

بعض وجوه فكرنا المعاصر في الدين والفلسفة

ماجد فخري

لعل اهم الاحداث الفكرية التي شهدها مستهل القرن العشرين في الربوع العربية اقبال العلماء والمفكرين العرب على تدبر التراث العقلي والفلسفي القديم واحيائه وتدارسه ، بعد انقطاع صلتهم بذلك التراث طوال قرون عدة . فبينما شهد القرن التاسع عشر قيام نهضة فكرية استهدفت احياء الادب واللغة العربيين ، كان من روادها ابراهيم الحوراني وناصيف اليازجي وبطرس البستاني وجرجي زيدان ، اتصفت النهضة الفكرية في القرن العشرين بطابع عقلي اوسع مدى وابعد غورا . فالتراث الادبي واللغوي الذي كان من مفاخر العرب لم يكن الا الاطار الشكلي الذي عبّر العرب من خلاله ، قديما وحديثا ، عن اهم شجونهم العقلية والروحية . لذا كان من الطبيعي ان تمهد النهضة الادبية للنهضة الفكرية ، وان يعتمد العرب الى معالجة شؤون الفكر والروح معالجة رصينة ، مستوحين تراثهم الفكري القديم اولا ، وماضين قدما بالحياة الفكرية في شتى اشكالها ثانيا .

اما العوامل التي افضت الى قيام هذه النهضة الفكرية في مطلع القرن العشرين فكثيرة . منها (أ) عوامل تاريخية صرف تتصل بطبيعة الحس الزمني والحرص على وصل الحاضر بالماضي والمفاخرة بما آتي الاجداد واعتبارها جزءا من الذخيرة الروحية الواحدة للامة . ومنها (ب) عوامل قومية وسياسية تتصل باستتباب الوعي القومي والشعور العام بهوية قومية واحدة ، ذات جوانب عرقية ولغوية وثقافية معينة . ومنها (ج) عوامل كيانية تتصل بما يمكن دعوته منطق الحياة العقلية الذاتي . فالحياة العقلية لا بد ان تمر بمراحل مختلفة تبلغ اوجها في هذا الاقبال على تدبر مسائل الذات والطبيعة والله تدبرا عقليا ، وتقليبها على وجوها ، والوقوف منها موقفا كيانيا واضحا ، وتطبيقها على جوانب الحياة العامة بشكل واع .

ولهذه الانماط الثلاثة من العوامل جانب سلبي لا بد من الاشارة اليه هنا . فقد اقترن بقيام الوعي القومي وبحركات التحرر السياسي في القرن العشرين رغبة ملحّة في اثبات العرب لهويتهم الفكرية المستقلة ، في وجه الحضارة الغربية ، والتدليل على ان اراثهم

الفكري لا يقصر عنها شأوا . لذا عمد العلماء والمؤرخون الى احياء هذا الارث - ولا سيما ما كان يتصف منه بطابع عالمي في بابي العلم والفلسفة اولا ، والى التعليق عليه وشرحه والترويج له ثانيا ، ثم التطرق من ذلك الى الجري في حلبة التفكير الفلسفي الخلاق ، ثالثا ، على غرار اقرانهم في الغرب . وما زال هذا الطابع المثلث الوجوه يغلب على النتاج الفكري العربي في مستهل النصف الثاني من القرن العشرين .

ويلاحظ ان هذه « الجولة الثانية » في ميدان الفلسفة ومشتقاتها ، في النصف الاول من هذا القرن ، تشبه من نواحٍ عدة الجولة الاولى التي جالها العرب في هذا الميدان ، في القرن التاسع للميلاد . فقد انبثقت الحركة الفلسفية والعلمية الكبرى التي شهدها عصر المأمون (٨١٣ - ٨٣٣) ، كما هو معروف ، عن شعور المسلمين بالحاجة الى مضاهاة الروم والفرس في الحقل الفكري ، كما ضاهوهم وبزّوهم في الحقل السياسي والعسكري . فكان ان اقبلوا على الفلسفة اليونانية والعلوم القديمة اقبالا منقطع النظير ، وانصرفوا طوال نحو قرن الى نقل هذه الفلسفة والعلوم وتدارسها والتعليق عليها ، ثم خرجوا من كل ذلك في القرنين اللاحقين بتراكيب فلسفية كبرى ، نقرنها باسماء الكندي والرازي والفارابي وابن سينا وابن رشد والسهروردي .

وكان من ثمار هذا الاقبال ايضا ان الحياة الدينية ذاتها اضطرت الى اتخاذ موقف صريح من الفلسفة والعلم ، فاقترنت منها جانب المنطق والاسلوب حيناً ، كما فعل المعتزلة ؛ او خرجت عليها خروجا تاما ، كما فعل الحنابلة والمتصوفون ؛ او وقفت منها موقفا معتدلا هو وسط بين الاخذ والرد ، كما فعلت الاشعرية وما اشتق عنها من مدارس و فرق .

مضمون العقيدة الدينية بين التجديد والتقليد

لا مندوحة للباحث من استهلال سيرة النهضة الفكرية في القرن العشرين بالاشارة الى الدور الذي لعبه الشيخ محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) في تحديد المنهاج الاصلاحى للاسلام الحديث . ومع ان الشيخ محمد عبده كان مدينا للسيد جمال الدين الافغانى (١٨٣٩ - ١٨٩٧) ، في رؤياه للاسلام الجديد وطاقاته المهدورة ، فاليه يعود الفضل الاكبر في بسط هذا المنهاج وتحديد معالمه والترويج له .

وينطلق كلا جمال الدين ومحمد عبده من مقدمة كبرى : هي صلاحية الاسلام ، في جوهره ، لجميع العصور . وما الوهن والانهطاط الذي ينعى على الشعوب الاسلامية الا نتيجة تقاعس المسلمين انفسهم ودسائس الاجانب ومكائدهم منذ ايام الخليفة المعتمد (٨٣٣ - ٨٤٢) حتى يومنا هذا ، لا نتيجة فساد ذاتي في تركيب معتقدهم الديني ، كما يزعم الخصوم . فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل ويقول بالحرية والاختيار وينكر التواكل

والخمول . ولكن المسلمين قد ضلوا سواء السبيل وتكبوا عن الاهتمام بهدي دينهم ، فصاروا الى ما صاروا اليه من الانحطاط والجمود (راجع لمحمد عبده « الاسلام والرد على منتقديه » ، القاهرة ١٩٢٨ ، ص ٢٦) . فلزم للخروج من هذا المأزق ان يبعث الاسلام من جديد ويظهر من الشواثب التي لحقت به ، في غضون تاريخه الطويل ، والرجوع الى نهج السلف الصالح ، الذين ارسوا قواعد العقيدة الاسلامية ، وفتح باب الاجتهاد ، الذي كان المعدن الذي اشتقت منه المذاهب الفقهية ، لكي يتسنى للعالم ان يؤول التعاليم الاسلامية تأويلا جديدا يتلاءم مع روح العصر .

هذه اهم مقومات الدعوة التي صدع بها محمد عبده وحمل لواءها في مطلع القرن نفر من تلامذته ، لعل اشرهم الشيخ محمد رشيد رضا (توفي ١٩٣٥) مؤسس مجلة « المنار » ، الذي لم يكل عن المناادة باصالة الاسلام وصلاحيته لكل عصر . وليس غرضنا في هذا المقال التوفر على سرد سيرة هذه الحركة الاصلاحية التي بدأت في اواخر القرن الماضي وأنت بعض ثمارها في العقود الاولى من هذا القرن . ولكن يلاحظ ان هذه الحركة قد طبعت بطابعها الخاص معظم المؤلفات الدينية التي ما زالت تنبثق عن اقلام الادباء والمفكرين في الشرق العربي . فنجد ظهور المساجلة المشهورة بين محمد عبده وغبريال هانوتو على صفحات جريدة « المؤيد » (٢١ آذار ، مارس ، حتى ١٣ ايار ، مايو ، سنة ١٩٠٠) ، والجانب الحجاجي يهيمن على نتاج المشتغلين بالقضايا الدينية . يقوم هذا الجانب الحجاجي ، الذي قد ندعوه علم الكلام الجديد ، على الانتصار للاسلام ودرء الهجمات التي يتعرض لها على يد المستشرقين ومن لف لفهم خاصة ، واتهامهم بالغرض تارة او بالتقصير عن ادراك حقيقة الاسلام طورا . (وذلك بالضبط ما فعله المعتزلة في القرن الثامن والتاسع في ردودهم على الدهرية والمانوية والبراهمة وسواهم من منكري الاسلام) . ويتراوح هذا الحجاج بين المعالجة الرزينة للمآخذ التي يأخذها الخصوم على الاسلام وتفنيدها على اساس من العقل والمنطق ، من جهة ، وبين التشنيع والاستنكار والمكابرة ، في الرد على هؤلاء الخصوم ، من جهة ثانية .

ومما يؤسف له ان الضرب الثاني يربو على الضرب الاول ويكاد لا يحيط به حصر . ولكننا نكتفي بالتمثيل عليه ببعض المنشورات التي ظهرت حديثا ، ككتاب « الاسلام ومشكلات الحضارة » (١٩٦٢) لسيد قطب ، صاحب كتاب « الاسلام والعدالة الاجتماعية » وسواه من المؤلفات المعروفة . ينطلق المؤلف من كتاب الكسي كاريل « الانسان هذا المجهول » ، ليدلل من خلاله على تخبط الحضارة الغربية في ظلام دامس ، في معالجتها لمشاكل الانسان الخلقية والدينية . ومع انه مضطر ضمنا الى استثناء الكسي كاريل ، الذي يقتطف من كتابه فصولا كاملة في تأييد اقواله ، والثناء عليه ثناء حسنا ، فهو يرى

مع ذلك ان الكسي كاريل « سجين هذه الحضارة (الغربية) وسجين بيئتها وتاريخها وملابس حياتها ... فلم يملك ، حين يشب الوثبة الكبرى ، ان يخرج من اطارها » (ص ١٦٥) . لذا لم يكن العلاج الذي يصفه — اي توخي الانسان الحديث معرفة اعق بالذات البشرية — شافيا ، لانه لم يدخل فيه جانب الدين الاصيل . والجانب الديني الوحيد الذي يدخله هو الجانب الروحاني (المسيحي) المجرد الذي لم تجن منه الحضارة الغربية ، لا سيما في العصور الوسطى ، عند المؤلف ، الا ثمار الرهينة العجفاء . فكان على المفكر ان يطلب لانسان القرن العشرين مخرجا آخر من المآزق الخلقية والروحية التي زجته الحضارة الغربية فيها . وهذا المخرج هو المنهج الاسلامي للحياة ، الذي يمتاز عن المخرج العقلي والروحي ، الذي يقترحه الكسي كاريل ، وما عداه من الخارج جملة ، لانه وحده كفيل بانقاذ هذا الجيل . « فنحن اصحاب المنهج الاسلامي للحياة » ، كما يقول سيد قطب ، « نملك للبشرية ما لا يملكه احد آخر على ظهر هذا الكوكب ... ونملك ان ننقذ دكتور كاريل نفسه من حيرته هذه وان نستجيب لصراخه المخلص العميق الحاد » (ص ١٦٨) .

