(٨)

الشرق أصل العلم والفلسفة (*)

(*) نشرت بجريدة الأهرام تحت عنوان "الشرق والمعجزة العلمية فى الغرب"، ٦ أكتوبر ١٩٩٦م.

obeikandl.com

الشرق أصل العلم والفلسفة ..
طاليس ليس أول الفلاسفة
ولا أول العلماء !!

لن ينقطع النقاش حول العلم؛ معناه وأصله طالما أننا فى الشرق عموما وفى الشرق العربى خصوصا ننحاز فى أغلب الأحوال إلى الرأى السائد لدى مؤرخى الغرب ونرتاح دائما إلى حججهم وأسانيدهم رغم ما فيها من تحيز واضح للمعجزة الغربية وتعصب بغيض – وإن بدأت تخف حدته عند المنصفين منهم – لكل ما هو غربى لدرجة أنهم لا يرون الآخر ولا يقيمونه إلا بمعاييرهم هم وكأن على جميع الشعوب والأمم أن تدخل فى إطار المقولات الغربية فى الفلسفة والعلم والسياسة والاقتصاد .. إلخ. وإلا فستكون خلوا – فى نظر صُناع المعجزة – من كل ذلك حتى إشعار آخر!!.

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

وسنظل هامشيين ننتظر كل ما يبدعه الإنسان الغربى لنتلقفه دراسة وتمحيصا واتباعا دون أن يطالنا فى كل ذلك القدرة على الإبداع والإضافة والابتكار؟!

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

طاليس وحده، بل إن معظم ما ينسب إلى فلاسفة اليونان بعد طاليس إنما هو ميراث شرقى اقتبسه فلاسفة اليونان وتجاهلوا كثيراً ذكر مصادرهم الشرقية. وقد حاولت أن أكشف عن الكثير من ذلك فى كتابى الذى سيصدر قريبا عن تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقى (*) .

أما إذا أردنا أن نعرف نقطة البداية الحقيقية للعلم وللفلسفة فلنرجع إلى تراثنا المصرى القديم، فالحضارة المصرية كانت بحق كما قال جون ولسون مؤلف كتاب "الحضارة المصرية" هى الجديرة بلقب الحضارة المعجزة لأن المصريين هم الذين أبدعوا كل فكرهم وآدابهم وعلومهم على غير مثال سابق. فالتأريخ الحقيقى للعلم ينبغى أن يبدأ من برديتى كاهون وجاردنر (حوالى ٢٠٠٠ ق.م) وبرديتى سميث وايبرز (القرنان السابع عشر والسادس عشر قبل الميلاد) وكلها برديات فى العلوم الطبيعة. وبردية رايندا وبردية جولينشف وغيرهما فى الهندسة والرياضيات. فقد فعل ذلك جورج سارتون وغيره من مؤرخى العلم الكبار الذين تحلوا بالموضوعية العلمية إلى حد ما. والعجيب أننا لا نزال رغم مصريتنا ورغم انتمائنا الشرقى نجرى وراء خرافة البداية المعجزة للعلم فى العصر اليونانى!!.

أما التأريخ الحقيقى للفلسفة فينبغى أن يبدأ من القرن السابع والعشرين قبل الميلاد حيث عاش مفكر مصرى قديم هو بتاح حوتب

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

صاحب "مخطوط الحكمة" الذى كشف عنه الأثريون وكما أسماه برستيد فى "فجر الضمير". وما علينا إلا أن نعود إلى ما يعرف ببردية "بريسى" لنحلل ما ورد فيها من أقواله لنجد أنفسنا أمام أول فيلسوف مصرى قديم اتخذ من الأخلاق والسياسة ميدانا لحكمته فكان بحق كما أسميته فى كتابى "نحو تأريخ جديد للفلسفة القديمة – دراسات فى الفلسفة المصرية واليونانية" رائدا للفكر الأخلاقى فى مصر القديمة. وقد انساب تيار الحكمة بعده فى مصر القديمة فكان ايبوور وإخناتون وامنموبى وغيرهم. كما ظهر فى بلاد الشرق القديم الأخرى العديد من المفكرين المشاهير أمثال زرادشت وبوذا وكونفشيوس ولاؤتسى وجميعهم سبقوا ظهور الفلسفة عند اليونان.

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

(٩)

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

(*) كتبت تعليقا على كلمة كتبها الأستاذ سامح كريم بجريدة الأهرام، ولم تنشر. وللآن لم أعرف سببا لذلك!!

obeikandl.com

حقا .. لقد آن آوان الاتجاه نحو الشرق

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

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

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

الإنسانيات سواء كانت علوما أو آداب أو فنون ففى هذه المسألة لابد من أن ندرك أن الشرق شرق والغرب غرب . وأن مجتمعنا العربى الإسلامى له خصوصيته التى لابد من مراعاتها وقياس التقدم فى كل الدراسات الإنسانية من خلال هذه الخصوصية ومدى تعبيرنا عنها فى شتى هذه المجالات.

