الموقف الثامن

موقف هويدى من رجال الفكر العربى المعاصر

الشيخ محمد بن عبد الوهاب
١٧٠٣-١٧٩١م

أولا: نشأة ابن عبد الوهاب العلمية

ولد محمد بن عبد الوهاب (الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن على التميمى الحنبلى النجدى) عام ١١١٥ هـ الموافق عام ١٧٠٣ من الميلاد، فى بلدة العينية من بلاد نجد، وفيها تعلم القرآن وحفظه قبل عشر سنين، وتعرف على مبادىء الفقه وأصوله من أبيه، فنشأ محباً للعلم والتفقه فى علوم القرآن كالتفسير والحديث والتوحيد، وكان ابن عبد الوهاب يحضر مجالس العلم ومناقشات الفقهاء فى أصول الدين، وكان يقرأ فى كتب التفسير لكبار السلف الأوائل، وأدرك بفطرته علة الخلل فيما يعانيه القوم من مشاكل حياتهم، وصعوبات تحقيق الشعائر كما ينبغى فى حياتهم، وكيف ضعفت العزائم عن القيام بالواجبات، فكان سلوكهم شىء وحقيقة الدين شىء آخر، وله كتابان وبعض الرسائل فى التوحيد وأصول الإيمان منها: كشف الشبهات فى التوحيد،وكتاب أصول الإيمان، وبعض الرسائل، وقد توفى ابن عبد الوهاب عام ١٢٠٦ هـ للموافق ١٧٩١ مـ.

جعل محمد بن عبد الوهاب الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك بجميع أشكاله وأنواعه محوراً أساسياً لدعوته إلى الإصلاح وتغيير المجتمع وتطوره، ونادى بالدعوة إلى السلفية القائمة على التمسك بالكتاب والسنة والاقتداء بسلوك الصحابة والتابعين والفقهاء من السلف لأنهم كانوا جميعا على التوحيد الخالص. ويرى أبوعبد الله الذهبى فى سيرة الإمام ابن عبد الوهاب: أنه أراد للمجتمع الإسلامى أن يستعيد مجده الزاهر أيام الحضارة العربية الإسلامية والخلافة الراشدة، وأنه أراد أن يكتشف أسباب الضعف والتأخر التى اجتمعت فى سبب أول هو البعد عن جوهر الإسلام الأصيل، وانقسام الحكومات والشعوب العربية واستسلامها لحالة الضعف والخضوع للدول الاستعمارية التى نهبت ثرواته وثقافته وحضارته وتنكرت لها. فأراد

بكل همته أن يقاوم حالة الضعف والتخلف والإنحطاط التى لحقت بالعالم العربى فى القرن الثامن عشر الميلادى، فانطلقت صيحة ابن عبد الوهاب من قلب جزيرة العرب تدعو إلى التحرر من النوائب وسيىء العادات والمعتقدات الزائفة والأباطيل والخرافات التى شوهت صورة الدين وصورة الإنسان العربى المسلم، والدعوة إلى أن يعودوا جميعاً وفى جميع شئونهم إلى ما كان عليه رجال السلف الأوائل.

حرص ابن عبد الوهاب على تطبيق أوامر الشرع الداعية إلى وجوب تحصيل العلم، فرحل إلى مكة والمدينة والبصرة وبغداد طلباً للعلم، وظل على ذلك عدة سنوات ثم رحل إلى كردستان وهمدان وأصفهان من بلاد فارس، والتى درس بها فلسفة الإشراق والتصوف، ثم رحل إلى مدينة قم المقدسة بإيران، وبعد هذه الرحلة العلمية الطويلة عاد إلى نجد مرة أخرى يدعوهم إلى التوحيد وصحيح الإيمان ويعلمهم أصول الدين وأركانه.

تعرف ابن عبد الوهاب فى البلاد التى زارها ومكث بها على العديد من الحركات الإصلاحية ودورها فى تغيير وتطوير أحوال الشعوب، فلم يرض لبلاده بما رضى به علماء نجد من السكوت على تلك البدع، وأراد أن يعيد إلى بلاده عهد أسلافه من الحنابلة، وأخذ يردد أن الإيمان بالله وحده دون سواه هو التوحيد، وهو الاعتقاد الصادق بما جاء عن الرسول (صلى الله عليه وسلم) وصحابته والتابعين لهم بإحسان، وما اعتقده أئمة الهدى من الفقهاء أبى حنيفة والشافعى ومالك وأحمد بن حنبل وابن تيمية والثورى وابن المبارك والبخارى ومسلم وأبو داود وسائر أصحاب السنن وأهل الفقه رحمهم الله.

فذلك عند الإمام هو التوحيد الخالص الذى اعتقده هؤلاء، أما اعتقاد الصوفية والفلاسفة وعلماء الكلام فليس باعتقاد عنده ويقول فى ذلك: ولست أدعو إلى مذهب صوفى أو متكلم أو إمام من الأئمة الذين أعظمهم مثل ابن القيم والذهبى وابن كثير وغيرهم، بل أدعو إلى الله وحده لا شريك له وأدعو

إلى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم التى أوصى بها أمته لتصلح بها جميع أحوالها أولها وآخرها.[٩٤]

ولهذا كان تأثر ابن عبد الوهاب بأئمة السلف السابقين عليه واضح فى كثير من أقواله وأرائه وخاصة آراء ابن تيمية، وأنه أخذ يدعو إلى مثل ما دعا إليه ابن تيمية من ضرورة التوجه بالعبادة لله وحده وإنكار التوجه إلى أصحاب القباب والقبور، وإنكار التوسل بالأنبياء والأولياء إلى الله تعالى فى قضاء الحاجات وما إلى مثل هذه البدع التى سبقه ابن تيمية إلى إنكارها.

أسباب وعوامل انتشار الدعوة الوهابية

١- كانت بلدة الدرعية بنجد نقطة إنطلاق الدعوة الوهابية السلفية وذلك لحماسة أميرها محمد بن سعود ورعايته لدعوة ابن عبد الوهاب، والذى قام على انتشارها فى مختلف البلاد والأقطار مستخدماً نفوذه السياسى فى تأييدها، حتى أخذ بها كثير من بلاد العرب والإسلام التى دخلت فى حكم آل سعود، وإليهم يرجع الفضل فى انتشار الدعوة السلفية وتأثيرها لأنهم استمروا ينشرون مبادئ دعوتهم فى أوساط الحجاج الذين كانوا يفدون كل عام لأداء فريضة الحج، فينقلبون بالدعوة إلى أهليهم وبلادهم، فكانوا خير سفراء للدعوة السلفية المباركة.[٩٥]

٢- أن ابن عبد الوهاب أقام دعوته فى أهل البدو من العرب وفى قلب الجزيرة العربية على بساطة القول وصراحته، منطلقاً من الدعوة إلى الله بالحسنى، وأنها اتخذت من مواسم الحج منطلقاً لنشر الدعوة الوهابية. وفى هذا المعنى جاء قول مصطفى صادق الرافعى فى كتابه الدعوة والدعاة فى الإسلام: إن دعوة ابن عبد الوهاب هى صيحة واعية مؤمنة انطلقت من قلب الجزيرة العربية، تهيب بالمسلمين أن يتحرروا من الشوائب التى اعترت عقائدهم، والخرافات والأباطيل التى شوهت دينهم، وأن يعودوا فى جميع

---

٩٤. عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام من القرن الأول الى القرن الرابع عشر. القاهرة مكتبة الآداب ١٩٩٦

٩٥. مصطفى صادق الرافعى: الدعوة والدعاة فى الإسلام، والمحاضرة الأولى للدكتور هويدى، تمهيدى ماجستير، آداب القاهرة ١٩٧٤

شئون حياتهم إلى ما كان عليه حال السابقين الأولين من أسلافهم، وأن دعوته السلفية دعوة إلى إصلاح النفوس واستعادة مجد الإسلام فظهرت بظهورها تباشير صبح جديد فيه كل معانى الصباح من نور وضياء وإشراق، فأيقظ المسلمين من سباتهم العميق، وإذ صح الحديث: إن الله يبعث على كل مائة رأس سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها، فإننى لا أشك فى أن محمد بن عبد الوهاب هو أحد المعنيين فى هذا الحديث النبوى الشريف.

٣- أنها دعوة إصلاحية تجديدية: وفى هذا المعنى يقول الدكتور محمد عمارة: ولقد كان التجديد عند الشيخ ابن عبد الوهاب واجتهاده اختياراً فى إطار المذهب الحنبلى واستدعاء لنصوص ومقولات أسلافه، وخاصة منهم الإمام أحمد بن حنبل وشيخ الإسلام ابن تيمية أكثر مما كان إبداعاً فكرياً مبتكراً وجديداً، فكان اجتهاداً وتجديداً لمذهب يستدعى النصوص والمقولات التى تنقى عقيدة التوحيد مما ران عليها وشابها من مظاهر الشرك والبدع والخرافات على النحو الذى ناسب بيئة نجد ومشكلاتها، ولأن الدولة قد نصرت الدعوة فلقد امتد تأثيرها فاستمرت وانتشرت مكاناً وزماناً.[٩٦]

ثانيا: أصول التوحيد عند ابن عبد الوهاب

حرص الإمام محمد بن عبد الوهاب فى كتاب التوحيد على بيان حقيقة الدعوة الوهابية المعبرة عن أصول العقيدة السلفية، وما أجمعت عليه آراء أهل السنة والجماعة فى إثبات التوحيد، وذلك من خلال استعراض أهم القضايا الفكرية المتعلقة بأصول التوحيد والإيمان، والتنزيه، وما يتعلق به من مسائل مثل الولاية والبراءة، والشفاعة، والاعتقاد فى أمور السحر والتنجيم وأنواعه، وكيفية توقى الوقوع فى الشرك بجميع أنواعه، كما تناول ابن عبد الوهاب أهم الأحكام الفقهية المتعلقة بالفروعيات العملية، مثل أحكام التبرك بالشجر والحجر، ولبس الحلقة والخيط، والاعتقاد فى الرقى والتمائم والنذور، والإستغاثة بغير الله، والفرق بين الإستغاثة والدعاء، وما جاء فى أحكام الزيارات المشروعة والممنوعة، ومايفعل عند القبور، والحكم فيمن جحد شيئا من الأسماء والصفات.