يتلخص هذا المنهج في الترحيب بالعلم ، ولا سيما العلوم الانسانية ، وفي الخروج بمفهوم الدين عن ذلك الاطار الروحي الضيق الذي زجه فيه الكسي كاريل واقرانه في الغرب . فالدين عندنا ، كما يقول الكاتب ، « بوتقة الحياة كلها ، تصهر فيه ثم تشكل في جميع صورها والوانها » . فكان « العقل والعلم والصناعة والاقتصاد والسياسة والصلاة والدعاء والاتصال بالملا الأعلى ظواهر لهذا النشاط حول هذا المحور وداخل هذا الاطار » . لذا لم يكن هذا الدين مضطرا الى رفض الحضارة الصناعية ومحاربتها ، على غرار ما فعلته الكنيسة في اوربا ، او التنكر للعلم الذي تقوم عليه الحضارة الغربية اليوم . فبين المنهج الاسلامي وبين العلم ، عند سيد قطب ، « صلح قديم » . وهو يقارن في هذا المقام بين المنهج الاسلامي والمنهج اليوناني القديم ، الذي اتصف بالاغراق في التجريد ، ويذهب الى ان ميزة المنهج الاول انه يوفق بين نزعتين متضاربتين : هما المثالية والواقعية ، فصح تسميته « بالمثالية الواقعية » او « الواقعية المثالية » . من هنا اثره في قيام النظرية التجريبية العلمية ، التي تركز عليها النظرية الحديثة الى الكون وتؤلف ركنا من اركان الحضارة الغربية . فالى الفكر الاسلامي اذا يعود الفضل الاكبر في قيام هذه النظرية ، لا الى الفلسفة اليونانية او الحضارة الرومانية او « تصورات الكنيسة » ، في العصور الوسطى ، كما قد يزعم انصاف العلماء . ولكن الاسلام براء مع ذلك مما آل اليه التطور العلمي في العصور الحديثة في اوربا . وهنا يتبين لنا تناقض هذا التفسير لنشأة العلم الحديث . فالمؤلف يفاخر ، من جهة ، بان المنهج الاسلامي هو الاساس الذي قامت عليه النظرية التجريبية الحديثة ، ولكنه يبرئه ، من جهة ثانية ، من جميع التبعات التاريخية لقيام هذه النظرية . بل هو ينكر كل ما يلزم عن

مقدمته الكبرى تلك من نتائج . فيأخذ على المذهب المادي ، في شكله الماركسي خاصة ، تسخير المادة ، وعلى النظرة البيولوجية (او ، كما يدعواها ، الحيوانية) الى الانسان ، التي وضعها داروين وبنى عليها فرويد النتائج الجنسية المعروفة ، حطمتها من شأن هذا الانسان والاندثار به الى مستوى البهيمة . ويرد بالاختصار كل ما تمخضت عنه الحضارة الحديثة من نظم او مذاهب علمية وسياسية واقتصادية واجتماعية ، على الرغم من يقينه ان الجذور التاريخية لكل ذلك تمتد الى المنهج العلمي الذي وضعه المسلمون وافسده الغربيون .

علي عبد الرازق

لن نسترسل في بسط الجوانب الاخرى لهذا التيار الحجاجي ، الذي ينتمي اليه لفيف من المفكرين المعاصرين ، كمحمد الغزالي وعمر فروخ وسواهما ، ولكن نلاحظ ان الطابع السلبي الدفاعي غالب عليها . ففي حرص هؤلاء المفكرين على الاشادة بفضل العرب والمسلمين على الحضارة العالمية ، كثيرا ما يرون انفسهم مضطرين الى الانتقاص من فضل الامم الاخرى او التشنيع عليها . وهو لعمري نهج ليسوا ملازمين بانتهاجه . فالغض من شأن الحضارة العالمية يفضي حتما الى الغض من شأن القسط الذي ساهم العرب به في بنيان هذه الحضارة . ومن حسن الحظ انه قام بين ظهرانينا فريق آخر من المفكرين العرب في العقود الثلاثة الاخيرة توسلوا الى تأييد العقيدة الاسلامية والدود عنها بوسائل اخرى ، اقرب الى العقل والمنطق من جهة ، واوفى بحاجات المسلمين ومتطلبات العصر الحديث ، من جهة ثانية . غرض هذا الفريق ، فيما نرى ، تفسير المضمون الروحي للعقيدة الاسلامية تفسيراً جديداً ، لا يُلزم عنه التخلف عن شيء منها ، وان لزم عنه الاصاغة الى داعي العقل في تدبر شؤون الحياة الحاضرة تدبراً عقلياً واعياً . ومع ان دعاة هذا التفسير الجديد للاسلام ما زالوا قلة ، ومع انه لم يتجاوب بعد مع ما يمكن دعوته بالضمير الاسلامي العام ، فلعل تفسيرهم هذا اهم محاولة فكرية للتنفوذ الى غور المشكلة الروحية في العصور الحديثة . فقد ادرك هؤلاء المفكرون بادية بدء ضرورة التمييز بين الجانب الروحي والجانب الزمني من المعتقد الديني ، واقرروا ضمناً بان لكل من هذين الجانبين مقاييسه ومقوماته ، وان من الشطط الخلط بينهما ، والالحق بالجانب الروحي ما يلحق بالجانب الزمني من نقص وتحول لا محالة ، فنكون قد اسأنا الى هذا الجانب وانتقصنا من اصله من حيث لا ندرى . كان اول من روج لهذا التفسير الجديد في الشرق العربي الشيخ علي عبد الرازق في كتابه « الاسلام واصول الحكم » (١٩٢٥) . وعلى الرغم من توفر علي عبد الرازق في هذا الكتاب على المسائل الدستورية والسياسية ، لا سيما ما يتصل منها بمسألة الخلافة ، فقد كان غرضه الاصلي ، في دعوته الى فصل الجانب الروحي عن الجانب الزمني في الاسلام ، الرفع

من شأن الجانب الاول وتنزيهه عن شروط الصيرورة والتحول التي لا بد ان يخضع لها الجانب الثاني . ذلك ان الاول متصل بحقيقة الالهية ازلية ثابتة ، بينما الثاني متصل بالرؤيا البشرية لمجتمع صالح ، تتغير فيه الاحكام بتغير الازمان ، ويتذرع فيه الناس دون حرج بالوسائل البشرية للتشريع . ومن اهم الحجج على ذلك انهم مضطرون في بلوغ هذا الغرض ، في ميدان السياسة والاقتصاد وما عداهما ، الى استعمال القوة او الاكراه ، وهيات ان يسوغ استعمال القوة او الاكراه في نشر دعوة روحية جوهرها تطهير القلوب من الضغينة وتنقية العقائد من الخرافات .

عندما ظهر كتاب « الاسلام واصول الحكم » اصدرت هيئة من كبار علماء الازهر في ١٢ تموز (يوليو) ١٩٢٥ تقنيديا مفعلا له ، وتلا ذلك حكم قضى بشطب اسم صاحبه من سجل علماء الازهر وعزله من جميع مناصبه القضائية والادارية للأسباب التالية :
اولا ، دعواه ان الاسلام دين روحي وحسب ؛ ثانياً ، قوله ان منصب النبي السياسي لم يكن جزءا من منصبه النبوي او الروحي ؛ ثالثاً ، زعمه ان الخلافة ، في مدلولها الديني والديني ، ليست واجبة .

مها يكن من العنف الذي تلقت به الاوساط المحافظة تفسير علي عبد الرازق لماهية السلطة الدينية وصلتها بمضمون المعتقد الروحي فيه ، فقد كان لهذا الرائد الجريء فضل كبير في فتح باب المساجلة ، حول مسألة من اخطر المسائل الفكرية وابعدها غورا ، بالنسبة لحاضر الاسلام ومستقبله ، السياسيين والروحانيين معا . ولعل اهم داعية للتفسير الجديد ، منذ علي عبد الرازق ، هو خالد محمد خالد ، الذي خطا به خطوة جريئة اخرى ، في اتجاه الفصل الحاسم بين الجانب الروحي والجانب الزمني ، بعد انطلاق صرخة الداعية الاول بربع قرن . يدعو المؤلف في كتابه « من هنا نبدأ » (١٩٥٠) الى « عزل الكهانة الخبيثة وتنقية الدين من شوائبها » (ص ٤٧) ، حرصا على سلامة ذلك الدين وصفائه ؛ ويحمل على اولئك « المغفلين النافعين » ، الذين يريدون للشرق وحده الاعتصام بمجمل الروحانية ونبد المادية واقامة حكومة تقيم الحدود في الارض وتحكم بما انزل الله من احكام ، وهم يجهلون مدى الضرر الذي يلحقونه بانباء الشرق ، والتخلف الذي لا بد ان يؤولوا اليه ، لو اصغوا اليهم وحولوا بصرهم عن العالم المادي جملة . وهذه ذريعة ثلجاً اليها طبقة الكهنوت ومن لف لفها لاغراض في نفسها ، جرّت على المسلمين الولايات وافضت بهم الى التقاعس والتواكل . فوجب اقضاء هذه الطبقة عن حلبة الحياة السياسية وحشها على الاضطلاع بالمهمة الروحية التي انتدبت اليها اصلا . هذه المهمة التي تتلخص في الدعوة الى المحبة والتآخي بين البشر ، من جهة ، وفي تسبيح الله وتمجيده من جهة ثانية ، لا

مساس لها بشؤون الحياة السياسية والدينية. ومع ان النبي فاوض الخصوم وعقد المعاهدات ومارس الكثير من صلاحيات الحكم ، في بداية الدعوة ، فقد الجيء الى ذلك بحكم ضرورات اجتماعية . ولو كان له خيار في الامر لآثر التنكب عن شؤون الدنيا والتوفر على شؤون الروح دون سواها ، وهو الذي قال لعمر : « مهلا يا عمر ، اظننها كسروية ؟ انها دعوة ، لا ملك » .