والجدير بالانتباه أن أمم الشرق المعاصرة مثل اليابان والصين والنمور الأسيوية المختلفة قد حققت تقدمها من خلال البحث عن تلك الخصوصية ومراعاتها والاستناد عليها فى الإبداع والتجديد فى مختلف المجالات بالإضافة إلى الأخذ بكل أسباب التقدم العلمى والتكنولوجى فى الغرب.

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

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

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

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

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

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

ولاشك أن الإعلام العربى عامة والمصرى خاصة – باعتباره الإعـــلام الرائد فى المنطقة – ينبغى أن يلعب دوره فى هذا المجال؛ فإن كنا نطالب بأن يتم تعديل المناهج الدراسية فى كل مراحل التعليم بحيـــث يعبر عن هذا الاتجاه نحو الشرق. فإن دور الإعلام بأجهزته المختلفة – سواء المقروءة أو المرئية أو المسموعة – ينبغى أن يكمل دور المـــناهج الدراسية فى هذا المجال. إذ لا يصح ونحن فى القرن العشـــرين الـــذى شـــهد فى أواخره عودة الشرق الأقصى بقوة إلى منافســـة الغـــرب فى شتى المجالات، أن نتجاهل هذه الأجهزة أخبار الشـــرق وما يجرى على أرضه من تقدم مذهل فى تلك المجالات فى

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

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

(١٠)

"المنهج" بين الغزالى وفلاسفة الغرب المحدثين (*)

(*) ورقة ألقيت فى ندوة عن "دور العلماء العرب فى مناهج البحث العلمى" عقدت بجامعة الإمارات العربية المتحدة بالعين.

ونشرت بمجلة "المنتدى" التى تصدر بدبى بدولة الإمارات العربية المتحدة، العدد ٧٤ ــ سبتمبر ١٩٨٩م.

obeikandl.com

"المنهج" بين الغزالى وفلاسفة الغرب المحدثين

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

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

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

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

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

سواء حيث كانت قاعدة البداهة والوضوح[1] التى ارتضاها أساساً لليقين العقلى مبنية على أسس المنهج الرياضى الدقيق بعمليتيه: الحدس والاستنباط.

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

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

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

وقبل أن نتوقف أمام المنهج بين الغزالى وديكارت يجدر الإشارة إلى أن للغزالى مناقشات مطولة حول قضايا هامة فى ميادين البحث العلمى أخص بالذكر منها قضية السببية، فالإيمان بمبدأ السببية أو العلية بين الظواهر أحد مصادرات البحث العلمى الأساسية وقد أدرك العلماء والفلاسفة هذا منذ أرسطو ولكن كان الغزالى أول من ناقش هذا المبدأ بصورة غير مسبوقة حينما قال فى "تهافت الفلاسفة": "إن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا، وما يعتقد مسبباً ليس ضروريا عندنا، بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر، فليس على ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والشفاة وشرب الدواء .. وهلم جرا .. إلى كل المشاهدات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف. وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوى لا لكونه ضروريا فى نفسه غير قابل للخرق."[٢].

وهو يشرح ما يقصده هنا بقوله فى نص آخر "وليس لهم من دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده، ولا تدل على الحصول به وأنه لا علة سواه"[٣].

وخلاصة ما يعنيه الغزالى فى هذه القضية الهامة هو أننا نشاهد تعاقب حادثتين فتسمى الأولى منهما سببا والأخرى مسببا، لكن هذا التعاقب الذى اعتدنا مشاهدته ليس دليلا على أن الأولى علة لوجود الثانية أو سببا فى وجودها كما يقول القائلون بالسببية إذ لايمكن أن نستدل من تعاقب شيئين بانتظام فى مشاهدتنا حتى الآن على أن ذلك يجب أن يكون دائماً ومستمراً دون أن يتصور تغيره أبدا[٤].

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

إذن فرغم نقد الغزالى لمبدأ السببية على ذلك الأساس الدينى، إلا أنه كان يعى أن انكارها قد يسبب خللا وارتباكاً عقلياً فيؤدى بنا إلى ارتكاب محاولات شنيعة حتى يجوز عندنا انقلاب الكتاب حيواناً وجرة الماء شجرة تفاح وغير ذلك" [٦].