---

٩٦. محمد عمارة: شخصيات لها تاريخ، ويحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجستير ١٩٧٤.

١ - العلم والعمل

ذهب ابن عبد الوهاب إلى أن أصل الإسلام وقاعدته شهادة أن لا إله إلا الله، وهى أصل الإيمان بالله وحده، وهى أفضل شعب الإيمان، وهذا الأصل لا بد فيه من العلم والعمل والإقرار بإجماع المسلمين، ومدلوله عبادة الله وحده لا شريك له، والبراءة من عبادة ما سواه كائناً من كان، وقد جمع ذلك فى بؤرة الإخلاص أى العلم والعمل والإقرار. وذهب الشيخ الى وجوب اتباع هؤلاء الأئمة الأربعة فى جميع الأحكام العملية (أبو حنيفة، ومالك، والشّافعى، وابن حنبل) وهم الفقهاء المشهود لهم بالعلم، وموالاة كافة أهل الإسلام وعلمائهم من أهل الحديث والفقه والتفسير وأهل الزهد والعبادة.

وتظهر الرابطة الوثيقة بين العلم والعمل فى باب التوحيد، فى قول الإمام بالحديث الشريف : أن من حقق التوحيد دخل الجنة بغير حساب، وأن هذا يتطلب التهذيب والتصفية من الشرك الأكبر والأصغر، ومن البدع القولية الإعتقادية، والبدع الفعلية العملية، ومن المعاصى، وذلك بكمال الإخلاص لله فى الأقوال والأفعال والإرادات، وبالسلامة من البدع والمعاصى التى تكدر التوحيد وتمنع كماله، وتعوقه عن حصول آثاره، فمن حقق توحيده بأن امتلأ قلبه من الإيمان والتوحيد والإخلاص، وصدقته الأعمال بأن انقادت نفسه لأوامر الله طائعة منيبة مخبتة إلى الله، ولم يجرح ذلك بالإصرار على شىء من المعاصى، فهذا الذى يدخل الجنة بغير حساب.

٢ - نبذ الشرك

لأن "الإشراك بالله" أكبر الكبائر، وقد أقرَّ الشيخ ابن عبد الوهاب بأن القرآن والحديث يقران بشرك من استسلم لله عزَّ وجل ولغيره فى نفس الوقت ولو نطق بالشهادتين. ويستشهد ابن عبد الوهاب بأدلة القرآن على ذلك فى مثل قوله تعالى: " وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له" الزمر ٥٤، وأن البراءة من المشركين ثابتة فى قوله تعالى: "وإذ قال إبراهيم لأبيه وقومه إننى براء مما تعبدون إلا الذى فطرنى فإنه سيهدين"، الزخرف ٢٧، وكذلك قوله تعالى: "قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاءوا منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبداً حتى تؤمنوا بالله وحده" الممتحنة ٤. وذكر الشيخ فى معنى

هذا: أن الشرك المراد فى هذه الآيات ونحوها يدخل فيه شرك عباد القبور وعباد الأنبياء والملائكة والصالحين من دون الله.[٩٧]

وفى كتاب التوحيد تحت عنوان باب الخوف من الشرك، استشهد الإمام بأدلة من القرآن والحديث لإثبات أن الشرك فى توحيد الإلهية والعبادة ينافى التوحيد كل المنافاة، وهو نوعان: شرك أكبر جلى، وشرك أصغر خفى، ومن هذه الأدلة: قول الحق سبحانه وتعالى: إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء. النساء ١١٦. وكذلك قول الخليل عليه السلام: واجنبنى وبنى أن نعبد الأصنام. ابراهيم ٣٥. وفى الحديث: أخوف ما أخاف عليكم الشرك الأصغر. فسئل عنه؟ فقال الرياء، وعن أبى مسعود رضى الله عنه : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من مات وهو يدعو من دون الله ندا دخل النار. رواه البخارى، وفى صحيح مسلم عن جابر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : من لقى الله لايشرك به شيئا دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئا دخل النار.

٣- وجوب الإدراك لمعانى الشهادة

وفيه أوجب ابن عبد الوهاب تكفير من أتى بلفظ الشهادة من غير علم بمعناها ولا عمل بمقتضاها، لأن من أتى بالشهادة وحدها دون علم مرادها أو العمل به لا يكون مسلماً حقاً، وعلى ذلك فهو يخالف من ذهب إلى أن حقيقة الإيمان هو الإقرار بالشهادة كما ذكر أصحاب فرقة الكرامية، أو أن الإيمان هو مجرد التصديق كما ذكر أصحاب فرقة الجهمية، لأن الإيمان إقرار وتصديقَ وعمل معاً، بل ذهب الشيخ إلى وصف من أتى بالشهادة وحدها أنه من المنافقين، واستدل الشيخ على ذلك بقوله تعالى: "إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد أنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون"(المنافقون ١). وانتهى الشيخ إلى القول بأن الإيمان يتطلب التصديق والعمل معاً وأنه من شهد أنه لا إله إلا الله وحده وعبد غيره فلا شهادة له وإن صلى وزكى وصام وأتى بشئ من أعمال الإسلام، وفيه قال تعالى: "أتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض"(البقرة ٨٥).

---

٩٧. اسحق بن عبد الرحمن بن محسن: نبذه نفيسه عن حقيقة دعوة الإمام المصلح محمد بن عبد الوهاب، وفى محاضرات الدكتور يحيى هويدى عام ١٩٧٤.

ويجمع ابن عبد الوهاب معانى الشهادة المستخلصة من الكتاب والسنة، والمعبرة عن صفوة عقيدة أهل السنة فى افتتاحية كتاب التوحيد فيقول : وذلك أنهم يؤمنون بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره. فيشهدون أن الله هو الرب الاله المعبود، المتفرد بكل كمال فيعبدونه وحده، مخلصين له الدين. فيقولون إن الله هو الخالق البارىء المصور الرزاق المعطى المانع المدبر لجميع الأمور. وأنه المألوه المعبود الموحد المقصود، وأنه الأول الذى ليس قبله شىء، الآخر الذى ليس بعده شىء، الظاهر الذى ليس فوقه شىء، الباطن الذى ليس دونه شىء. وأنه العلى الأعلى بكل معنى واعتبار، علو الذات وعلو القدر وعلو القهر. وأنه على العرش استوى، استواء يليق بعظمته وجلاله، ومع علوه المطلق وفوقيته، فعلمه محيط بالظواهر والبواطن والعالم العلوى والسفلى، وهو مع العباد بعلمه، يعلم جميع أحوالهم، وهو القريب المجيب. وانه الغنى بذاته عن جميع مخلوقاته، والكل إليه مفتقرون فى إيجادهم وإيجاد ما يحتاجون إليه فى جميع الأوقات، ولا غنى لأحد عنه طرفة عين، وهو الرءوف الرحيم، الذى ما بالعباد من نعمة دينية ولا دنيوية ولا دفع نقمة إلا من الله، فهو الجالب للنعم، الدافع للنقم.

٤- وجوب التمييز بين الكفر والإيمان

وذلك بأن يعرف المؤمن حقيقة الإيمان، ويعرف أنواع الكفر كذلك، وأن الكفر نوعان: مطلق ومقيد. المطلق هو الكفر بجميع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، والمقيد هو الكفر ببعض ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم، واستدل الشيخ بأن كبار الصحابة قد قالوا بكفر مانعى الزكاة مع أنهم كانوا يصلون ويقرون بالشهادة، وذكر أن تشبيه عباد القبور بأنهم يصلون ويصومون ويؤمنون بالبعث مجرد تعمية على العوام وتلبيس.

ويستشهد الإمام ابن عبد الوهاب على وجوب التمييز بين الكفر والإيمان بموقف النبى صلى الله عليه وسلم من عمه أبو طالب، وذلك فى باب قول الله تعالى (إنك لا تهدى من أحببت) فيقول : وفى الصحيح عن أبى المسيب عن أبيه قال لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده عبد الله بن أبى أمية وأبو جهل. فقال له يا عم قل لا إله إلا الله كلمة أحاج لك بها عند الله، فقالا له : أترغب عن ملة عبد المطلب ؟ فأعاد عليه النبى صلى الله عليه وسلم، فأعادا. فكان آخر ما قال هو على ملة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله، فقال النبى صلى الله عليه وسلم :

لأستغفرن لك الله ما لم أنه عنك، فأنزل الله عز وجل (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) وأنزل فى أبى طالب : (إنك لا تهدى من أحببت ولكن الله يهدى من يشاء).