ثم ان الجمع بين السلطتين الدينية والدينية يسيء ، كما مر ، الى حقائق الدين الروحية ذاتها . فهذه الحقائق ، خلافا للاهداف والوسائل الدينية ، ازلية لا يلحق بها تغير . فاذا ربطنا بينها وبين تلك الاهداف والوسائل سخرناها لظروف التغير والتحول التي لا بد ان تخضع الاخيرة لها .

خالد محمد خالد

عاد خالد محمد خالد حديثا الى الخوض في موضوع الجانب الروحي من المعتقد الاسلامي ، في كتابين آخرين هما « معا على الطريق : محمد والمسيح » (١٩٥٨) و « كما تحدث القرآن » (١٩٦٢) . وهو يرسم في الكتاب الاول مخططا جريئا لما يمكن دعوته بفلسفة انسانية ، ضمن اطار التنزيل . فيبدأ بسقراط ، ابي الفلسفة الانسانية عنده ، الذي مهدت دعوته الى معرفة الذات للدعوة السماوية ، او كما يقول المؤلف : بشرت الفلسفة بالدين . والى جانب سقراط قام حكماء وانبياء آخرون ، كبوذا وكنفوشيوس واشعيا ، نادوا بدين المعرفة والفضيلة وتجنبوا الصعاب في سبيل رسالتهم النبيلة ، التي لم تكن الا المرحلة الاولى في مسير الانسان نحو غايته القصوى ، وهي ادراك الحق والعمل به . وتلك هي الغاية التي قيض للبشرية بلوغها آخر الامر ، بفضل « الاخوين » محمد والمسيح .

تقوم دعوة المسيح ومحمد ، عند المؤلف ، على الاخذ بيد الانسان في مسيرته هذه ، وتحريره من عبودية الجهل والتقليد ، وتقرير حقه بالمعارضة ، والخروج به عن دائرة العنصرية الضيقة ، وفتح آفاق الانسانية الرحبة امامه . فالانسان هو الشمس التي تدور حولها الكواكب ، عند المسيح كما يقول خالد ، وما ثورته على الفريسيين والكتبة غير تقرير لهذه الحقيقة الناصعة وتنصيب الانسان ربا للسبت بعد ان كان السبت عند الفريسيين ربا للانسان . وعلى غرار محمد الذي حرر الضمير الانساني من الخرافات والالوهام واثبت حق الانسان بالتساؤل والمجادلة والتصرف بشؤونه الدينية ، بحسب رؤيته وبصيرته ، كما جاء في الحديث « انتم اعلم بشؤون دنياكم » ، وابطل العنصرية ، اي التمايز العرقي بين البشر . كذلك دعا كلا محمد والمسيح الى اقرار حق الانسان بالحياة ، في ظل الاخوة البشرية الجامعة والسلام الشامل . فكانا بحق رسولي السلام الى بني البشر ، وحادييه الى

بلوغ الفردوس الموعود . ومهما اصاب رسالتها تلك من نكسات ، فالتفاؤل الصادق كفيل باقناعنا بان النصر لها لا محالة . » فقد اقسام محمد ان المسيح قادم ، ليملا الارض قسطاً وعدلاً . ونحن نؤمن بصدقه ... ونؤمن بان عودة المسيح هذه تعني انتصار القيم التي كان المسيح يمثلها ... تعني انتصار الانسان وانتصار الحياة . تعني سيادة الحب وسيادة السلام (« معاً على الطريق » ، القاهرة ١٩٥٨ ، ص ١٩٠ - ١٩١) .

هنا قد يتساءل المرء : ايكون هذا الانسجام التام بين دعوة المسيح ودعوة محمد ، كما يؤوّلها محمد خالد ، نتيجة الصدفة المحض ام الضرورة الحتمية ؟ والجواب عنده ان وحدة الرسالة الانسانية التي بشر بها ، والتي مهد لها سقراط والحكماء القدامى ، لم يكن بد من انتهاء البشر اليها ، لانها كانت بمثابة العلاج الشافي لادواء البشرية وواجعها طوال العصور ، والجواب البات على نشدانها للحق والخير ، ومن اليسير تأييد ذلك بآيات القرآن المحكمات . فالقرآن يقرر وحدة الدين ويحث على التصديق بما جاء به الانبياء جميعاً ، كجزء من مقومات الايمان الصحيح . وليس ادل على ذلك من اعتباره ابراهيم اباً للانبياء واول المسلمين . لذا كان الدين الذي جاء به موسى وعيسى ومحمد ديناً واحداً .

يلاحظ ان القول بوحدة الاديان السماوية ليس من مبتكرات محمد خالد . فنذ مطلع القرن العشرين والمجددون من المفكرين ينادون بوحدة الرسالة السماوية ، ويدعون الى التآخي بين ابناء الديانات المختلفة ، ونبذ روح الشقاق والحصام . ولعل الجديد في تحليل محمد خالد هو التنويه بالجانب الانساني من العقيدة المنزلّة واعتباره سقراط من رواد هذه العقيدة الكبار ، على الرغم مما روي عن سقراط من استغراقه في تنصيب العقل اماماً دون سواه . ونحن لا نود الغض من هذا الجانب الانساني او الطبيعي ، ولكننا ننبه على المزالق النظرية التي قد يفضي اليها الاغراق في تمجيد العقل ودوره في تأويل المعتقد الديني . فهذا المعتقد لا يقتصر على ما يكشف عنه العقل بنوره الطبيعي ، بل يتعداه ، بحكم مصدره السماوي المتعالي . وما لم يحدد الباحث بوضوح ميدان العقل وميدان الايمان والعقيدة تعذر عليه اساعة ما يخرج عن نطاق العقل او التأليف بينه وبين ما يدخل فيه . ومهما بالغنا في الرفع من شأن الانسان ، فينبغي الا نغفل عن ان المقدّرات الانسانية غير المقدّرات الالهية ، وان الفلسفة ، وان كانت رديفة الدين ، فهي شيء والدين شيء آخر . فاذا صح ان سقراط ابو الفلسفة الانسانية ، فليس يلزم عن ذلك ضرورة انه ابو المعتقد الروحي الذي انبثق عن المسيحية والاسلام . فابو هذا المعتقد ، كما يقول خالد محمد خالد نفسه ، هو ابراهيم وليس سقراط .

توفّرنا على ذكر خالد محمد خالد وتأويله لمضمون المعتقد الديني في الاسلام هذا التوفر ،

لانه يمثل هذه النزعة الانسانية في الفكر العربي المعاصر تمثيلا حسنا . ولكن « انسانيته » هذه لا تخرج به عن طور الاعتدال ، فهو يبقى على الرغم من كل شيء امينا للجانب الايماني الى حد ما ، حريصا على الابقاء عليه ما امكن . وهكذا تكون الفلسفة الانسانية مسخرة عنده للعقيدة الساجوية ، ويكون العقل رائدا للايمان اوبشيرا له . ونحن نعلم ان منطق « الانسانية » لم يفض دوما الى هذه النتيجة ، وان من المفكرين الانسانيين من لا يسلم اصلا بما يعتبره المتدينون من متمات الرؤيا العقلية ، وراء عالم الشهادة او الادراك البشريين . وهذه الانسانية لا تخرج به ايضا عن الاهتمام بالقضايا الانسانية الاخرى الاشد مساسا بالحياة الفعلية العامة ، كقضايا الاشتراكية والوراثة وتحديد النسل وما اشبه . فيطبق عليها المقاييس العقلية ذاتها التي طبقها على مشكلات الانسان الخلقية والروحية الكبرى . وهو نهج درج عليه عدد كبير من مفكرينا ، الذين لم يقتصروا على مشاكل العصر الروحية ، بل تناولوا المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تواجه الشعوب العربية في منتصف القرن العشرين . ولكن التطرق الى اقوال هؤلاء المفكرين لا بد ان يخرج بنا عما رسمناه لانفسنا في هذا المقال ويفضي الى التحويل .

الاسلام الصحيح والرد على خصومه

فاذا عدنا الى الجانب الديني او الروحي من الفكر المعاصر ، برز لنا مفكر فذ كان له في هذا الميدان جولات مذكورة ، هو النقادة والاديب الشهير عباس محمود العقاد ، الذي اخترعته المنون عن ٧٥ سنة في منتصف العام الماضي . جمع العقاد الى حسه الادبي المرفه ثقافة واسعة قل ان يظفر بها اديب عصامي من اشباهه اليوم ، وتناول في عدد من المؤلفات ، نخص بالذكر منها « عبقرية محمد » (١٩٤٣) و « الله » (١٩٦٠) و « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) و « حقائق الاسلام وابطال خصومه » (١٩٦٢) ، طائفة من اخطر المسائل التي تواجه المفكر المعاصر ، اذ يعكف على القضايا الدينية والفكرية الكبرى اليوم . وهو في معالجته لهذه المسائل يكاد يلم في كتبه هذه بجميع الحجج التي ما فتئت تتردد على السنة المفكرين ، في معرض الذود عن الاسلام والانتصار له . فكان لمؤلفاته اذا اهمية مزدوجة . لناخذ على ذلك مثلا كتاب « عبقرية محمد » الذي حفزه على تأليفه - كما يقول - تجني السفهاء على النبي من جهة ، وحث الرفاق له على تأليفه ، من جهة ثانية . فعمد الى وضع هذا الكتاب لاقامة البرهان على ان « محمدا عظيم في كل ميزان » : في ميزان الدين وميزان العلم وميزان الطبائع الادمية . وهو يستلهم بالتدليل على ان دعوة محمد انما كانت استجابة لظروف تاريخية معينة كان يحياها العالم في القرن السابع . ففي عالم متداخٍ خرجت بيرنطية فيه عن الدين الى الجدل العقيم ، واستبدت ببلاد فارس الغوائل والشهوات ، وتأرجحت الحبشة

بين التوحيد والوثنية ، واكتنفت الجزيرة العربية ظلمات الجهل والشك ، لم يكن لظهور الدعوة الاسلامية من بدّ . والذي اهل محمدا المنصب الدعوة استكمال له لصفات لا تستقيم الرسالة بدونها ، هي فصاحة اللسان والقدرة على تأليف القلوب وقوة الايمان . ولما صدع النبي بالدعوة تألبت عليه القوى الغاشمة ، فلم يكن له بدّ من حمل السلاح في وجه الاعداء ، درءاً للعدوان وتوطيدا لدينه الجديد . وهنا تجلّت عبقريته العسكرية ، التي يقارن العقاد بينها وبين عبقرية نابليون . ولما استتب له الامر اضطرته الولاية على المسلمين ان ينهض باعباء الادارة والحكم ، فتجلّت عبقريته الادارية في تدبير شؤون المسلمين ، كما تجلّت عبقريته الخلقية وحسن شمائله في رفقه ودعته في معاملته لزوجاته ولسائر المؤمنين . ويشهد على ذلك سيرته النبوية والشرائع المساوية التي سنّها الاسلام ، في ابواب الزواج والارث والمعاشرة وما شاكل .