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

على ضرورة وجود علاقة بين العلة والمعلول وإنما هى العادة التى جعلتنا نرى المعلول يعقب العلة بانتظام فى جميع مشاهداتنا، فالعادة هى التى أدت بنا إلى إدعاء أن الأول علة وجود الثانى. وهذه المشاهدات لا تكفى لإثبات وجود علاقة ضرورية بينهما كما ينص مبدأ السببية، فمبدأ السببية أو العلية فى رأى هيوم "إنما نشأ عن غريزة وعادة طبيعية فى البشر تجعلنا نتيقن يقينا باطنيا أن كل حوادث العالم لا يمكن أن تخالف النظام الدائم الثبات[٧].

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

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

لقـد كان الامام الغزالى من الفقهاء الإسلاميين المؤمنين إيمانا قاطعـا بأهمية العلوم والبحث العلمى، وليس أدل على ذلك من قوله بصورة واضحة فى معرض نقده لبعض فقهاء عصره ممن ينكرون عـلى الحكمـاء كل علومهم: لقد عظم على الدين جناية من ظن أن الإسـلام ينصـر بانكـاره هذه العلوم، إذ ليس فى الشرائع تعرض للأمور الدينية[٨]. فقد تحدث الغزالى عن أقسام العلوم واعتبرها ستة هى: العـلوم الرياضـية والمـنطقية والإلهيـة والطبيعية والسياسية والخـلقية. أما العلوم الرياضية، فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم وليس يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفيا واثباتا بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها[٩].

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

أمـا المـنطق فقد أكد الغزالى أهميته وأنه لا يتعلق شىء منه بـالدين نفيـا أوإثـباتاً واعتبر أن موضوعه "النظر فى طرق الأدلة والمقـاييس وشـروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها وشروط الحد الصـحيح وكيفيـة ترتيبه، وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان[١٠].

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

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

ولننظر الآن فى رحلة الغزالى الفكرية لندرك كيف وضع لبنة المنهج العقلى الاستنباطى قبل أن ينتقل منه إلى مرحلة التصوف ويتفرغ تماماً للعبادة فى أواخر حياته. فلقد كان رحمه الله شغوفاً بالإمساك بالحقيقة أيما شغف وهو يعبر عن ذلك الشغف فى مطلع " المنقذ من الضلال" حيث يقول: " لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى

وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى لا باختيارى وحيلتى حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد شره الصبا[١٥].

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

تكن له خالة وقوف . وتنظر إلى الكوكب فتراه فى مقدار الدينار: ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار"[١٨].

ولما كان ذلك كذلك، فقد انتقل إلى البحث فى العقل ومعارفه " فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة، والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد[١٩]. وسرعان ما ثارت الشكوك حول قيمة هذه الأوليات العقلية، إذ يصور لنا الغزالى الصراع الذى ثار بين الحس والعقل فى نفسه، فإن كان العقل قد شكك من قبل فى قيمة الحس فإن الحس يتشكك فى الثقة فى العقل حيث يتخيله الغزالى يقول: بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى فجاء العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى؟!، فلعل وراء العقل حاكما آخر إذا تجلى كذب العقل فى حكمه[٢٠].

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

منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها[٢١].

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

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

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

ولو أننا أمعنا النظر فى ذلك النص لوجدنا أن هذا هو نفس النقد الذى كتبه فرنسيس بيكون تحت ما أسماه " أوهام المسرح"[٢٦]، حينما كان يتحدث عن الأوهام المنهجية التى يقع فيها الناس فى إطار حديثه عن الجانب السلبى من منهجه الفكرى.

ولقد لخص الغزالى إصراره على المنهج العقلى فى التفكير والفهم والتفسير فى عبارة واحدة حينما قال: "من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والضلال"[٢٧]. فالشك العقلى لديه إذن أول مراتب اليقين.

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

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

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

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

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

ولما كنت قد انشغلت بقضية تأثر ديكارت بالغزالى فترة طويلة لدرجة أننى كثيراً ما كنت آتى بنصوص ديكارت وأضعها أمامى حين أقرا منقذ الغزالى لأرى مدى هذا التشابه وقوته.. فقد سعدت سعادة بالغة حينما وقع فى يدى كتاب للدكتور محمود حمدى زقزوق بعنوان " المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت"، ولم أندهش حينما وجدته قد انشغل بنفس القضية، قضية تأثر ديكارت بالغزالى وقد بحثها المؤلف بحثاً مفصلاً وساعده فى ذلك أستاذه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة، وكشف عن نتائج هذا البحث فى مقدمة الطبعة الثانية من كتابه هذا، حيث وجد أن أحد الباحثين التونسيين ويدعى الكعاك قد شغلته نفس القضية لدرجة أنه ذهب إلى باريس وزار مكتبة ديكارت الخاصة فوجد بين محتوياتها ترجمة لكتاب "المنقذ من الضلال"

للغزالى، ووجد أن ديكارت قد وقف عند عبارة الغزالى " الشك أول مراتب اليقين" ووضع تحتها خطا أحمر ثم كتب على الهامش ما نصه " يضاف ذلك إلى منهجنا"[٣٠].