٥- البراءة من مقالة القدرية والمرجئة والرافضة

ويضيف ابن عبد الوهاب إلى وجوب البراءة من المشركين، وجوب نبذ آراء المعتزلة والمرجئة، ووجوب البراءة من مقالات غلاة الشيعة والجهمية. ويؤكد الشيخ أن البراءة من آراء هؤلاء يستلزم موالاة آراء كبار الصحابة وعلماء السلف الموثوق برأيهم وعلمهم، فهم أحق الناس بالعفو عما يصدر منهم وأقرب الخلق إلى مغفرة الله سبحانه وتعالى. وأن البراءة من مقالات أهل الضلال وموالاة علماء السلف تكون على أصول القرآن والحديث، وأن القرآن الذى نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين، وخاتم النبيين فهو كلام الله غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن ذلك يتطلب البراءة من مقالة الجهمية القائلين بخلق القرآن، ورفض كل ما قالوه وابتدعوه فى دين الله.

ويؤكد الإمام ابن عبد الوهاب على أن البراءة من مقالة القدرية واجب كوجوب الإيمان بالقدر، لأن الإيمان بالقدر خيره وشره أنه من الله فهو شرط لتمام الإيمان، وأنه أهم أركان الإيمان الصحيح، ففى باب ما جاء فى منكرى القدر يقول الإمام : قد ثبت بالكتاب والسنة واجماع الأمة: أن الإيمان بالقدر أحد أركان الإيمان، وأنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فمن لم يؤمن بهذا فإنه ما آمن بالله حقيقة، واستشهد الإمام بالأحاديث وأقوال الصحابة، منها : قول النبى صلى الله عليه وسلم : الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره. رواه مسلم. وبقول ابن عمر رضى الله عنهما والذى نفس ابن عمر بيده، لو كان لأحدهم مثل جبل أحد ذهبا، ثم أنفقه فى سبيل الله ما قبله الله منه، حتى يؤمن بالقدر.

٦- وجوب الإصلاح والتغيير لتحقيق الإيمان الصحيح

لقد عايش ابن عبد الوهاب أهل بيئته وهم أهل نجد، ولاحظ تقلب أحوالها وكثرة الجهال بها، وتفشى الخرافات والبدع التى تمكنت من النفوس حتى أصبحت عقيدة أهلها، فأراد الشيخ إصلاح العقائد وتهذيب النفوس وتذكيرهم بسنن الله فى خلقه، وأن الدين والعلم لازمان لحياة الشعوب

ونهضتها، فوضع فى ذلك منهجاً للإصلاح يقوم على قواعد وخطوات محددة منها:

- وجوب ترك البدع والمنكرات.
- محاربة الخرافات بإثبات ضررها وخطرها وكشف أصحابها.
- العمل على إيقاظ النفوس الغافلة والعقول العاطلة.
- العمل على نشر مبادئ الدين الصحيحة باتباع حقائق الكتاب والسنة وسيرة صالح سلف الأمة.
- إثبات أن الإعتقاد فى السحر والسحرة من الكبائر؛ لأنها دلالة على الشرك والإعتقاد فى قدرة غير الله.
- إثبات أن الإقبال على الدنيا وشهواتها يضعف الإيمان، كما أن بناء القباب على القبور ودعاء الأولياء والإستغاثة بهم من أعمال الجاهلية والشرك.
- أن يقوم العلماء بدورهم فى العمل الدائم من أجل القضاء على مظاهر الشرك. وفى ذلك يقول الشيخ عبد العزيز بن باز واصفا موقف ابن عبد الوهاب: فلما رأى الشيخ هذا الشرك وظهوره فى الناس وعدم وجود منكر لذلك جد فى التعليم والتوجيه والإرشاد وهو فى العينية، وفى مكاتبة العلماء فى ذلك رجاء أن يقوموا معه على نصرة دين الله.
- مواجهة علماء السوء من أدعياء العلم والمعرفة لأنهم من أسباب انتشار الخرافات وألوان الشرك والإنحراف والجهل.
- رفض الإجتهاد والتأويل بدون دليل. وهو فى ذلك لا يرى إيجاب ما قاله المجتهد إلا بدليل تقوم به الحجة من الكتاب والسنة خلافاً لغلاة المقلدين.[٩٨]

---

٩٨. الشيخ عبد العزيز بن باز: الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته.

ثالثا: موقف هويدى من فكر ابن عبد الوهاب

كان موقف هويدى النقدى من فلسفات الغرب المعاصرة دافعا له ليتأمل المناهج الإصلاحية لرواد التجديد والإصلاح فى العالم العربى المعاصر، وذلك للوقوف على نقاط اللقاء والخلاف بين الفكر العربى والفكر الغربى، فكان من الضرورى أن يتأمل فى فكر الإمام ابن عبد الوهاب ودعوته السلفية وذلك لبيان دوره الفاعل فى يقظة الوعى العربى المعاصر، وبعد تحليله الفلسفى لآراء الإمام ابن عبد الوهاب جعله هويدى على رأس أصحاب المناهج الإصلاحيه والمشاريع التجديدية فى فكرنا العربى الحديث.

ويرى هويدى أن معنى التوحيد عند محمد بن عبد الوهاب هو التنزيه التام ونفى الشبيه والشريك عنه تعالى، وأن التوحيد الخالص يستلزم نفى الإلهية عما سوى الله تعالى من جميع الصفات حتى عن محمد صلى الله عليه وسلم، وعن جبريل وعن الأولياء والصالحين وعن غيرهما وعن كل ما سوى الله، ففى ذلك وحده إثبات التوحيد وإثبات الدعوة لله عزَّ وجل. وحاول هويدى الإجابة عن التساؤل: كيف عرض محمد بن عبد الوهاب، ومحمد عبده، وطه حسين فكرة التوحيد بالمفهوم المعاصر؟ وكيف اعتمد ابن عبد الوهاب على التمييز بين فكرتى الإثبات والنفى، أى نفى الشرك واثبات التوحيد والتنزيه لله سبحانه، وكيف تناول ابن عبد الوهاب جوانب جاهلية القرن العشرين والوثنية المعاصرة ؟.[٩٩]

ويفسر هويدى نزعة ابن عبد الوهاب للتوحيد وموقفه من الشرك بجميع أنواعه، أنه أراد بذلك إثبات زيف إدعاءات بعض الفرق الشيعية التى تنسب الولاية والكرامة والعصمة للأولياء وتنسب إليهم صفات النبوة والألوهية، فهم باعتقادهم يخرجون عن الدين وفى نفس الوقت يكون الاعتقاد فى الأولياء لا فى الله اعتقاد زائف، والاعتقاد الصحيح عند ابن عبد الوهاب أن الوعى الأصيل يكون بالاتجاه إلى الله عزَّ وجل وتوحيده، ولهذا ظل ابن عبد الوهاب يدعو الى التوحيد وصحيح الإيمان طوال حياته حتى توفى عام ١٧٩١م.

---

٩٩. يحيى هويدى: المحاضرة الأولى السنة التمهيدية للماجيستير، آداب القاهرة، ديسمبر ١٩٧٤.

ولأهمية دور ابن عبد الوهاب فى الفكر العربى الحديث والمعاصر فقد حرص الدكتور هويدى أن يبدأ محاضراته فى الفكر العربى المعاصر لطلبة السنة التمهيدية للماجستير، بكلية الآداب جامعة القاهرة، بعرض فكر الإمام محمد بن عبد الوهاب باعتباره أساس نهضة الفكر العربى الحديث والذى تأثر به رجال الإصلاح فى مصر وباقى دول العالم العربى بعده، حيث بدأ بطرح التساؤل: هل يمكن تصور اتجاه الوعى العربى المعاصر بعيداً عن الدين؟

وبدأ هويدى محضراته بقوله : إن ابن عبد الوهاب قد أسس مذهباً فكرياً متكاملاً سمى بالوهابية التى انتشرت فى العديد من البلاد الإسلامية، فهو مؤسس الوهابية والداعى الى النهضة والتغيير والإصلاح منذ القرن الثامن عشر، وهو الذى وضع الأساس فى الإصلاح الحديث، وأنه ركز دعوته الإصلاحية على أصول الإيمان وكشف الشبهات عن التوحيد وكل ما يتصل بالشهادة وأنه لا إله إلاّ الله. وأنه حدد الهدف العام من دعوته وهوإثراء الوعى العربى المعاصر والتأكيد على أهمية الدين واستمرار الحاجة اليه فى كل عصر، واثبات أن دور الدين لم يكن يمثل مرحلة انتفى عهدها.

ومرجع ذلك أن ابن عبد الوهاب أشار الى خطورة عدم الفهم لحقيقة التوحيد، وأن معنى التوحيد قد أسيئ إليه فى عصره، وهو العصر الذى تلى الحكم العثمانى، حيث انخرط الناس فى الطرق الصوفية؛ وذلك ليتناسوا الواقع الأليم وهذا أبعدهم عن روح التوحيد وكان هذا الاتجاه نحو الصوفية تيار عام فى العالم العربى بأسره فى ذلك الوقت.[١٠٠]

إذن جوهر دعوة ابن عبد الوهاب كما يقول هويدى هو العودة إلى التوحيد الذى به يتحقق الإيمان. وفى هذا يقول ابن عبد الوهاب: إن زيارة الأضرحة واللجوء إلى الأولياء من دون الله، فكل هذا شرك لأن الشرك معناه أن تؤمن بما سوى الله، وهذا هو الشرك الظاهرى أما الشرك الخفى فهو أن يتجه الإنسان بقلبه وعقله لغير الله كالأصنام أو الأوثان أو الأولياء، ولما وجد ابن عبد الوهاب أن المسلمين من أجل أن ينصرفوا عن واقعهم لجأوا إلى هذا، توجه بالدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك بجميع أنواعه.

