشون فى ماضى الآخرين وهم يوهموننا دومًا أنهم يعيشون فى حاضر الحياة، وبجانب كونهم يعيشون على (البقايا) التى فقدت اعتبارها فى الاتجاهات الإنسانية المعاصرة لدى هؤلاء الآخرين، رغم أنهم يطلبون منا أن نعترف لما يقولون بأنه: (جديد) وبأنه صاحب قيمة!!!

obeikandl.com