ولست أجد أى مجال للتشكيك فى هذه الرواية حيث إن ذلك واضح للعيان إذا ما وضعنا نصوص الغزالى السابق الإشارة إليها ونصوص ديكارت بعضها إلى جوار بعض ولعل قائلا يقول: ولماذا لم يذكر ديكارت ذلك فى مؤلفاته ويقر بهذا التأثر؟! لكانت الإجابة: إن تلك عادة غربية قديمة قدم الفكر اليونانى الذى لم يذكر فلاسفته أى تأثر لهم بفكر الشرقيين الذين أخذوا عنهم رغم أن الفكر الشرقى القديم يمثل بالنسبة لهم الأب الشرعى الذى لا وجود لهم بدونه، وليس ديكارت إلا أحد هؤلاء المفكرين الغربيين. إنه لم يكتف بإهمال من تأثر بهم من المفكرين الإسلاميين. بل امتد ذلك إلى السابقين عليه من المفكرين الغربيين أنفسهم؟ فقد ادعى أنه لايدين بشىء لأحد من المتقدمين وأن الآراء المشتركة بينه وبينهم مؤسسة عنده على نحو مغاير[٣١] وبالطبع فإن أحداً من دارسى ديكارت لم يصدقه فى ذلك، فلم يولد بعد ذلك المفكر الذى لم يتأثر بسابقيه حتى ولو كان يختلف معهم كل الاختلاف.

الهوامش

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

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

٣) نفسه، ص ٦٦.

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

٥) الغزالى: تهافت الفلاسفة: ص ٦٧ –٦٨.

٦) نفسه ٢ ص ٦٨.

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

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

٩) نفسه، ص ١٠٠.

١٠) نفسه، ص ١٠٤.

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

١٢)الغزالى: المنقذ من الضلال: ص ١٠٥.

١٣) نفس المرجع السابق، ص ١٠٥.

١٤) نفسه، ص ١٠٦.

١٥) نفسه، ص ٨١:

١٦) نفسه، ص ٨٢.

١٧) نفسه، ص ٨٤

obeikandl.com

١٨) نفسه، ص ٨٤.

١٩) نفسه.

٢٠) نفسه، ص ٨٥.

٢١) نفسه.

٢٢) الغزالى: مشكاة الأنوار: تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا فى: "القصور العوالى من رسائل الغزالى"، الجزء الثانى، مكتبة الجندى بالقاهرة، طـ (٢)، ١٩٧٠م، ص. ص ٨ - ١٠.

٢٣) الغزالى: نفس المصدر السابق، ص ٨.

٢٤) نفسه، ص ١١.

٢٥) هذا النص نقلاً عن، د. زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى: دار الشروق، القاهرة ـ بيروت، بدون تاريخ، ص ٣٢٨ - ٣٢٩.

وانظر فى هذا المجال تأكيد د. زكى على أن الغزالى صاحب منهج علمى يكاد يجمع كل أطراف المنهج الرياضى عند ديكارت والمنهج التجريبى عند بيكون. إذ " يكاد لا يكون فى منهجيهما نقطة واحدة لم يوردها الغزالى شرطاً من شروط النظرة العلمية

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

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

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

٢٨) الغزالى: المنقذ من الضلال: ص ٨٦ – ٨٧.

٢٩) انظر: ديكارت: التاملات فى الفلسفة الأولى: ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية بالقاهرة.

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

٣٠) انظر: د. محمود حمدى زقزوق : المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت: مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨١م، ص ٦.

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

(١١)

جمال الدين الأفغانى..
رائد التنوير الشرقى(*)

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

obeikandl.com

جمال الدين الأفغانى..
رائد التنوير الشرقى

تمهيد:

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

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

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

أولاً: تساؤلات تطرح إشكالية البحث حول "الشرق"عند جمال الدين:

وعلى أية حال فإن القضايا التى أثارها الأفغانى ويختلف الباحثون حولها كثيرة ومتشعبة. لكن ما يربط بين هذه القضايا فى اعتقادنا هو تلك الدعوة التى وهب حياته لها وركز حولها جهاده، الدعوة إلى نهضة الشرق.