---

١٠٠. يحيى هويدى: المحاضرة الأولى تمهيدى ماجيستير، ديسمبر ١٩٧٤.

ويرى هويدى أن الإمام ابن عبد الوهاب كان مجدداً فى الدعوة وأسلوبها عندما تناول المعانى المختلفة لمفهوم الشرك، فقال: إن الشرك له عدة معان وصور، فالشرك قبل الرسالات السماوية مثلاً كان له أشكاله المعروفة، فكان الجاهليون يتخذون أنداداً لله، مثل عبادة الأوثان والأصنام والأولياء والكواكب والنار وغيرها، وأن الشرك كان متمثلا فى عبادة هؤلاء الأنداد أو الأولياء.

ورأى هويدى أن ابن عبد الوهاب كان مجددا فى تناوله للعديد من مظاهر الشرك المعاصر الذى يختلف فى صورته عن الشرك التقليدى الذى ساد العصور الأولى قبل الرسالات السماوية. وهنا يطرح الدكتور هويدى بعض التساؤلات التى قد تبين إجاباتها مدى الخطأ فى فهم حقيقة التوحيد منها: هل هناك شرك معاصر؟ وهل هناك اتجاه من بعض التيارات لأن يتجهوا إلى إكبار أو تأليه بعض الأشياء واتخاذها آلهة من دون الله؟ وهل يمكن دراسة التاريخ أو التراث بهدف استخلاص بعض الحقائق التى يمكن أن تكون أساساً للتحضر والتقدم ؟

وهنا يقرر هويدى أن دعوة ابن عبد الوهاب واضحة فى أن العودة إلى الله والتأسى بحياة السلف هى سبيل الإصلاح والتغيير المطلوب فى النفس والمجتمع، وإثبات أن التوحيد هو أساس الإيمان الصحيح، وقد لاقت هذه الدعوة استجابة فى أنحاء كثيرة من العالم الإسلامى وخاصة دعاة الإصلاح فى ليبيا متمثلاً فى الدعوة السنوسية التى اتفقت مع الدعوة الوهابية فى ضرورة تطبيق أسس التوحيد وإثبات التنزيه ونفى الشرك وتنقية العقيدة من مظاهر الشرك والضلال، وتحرير العقل الإنسانى من الخرافات، فذلك الطريق إلى الله.

ويستنتج هويدى من ذلك أن الله هو موضوع الوعى الحقيقى فى الفكر العربى المعاصر، وأن الإيمان الصحيح هو القائم على التوحيد والتنزيه والتأسى بالسلف، وأن تكون العبادة خالصة لله وحده وبعيدة عن كل مظاهر الشرك، ويقول صراحة أنه لا يجدر بنا فى القرن العشرين أن ندعوا للتوحيد الذى يعنى المساواة والعمل والتقوى، ونبذ أشكال الطبقية، إذ لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى والأعمال الصالحة، وأن التعبد يكون لله وحده دون سواه، وأن نحذر من الشرك المتمثل فى عبادة الذات وعبادة

الأولياء والرؤساء والقوة المادية، لأن هناك من يعبد ذاته كما أن كل أنواع المثاليات الطاغية تمثل نوعا من الشرك، كما أن عبادة المادة عند الماركسيين أيضا شرك، وعبادة التاريخ على أنه حتمى وقدر محتوم فذلك شرك، وأن الرأسمالية وعبادتها لرأس المال أيضاً شرك، وعلى ذلك فمن الممكن أن نعطى معاصرة وأبعاد معاصرة كثيرة لمفهوم التوحيد، وأن هذا لا يعنى إنتاج علم كلام معاصر، ولكن الهدف هو وضع فرشة تاريخية، ومن أجل ذلك رأينا أن ابن عبد الوهاب قد رفض الآلهة البشرية سواء الأحياء منهم أو الأموات، وأنه رفض الآلهة البشرية من الأولياء، مبيناً أن البشر الأحياء لهم عبادة تتجلى فى النفاق الاجتماعى، والبشر الأموات هم الأولياء والصالحين الذين يجلهم البشر ويقدسونهم ويقيمون القباب على قبورهم، ولذا رفض ابن عبد الوهاب زيارة القبور للدعاء والتبرك والخشوع لها.[١٠١]

---

١٠١. يحيى هويدى: المحاضرة الرابعة تمهيدى ماجيستير، فبراير ١٩٧٥.

obeikandl.com

رفاعة رافع الطهطاوى
١٨٠١- ١٨٧٣ م

أولا: نشأة الطهطاوى الفكرية

ولد الشيخ رفاعة فى مدينة طهطا بصعيد مصر عام ١٢١٦ هـ الموافق ١٨٠١ مـ وبعد تعلمه مبادىء اللغة والقرآن فى بلدته، انتقل إلى القاهرة حيث تلقى علومه الأولى حتى عام ١٨١٧ مـ ليلتحق بالأزهر الشريف وتظهر حقيقة ميوله العلمية وقدرته الفائقة على التحصيل والفهم لعلوم المنطق والفقه والحديث وعلوم القرآن، واستمر فى دراسته بالأزهر حتى عام ١٨٢٢ مـ.

وفى الأزهر تتلمذ رفاعة على يد الشيخ حسن العطار، المعروف بشغفه للعلوم الحديثة وتنوع المعارف، وتحرره الفكرى، وميله لعلوم العصر، والذى اكتسبه من علماء الحملة الفرنسية، وزيارته العلمية لأوربا، ودراسته لعلوم الطب والهندسة، بالإضافة إلى كثرة تنقله بين بلاد العرب للتزود بالمعرفة من ناحية وبأحوالها من ناحية أخرى، وإدراك علل التخلف والضعف وحالة الإستكانة والفقر والجهل السائدة فى غالبية الدول العربية والإسلامية، فأدرك العطار أهمية العلم والمعرفة ومدى حاجة العالم الإسلامى إلى العلم والعلماء الذين يحملون مسئولية التنوير والتحضر، ولعل ذلك وراء محبة الشيخ للتلميذ النجيب رفاعة الطهطاوى الذى كان أقرب تلاميذه وأحبهم إليه.

ومعروف أن الأفكار التحررية المعاصرة للشيخ العطار كان لها أثرها المباشر فى تكوين الطهطاوى الفكرى، ودعوته لاكتساب علوم العصر، والجمع بين الأصالة والمعاصرة، إلى جانب مواقفه السياسية من الخلافة الإسلامية.[١٠٢]

---

١٠٢. جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى. دار المعارف ص ٢٥، والتاريخ والمؤرخون فى مصر فى القرن التاسع عشر. مكتبة الثقافة الدينية ٢٠٠٠ ص ٤٢.

وفى عام ١٨٢٦ مـ تولى رفاعة مهمة الإمامة بأحد فرق الجيش المصرى، ولماعلم محمد على بكفاءته وحماسته العلمية اختاره إماما للبعثة العلمية المسافرة لفرنسا لتلقى العلوم الحديثة فى الإدارة والجيش، وفى فرنسا كان إعجاب الطهطاوى بما وصل اليه الشعب الفرنسى من رقى وحضارة، فتحمس لتعلم اللغات وخاصة الفرنسية، ليزداد معرفة بالثقافة الغربية ومقدار ما وصلوا إليه من تقدم فى علوم الهندسة والطب والرياضيات وغيرها، فكان إتقانه للغة الفرنسية عاملا مساعداً لترجمة هذه العلوم إلى العربية، وكان حبه للعلم والتعليم وراء إقباله على تعلم اللغة الفرنسية ومحاولة نقل العلوم إلى العربية، وكان رفاعة أنبغ أفراد البعثة وأكثرهم حماسة للتعلم،فمحبته للعلم وحماسته هى التى جعلته زعيماً ورائداً لحركة النهضة العلمية الحديثة فى مصر. ولذا حرص على أن يكون الشعب المصرى كذلك، وأن تقوم العلوم فى الأزهر على تنمية المواهب الفكرية والقدرة على التحليل والنقد وأصرّ الطهطاوى على القيام بدور فعال وقال لا بد أن تتغير الأحوال فى بلادنا.

ثانيا: دور رفاعة الطهطاوى التنويرى

ويظهر هذا الدور فى كونه فى مقدمة رجال الإصلاح والفكر التنويرى فى مصر "النصف الثانى من القرن التاسع عشر" فكان بحق مؤسس لمدرسة تنويرية تقوم على مبدأ الجمع بين الأصالة والمعاصرة عن طريق تعلم العلوم الدينية والدنيوية حيث قام بـ:

- التنبيه على أهمية التعليم والتثقيف وإدراك علل الضعف والتخلف.
- التنبيه على ضرورة إثارة القضايا الإجتماعية والسياسية والقومية.مثل قضية الحرية والديمقراطية والتعليم والأخلاق والتدين.
- التنبيه على أهمية الدور الإنسانى والجمع بين النظر والعمل.
- التنبيه على أهمية النقد والتحليل والفهم لقضايا الواقع والعصر، وخطورة المتابعة والمسايرة دون فهم فى إعاقة ملكات النفس.
- التنبيه على خطورة قضية الجهل والأمية والفقر العام.
- التنبيه على خطورة قضية الغزو الثقافى " العولمة الثقافية"، "والاستعمار".
- التنبيه على أهمية قضية أن يكون لنا موقف من العلوم والأفكار غير العربية، وقضية الأصالة والمعاصرة وإحياء التراث ومحاولة حسم هذه القضايا وعلاجها.