ومع ان العقاد كثيرا ما يدخل في الجدل مع الخصوم في مؤلفاته الدينية ، فقلما تخرج لهجة عن طور الاعتدال او يتنكب عن التذرع بالادلة العقلية في ذلك . يضاف الى ذلك انه كثيرا ما يخوض المعركة تحت لواء المعتقد او الايمان الديني عامة ، بغية اثبات اصلته ، قبل التطرق الى تقرير حقائق الاسلام وامتيازها على ما عداها . وعلى هذا الوجه يكون قد تنبه اكثر من اي مفكر آخر الى ان النهج العقلي يقتضي الشروع بتقرير هذا الاصل قبل الخوض في الفروع . وبديهي ان الدخول مع المنكر لهذه الحقيقة في الجدل حول الفرعيات لن يجدي فتىلا ما لم تثبت عنده الاصول اولا . واول هذه الاصول اقامة الدليل العقلي على ان الايمان الديني ليس وهما او فضلا ، وان وراء عالم الشهادة عوالم اخرى لا تتنافى مع العقل ، ولكن العقل لا قبل له بارتياحها دون هادٍ سماوي . وهو يوجز شبه المبطلين للايمان في كتاب « حقائق الاسلام واباطيل خصومه » (١٩٦٢) في اثنتين : شبه الشر وشبهة الخرافة . حاصل الشبهة الاولى ان وجود الشر يتنافى مع الايمان باله كامل قادر على كل شيء ؛ وحاصل شبهة الخرافة ان العقائد الدينية لا تتفق مع ما يقره العقل او الحس ، لا سيما عند النخبة المختارة التي لا تؤخذ بالخرافات او الاوهام بيسر ، خلافا لجمهور الناس الغالب الذي يجد فيها ملاذا طبعيا من الجهل او الجزع .

وفي حل هاتين الشبهتين يدلّل العقاد على ان وجود الشر في عالم مخلوق ضرورة لا مفر منها ، لانه يستحيل على الكائن الكامل ان يبدع نظيره في الكمال . فوجب اذاً ان يلحق بالمخلوق شيء من النقص لا محالة ، اليه مردّ الشر الذي تقع عليه في هذا العالم المخلوق . اما امساك الله عن خلق العالم جملة ، وهو مع ذلك اله كامل قدير ، فينطوي على تناقض ، لان معنى القدرة هو اخراج المقدور الى حيز الوجود (ص ١١) . كذلك يدلّل على ان نسبة الايمان الديني الى الخرافة ضرب من التهويل او الافتراء . فليس بوسع اللاتدين بالحس او

العقل من منكري العقيدة الدينية ان يكشفوا الغطاء عن كل ما في الكون من اسرار ومعميات ، وليس عندهم بديل عن الاديان السماوية يفضلها من اية وجهة . بل على العكس ، لا يماري منصف في الدور الذي لعبه الدين في شتى الحركات التاريخية الكبرى . فليس اقوى وابقى من العامل الديني في تاريخ هذه الحركات ، بل قوة العوامل الاخرى انما تقاس بقوة هذا العامل . وهكذا يؤيد شاهد التاريخ شاهد العقل على اصالة العقيدة الدينية ودورها الفعال في بناء الحضارة ، ويدلل على احاطتها بجوانب الحياة المختلفة . وما ذلك الا لان مردة هذه العقيدة الى « العلاقة بين المرء وبين الوجود باسره » وميدانه يتسع لكل ما في الوجود من ظاهر وباطن ، ومن علانية وسر ، ومن ماضٍ ومصير ، الى غير نهاية » (ص ١٧) . بناء على هذا التعريف الجامع للدين يتبين لنا امتياز الدعوة الاسلامية على ما سواها من الدعوات الدينية . فامتياز ديانة ما على ما عداها منوط بشمولها وسمو عقائدها وشعائرها . فاذا وجدنا ديانة تفصم بين مطالب الروح ومطالب الجسد ، بين السماء والارض ، فتلك الديانة عاجزة عن بلوغ ذلك الشأ من الشمول . اما اذا وجدناها توحد الشمل وترأب الصدع ، ولا تفصل بين حق الجسد وحق الروح او بين ما لقيصر وما لله ، على غرار ما فعل الاسلام منذ بدء الدعوة ، فتلك الديانة اشمل واصدق .

كذلك اذا قسنا ما رسمه الاسلام لاتباعه من عقائد في الذات والصفات الالهية وفي النبوة والانسان وفي العالم الاخر ، بما رسمته الديانات السابقة عند اليونان والرومان او في المسيحية واليهودية ، امتاز الاسلام عليها جميعا من حيث الشمول والرجاحة . لناخذ على ذلك مثلا مسألة القدر ، وهي معضلة المعضلات في جميع الديانات والفلسفات القديمة والحديثة . جعل الهنود الاقدمون القدر (كارما) حكما بين الآلهة والبشر ، وبين النبات والجماد ؛ وقال اليونان بتسلطه على كل شيء ، الآلهة والبشر على السواء ؛ وآمن البابليون بالطوالع السعيدة والمنحوسة ؛ والعبرانيون بارادة يهوه التي تتحكم باحداث التاريخ ؛ وربطت المسيحية بين خطيئة آدم الاصلية والقضاء المحتوم على ذرية آدم بالموت ؛ واعتبر القديس بولس حال الانسان بين يدي خالقه كحال الفخار او الخنزف بين يدي الخزاف . اما في الاسلام ، فعند المؤلف ان مشكلة القدر فرع لمشكلة الشر ، والشر ، كما مر ، كنه الوجود المخلوق الذي لا يحيد عنه لموجود عدا الله ، فكان استعصاء مشكلة القدر على العقل اشبه باستعصاء مشكلة العدل الالهي التي لا قبل للعقل البشري ان يحيط بها . فعلمنا والحالة هذه ان نكتفي من ذلك بالاقتراب والمشاركة ، « لان الاحاطة بدلائل الحكمة الالهية امر غير معقول في حكم العقل نفسه ، اذ كان العقل المحدود لا يحيط بالقدرة التي ليست لها حدود » (ص ٨٧ . قارن ايضا « الفلسفة القرآنية » ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص

١٥٧ وما قبلها) . فكان الايمان بالقدر اذاً جانباً من جوانب الايمان بالقدر والحكمة الالهيتين وسكون النفوس المؤمنة الى ذلك ، رغم استعصائه على العقل .

هذا شاهد على اسلوب المؤلف في معالجة القضايا الدينية في الاطار الذي رسمه لنفسه ، مؤيداً بالادلة العقلية تارة ومصطنعاً لاسلوب المقارنة والتحكيم طورا . ويجدر بنا التنبؤ عليه لالتزامه هذا الاسلوب من جهة ، ولتجرده لمعالجة اعوص القضايا والصقها باصول المعتقد الديني من جهة اخرى . وسوف نشغفه بشاهد آخر مستمد من كتاب « الله » (١٩٦٠) ، الذي استعرض فيه نشأة العقيدة الالهية منذ اقدم العصور ، ابتداء بالمذاهب البدائية وانتهاء بالاسلام . وليس يهمننا من استعراضه هذا الا جانبان : اولاً ، تقريره لاصالة التجربة الدينية ، او ما يدعوه بالحاسة الدينية ، وما يلزم عن ذلك من تسليم بوجود كائن او كائنات عليا . ثانياً ، مقارنة بين العقيدة الالهية في الاسلام وسائر الديانات الوحدانية ، لاسيما المسيحية . ميزة الرسالة المسيحية عنده انها اقامت العبادة على الضمير الانساني وردت علاقة الانسان بخالقه الى العلاقة بين الروح ومصدرها او بين الحياة وينبوعها . اما رسالة الاسلام فقد تمت الفكرة الالهية ونفقتها مما لحق بها من شوائب على مر العصور ، فجاءت اذاً « فكرة تامة » ، تكاملت فيها مقومات الفكرة الالهية اكثر من اي فكرة اخرى (راجع « الله » ص ١٥٩ ، و « الفلسفة القرآنية » ص ٩٩) . وميزة هذه الرسالة على المسيحية ان الاسلام قد شفع الدعوة الروحية القائمة على المحبة بتشريع زمني متماسك ، استهدف اقامة علاقات البشر على اساس من الاخاء والعدل .

محمد البهي

هذه الثنائية اذاً هي عنوان امتياز الدعوة الاسلامية على سائر الدعوات الاخرى ، لا سيما ما توفر منها على الشؤون الروحية دون سواها . وقد نادى بثنائية الدين والدنيا في الاسلام عدد من المفكرين ، ان في معرض التدليل على تكامل النظرة الاسلامية الى الحياة ، كما فعل العقاد ، او في معرض الرد على دعاة التفسير الروحي للبحث للاسلام الذي اخذ به المجددون امثال علي عبد الرازق وخالد محمد خالد . ومن ادنى الردود على دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي في السنوات الاخيرة رد الدكتور محمد البهي ، في كتاب « الفكر الاسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي » . ظهر هذا الكتاب عام ١٩٥٧ واعيد طبعه اربع مرات ، وما زال يلاقي رواجاً عظيماً فيما يبدو ، ليس في البلاد العربية وحسب ، بل في سائر انحاء العالم الاسلامي ايضا ، فترجم الى اللغة الاندونيسية والتركية والارمنية والانكليزية ، حسب قول المؤلف في مقدمة الكتاب ، وحث على تدارسه عدد من زعماء المسلمين ومفكرهم . ينسب الدكتور البهي انكار هذه الثنائية الى

تأثير الحضارة الغربية عامة ومفهوم العقيدة الدينية في المسيحية بوجه خاص . والتخريج الجديد للإسلام الذي اخذ به المجددون يقضي ، عنده ، إلى « الغاء » شخصية الجماعة الإسلامية ، التي لا تقتصر الرابطة بينها على الجانب الروحي ، بل تمتد إلى سلسلة من العلاقات الخلقية والسياسية حددها القرآن ، ولم يقف فيها بالإسلام عند المفهوم الروحاني للدين الذي اخذ به الغربيون او عند الوسايا الخلقية وحسب ، بل « تجاوز هذين الجانبين (اي الجانب الروحي والجانب الخلقي) إلى جانب التعامل : في دائرة الاموال والتبادل التجاري ، وفي دائرة القضاء ، وفي دائرة الوفاء بالعهد والالتزام » (ص ٢٣٣) . ولم كذلك بما يعرف اليوم بالعلاقات الدولية بين الشعوب المسلمة وغير المسلمة . وتتصل بهذه العلاقات ، في شرعة الاسلام ، فريضة الجهاد في سبيل الدعوة ومحاربة الاتحاد في جميع العصور ، وهي فريضة لم تنته بانتهاء الدعوة في القرن السابع ، كما زعم بعض المجددين امثال احمد خان (توفي ١٨٩٨) والقادياني (توفي ١٩٠٨) وعلي عبد الرازق ، بل هو مستمر باستمرار الرسالة وتعرض الجماعة الإسلامية للعدوان الخارجي .