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

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

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

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

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

الإجابة عنها نكشف عن جوهر جهوده الإصلاحية. ونكتشف بعد مرور قرن على وفاته أنه لايزال يعبر عن جانب كبير من الهم " القومى" و"الشرقى" الذى لايزال جاثماً على عقول المهتمين بالمسألة الشرقية فى مواجهة الهيمنة الغربية والاستعلاء الغربى.

ثانياً : المقصود "بالشرق " عند الأفغانى :

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

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

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

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

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

ثمناً قليلاً ساء ما يفعلون"[٨]. "إن الأديان فى مجموعها ــ فى رأيه ــ هى الكل وأجزاؤها هى الموسوية والعيسوية والإسلام.. فمن كان من هذه الأديان كلها الحق فهوالذى يتم له " الظهور والغلبة" لأن الظهور الموعــود به إنما هو دين "الحق" وليس دين اليهود ولا النصارى ولا الإســلام إذا بقــوا أسماء مجردة، ولكن من عمل من هؤلاء بالحق فهــناك" الدين الخالص". قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾[٩].

ويــبدو مــن ذلــك بمــا لايدع مجالا لشك أن الأفغانى كان ممن يؤمــنون بالتقريب بين الأديان السماوية وردها جميعاً إلى " الدين الخالص" بــنص القرآن الكريم. وهناك نصوص كثيرة للأفغانى تشير إلى احترامه لكــل صاحب دين أيا كان طالما أن دينه يدعوه إلى احترام الآخرين وإلى سلوك الطريق القويم والعيش فى سلام مع الآخرين.

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

وضموا الممالك وكانوا يدينون بالإسلام، ومن دخل فى ملكهم وتحت سيطرتهم كانوا نصارى وأشد تمسكاً بالنصرانية مما هم الآن. فلو كان الدين هو الباعث على كل هذا الحقد والمناهضة لكان الأولى أن يظهر إذ ذاك وعدم ظهوره بل رضوخ الطوائف والإمارات النصرانية للحكم العثمانى الإسلامى أكبر دليل على أن مسألة الدين لم تكن هى وحدها الفاعلة فى أمر المسألة الشرقية"[١١].

ومن جانب آخر فإن الأفغانى حينما ينتقد الشرق والشرقيين لايختص المسلمين وحدهم بنقده؛ فهو يأسف غاية الأسف على أمراء الشرق ويخص من بينهم أمراء المسلمين حيث سلموا أمورهم ووكلوا أعمالهم من كتابة وإدارة وحماية للأجانب عنهم، بل زادوا فى موالاة الغرباء والثـقة بهم حتى ولوهم خدمتهم الخاصة بهم فى بطون بيوتهم. بل كادوا يتنازلون لهم عن ملكتهم فى ممالكهم"[١٢].

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

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

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

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

إيقاظ البشرية جميعاً وأهل الأديان جميعهم، إلى الدعوة إلى إيقاظ بلاد الشرق الإسلامية وحدها. وها هو يعبر عن انكسار حلمه الطوباوى العالمى وتحوله إلى حلم متواضع – وإن ثقل حمله – لإيقاظ الشرق الإسلامى بقوله: " ثم جمعت ما تفرق من الفكر ولممت شعث التصور ونظرت إلى الشرق وأهله فاستوقفنى الأفغان وهى أول أرض مس جسمى ترابها، ثم الهند وفيها تثقف عقلى، فإيران بحكم الجوار والروابط وإليها كنت صرفت بعض همتى، فجزيرة العرب من حجاز مهبط الوحى ومشرق أنوار الحضارة، ومن يمن وتبابعتها وأقيال حمير فيها، ونجد وعراق وبغداد وهارونها ومأمونها، والشام ودهاة الأمويين فيها، والأندلس وحمراؤها. وهكذا كل صقع ودولة من دول الإسلام فى الشرق وما آل إليه أمرهم فيه اليوم. فالشرق! الشرق! وقد خصصت جهاز دماغى لتشخيص دائه وتحرى دوائه"[١٥].

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

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

عن أنهم الملة المسلوبة ممالكها ومقاطعاتها فى ذلك العصر، فقد وجه الأفغانى خطابه الإصلاحى إليهم وركز همه فى ايقاظهم.

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

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

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

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

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

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

ثالثاً : أسباب تخلف "الشرق" وكيفية نهوضه :

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

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

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

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

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

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

دين لا يتمكنون من التعبد به كما يرومون، ومن تجارة لا يجدون لها مالا أو مجالا، ومن حرية شخصية يفقدونها، ومن قهر وإذلال الأعزاء وتعزيز الأذلاء السفهاء وحتى يحيق بالمجموع بلاء يساوى بين الكل ويكون فيه المسلم الشرقى وأخوه المسيحى سواء[٢١].