كما أشارت أفكار الطهطاوى الى أهمية فكرة النقد وتجاوز الواقع إلى ما ينبغى أن يكون، أو إلى فهم حقيقة الواقع فى عمقه وأصالته "احتياجاته ومتطلبات تطوره"، ودور الفلسفة الفاعل فى تعميق هذا الدور وبيان مجالاته وأهميته، ودور الأدب والفن فى التنبيه على المتغيرات والمتطلبات والعقبات والظواهر السلبية الناشئة أولاً بأول؛ ذلك لأن وظيفة المفكر ليست مجرد تفسير للواقع أو تبريره بل تغيير الواقع وأن يمارس تلك الوظيفة من خلال النقد. فهناك فرق بين تبرير الواقع والدفاع عنه وبين تغيير الواقع بحثاً نحو الأفضل.

كما نجح الطهطاوى فى توظيف قدرته على الترجمة فى تأليف وترجمة بعض الكتب والرسائل فى علوم الطب والهندسة والقانون، ونبه إلى أهمية النظر فى فكرة التقليد والتجديد، بمعنى التأويل والاجتهاد والسعى لتطوير معاهد التعليم والمناهج وإدخال الترجمة عن طريق"مدرسة الألسن"، و"المدرسة الحربية"، و"مدرسة الإدارة"، و"مدرسة المهندس خانة"، "ومدرسة الطب"، والتنبيه على خطورة التقليد وفوائد التجديد، فالتجديد هو فى حقيقته عملية إعادة بناء Reconstruction، وليس مجرد ترسيخ البناء الآيل للسقوط.

وهكذا أرسى الطهطاوى قواعد التغيير والبناء والإصلاح، ونبه الى أهمية فكرة بناء النفس بالعلم والتعلم، والإعتماد على النفس والعقل والفكر، فتلك هى أسس بناء أو قيام المنهج النقدى الذى لابد منه لإصلاح المؤسسات التعليمية. وهكذا جاء الطهطاوى نموذجاً للمفكر الناقد أى (صاحب فكر نقدى) يتضمن فكره ومنهجه بعض الأفكار والاتجاهات الأدبية والفلسفية،والدعوة للاستفادة من الحضارات الأوربية.

أن الطهطاوى ورغم ظروف عصره، وتباين مواقف شيوخ الأزهر، أو السلطة فى ذلك الوقت فقد نجح الى حد كبير فى تحقيق نقلة حضارية للمجتمع المصرى، كما قام بتحديد التيارات المتصارعة فى عالم الفكر بين أصحاب التمسك والوقوف على التراث "الأصالة"، وبين هؤلاء الذين

يركزون على نقد الحضارة الغربية بوجه عام، وأصحاب الاستفادة التامة من الحضارة الغربية والاعتماد عليها كلية.[١٠٣]

مكونات فكر الطهطاوى وأثره الثقافى

١- دراسته بالأزهر لعلوم الدين، وتأثره بأراء وأفكار الشيخ حسن العطار المتطورة. جعله يدرك قيمة التزود بمعارف الدين وعلوم الحياه، ويصف الطهطاوى دور الدين وأثره فى يقظة العقول والنفوس بقوله : إن الدين هو المرشد إلى تزكية النفس وبيان ما تهتدى إليه العقول، والاعتصام من الفتن، فالدين وضع إلهى سائق لذوى العقول السليمة باختيارهم المحمودإلى ما هو خير لهم بالذات، وهو دين القيمة والتقوى والإستقامة ودين الرحمة والعدالة والمساواة.[١٠٤]

٢- سفره إلى فرنسا إماماً للبعثة ثم طالب علم، والإقبال على علوم الغرب وإتقان ترجمتها وفهم مغزاها والقيام بتحليلها ونقلها إلى العربية.

٣- قراءته المستمرة الواعية للعديد من الكتب والعلوم والرسائل المترجمة، ومحاولته التأليف فى العديد من المجالات الأدبية والثقافية والعلمية.

٤- إتقانه للغة الفرنسية، والتأليف بها والترجمة عنها،حتى عين بعد عودته إلى مصر مترجماً للغة الفرنسية بكنية الطب (مدرسة الطب) وقام بإدارة مدرسة المترجمين "الألسن"، كما أشرف كذلك على القسم العربى بجريدة الوقائع المصرية وهى الجريدة الرسمية والقومية فى ذلك الوقت.

---

١٠٣. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر. دار قباء القاهرة ١٩٩٨ ص ٤٥.

١٠٤. رفاعة الطهطاوى: المرشد الأمين للبنات والبنين ص ٧١٩، ضمن الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى ج٢ تحقيق محمد عمارة، وفى سليمان الخطيب: الدين والحضارة فى فكر الطهطاوى ص ٢٤-٢٥.

٥- تأليفه للعديد من الكتب والمقالات والرسائل فى مقدمتها: تخليص الإبريز فى تلخيص باريس، مبادئ الهندسة، القانون المدنى الفرنسى، تعريب الأمثال فى تأديب الأطفال، بداية القدماء وهداية الحكماء، منظومة وطنية مصرية، التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية، القول السديد فى الاجتهاد والتقليد، المرشد الأمين للبنات والبنين، نهاية الإعجاز فى تاريخ ساكن الحجاز.

٦- قراءته الواعية لآراء فلاسفة وأدباء أوربا أمثال: روسو ومونتسكيو وغيرهما، فكانت معرفته المباشرة بالفكر الغربى سببا فى إيمانه بقيمة الفكر، وأهمية التحضر، والذى جعله متحمساً فى دعوته إلى ضرورة الإنفتاح على الفكر الأوربى، حيث بين لنا مدى فساد النظرة الإستبدادية. كما ظهر تأثره بالفكر الأوربى عند حديثه عن الميثاق الدستورى والقانون الفرنسى، والفرق بين فكرة التفويض الإلهى وفكرة العقد الإجتماعى، وكيف أن الأمة هى مصدر كافة السلطات، ولزوم تطبيق مبدأ سيادة القانون، وضرورة الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وحديثه عن مسئولية الملك أمام الرأى العام، وأهمية الحقوق المدنية كالمساواة والحرية وحق المواطن فى حرية الرأى والملكية وحرية التنقل واختيار محل الإقامة.

٧- كان للطهطاوى فكره السياسي الواضح والمتميز باتجاهه النقدى، حيث دعا صراحة إلى الحرية الفكرية وتطبيق القانون، واحترام الدستور، وتعميق الشعور الوطنى، كما دعا إلى ضرورة فتح النوافذ على حضارة الغرب وعلى الفكر الأوربى بجميع أنواعه: الفلسفى والعلمى والفنى والسياسى. وأثبت لمعاصريه أن الشرع الحنيف لا يحظر جلب المنافع ولا درء المفاسد، ولا ينافى المستجدات المستحسنة التى يخترعها من منحهم الله تعالى العقل وألهمهم الصناعة.[١٠٥]

٨- كان للطهطاوى فكراً اقتصادياً متميزا حين أبرز أهمية العمل والإنتاج والاعتماد على النفس، وإثبات أن الصناعات الحديثة عماد القوة الإقتصادية وسر التقدم. وعالج مسألة العلاقة بين العمل ورأس المال، وأن

---

١٠٥. سليمان الخطيب: الدين والحضارة فى فكر الطهطاوى. المركز الإسلامى لدراسات الحضارة ١٩٩٢ ص ٢٥.

الثروة يجب أن تكون لأجل الإنتاج وليس لأجل الإستهلاك أو الجمع للأموال فقط، وأثبت أن هناك رابطة وثيقة بين الإنتاج والتقدم، وبين التأخر والفساد الاجتماعى. مع ضرورة تشجيع العلاقات التجارية حتى يتحقق الإزدهار الإقتصادى.

٩- اهتم الطهطاوى بالفكر الإجتماعى والتربوى والعلمى أيضاً من خلال نظرة نقدية واضحة المعالم فى العديد من مؤلفاته: كتخليص الإبريز، ومناهج الألباب، والمرشد الأمين، وفيها بحث فكرة التمييز بين التقدم المادى والتقدم المعنوى. وكيف أن الدين له وظيفة تربوية فى بناء الإنسان وتوجيه سلوكه نحو الفضيلة والخير والإستقامة والتعاون واتقان الأعمال. كما أشار إلى أن كل حضارة لابد أن تتكون من جانب مادى وآخر معنوى، وأن التقدم يعتمد على الجانبين معاً، مع ضرورة التحول من الجانب السلبى إلى الإيجابى من خلال المشاركة والإنتاج والفن وأهمية خروج المرأة إلى الحياة العامة مع قيامها بمسئوليتها التربوية.