فحاصل القول ان دعاة الفصل بين الجانب الديني والجانب الدنيوي انما يشوهون الاسلام ويسقطون باسم الروحانية المحضة احد مقوماته الجوهرية ، ويحرفون الآيات القرآنية والاحاديث التي تؤيد ثنائيتها عن مواضعها تمحلا وشططا ، مسترشدين في كل ذلك بالمستشرقين الذين ينفثون السم في الدسم ، وهم لا يدرون .

وليس نفاة الثنائية هذه خصوم الاسلام الوحيدين . فثمة رعييل من الجامعيين زعموا ان الدين خرافة ، متأثرين في زعمهم هذا بالوضعية المنطقية والماركسية وسواها من الفلسفات المعاصرة . ومع ان البهي لا يسمي جميع المفكرين الذين يستهدفهم هذا القول ، فالقرينة تدل على انه يدرج في عدادهم الدكتور زكي نجيب محمود ، مؤلف كتاب « خرافة الميتافيزيقا » و خالد محمد خالد ، الذي سبقته الاشارة اليه ، ومصطفى محمود ، مؤلف كتاب « الله والانسان » . ولا يتسع المقام للتطرق الى الحجج التي يسوقها ، والتي الم بها العقاد كما رأينا ، ولكن يلاحظ ان اقواله لا تخلو من التحكم في تحريجه لمذاهب بعض المفكرين . فنسبته مؤلف « خرافة الميتافيزيقا » الى الاتحاد ومؤلف « من هنا نبدأ » الى الماركسية ، خروج بهذين المؤلفين عن غرض اصحابنا - وهو معالجة مسائل الميتافيزيق المجردة ، في الكتاب الاول ، على اسس جديدة قد يلزم عنها انكار وجود الله وقد لا يلزم ، والتصدي في الكتاب الثاني لبعض المشكلات الروحية والاجتماعية التي تواجه المسلمين اليوم ، بحيث يتسنى لهم شق طرق جديدة لهم في المجال الزمني ، دون التفريط بالحقائق الروحانية الاصلية في دينهم . فداعي التقدم الزمني في القرن العشرين يدعوهم الى الاقرار بصحة ما يمكن دعوته بالوسائل البشرية للاصلاح والتشريع ، في

ميدان الاقتصاد والسياسة والاجتماع . ومهما جادل الناقد في صحة حجج المجددين من الناحية الفقهية ، فلا مفر له من التسليم بان نهضة الشعوب الاسلامية ، في هذه الميادين الثلاثة ، منوطة باستعدادهم لقبول حل جديد للمشكلة ، دون التخلي عن عقيدتهم الدينية تخلياً تاماً . وبديهي انه خير للعالم الاسلامي ، ما دامت النهضة مما لا مناص منه ، ان يكون ذلك برضى الدين الاسلامي لا رغماً عنه .

وليس يقصر الدكتور البهي تثريه على المجددين واساتذتهم المستشرقين (راجع الملحق الخاص بالمستشرقين ، وخاصة الجدول ٢ الموسوم « بالخطرين من المستشرقين » وبينهم فئة خطيرة جداً ، منهم بعض المستشرقين العرب) . فله على كبار المصلحين كمحمد اقبال (١٨٧٣ - ١٩٣٨) ما أخذ متصلة بنهجه الغربي في معالجة قضايا الاسلام ، من جهة ، وفتح الباب للتأويل الفلسفي او الصوفي لجانب كبير من الآيات القرآنية ، من جهة ثانية . ولعل ادهى من ذلك ما ينعاه على اقبال من الرضى عن الحركات « التجديدية » في الاسلام ، ان في تركيا او ايران او الهند ، واعتبارها طلائع الوثبة المطلوبة في العالم الاسلامي ، وحسن ظنه بالمستشرقين واساليبهم الحديثة في البحث والتأويل . وله على كبار المفكرين العرب ايضاً ما أخذ شق . فمنهم من حسن ظنه بالمستشرقين او نهج نهجهم العلمي ، كأحمد امين ، او ذهب بعيداً في دعوته الى الاخذ باسباب الثقافة الغربية ، وما تقوم عليه من اسس اغريقية ، وتطبيق اساليب النقد التاريخي على النصوص القرآنية ، كما فعل طه حسين في كتابي « مستقبل الثقافة في مصر » (١٩٣٨) و « الشعر الجاهلي » (١٩٢٦) . ولا يكاد ينجو كاتب عربي او مسلم تأثر بالغرب او اخذ عن المستشرقين ، حتى ولو حسنت نيته وخلص اسلامه ، من هذا التثريب . واذا كان لا بد لنا من الثناء على الدكتور البهي لاحاطته بجوانب الموضوعات المدروسة والتزامه اسلوب البحث والمجدد العلمي الرصين ، فلا يسعنا الا الاشارة الى ان نظرتة الى الحركات التجديدية في الاسلام يعوزها شيء من الفرق والانفتاح . فغاية المصلح او المجدد ، اذا اخلص ، هي الحق التام او الخير العميم . وخليق بالباحث ان يستنكف ما امكن عن نسبة كل من لا يتفق معه في الرأي الى المكر او المروق من الدين . فاذا كان المفكر بسبيل داء قد اعضل او كثر حوله اللفظ ، فلا مناص له من الاجتهاد ، ولا مناص لنا من عذره اذا اخطأ . لان من اجتهد فاصاب فله اجران ، ومن اجتهد فاخطأ فله اجر واحد .

احياء التراث الفلسفي العربي

اشرنا اعلاه الى الاسباب التي حملت المفكرين العرب على الاقبال على تراثهم الادبي في القرن التاسع ، من جهة ، والاقبال على تراثهم الفكري والعلمي في اعقاب ذلك ، من جهة

ثانية . اقتضت المرحلة الاولى من هذه الحركة على اخراج النصوص الفلسفية القديمة ،
فصدرت سنة ١٨٥٧ عن بولاق « مقدمة » ابن خلدون ، وعن القاهرة كتاب « الملل
والنحل » للشهرستاني (١٨٧١) . وتلا ذلك « تهذيب الاخلاق » لابن مسكويه
(١٨٨٠) و « عيون الانباء » لابن ابي اصيبعة (١٨٨٢) ، و « تهافت الفلاسفة »
للغزالي و « تهافت التهافت » لابن رشد (١٨٨٥) ، وهي اقدم الآثار الفلسفية العربية الصادرة
في الشرق ، فيما نعلم . (من اقدم المنشورات الفلسفية العربية اطلاقاً كتاب « النجاة »
المنشور بذييل كتاب « القانون » لابن سينا ، الذي صدر عن روما سنة ١٥٩٣ ، وكتاب « حكم
لقمان » ، الصادر عن القاهرة سنة ١٧٩٨) . وتتصف هذه المرحلة باخراج النصوص القديمة دون
عناية بضبطها او تحقيقها . الا ان التنكب عن هذا النهج اخذ يتجلى في اواخر القرن
التاسع عشر ، ولكنه لم يؤت ثماره المرجوة الا في مستهل القرن العشرين . واول النصوص
الفلسفية المحققة ، فيما نعلم ، هي بعض الرسائل الفلسفية والعلمية التي نشرها الاب لويس
شيخو اليسوعي في مجلة « المشرق » البيروتية ، كرسالة ابن العبري « في النفس البشرية »
(١٨٩٨) ورسالة حنين بن اسحق « في الضوء » (١٨٩٩) ورسالتي « الطير » لابن سينا
والغزالي (١٩٠١) ورسالتي الفارابي وابن سينا « في السياسة » (١٩٠٦) . اما النصوص
المفردة المحققة فلم تأخذ في الظهور الا في العقد الثالث من القرن العشرين ، فاخرج الاب
موريس بويج طائفة من النصوص الفلسفية الكبرى التي يمكن اعتبارها بحق ارووع الاسفار
الفلسفية العربية واهمها ، ان من حيث التحقيق العلمي او من حيث المادة المختارة . نذكر
من هذه الاسفار « تهافت الفلاسفة » للغزالي (١٩٢٧) « فتهاافت التهافت » لابن رشد
(١٩٣٠) فتلخيص كتاب « المقولات » لابن رشد (١٩٣٢) « فرسالة العقل » للفارابي
(١٩٣٨) « تفسير ما بعد الطبيعة » لابن رشد (١٩٣٨ - ١٩٥٢) .

وعلى منوال الاب بويج والمستشرقين عامة اخرج عدد من العلماء العرب طائفة من
النصوص الفلسفية اخرجها علمياً يستحقون عليه كل ثناء ، « كاحصاء العلوم » للفارابي ،
حققه واخرجه عثمان امين سنة ١٩٣١ ، وكتاب « حي بن يقظان » لابن طفيل وكتاب
« المنقذ من الضلال » للغزالي ، عني باخراجها جميل صليبا و كامل عياد سنة ١٩٣٥
و ١٩٣٩ . ثم اخذت حركة تحقيق النصوص الفلسفية والعلمية القديمة في النمو ، بحيث
اصبحت بفضل جماعة من العلماء ، نخص بالذكر منهم عبد الرحمن بدوي و عبد الهادي ابي
ريدة و البير نادر ، ركنا من اركان النهضة الفلسفية العربية في القرن العشرين .