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

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

الأمم بأن لا سعادة إلا فى انتهاج منهجها وورد شريعتها. وصارت وهى قليلة العدد كأنها للعالم روح وهو لها بدن عامل[٢٢].

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

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

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

وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف وتنتهى بها إلى أقصى غاية فى المدنية فإن عجبى من عجبه أشد!! ودونك تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإتيان الدنايا والمنكرات حتى جاءها الدين فوحدها وقواها وهذبها ونور عقلها وقوم أخلاقها وسدد أحكامها فسادت على العالم وساست من تولته بسياسة العدل والإنصاف. وبعد أن كانت عقول أبنائها فى غفلة عن لوازم المدنية ومقتضياتها نبهتها شريعتها وآيات دينها إلى طلب الفنون المتنوعة والتبحر فيها ونقلوا إلى ديارهم طب بقراط وجالينوس، وهندسة إقليدس وهيئة بطليموس، وحكمة أفلاطون وأرسطو وما كانوا قبل الدين فى شىء من هذا[٢٥]".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

وحتى لا نسيء فهم الأفغانى نسارع إلى القول بأنه لا يرى فى تقليد النافع أيا كان مصدره أى غضاضة. بل على العكس؛ فقد قال "إن تقليد النافع الذى ثبتت منفعته أولى من التقيد بمألوف ثبتت مضرته"، و "إن ثمرة العقول لا تُجتنى إلا باطلاقها من قيود الأوهام"، و "أن من قال إن الدين يأمر بالعسر دون اليسر وبالضار دون النافع لمجرد التقليد والمألوف فهو كذاب[٣٠]".

وقد تأكد لنا صدق أقواله تلك من احترامه الشديد للتجربة اليابانية كما أوضحنا فيما سبق، تلك التجربة التى قيمها بقوله إنه تم لها "الفوز بالتقليد النافع وجلب المفيد اللازم من العلوم والفنون والصنائع فبرزت بين صفوف الدول العظام دولة شرقية لها من بأسها منعة، ومن علمها واتحادها قوة تُخشى وحدا يُتقى والناس أبناء ما يحسنون ولله فى خلقه شئون[٣١]".

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

القدرات التكنولوجية للأجهزة الحديثة التى نستخدمها!! وما ذلك إلا لأننا لم نهتم بالتطوير الذاتى للعلم باستخدام مناهج البحث العلمى والآليات الحديثة للتطوير. وانصب كل اهتمامنا منذ البداية على استيراد الأجهزة والاستمتاع الوقتى بها دون معرفة أسرار صناعتها ودون القدرة على تطوير أى شىء فيها[٣٤]!

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

يبدأ هذا الطريق فى رأيه بإصلاح دينى ضرورى وشامل لأننا "معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق[٣٥]".

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

قريبة المأخذ سهلة الفهم لنستعين بها على الوصول إلى الرقى والنجاح[٣٦]".

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

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

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

على كل حال، فإن الأفغانى لم ينس التأكيد على أن هذا الإصلاح الدينى يمثل الدعامة الحقيقية للنهضة العلمية والعقلية المنشودة فى الشرق الإسلامى، حيث إن التجربة العربية الإسلامية فى السيادة الحضارية على العالم إبان العصر الزاهى لها كان دعامتها "القوة والعلم" وها هو يقول "إذا تفحصنا عوامل تغلب الدول الإسلامية على الحكومات النصرانية لوجدناه منحصرا فى "القوة والعلم" وهكذا يدول أمر الدول انتصارا وانكسارا[٣٨]".

وها هو يضيف فى خطاب ملؤه التفاؤل بمستقبل الشرق الإسلامى اذا ما دارت الدورة الحضارية وأخذ الشرقيون اليوم بما كان فى ماضيهم المجيد من عقيدة نقية ومن علم نافع وعمل جاد مخلص، يضيف قائلا:

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

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

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

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

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

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

(جـــ) مـــن الفُـــرقة واســـتبداد الحكام إلى الوحدة والحكم بالعدل والشورى :

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

النزاعات القائمة على دعاوى العصبية والمصالح الإقليمية الجزئية هو الذى سيقود الأمة الاسلامية كما قادها فى الماضى إلى الانهيار والضياع[٤٦].

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ويستصحبه بل يستلزمه وبهما نمو الأمم وعظمها ورفعتها واعتلائها وهما الميل إلى وحدة تجمع، والكلف بسيادة لا توضع"[٥٧].