وهنا نلاحظ أن اهتمام رفاعة بالفكر التربوى والفكر العلمى والإتجاه النقدى كان فاعلا وشاملاً فى كافة المجالات السياسية والإقتصادية والإجتماعية، وظهر ذلك واضحاً فى تأكيده على أن التربية هى طريق التقدم وطريق تحقيق الديمقراطية، وأن التعليم حق للجميع، وأن فائدته عظيمة لتعليم البنات، وأن التربية الدينية تقوّم الفكر والسلوك وتقوى الروابط الإجتماعية والأسرية. ولهذا اهتم الطهطاوى بتعليم المرأة، ودعا إلى ذلك، حتى قيل أن رفاعة أول من دعا إلى تعليم المرأة فى مصر المعاصرة، وذكر يعقوب أرتين أن لجنة تنظيم التعليم عام ١٨٣٦ اقترحت تعليم البنات فى مصر، وكان رفاعة أحد أعضائها، غير أن اللجنة لم تأخذ باقتراحه واكتفى بإنشاء مدرسة للمولدات.[١٠٦]

١٠- كان اهتمام رفاعة بالمقوم الدينى والروحى وراء نجاح دعوته الإصلاحية، وفيه أكد على ضرورة ممارسة التأويل والإجتهاد فى نصوص الدين لمسايرة العصر، وأن التقليد هو من العرف وليس من الدين؛ لأن الدين يحث على استخدام العقل والعمل المستمر من أجل بناء الإنسان ورفاهيته، وأن التربية السياسية السليمة ضرورة للتثقيف السياسى، وأن وفاء الرجل

---

١٠٦. جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى. دار المعارف القاهرة ص ٢٥.

يعرف من حنينه لوطنه، وأن الإنتماء الوطنى هو إنتماء محلى وأن الإنتماء القومى يتجاوز الحدود السياسية نحو "العروبة- والإسلام- والأخوة".

وفى هذا الاطار أوضح أن العلم لا يقتصر على ماهو موجود بالفعل من مناهج دينية فى الأزهر؛ بل إن العلم والتقدم يتطلب التطوير فى العلوم والمناهج وأساليب الدراسة وموضوعاتها، كما يعتمد على الترجمة والنقل المباشر عن الغرب لمعرفة أفكاره وعلومه وسر تقدمه، فالعلم أساس قيام الحضارة، ولذا رفض الطهطاوى مقولة لا جديد تحت الشمس، وأن السابقين لم يتركوا للاحقين شيئاً.

وأكد رفاعة على أن واجب الدولة رعاية العلم والدين، وتقدير العلماء وتوفير الإمكانات لبناء معاهد العلم والمؤسسات العلمية اللازمة للبناء الحضارى. وذلك عن طريق منهج متكامل للإصلاح يعتمد على عناصر النقد والفهم والتعليم والمشاركة لإحداث التجديد والإصلاح، والبحث عن النور، والقضاء على الجهل والظلام والتخلف.

وكان رفاعة الطهطاوى موضع اهتمام المفكر الفرنسى جومار الذى شجعه على دراسة اللغة الفرنسية وترجمة بعض الرسائل والمؤلفات الفرنسية فى الإدارة والطب والهندسة، واستمر على ذلك طوال خمس سنوات قضاها رفاعة فى باريس فى التعلم والتأمل والدراسة والترجمة، فتشبع بمناخ المعاصرة، والذى عاد بعدها لا ينكر من حضارة الغرب إلا ما كان مخالفاً للدين. وكتب رفاعة فى تخليص الإبريز فى تلخيص باريس مقرراً حقائق تاريخية واقعة حين قال : إن الغرب الذى تحضر وتمدن قد أخذ مبادئ التحضر والتمدن من الشرق، وأن تلك الحقيقة لا ينكرها الغرب فإنهم يعترفون لنا بأنا كنا أساتذتهم فى سائر العلوم وتقدمنا عليهم.

فهو فى غيرته على بلاد الإسلام والمسلمين يعمل جاهداً عل ألاّ يثير نزوات المتعصبين من الفرنسيين فإنهم على ما يتمتعون به من حرية دينية ونزعة بعضهم إلى الإلحاد بما يستقبحه رفاعة منهم، فهم أشد الأمم تعصباً للدين وأكثرهم حفاوة بالتبشير والمبشرين.وهذا الموقف يوصف بالحذر أحيانا وبالحنكة السياسية أحيانا أخرى، وهذا الموقف هو الذى يصفه الدكتور سليمان الخطيب فى كتابه : الدين والحضارة فى فكر الطهطاوى فيقول :

وكان دور رفاعة فى تناول مسألة التثقيف على منوال الثقافة الغربية يتميز بكثير من الحذر، وخاصة عند معالجته لإشكالية العلاقة بين الدين والحضارة وسيطرة النمط المادى الإستهلاكى على حركة التاريخ فى الغرب، فكان على رفاعة بيان دور الدين الهام فى مشروع التمدن الذى انشغل بتأسيسه وصياغته فى إطار سلطة محمد على، من خلال الرغبة فى اللحاق بالنمط الغربى فى الحضارة.[١٠٧]

وكان كتابه تخليص الإبريز دعوة لحرية الفكر والرأى، ودعوة للإرتقاء الحضارى، والإلتقاء الفكرى ومنهاج للنهضة. فهو كتاب يشير بالبعث الجديد للنهضة المصرية الحديثة ودعوة للتحرر الفكرى والإنسانى، وهى دعوة لم تلق قبولاً لدى الخديوى عباس الذى أبعده إلى السودان، ولم يرجع إلاّ بعد تولية الخديوى سعيد، حيث بدأ الطهطاوى دوره التنويرى بالقاهرة فترجم ما ألفه الغرب فى علوم التاريخ والجغرافيا، وعمل بمدرسة الطب مترجماً ومشرفاً على المدرسة التجهيزية للطب التى عرفت بمدرسة البيمارستان، وفى هذه المرحلة ترجم رسالة فى الطب، وبعدها انتقل إلى مدرسة المعارف "الطوبجية" لترجمة كتب فى الهندسة وفنون الحرب والقتال والإدارة، فترجم ما كان يدرس فى أكاديمية سان سير البحرية بفرنسا، كما ألف كتاب التعريفات الشافية لمريد الجغرافية.

ثم تقدم الطهطاوى للمسئولين باقتراح إنشاء مدرسة للترجمة لإعداد طبقة من المترجمين الضالعين فى اللغة العربية واللغات الأوربية يقومون بترجمة ما تحتاجه الأمة من علوم ومعارف الغرب التى كانت سبباً فى تقدمه، ولقى اقتراح الطهطاوى قبولاً من محمد على الذى عهد إليه باختيار المترجمين وظهرت مدرسة الترجمة "الألسن" ليدرس الطلاب بها العديد من اللغات ابتداءً من العربية ثم الفرنسية والتركية والفارسية والإيطالية إلى جانب علوم التاريخ والحساب والجغرافيا والهندسة. وكانت مدرسة الألسن فى عهد رفاعة الطهطاوى أشبه ما تكون بجامعة تضم كليات الآداب والحقوق والتجارة واللغات، حيث كان الطهطاوى المدير المسئول والمشرف العام على الدراسة بها إلى جانب عمله بالتدريس ومراجعة الكتب والترجمات. وقد استمرت هذه المدرسة حتى عهد الخديوى عباس حيث ألغيت عام ١٢٦٦هـ.

---

١٠٧. سليمان الخطيب: الدين والحضارة فى فكر الطهطاوى ١٩٩٢ ص ٢٢.

ولم يتوقف دور الطهطاوى عند حدود الترجمة لعلوم الحساب والهندسة والتاريخ والجغرافيا، بل امتد دوره إلى مختلف العلوم والمعارف والمجالات الإدارية. فأرسى قاعدة حرية التعليم واختيار الطالب للعلوم التى يرغب فى دراستها (المواد الاختيارية). فالطالب له حرية اختيار إحدى اللغتين الشرقيتين الفارسية أوالتركية، أو إحدى اللغات الأوربية (الإنجليزية- الفرنسية – الألمانية)، وأنشأ قسماً للمحاسبة وقلماً للترجمة.

ومع ذلك كانت النظرة السياسية الضيقة للساسة ورجال الحكم سببا فى انحصار دور مدرسة الترجمة وغيرها من المدارس، حيث اقتصر دورها على إمداد الجيش بالكوادر الفنية المدربة، ولم يكن المترجم ينهض بالترجمة من تلقاء نفسه وإنما بأمر من الوالى، أوبموافقة الحكومة الفرنسية، ولم تكن الكتب المترجمة مما يطرح فى الأسواق على الناس الذين لم تبذل الدولة جهدا فى محو أميتهم، لأنها كانت كتبا علمية متخصصة فى العلوم العسكرية والطبية فقط.

كما نبه الطهطاوى إلى ضرورة الجمع بين الأصالة والمعاصرة وأهمية إحياء التراث الفكرى للعرب، ولم يكتفى بالقول أو طرح الفكرة بل عمل على تنفيذها فأعاد طبع مؤلفات الفخر الرازى مثل"التفسير، ومعاهد التنصيص، وخزانة الأدب". وأصبح رفاعة مهيمناً ومسئولاً على شئون التعليم فى مصر فتولى: ديوان المدارس فى عهد إسماعيل، ووضع خطة لإنشاء المدارس وتطويرها، ووضع لائحة جديدة لتنظيم المكاتب الأهلية. ثم ترجم القوانين الفرنسية "قلم الترجمة" كما قام بترجمة القانون العثمانى، وترجمة بعض العلوم العسكرية.

وفى هذه الفترة ترجم كتاب رفاعة "فى تاريخ مصر" إلى اللغة التركية، وتم إعادة فتح مدرسة الألسن الجديدة عام ١٨٦٨م- باسم مدرسة الإدارة والألسن، واقتصرت الدراسة بها على دراسة القوانين وإعداد القضاة، ثم أعيد فتح مدرسة الألسن مرة ثانية عام ١٨٧٨م- بعد وفاة رفاعة بخمس سنوات.