ولا يتسع المقام للاستطراد في ذكر نتاج هؤلاء العلماء الحصب ، لذلك نكتفي بالتنويه
بما لهم من ايداع على بعث الحركة الفلسفية والتمهيد لقيام مرحلة اخرى من مراحل التقدم

الفكري ، وهي الاقبال على تدارس التراث القديم والتأريخ له وتقويمه . وقد بدأت هذه المرحلة ايضا بداية متواضعة في اواخر القرن التاسع عشر ، ولكنها لم تبلغ طور النضج الا في العقود الاولى من القرن العشرين . واقدام كتاب في باب التأليف الفلسفي ، فيما نعلم ، هو كتاب « ابن رشد وفلسفته » لفرح انطون ، الذي ظهر في اوائل سنة ١٩٠٢ . (اقدم الابحاث الفلسفية بالعربية هي الفصول التي تناولت ابن رشد وابن باجه في « دائرة المعارف » للمعلم بطرس البستاني ، الصادرة سنة ١٨٧٦ ، وبعض المقالات التي ظهرت في « المقتطف » و « اهللال » في الربع الاخير من القرن التاسع عشر . راجع للمؤلف « الدراسات الفلسفية العربية » في « الفكر الفلسفي في مائة سنة » بيروت ١٩٦٢ ، ص ٢٤٩ الخ) .

ولظهور كتاب فرح انطون اهمية تاريخية مزدوجة . فقد استهل المباحث الفلسفية الجدية في مطلع هذا القرن وفتح باب المساجلات الفكرية بين اقطاب الفكر في مصر ، كالشيخ محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا ، حول طائفة من المسائل الدينية والفلسفية الكبرى ، التي كان فرح انطون قد تطرق اليها في مجلة « الجامعة » ، كمسألة الخلق والسببية وماهية المادة وسواها . وعلى الرغم مما لهذا الكتاب والمساجلات التي دارت عليه من شأن من الناحية التاريخية ، فهو لا يخلو من المغالطات والتقصير في بلوغ شأو الدقة والتمحيص المطلوبين . فكلما الشيخ محمد عبده و فرح انطون ينسبان الى ارسطو والرازيين و ابن رشد وابن سينا اقوالا لم تصح نسبتها اليهم ، لن نسهب القول فيها .

وافضل من ذلك واوفى في باب التاريخ للفلسفة العربية « تاريخ فلاسفة الاسلام في المشرق والمغرب » لمحمد لطفي جمعة ، الذي باشر بوضعه سنة ١٩٠٩ وهو ما يزال طالبا بجامعة ليون بفرنسا ، واكمه سنة ١٩٢٧ . ويتصف هذا الكتاب باحاطة صاحبه وسعة اطلاعه ، الا ان فيه شيئا من التشويش الناجم عن التهاون في استخدام المراجع التي استقى معارفه منها والسكوت عنها . ولكن يتبين من تصفح الكتاب ان مؤلفه اعتمد على بعض المستشرقين ، شيمه مونك و رينان ، الذين لا يتلکأ عن الاقرار بفضلمهم في الكشف عن ذخائر الفكر العربي . وهو ينعى على العرب المحدثين التقصير عن الاضطلاع بهذا العبء والانتقاص من فضل اسلافهم عليهم والخط من شأنهم .

ومن الذين اسدوا المرحلة الدراسة والتأريخ للفكر الفلسفي خدمات جلى في العقدين الثالث والرابع طه حسين وجميل صليبا و ابراهيم مدكور . فقد اصدر طه حسين سنة ١٩٢٥ دراسة لفلسفة ابن خلدون الاجتماعية ، واصدر جميل صليبا سنة ١٩٢٦ دراسة لاهيات ابن سينا ، واصدر ابراهيم مدكور سنة ١٩٣٤ دراستين ، تدور احدهما على منطق ارسطو في العالم العربي والثانية على منزلة الفارابي في المدرسة الفلسفية العربية . ومن غريب الاتفاق ان هذه الدراسات الاربع ظهرت بالفرنسية ، وعليها قس دراسة عبادل

عوا «لروح النقدي عند اخوان الصفا» (١٩٤٨) و«مقولات ارسطو في اصولها السريانية والعربية» لخليل الجرّ (١٩٤٨) و«فلسفة محيي الدين ابن العربي الصوفية» لابي العلاء عفيفي (١٩٣٠) - وهي بالانكليزية .

واهمية هذه الدراسات انها تمثل مرحلة هامة في سيرة التأريخ العلمي الرصين للفكر الفلسفي عند العرب وتضارع في التزامها لقواعد البحث العلمي الصارم نظائرها في اللغات الاجنبية . واذا دل تحريرها بلغة اجنبية على شيء ، فعلى الدور الذي لعبته الثقافة الغربية واربابها في الاقبال على دراسة الآثار الادبية والفلسفية عند العرب وحث ابناء لغة الضاد على الاضطلاع بمهمة احياء تراثهم القديم والتعريف به وتقويمه . ولن نستطرد في هذا البحث الى ذكر سائر الابحاث التي حبرها هؤلاء العلماء واقرانهم ، كعبد الرحمن بدوي و احمد فؤاد الاهواني و الاب فريد جبر في شتى ميادين الابحاث التاريخية الاسلامية في منتصف هذا القرن ، لكثرتها وضيق المقام بذكرها .

الترجمة والتأليف في ابواب الفلسفة العامة

اقتصرنا اعلاه على ذكر المنشورات الخاصة بالفلسفة العربية ، من دراسات ونصوص . ولا بد لنا الآن من التطرق الى ذكر جانب آخر من جوانب الحركة الفكرية ، وهو التأريخ للفلسفة العامة والتأليف في ابوابها المختلفة . واذا كان لعناية المفكرين العرب اليوم بتراثهم الفلسفي فضل عظيم في بعث الحركة الفلسفية بيننا ، فللعناية بالتراث الفلسفي العام فضل اعظم في اطلاعهم على الحركات الفلسفية الكبرى في العالم ، وفتح الآفاق الفكرية الجديدة امامهم ، وتمكينهم من قدر تراثهم الفكري ذاته قدرا صحيحا . واقدم المحاولات الحديثة للتأريخ للفلسفة العامة واجودها ما زالت منشورات المرحوم يوسف كرم (١٨٨٦ - ١٩٥٩) في « تاريخ الفلسفة اليونانية » (١٩٣٦) « فتاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط » (١٩٤٦) « فتاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٤٩) . وقد تشعبت الدراسات التاريخية منذ صدور مؤلفات يوسف كرم ، كما نرى من مؤلفات عبد الرحمن بدوي في الفكر اليوناني ومؤلفات زكي نجيب محمود في الفكر الحديث . ومع ذلك فلا شك ان يوسف كرم احد رواد النهضة الفلسفية الكبار في الشرق العربي ، ومؤلفاته من افضل ما خطه المؤلفون العرب في حقل التاريخ للفلسفة العامة . والى التأريخ للفلسفة العامة ينبغي اضافة الترجمة للآثار الغربية ، كباب من ابواب التعريف بالفكر الفلسفي العام . ويطول بنا الكلام اذا شئنا سرد جميع الآثار الفلسفية المترجمة ، لذلك سوف تقتصر على اهمها ، ان من حيث المضمون والقيمة ، او من حيث الامانة والدقة في النقل . ومن اوائل المترجمين احمد لطفي السيد ، الذي نقل الى العربية طائفة من آثار ارسطو هي « الاخلاق الى نيقوماخوس »

(١٩٢٤) «فالكون والفساد» (١٩٣٢) «فعل الطبيعة» (١٩٣٥) «فالساسة» (١٩٤٧). وهذه الترجمات ، شعبة ترجمة محاورات افلاطون السقراطية على يد زكي نجيب محمود ، و «جمهورية افلاطون» على يد حنا الحناز ، بنيت على ترجمات اوربية حديثة ، فرنسية او انكليزية ، لا على الاصل اليوناني للنصوص المترجمة . ولم يترجم لارسطو عن اللغة اليونانية ، فيما نعلم ، الا كتاب « السياسة » ، ترجمه الاب اغسطينوس بربارة سنة ١٩٥٧ ، وفصول من كتاب « النفس » واجزاء « الحيوان » و « ما بعد الطبيعة » ، الحقها كاتب هذه السطور بكتاب « ارسطوطاليس ، المعلم الاول » (١٩٥٨) .

وفضلا عن ذلك ظهر للفلاسفة الغربيين المحدثين بعض آثار معروفة ، ككتاب «المونادولوجيا» للبينتز ، ترجمه الى العربية جورج طعمة سنة ١٩٥٥ والبير نادر سنة ١٩٥٦ ، وكتاب «مقالة الطريقة» لديكارت نقله جميل صليبا سنة ١٩٥٣ ، و «التأملات في الفلسفة الاولى» لديكارت ايضا نقله عثمان امين سنة ١٩٥٩ ، و «معطيات الوجدان البدئية» لبرغسون نقله كمال الحاج سنة ١٩٤٥ . ومن آثار الفلاسفة المعاصرين ترجم احمد فؤاد الاهواني كتاب «البحث عن اليقين» لجون ديوي (١٩٦٠) ، وكتاب «اصول الرياضيات» لبرتراند رسل ، بالتعاون مع محمد موسى احمد . وترجم زكي نجيب محمود لبرتراند رسل ايضا «تاريخ الفلسفة الغربية» (١٩٥٤) وكتبا اخرى .

وعلى الرغم مما للترجمة من اثر فعال في بعث النهضة الفلسفية ، يلاحظ ان المترجمين العرب لم يتناولوا بعد بالنقل او الدراسة امهات النصوص الفلسفية الغربية ، التي يقوم عليها الفكر الفلسفي الحديث . فآثار كانت وهيغل ونيقشه (باستثناء «هكذا تكلم زرادشت» الذي ترجمه فليكس فارس) وهوايتهد وكير كيغورد وشوبنهاور ما تزال سرا مغلقا بالنسبة للقارئ العربي . وعلة ذلك ان جمهور المشتغلين بالفلسفة ما زالوا يتوسلون الى دراساتهم باحدى اللغات الاجنبية الكبرى ، كالفرنسية والانكليزية والالمانية ، فلم يكن لهم حاجة بترجمات عربية لهذه الآثار . ولكن من الواضح ان المثقف العربي الذي لا يتقن احدى هذه اللغات ما يزال محروما من الاستفادة منها .