فالوحدة والسيادة إذن أمران ضروريان لأى أمة تريد أن تنهض وتسود. والدعوة إلى تلازمها يحض عليها الدين، وتحتمها الضرورة ويساعد التعليم والتربية فى بث الإيمان بهما فى النفوس.

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

خاتمـــــة :

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

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

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

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

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

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

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

ويرى الأفغانى أن تعريب اللسان لدى كل الأمم الإسلامية يشكل خطوة ضرورية لنهضة الأمة سواء فى مجال الاصلاح الدينى أو فى مجال النهضة العلمية؛ فهو "يعيب على الأتراك أنهم أهملوا أمرا عظيما وحكمة نافعة قالها السلطان محمد الفاتح وأحب أن يعمل بها السلطان سليم وهى قبول اللسان العربى لسان للدولة وتعميمه بين من دان بالاسلام من الأعاجم ليفقهوا أحكامه ويمشوا على سنن الارتقاء بعلومه وآدابه ومكارم أخلاقه ومحاسن عوائد أهله. فالعرب ما نجحوا بفتوحاتهم بشكل الدين الظاهرى فقط بل بفهم أحكامه والعمل بآدابه وذلك ما تم ولا يتم إلا باللسان وهو أهم الأركان"(٥٩).

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

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

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

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

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

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

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

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

الهـوامش

(١) عاش جمال الدين الأفغانى فيما بين عامى ١٨٣٨ و ١٨٩٧ ميلادية، ١٢٥٤ و١٣١٤ هجرية. وقد كانت حياته حافلة بالجهاد والتنقل بين أقطار العالم الإسلامى والغربى لتحقيق الهدف الذى سعى إليه طيلة حياته وهو وحدة المسلمين وتخليصهم من ربقة الاستعمار وتبصيرهم بأطماع الطامعين. (انظر تفاصيل حياته فى:

(أ) د. محمـد عمـارة: جمـال الدين الأفغانى ــ موقظ الشرق وفيلسـوف الإسـلام، دار المستقبل العربى للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤م ،ص ص ١٧-٩٤.

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

(٢) انظر من هؤلاء على سبيل المثال:

(أ) مالك بن نبى الذى قال عنه "أنه موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة ويوم جديد". [نقلا عن: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص٥].

(ب) شكيب أرسلان الذى قال عنه "أنه حكيم الشرق، فيلسوف الإسلام وعالم الكلام وكوكب الاصلاح الذى أطلعه الله فى أفق المشرق بعد أن استبد به الظلام". [نقلا عن: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص٤٢].

(جـ) ارنست رينان الفيلسوف الفرنسى الشهير الذى قال عنه بعد أن التقى به: "كنت أتمثل أمامى عندما كنت أخاطبه ابن سينا أو ابن رشد أو واحدا من أساطين الحكمة الشرقيين" [نقلاً عن: نفس المرجع السابق، ص٤٢].

(٣) انظر: د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ١٩٩٥م، ص١٣٢.

(٤) انظر على سبيل المثال: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص٣٧٤.

(٥) د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص١٢٧-١٢٨.

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

(٧) نفسه، ص٣٢٤. وانظر أيضا: محمد عمارة: نفس المرجع السابق، ص١٢٩.

(٨) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص٢٩٢. وانظر أيضا: د. محمد عماره، نفس المرجع السابق، ص١٢٩ وما بعدها.

(٩) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص٢٩٤.

(١٠) نفسه، ص٢٢٨.

(١١) نفسه، ص٢٢٨-٢٢٩.

(١٢) نفسه، ص٤٠٠.

(١٣) نفسه، ص٤٨٥.

(١٤) نفسه، ص٥١٧.

(١٥) نفسه، ص٢٩٥-٢٩٦.

(١٦) انظر: نفس المصدر، ص ٤٥٣.

(١٧) انظر: نفس المصدر ونفس الصفحة.

(١٨) نقلا عن: نشرة محمد عمارة للأعمال الكاملة، الدراسة التى كتبها عن الأفغانى، ص٩.

(١٩) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص١٩٠.

(٢٠) نفسه.

(٢١) نفسه.

(٢٢) نفسه، ص١٩١.

(٢٣) نفسه، ص١٩٢.

(٢٤) نفسه، ص١٩٨.

(٢٥) نفسه، ص١٩٨-١٩٩.

(٢٦) نفسه، ص١٩٩.

(٢٧) نفسه.

(٢٨) نفسه، ص١٩٩-٢٠٠.

(٢٩) انظر: نفسه.

(٣٠) جمال الدين الأفغانى، نفس المصدر، ص٢٧٦.

(٣١) نفسه، ص٢٠١.

(٣٢) نفسه، ص١٩٦-١٩٧.