و كان لرفاعة الطهطاوى دور كبير فى الثقافة السياسية من خلال كتابه : تخليص الإبريز وجريدة الوقائع، فتحدث عن تنوع المعارف والعلوم،

والدعوة لحرية الرأى وحرية التعليم. وعرض العديد من الآراء فى السياسة (Politica) وأخبار السياسين ومواقفهم كما عرض لأنواع الحكم. كما حاول رفاعة تجنب الخلاف والصراع مع الأمراء وأصحاب السلطان، فكان يمتدحهم أحياناً ويشيد بمآثرهم وأعمالهم فى العمران والتشييد.

وفى حديثه عن الدستور الفرنسى وأنظمة الحكم الديمقراطية فى أوربا، كان الطهطاوى حذرا من ضغوط سلطة محمد على، فلم يذكر صراحة مدى ملاءمة هذه الأنظمة للشعوب والدول الشرقية، فكان يترك للناس أن يدركوا ما لم يقله صراحة. ولهذا يرى البعض أن أحمد لطفى السيد أكثر جرأة وشجاعة من رفاعة فى هذا الشأن.

وفى مجلة الوقائع التى ترأسها رفاعة أخذت اللغة العربية مكان الصدارة بدلاً من اللغة التركية، وانصرفت إلى وصف حياة الأدب والأدباء والشعراء. ولم تستمر الوقائع فى نشر أخبار السياسة والأدب لأن محمد على أراد ألا يكتب بها أخبار السياسة بل يجب أن تنشر أخبار أعمال الحفر والزراعة وإنشاء القناطر والجسور وأخبار العزل والنصب والسفن العابرة. وأعفى رفاعة من رئاسة جريدة الوقائع فى عهد عباس ليبقى رفاعة بعيداً عن الصحافة حتى أنشأ إسماعيل مجلة روضة المدارس للنهوض باللغة العربية وإحياء الأدب العربى ونشر المعارف الحديثة، ورأى على مبارك مدير ديوان المدارس أن يعهد برئاستها إلى رفاعة، وأن يتولى ابنه على بك فهمى رفاعة مدرسة الإنشاء بمدرسة الإدارة والألسن ورياسة تحريرها.

ومن ثم رأى رفاعة ضرورة الاهتمام بالفكر الاجتماعى والتربوى وبناء الطبقات الاجتماعية ليكون الناس على وعى بحقائق الواقع والنظرة المستقبلية الواضحة، وقد ظهر ذلك واضحاً فى مؤلفاته تخليص الإبريز فى تلخيص باريس ومناهج الألباب والمرشد الأمين،وكذلك ضرورة الجمع بين نواحى التقدم المادية والروحية والاقتصاد والثقافة لأن الدين له وظيفة تربوية ودور بارز فى تحقيق النهوض الحضارى، ولأن الحضارة تجمع بين الجوانب المادية والمعنوية من خلال"الأدب والثقافة والعلم" وبحيث لا يحدث التقدم إلا بالجمع بين الجانبين معاً: الدين والعلم،ورأى أن ذلك يتطلب

ضرورة مشاركة الجميع في الإنتاج، وأن تشارك المرأة الرجل فى العمل والإنتاج والتربية والتعليم.[١٠٨]

ثالثا: موقف هويدى من فكر رفاعة الطهطاوى

يرى الدكتور هويدى أن الطهطاوى قد اتبع الطريق السليم لتحقيق الوعى العربى، ويؤكد هذا بقوله: إن وعينا لا يظهر إلاّ إذا قابلنا بينه وبين الغرب، فمعرفة النفس أو الوعى بالذات هو نقيض لا بد له من نقيض موضوع وهو الغرب والآن هو إسرائيل، أما الوعى فى نظر الطهطاوى فيعنى أن الحضارة الغربية كعلم وثقافة وتطور هى نافذة وطريق للعلم عن طريق التقليد والمحاكاة وترجمة العلوم. ونحن فى وعينا المعاصر ما زلنا منفتحين على الحضارة الغربية وكذلك على التراث وهذا هو المنهج السليم حتى الآن.

ويرى هويدى أن الإتصال بالغرب وحده لا يكفى، كما أنه ليس بمانع من اتصالنا بتراثنا وحضارتنا فهناك كنوز كثيرة ينبغى أن ننتبه اليها، وعندئذ لا نكون فى حاجة إلى توضيح حضارتنا للغرب، ونحن نرى أن الغرب الآن قد اعترف بحضارتنا القديمة وعلينا اليوم نحن أن نعرف قدر الحضارة الغربية. ويؤكد هويدى على أن ترجمات رفاعة الطهطاوى كان لها دورها الإيجابى وأنها كانت مؤثرة وتركت لنا جواً ثقافيا، لدرجة أن الأفغانى وصف الطهطاوى بأنه يمثل المتحرر الأكبر حتى القرن الماضى، وقال إن دعوته أثمرت فى مصر رغم أنه بذر تلك البذور فى الأستانه، وأن رفاعه هو الذى مهد الطريق، وأنه ذوعقلية متفتحة تماماً وخالية من أى عقد، وأن ترجمته كانت أفضل من ترجمات فلاسفة العرب الأوائل كابن سينا وابن رشد، والتى لم تترك الأثر الذى تركته ترجمات الطهطاوى.

ويظهر مدى إعجاب هويدى بموقف الطهطاوى ودوره الإصلاحى، وموقفه المتميز من العادات والتراث، حين يصفه هويدى بأنه نموذج لرجل الإصلاح والمنهج، وأن مؤلفاته دعوة لليقظة والتقدم، ولذلك سمى بزعيم

---

١٠٨. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر. دار قباء القاهرة عام ١٩٩٨ ص ١٤٩،١٤٨.

النهضة الحديثة بمصر، وأن هذه المؤلفات تعكس مدى وطنيته وإصراره على تطور البلاد ونهضتها، وهنا أشار هويدى إلى مؤلفات الطهطاوى مثل (تخليص الابريز فى تلخيص باريس، ومناهج الألباب المصرية فى مناهج الآداب العصرية، والمرشد الأمين للبنات والبنين، وأرجوزه فى علم الكلام، وأنوار توفيق الجليل، ونبذه فى العلم والفن والكلام، والقول السديد فى الاجتهاد والتجديد، ونهاية الايجاز فى سيرة ساكن الحجاز) وأنه أشرف على كتابة وترجمة العديد من المؤلفات العلمية والطبية والهندسية مثل (تاريخ الفلسفة والمنطق، التوضيح لنظام التشريح، كنز الراعة فى فن الزراعة، المجتهد فى تحصيل النجاح فى الطب). ويرى هويدى أن حب الطهطاوى لمصر هو الذى دفعه لنقل وترجمة أفكار الغرب فى كل الفنون بهدف التقليد والمحاكاه، مع أن زعماء الإصلاح فى الفكر العربى الحديث كان وعيهم لا يتضح إلاّ على أنه نقيض الغرب، وأن الطهطاوى لم يوافق آراء المستشرقين فى العقل العربى ومع ذلك لم يعارض الفكر الغربى أو المستشرقين كما فعل محمد عبده مع رينان. ويرى هويدى أن رفاعة لم يكن متناقضا أو معادياً للغرب برغم تمسكه بالحضارة العربية الإسلامية وفى نفس الوقت رغم اندهاشه بحضارة الغرب وإعجابه بالحرية الفكرية والعلمية فى فرنسا، وأنه كان يريد لبلاده أن تتقدم مثل الغرب.[١٠٩]

ويرى هويدى أن الحملة الفرنسية كانت نقطة فارقة فى الفكر العربى الحديث والمعاصر، وكان لها أثرها فى ظهور زعماء الإصلاح، لأنها أظهرت الشرق على حضارة الغرب، وكان رد الفعل الطبيعى والمباشر هو أننا تمسكنا بديننا أكثر، مما دفع رفاعة فى تخليص الإبريز إلى وصف العادات الأوروبية وسفور المرأة بأنه غير مفسد فى ذاته، وأنه فى مقالة فى التربية الصالحة أو الطالحة علق على عمل المرأة بقوله: أنها تكسبها أنساً وجمالاً، وعلق على تجميل المنازل فى الميادين والحياة الإجتماعية بأن الفرنسيين لا يميلون للإحسان الفردى ولكنهم يسمون الإحسان بالملاجىء وجمعيات الإحسان، ولذلك ينهرون السائل ويردونه خائبا.

ولبيان أهمية فكر رفاعة ومميزاته أشار هويدى إلى بعض الخصائص والمميزات التى جعلت من رفاعه رائدا للفكر العربى المعاصر منها:

---

١٠٩. يحيي هويدى: محاضرات تمهيدى ماجيستير. فبراير ١٩٧٥.

- أن فكره كان بمثابة همزة الوصل بين الشرق والغرب، وأنه كان فكراً موسوعياً شاملاً لكافة ألوان الثقافة والعلم لأن الطهطاوى ألفَّ فى اللغة والفقه والطب والهندسة والسيرة والتاريخ، وترجم فى مختلف العلوم التى رأى أنها قد تفيد بلاده فى مجال الحضارة والتقدم.

- أن فكره لم يغفل العوامل الواقعية والمادية واستخدام التكنولوجيا من أجل زيادة الإنتاج، ولهذا حاول الجمع بين الحضارتين العربية والغربية، وأدرك أن الوعى الحقيقى لا يقوم على تقليد الحضارة الغربية وفى نفس الوقت لم يقف منها موقف العداء المذهبى، بل كان أول من فتح نوافذ الشرق على حضارة الغرب.