يوسف كرم

ومهما يكن من امر فقد اخذ يسد هذا النقص ظهور الدراسات منذ اكثر من عقدين في شتى موضوعات الفلسفة المتعارفة ، كالمنطق ونظرية المعرفة والميتافيزيق والاخلاق . ومن اوائل المصنفين في بابي علم المعرفة وعلم ما بعد الطبيعة يوسف كرم ، الذي سبقت الاشارة الى مؤلفاته التاريخية . اخرج هذا العلامة سنة ١٩٥٦ كتاب «العقل والوجود» ، الذي يتناول فيه مشكلة المعرفة العقلية ونسبتها الى المعرفة التجريبية ، ويبطل فيه ، على اسس

ارسطو طاليسية ، المذهب المادي من جهة والمذهب التجريبي من جهة ثانية . كذلك عالج في كتاب « الطبيعة وما بعد الطبيعة » (١٩٥٩) مشكلات المادة والحياة والله ، ونهج في كل ذلك نهجا عقليا ، يتسم بطابع الاتزان والتخريج العقلي للمسائل المتنازع فيها . واذا غلب طابع التاريخ على مباحثه في الطبيعة والالهيات ، فهو لا يتوقف عند التاريخ . فهو يرد مثلا على اعتراضات الخصوم ويحدد موقفه من بعض المشكلات المبسوبة ، وقلمًا يخرج في كل ذلك عن جادة التجرد والتذرع بالحجة العقلية ، وتقادي الحشو او الهوى . وهو اذ يعالج المسائل بروح جديدة لا يسقط من الموروث الفكري للقديم شيئا ، بل يقيم للتاريخ اعظم وزن ، وينظر الى جوانبه المختلفة نظرة شاملة منصفة . فبازاء الفيلسوف الوثني يقوم في مؤلفاته الفيلسوف المسيحي والفيلسوف المسلم . من هنا كان نهجه الفلسفي شاهدا آخر على خاصية من خاصيات الفكر العربي المعاصر ، وهي حرصه على التوفيق بين النزعات الفكرية والروحية المتضاربة ، والاصاخة الرصينة الى صوت التاريخ والاستفادة منه ما امكن في تشييد بنيان فلسفي جديد ، يتوخى الشمول والرجاحة قبل كل شيء . لذا اتسم تفكيره بطابع ديني روحاني لم ينج منه فيلسوف عربي ، كما هو معروف ، من الكندي في القرن التاسع حتى بطرس البستاني في القرن التاسع عشر . ولنمثل على ذلك بما يقوله في باب المعجزات ، وهو موضوع قد يعتبره الوضعيون من الفلاسفة اليوم امرا مفروغا منه . وليس الامر كذلك عند يوسف كرم ، الذي يقول : « لم يعترض على المعجزات ؟ يقولون لانها غير مفهومة ، وهل في العالم كائنات او ظواهر مفهومة ؟ فليختاروا اي كائن او اي ظاهرة شاؤوا مما عرفوه والفوه ، فانهم يجدونه غير مفهوم . هل تحول الاوكسجين والهيدروجين ، وهما عنصران متباينان ، الى ماهية اخرى امر مفهوم ؟ هل نمو حبة القمح او اي نبات آخر امر مفهوم ؟ ... ولا يقولن قائل : ان المعجزات تدخل جديد من جانب الله وانكار للقوانين التي شرعها . كلا ، فان الحادثات كثيرة جدا ولا يقدح حدوثها في ثبات الطبايع وقوانينها . ان الجديد هو من جانبها لا من جانب الله » (ص ١٩٠) . وهو يختم تأملاته في ما بعد الطبيعة « بتسبيح وتمجيد » يدلل فيه على ما غاب عن الفلاسفة العقلين المتطرفين من ضرورة تقديس الفيلسوف للخالق ومحبه وتمجيده له ، ولا يستنكف في هذا الباب عن اقتباس اقوال الوثنيين كافلوطين والرواقيين ، الذين دعوا الى التأمل في الذات الالهية والاستغراق فيها .

ومن المفكرين الذين ضربوا في التاريخ بسهم وفي التأليف الصرف بسهم زكي نجيب محمود ، وهو ينتمي الى رجيل آخر من الفلاسفة ، الذين يمثلون النهج الوضعي او العلمي ، الذي نقرنه باسماء برتراند رسل و فريفي و ديوي و فدكنشتاين وسواهم من الفلاسفة

الغربيين اليوم . دارت معظم مؤلفات زكي نجيب محمود على المنطقيات وفلسفة العلوم . فإخرج « خرافة الميتافيزيقا » سنة ١٩٥٣ و « المنطق الوضعي » سنة ١٩٥٧ و « برتراند رسل » سنة ١٩٥٦ . ولعل أهم كتبه هو كتابه الموسوم « بنحو فلسفة علمية » (١٩٥٨) ، الذي استعرض فيه تطور الفلسفة الوضعية ، والادوار التي مرت بها ، كرد على الفلسفة التقليدية عامة والنزعات الميتافيزيقية في الفكر الغربي خاصة ، ومحاولة لحسم الخلاف في أمهات المسائل الميتافيزيقية التي احتدم حولها الجدل منذ القدم ، بالتذرع « بمنطق جديد » كقيل بجل هذه المسائل او تفكيكها ، وعنده ان معظم هذه المسائل غير قابل للحل ، فكانت اذا مسائل او مشكلات زائفة ، ما ان نوضح مضمونها اللغوي او المنطقي حتى تتبدد ، كما يتبدد الغسق امام شعاع الشمس .

وقد وصف زكي نجيب محمود مذهبه بقوله (راجع « فلسفة وفن » ، القاهرة ١٩٦٣ ، ص ٢٦) / انه دعوة صريحة الى ان تقتبسه الفلسفة بالعلم ، من حيث التزام الدقة في استعمال الالفاظ وتحديداتها تحديدا واضحا ، والجري على سنة العالم الرياضي في تقديم المقدمات واستنتاج النتائج ، بحسب القواعد المنطقية المتعارفة . فليس من حق الفيلسوف اذا ان يزعم ان الفلسفة تصوير للعالم الخارجي او اخبار عنه ، فموضوعاتها الصحيحة هي الاشكال والتعابير الرمزية ، من الفاظ ورموز رياضية وسواها . وكل ما عدا ذلك فهو من اختصاص العلم المبني على الخبرة الحسية . ومهمة الفيلسوف ينبغي ان تقتصر على التحليل المنطقي للتركيب الفلسفية والعلمية ، للتحقق من اتساقها المنطقي او عدمه . اما دلالة الالفاظ فمردّها آخر الامر الى المعطيات الحسية التي اصطلح عليها بها ، فاذا تجاوزنا هذه المعطيات لم يعد للالفاظ وما يصاغ منها من احكام اي دلالة ، فكانت مثل هذه الاحكام اذا عبارة عن اللغو او الهذر .

لا نريد ان نفرض في هذا المقام من شأن الفلسفة الوضعية التي لم يكن بد من بروزها بين ظهرانينا في منتصف القرن العشرين ، بعد ان ملأت سمع العالم وبصره في الغرب . ولكن يؤخذ على دعايتها العرب ما يؤخذ على دعايتها الغربيين من انهم اذ يدعون الى ضرب الفلسفة على غرار العلم يكادون ينتهون الى ما لا مفر منه منطقيا من الغاء الفلسفة . فتوضيح التعابير والرموز والاحكام العلمية والرياضية ، الذي يقصرون مهمة الفلسفة عليه ، امر جليل . ولكنه ليس بالعبء الذي لا يستطيع العالم الحصيف ان ينهض به ، دون مؤازرة الفيلسوف . ثم ان حصر ميدان المعرفة الفلسفية بمعطيات التجربة امر لم يقم عليه الوضعيون حجة قاطعة بعد . فهل ذلك من معطيات التجربة الحسية ايضا ام هو من معدن آخر ؟ وواضح انه من معدن آخر وان قواعد المذهب التجريبي او القوانين والمبادئ التي يضعها الفيلسوف التجريبي ، كأساس لتجاربه او تحاليله ، ليست مستمدة من التجربة .

واخيرا ليس للفيلسوف الوضعي من ذريعة ، متى اقتصر على معيار التجربة ، يتذرع بها في معالجة المسائل التي لا تلم بها التجربة قط او حلها . فالدوافع البشرية وماهية اللذة والالم ومؤدى الحرية والضرورة ومعنى الرحمة والعزاء والمحبة والبغض ، كل ذلك يخرج في الحال عن نطاق البحث النظري ، ما دام العلم عاجزا عن البت فيه ، وما دامت الفلسفة بابا من ابواب العلم .

عبد الرحمن بدوي وريشه حبشي

ومن اهم المذاهب الفلسفية الحديثة التي اخذت تلاقي رواجاً في الاوساط الفكرية عندنا ، الوجودية . ولعل افضل ممثلين لها اليوم : عبد الرحمن بدوي في مصر وريشه حبشي في لبنان . بسط عبد الرحمن بدوي في كتاب « الزمان الوجودي » (١٩٤٣) و « دراسات في الفلسفة الوجودية » (١٩٦١) اسس المذهب الوجودي والجانب الذي يأخذ به منها . مقومات الوجود الزمني عند المؤلف الانفصال او الآنية ، اي الحصول في الآن . وما الاتصال الذي ينسب الى الوجود ، وما يلزم عنه من امتداد في الماضي والمستقبل ، غير وهم متصل برغبة الانسان في الحد من سلطان الزمان الذي يفتك بكل شيء - اي في رغبته بالبقاء . وهذا الاتصال خاصة من خاصيات الوجود الماهوي ، اي الامكان السابق للوجود ، وحسب . فكان الوجود ، من حيث هو وجود فعلي ، حاصلًا زمانيا آتيا دوماً ، وكل ما خرج عن ذلك فلا وجود له . اذ « كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم ، مصدره التجريد الكاذب لعقل واهم يحاول ان يقسر الاشياء الوجودية على الدخول في قوالبه المتحجرة . ومصدر القول به محاولة الانسان القضاء على الجزع من الزمان » (« الزمان الوجودي » ط ٢ ، القاهرة ١٩٥٥ ، ص ٢٥١) .

من هنا تتبين لنا الصلة الوثيقة بين الوجود وتدبر الانسان او مباشرته له . يلحق بالوجود الفعلي في الزمان شقاء او بلاء كوني لا مفر منه . فاذا تحقق الانسان من ذلك تمرد على الزمان ونفاه او فرّ منه بتزييفه او انكاره او اثبات السرمدية كضرب من الوجود غير الزماني . وكل ذلك عبث ، لانه يفضي الى تضليل الانسان والخط من قدره وتعليله بالاماني الكاذبة . واولى بالمرء ان يسلم بواقعه الزمني فيقول للوجود « المتزامن » نعم ، ويواجه هذا البلاء المحتوم برباطة جأش خليقة به ككائن حر .