(٣٣) نفسه، ص١٩٥-١٩٦.

obeikandl.com

(٣٤) انظر توصيفا حديثا لنفس المشكلة وما نعانى منه فيها فيما كتبناه بعنوان: "العقلية العربية بين إنتاج العلم واستيراد التقانة"، مجلة "المستقبل العربى"، التى يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، العدد(٢٠٠) ــ اكتوبر ١٩٩٥م، ص١١٦-١٣٦.

(٣٥) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص٣٢٧.

(٣٦) نفسه، ص٣٢٨.

(٣٧) نفسه.

(٣٨) نفسه، ص٢٢٩.

(٣٩) نفسه، ص٢١٨.

(٤٠) نفسه، ص٢٧٨.

وانظر بيانه لبعض هذه الأساليب فى إطار المقارنة التى عقدها بين الشرق والغرب فى نفس المصدر ص٤٥٤-٤٥٧.

(٤١) نفسه، ص٢٧٩.

(٤٢) انظر: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص٣٣٠

(٤٣) انظر: نفس المرجع، ص٣٣٤-٣٤٤.

obeikandl.com

(٤٤) جمال الدين الأفغانى: الأعمال الكاملة، ص٣٢٥-٣٢٦.

(٤٥) نفسه، ص٣١٩-٣٢٠.

(٤٦) انظر: د. على عبد الحليم، نفس المرجع السابق، ص٣٤٩ وما بعدها.

وانظر أيضا: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص١٣٣ وما بعدها.

(٤٧) د.محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص٧١-٧٢.

(٤٨) جمال الدين الأفغانى: نفس المصدر، ص٤٧٧-٤٧٨.

(٤٩) نفسه، ص٤٧٨.

(٥٠) نفسه.

(٥١) انظر: نفس المصدر السابق، ص٤٧٣.

(٥٢) نفسه، ص٤٧٥.

وانظر أيضا: د. محمد عمارة، نفس المرجع السابق، ص٧٣.

(٥٣) لقد كان الأفغانى شديد التعاطف مع الشعوب التى عانت طويلا من ظلم الحكام والمستعمرين وكان فى كل ما قال أو كتب نصيرا لهم لكى ينالوا حقوقهم فى الحرية والحياة الكريمة، وذلك على الرغم من

أنـــه فى كـــثير من الأحيان كان شديد القسوة على هذه الشعوب وكثير النقد لها لأنها سكتت طويلا على من استبدوا بهم وظلموهم. [انظر فى ذلـــك على سبيل المثال: خطابه لأهل مصر، ذلك الخطاب الذى يبدو فى ظاهـــره شـــدة القســـوة عـــلى المصـــريين لأنهم قبلوا بالاستبداد ورضـــخوا للاستعباد طوال العصور السابقة، إلا أنه فى باطنه الرحمة بهـــم لأنه يتضمن تلك الدعوة التى لا تلين لأن ينهضوا ويشقوا صدور المســـتبدين ليعيشوا كباقى الأمم أحرارا سعداء. (نص الخطاب فى: د. محمـــد عمـــارة: نفـــس المـــرجع السابق ص٦٠-٦١) وانظر أيضا الأعمـــال الكامـــلة لجمال الدين الأفغانى حيث يقول فى ص٤٧٩ "أن مصر أحب بلاد الله إلىّ"].

(٥٤) انظر ما كتبه محمد عمارة عن الجامعة الإسلامية وجهود الأفغانى فى الدعوة إليها فى نفس المرجع السابق، ص١١٥ وما بعدها.

(٥٥) انظر فى التعريف بهذه الجمعية وأهدافها: د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق ص٧٦-٨٣.

(٥٦) انظر فى منهج "العروة الوثقى" وأهدافها ما كتبه جمال الدين فى نفس المصدر السابق، ص٥٣٣.

وانظر تعريفا بالجريدة وأهدافها فى د. على عبد الحليم محمود، نفس المرجع السابق، ص٨٣-٨٤. وقد صدقه أحد الباحثين حينما وصف دور هذه الجريدة وتأثيرها بقوله "أنها تعد أم

الجرائد الحاضرة على الإطلاق والتى لم يزل الناهضون من بنى الشرق يسيرون فى دعوتهم إلى النهوض على أثرها" [فيليب دى طرازى: تاريخ الصحافة العربية، بيروت ١٩١٣، ص٢٦١-٢٦٢. نقلا عن: د. على عبد الحليم، نفس المرجع، ص٨٤].

(٥٧) جمال الدين الأفغانى، الأعمال الكاملة، ص٣٥٣.

(٥٨) نفسه.

(٥٩) نفسه، ص٢٢٤ .

obeikandl.com