ومن صفات الوجود الزماني الاخرى اتحاد الوجود بالعدم فيه ، او دخول العدم في تركيبه ، كجزء مقوم له . فالوجود المتحقق سلسلة من الآنات بينها هوات فاصلة هي أعدام . فكان الوجود المتحقق اذاً عبارة عن توتر ناجم عن هذا التقابل او التضاد بين الوجود والعدم ، الذي لا وجود حاصلًا بدونه . فصح ان يقال ان الزمان هو علة اتحاد

العدم بالوجود ، وان الزمان بهذا المعنى خالق (« دراسات في الفلسفة الوجودية » ، ص ٢٣٧) .

يلتقي صاحب هذا المذهب الوجودي مع زعيم الوجودية الالمانية هيدغير عند عدة نقاط ، لعل اهمها استغراقها في مفهوم الزمان وصلته بالوجود الآتي من جهة وبالعدم من جهة ثانية . ويلعب مفهوم العدم في وجودية هيدغير ، كما هو معروف ، دورا حاسما ، من حيث هو نقطة انطلاق كل تفكير ميتافيزيقي وباعث القلق او الجزع الذي يساور الكائن الزماني العاقل ، اي الانسان ، اذ يقف على شفير الهاوية الفاصلة بين الوجود والعدم . وبين ان هذا الاستغراق في الزمان والعدم يحول بين الفيلسوف وبين اي محاولة ايجابية للخروج عن دائرة الوجود الزماني ، اي عالم التجربة كما نعرفه . فاستحال اذاً كل كلام عن الله او عن العالم الآخر ، وهو الجانب الذي رأينا عددا من المفكرين المعاصرين العرب ينزعون الى التوفر عليه .

الا ان من الوجوديين في اوربا وفي الشرق العربي من لم يقرّ بلزوم هذه النتيجة عن المقدمات الوجودية . فرينه حبشي يبني على هذه المقدمات فلسفة وجودية « شخصية » تعتبر العدم او الموت وهما ، وتدعو المرء الى تخطي حدود الذات والبحث عن الحقيقة الكاملة في ذات متعالية ، تدل عليها دلالة صريحة تجارب الانسان الكيانية ، لا سيما ضعفه وقصوره وحاجته الى العزاء . فوجود الانسان وجود زماني ، كما رأينا ، ولكن معنى هذا الوجود الزماني الانحراط او الالتزام ، لا تزييف الزمان او الهرب منه من جهة ، ولا الانطواء عليه وانكار ما وراءه من ابعاد من جهة ثانية . فجوهر الوجودية اذاً هو الغوص على حقيقة الذات كمحور لكل ما هو خارج عنها واستعلاء عليه . وفي عملية الغوص والاستعلاء هذه يترتب على الفيلسوف ان يأخذ بكل ما من شأنه ان يفيض فيها ، من تراث الفكر اليوناني القديم وفلسفة العصور الوسطى والمذاهب الاقتصادية والسياسية المعاصرة (حتى الماركسية) منها ، بغية الخروج من كل ذلك بفلسفة شاملة خليفة بآبن القرن العشرين . فميزة الشخصية هذه اذاً انها تحشد الوجودية بشحنة جديدة من الحرية وتقرر باصالة الروحانية ، وما يتصل بها من قيم سماوية ، هي من مقومات التراث الفكري العربي ، كما رأينا ، فكان لها بالنسبة الى ابن القرن العشرين مغزى خاص . وبفضل هذه الروحانية تستطيع الشخصية ، كما لا تستطيع الوجودية او الفلسفات التجريدية التقليدية ، استشفاف معنى الهي كامن في صلب التاريخ . « فالوحي هو الذي اعطانا مفهوم التاريخ الذي كان الفكر الاغريقي يجهله ... (وعلّمنا) بالاضافة الى ذلك ان الانسان اذا سما بالتاريخ ووجهه ، فما ذلك الا لان الكون كله متأثر من تسام الهي ومتجه نحو تسام الهي »

(« فلسفة لزماننا الحاضر » ، بيروت ١٩٦٤ ، ص ١٣٧) .

ولهذه الفلسفة ، عند الاستاذ حبشي ، معنى خاص آخر بالنسبة الى الانسان العربي . فهي جزء من ثقافة شاملة نشأت وترعرعت على جوانب حوض البحر الابيض المتوسط ، وساهم في بنائها العبران فالليونان فالروم فالعرب فاللاتين ، فكانت بالتالي محصول هذا التاريخ الحضاري الفذ الذي كان البحر المتوسط مهده او بؤرته الرئيسية (« حضارتنا على المشرق » ، بيروت ١٩٦٠ ، ص ١٠١ و ٢٠٥) . وهكذا تتلخص دعوة الاستاذ رينه حبشي في بندين : الشخصية والحضارة المتوسطية - واذا شئنا التبسيط قلنا الشخصية المتوسطية ، التي ارتضاها هذا المفكر لابن القرن العشرين في الشرق العربي . الا انه يحذر هذا المخلوق من ان يكون « غابريا او حاضريا » ، من التثبت بالماضي تشبها اعمى او الاستغراق في الحاضر استغراقا جامحا . وهو يحثه على استيعاء الماضي في تدبره لشؤون الحاضر ، والاضطلاع باعباء الحاضر ، دون تحلل عن كل ما هو اصيل في ماضيه . وهكذا تحتفظ صلته بالماضي بفعاليتها الروحية والفكرية ، ويحال بينه وبين الانسلاخ من ماضيه او المروق منه . وكل ذلك من لوازم الانخراط او الالتزام ، الذي تشدد عليه الشخصية تشديدا خاصا .

لن انطرق هنا الى التطبيق المفصل لهذه الفلسفة على مشاكل العصر . فالاستاذ حبشي ، كفيلسوف ملتزم ، يتناول مشاكل العصر الدينية والقومية والاقتصادية والاجتماعية ، في طائفة من الكتب والمحاضرات ، بأسلوب ادبي اهم ميزاته صفاء الذهن واشراق الديباجة والاحاطة والتفائل . وهنا يتبين لنا الفرق الشاسع بين وجوديته ووجودية من عداه من المفكرين . فليس الوجود عنده وجودا « اسيان » ، كما يقول عبد الرحمن بدوي ، وليست مشاكل الانسان مستعصية كل الاستعصاء ، كما يرى عامة الوجوديين المعاصرين ، وليس القلق او الهمم الجواب الوحيد على مشكلة الوجود الكبرى . ولكن لا يسعنا في هذا المقام الا ان نتساءل : اليس الشخصية التي ينادي بها فلسفة تيسير وتوفيق ؟ اوليست لحظة هذه المشكلات التي يعالجها الفيلسوف بأسلوبه الشخصي اعوص مما يخيل اليه ؟ ثم اليس القلق الذي يعتلج في صدور المفكرين في الشرق العربي اعمق جذورا وابعد غورا مما يقول الفيلسوف الشخصي ؟

كذلك لنا على مفهوم « متوسطية » الحضارة التي يتحدث عنها تعليق ، وهو ان هذه الحضارة التي يدعو ابناء الشرق العربي للاخذ بها ليست الا الحضارة العالمية الواحدة - فكان في تسميتها بالمتوسطية اقتئات وتحكم . فهذه الحضارة التي تضافرت على بنائها جهود العبران واليونان والرومان والعرب واللاتين ليست حضارة يجانب حضارات اخرى ، بل هي الحضارة التي نهلت منها جميع الشعوب وما زالت . فاذا قيل : صحيح ، ولكن

لا مشاحة في الاسماء ، قلنا ان الدعوة الى يقظة فكرية وثقافية في ربوعنا يجب ان تستهدف هذا الاطار العالمي الاوسع ، لان ذلك وحده كفيل بكسر الطوق الحضاري الذي يريد البعض تطويق رقابنا به . لذا توجب على داعية هذه اليقظة ان ينوه بعالمية الحضارة وشمولها وتخطيها لحدود الزمان والمكان ، وحدود البحر والبر ، والاعدا الى الوقوع فيما اردنا التنكب عنه من الاقليمية ، حتى ولو وسّعنا نطاق الاقليمية الجديدة الى ابعد حد .

خاتمة

هذه اذا هم النزعات الفلسفية التي اخذها مفكرون الجديون المعاصرون . ولم نأت بالطبع في هذا المقال على ذكر جميع الحركات الفكرية او نلم بجميع المفكرين المعاصرين الذين ادوا الامانة الفلسفية عندنا . واذا كان لا بد لنا من كلمة نختم بها هذا البحث فهي ان مفكرينا يعكسون التيارات الفلسفية الغربية الى حد بعيد . وليس في ذلك ما يدعو الى الاستغراب ، فالفلسفة والعلم لا وطن لهما ولا عرق ، والمفكر الحق هو الذي يطلب الحق اين وجده . وعلى الرغم من ان مفكرينا ما زالوا عالمة في ذلك على ارباب المذاهب المعاصرة في الغرب ، فآثرتهم الكبرى انهم في اقبالهم على الخوض في المسائل الفلسفية العامة ، انما يسدون لمجهور المثقفين عندنا خدمة جلى : وهي الابقاء على كوة فكرية مفتوحة على العالم الاوسع ، نحن لها بامس الحاجة . ومع ان البعض منهم قد اغرقوا في التجريد ، فلست ارى ان بوسع الباحث ان يأخذ عليهم الانسحاب من حلبة الصراع الفكري . فاكثرت ، كما رأينا ، ملتزمون ، يدعون الى ضرورة وصل حاضرنا بماضينا ، من جهة ، والانفتاح على التيارات الفكرية المختلفة ، مها كان مصدرها ، من جهة ثانية . وهم قد اصابوا الى ذلك بمرض الجيل الذي لم ينج منه احد ، اعني القلق الذي يقض على مفكري العالم مضجعمهم اليوم والجزع من المصير الذي ينذر به المستقبل . فاذا تفاءلوا كان ذلك امارة من امارات الايمان او الرجاء . وجيل ان تعمر قلوبنا بالايمان والرجاء ، شريطة ان لا نفر من وجه الواقع ، وان نمضي قدما في معالجة مشكلاتنا الفكرية بذلك العمق والجلد والاصالة ، التي اتسمت بها افضل ما في مفكرينا . ولكن لا ننس مع ذلك ان اماننا بعد آفاقا شاسعة ، نرجو ان يستمر مفكروننا على اريادها ، حتى تتكامل معالم هذا النشاط الفكري الاصيل الذي ما زال في مستهله ، ويصبح لنا صوت مسموع في اندية العالم الفكرية ، تتردد اصداؤه في اصقاع الارض ، كما نردد نحن اليوم اصداء آتية من بعيد .