- أن رفاعة قد تحدث عن إرادة التمدن للوطن، وأنه لا ينشأ إلاَّ عن محبة أهل الفن، وأن هذا المعنى مأخوذ عن الحديث الشريف: "حب الوطن من الإيمان" كما أنه تحدث عن الفضيلة والأخلاق والسياسة والإجتماع، وعرف الفضيلة كما عرفها أرسطو بأنها وسط بين طرفين مذمومين هما الإفراط والتفريط، كما تحدث عن التمدين السياسى الذى يقوم على أساس التسوية بين أبناء الوطن من غير النظر إلى اختلاف الدين.[١١٠]

- أن رفاعة أول من نادى بادخال العلوم العصرية فى الأزهر، وأنه يؤكد ذلك فى كتابه "مناهج الألباب" حين قال: لو شئت من الآن فصاعداً حياة أهل العلم من الأزهر، فالعلوم العصرية التى جددها الخديوى قد توصلنا إلى درجة الكمال، كما أنه أول من نادى بتعليم المرأة وحريتها فى كتابه المرشد الأمين حين قال: ينبغى حث الهمة فى تعليم البنات والصبيان معاً لحسن معاشرة الأزواج، وأنه إذا كانت البطالة مذمومة بالنسبة للرجال، فإنها مذمومة فى حق النساء، فإن المرأة التى لا عمل لها تقضى الزمن خائفة، ومكثرة للحديث الذى لا فائدة منه مع الجيران، فأخلاق المرأة ومعارفها تؤثر فى أولادها.

- واستطاع رفاعة أن يحدد وسائل النهوض بالمجتمع، ويجمع بين الوسائل المادية والنفسية فى نفس الوقت، فالوسائل النفسية تتمثل فى الاهتمام بالجانب المعنوى فى الإنسان، وذلك بتهذيب الأخلاق وتربية النشىء،

---

١١٠. يحيي هويدى: المحاضرة الخامسة. تمهيدى ماجيستير فبراير ١٩٧٥.

أما الوسائل المادية فتتمثل فى حسن استغلال الثروة والعمل على رفع مستوى المعيشة، فالعمل أساس كل تقدم، ولذلك حرص رفاعة على بيان أهمية السعى للكسب والعمل الشريف المتسم بالاحترام وأن يكون شرط العمل مهنيا وليس فيه تعسف، وهكذا أقر الطهطاوى مبدأ الإعتماد على النفس فى تحصيل العلوم والمعارف.

- كان لرفاعة دورا بارزا فى التعرف على العلوم الطبيعية والتى تسمى بعلوم الأرض، وفى هذا المجال اهتم بمشكلة دوران الأرض، وأنها كروية الشكل، وأنه لا يضر الإعتقاد فى حركتها ودورانها أو سكونها، كما نجح فى تحديد موقع مدينة الأسكندية بالنسبة لخطوط الطول والعرض، وقال: إنها موضوعة فى إحدى وثلاثين درجة وثلاثة عشرة دقيقة من العرض، يعنى درجة البعد عن خط الإستواء، كما نجح فى تحديد موقع باريس وقال: إن علماء الهيئة –أى علوم الأرض- قد نجحوا فى بيان كروية الأرض بالأدلة وأنها غير كاملة التدوير، وفى هذا المجال أخذ الطهطاوى يحث علماء العرب على البحث فى الطبيعة سواء الأرض أو ما يحيط بها، واحتج بأن اكتساب الصنائع أمر هام للإنسان وأن كمال ذلك ببلاد الفرنج أمر ثابت وشائع، وأن الحق أحق أن يتبع، فى إشارة إلى شعوره بالحسرة على أحوال بلاده المتأخرة عن ركب الحضارة والتقدم.[١١١]

- كان رفاعة مفكراً موسوعياً ومصلحاً يجمع بين التأليف والكتابة والنقد والتحليل والترجمة والتدريس والشعر والإدارة، فكان ثائرا ومحرراً وأديباً، وذلك لأنه أدى دوراً هاماً فى مجال التربية والتعليم والترجمة، وأدرك أن مهمته لابد أن تتجاوز حدود وظيفته، وأثبت للجميع أن التعليم حق وواجب، وأنه مسؤلية الفرد قبل أن يكون مسؤلية الدولة، وقد أثبت ذلك عمليا فى بداية حياته العلمية عندما اتخذ لنفسه معلماً خاصاً وهو فى باريس على نفقته ليتعلم الفرنسية وباقى العلوم الحديثة.

---

١١١. جمال الدين الشيال: رفاعة الطهطاوى. دار المعارف القاهرة سلسلة نوابغ الفكر العربى، و يحيي هويدى: محاضرات تمهيدى ماجيستير فبراير ١٩٧٥.

- أن التربية هى رائدة آليات التثقيف وذلك من خلال الموضوعات التى أثارها مثل:- أن التربية طريق التقدم، التربية طريق الديمقراطية، التعليم ضرورة للجميع، تعليم البنات ضرورة للتقدم، أهمية التربية الدينية، أهمية التربية السياسية، الإجتهاد فى الدين لأصحاب العلم والمعرفة به وليس لأصحاب التقليد، أن الإنتماء للوطن إنتماء محلى وأن الإنتماء القومى يتجاوز الحدود السياسية، أن العلم لا يقتصر على دروس القرآن فقط كما كان متبعاً فى الأزهر فى ذلك الوقت فالعلم ضرورة تستوجب تطوير التعليم الأزهرى، وأن الترجمة لا غنى عنها لمعرفة العلوم الحديثة المتطورة، أن العلم هو طريق الحضارة وذلك يستلزم الاهتمام بالمؤسسات العلمية، أنه رفض مقولة: لا جديد تحت الشمس، وأن السابقين لم يتركوا اللاحقين شيئاً، أن واجب الدولة رعاية العلم وتقدير العلماء.[١١٢]

- ضرورة المشاركة فى عملية التثقيف بالتأليف والترجمة والمراجعة كما فعل رفاعة نفسه فمن مؤلفاته: تلخيص الإبريز فى تلخيص باريس، مبادئ الهندسة، تعريب الأمثال فى تأديب الأطفال، بداية الأبناء وهواية الحكماء، منظومة وطنية مصرية، القانون المدنى الفرنسى، التحفة المكتبية لتقريب اللغة العربية، القول السديد فى الاجتهاد والتقليد، المرشد الأمين للبنات والبنين.

---

١١٢. حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى رائد فكر وإمام نهضة، الهيئة العامة للكتاب، يحيي هويدى: محاضرات تمهيدى ماجيستير فبراير ١٩٧٥.

جمال الدين الأفغانى
١٨٣٩ - ١٨٩٧

أولا: نشأة جمال الدين العلمية

ذكر محمد عبده مولد الأفغانى ونشأته فقال: أنه ولد ببيت عظيم ببلاد الأفغان، وأن نسبه ينتهى إلى الإمام على بن أبى طالب، وأنه ولد فى قرية أسعد أباد بالقرب من العاصمة كابول عام ١٢٥٤ هـ الموافق ١٨٣٩ م، وأنه انتقل مع أبيه إلى كابول بعد أن تلقى تعليمه الأولى فى اللغة والدين حتى بلغ الثامنة، وبعدها تلقى العديد من مبادىء العلوم الحديثة وأظهر نبوغا وميلا عظيما لتعلم اللغات وباقى العلوم حتى وصل الثامنة عشر من عمره، حيث سافر إلى الهند مدة عام ونصف تقريبا درس خلالها علوم الرياضيات على الطريقة الأوروبية الحديثه.

وعندما تولى الحكم فى أفغانستان الأمير محمد أعظم خان تقرب إليه الأفغانى وبلغ شأنا كبيراً عنده، حتى أنه تولى منصبا كبيرا كرئيس للوزراء أو الوزير الأول، وعندما دخل الأمير محمد أعظم فى معارك أهلية مع الأمير شير على وانهزم فى هذه المعارك، فر محمد أعظم إلى إيران حيث مات هناك، وبعدها انتقل الأفغانى إلى عاصمة الخلافة العثمانية اسطانبول حيث أعجب به على باشا الصدر الأعظم رئيس الوزراء وقربه إليه حتى بلغ شأنا كبيرا، وعين بعد ستة أشهر فقط عضواً بمجلس المعارف التركى. ولما اشتهر الأفغانى هناك كثر حساده والناقمين عليه ومنهم حسن فهمى شيخ الإسلام فى تركيا الذى اتهمه بالتعريض للنبوة واستهانته بالدين، فاضطر الأفغانى لمغادرة الأستانة إلى القاهرة حيث ساعده رياض باشا على الإقامة فى مصر ورتب له راتباً شهرياً مجزياً.

بدأ الأفغانى دعوته الإصلاحية فى القاهرة من خلال الإلتقاء بطلاب الأزهر الشريف والتحاور معهم فى قضايا الحرية الفكرية، والتعليم والاستقلال ومحاربة الاستعمار، كما أثار قضايا الجهل والتخلف والمعرفة والدين، ولذلك انتشر سيطه فى مصر، واختلفت الآراء حوله وكثر حساده واتهمه البعض بأنه يطلع على كتب الفلاسفة المحرمة، وقام بعضهم بتحريف أقواله وآرائه واتهامه حتى يبتعد عنه الخواص والعوام.

ورغم ما قيل عن الأفغانى فى العالم العربى والإسلامى والغربى كذلك، فإنه يعتبر من أبرز رواد النهضة الحديثة فى العالم العربى وفى مصر خاصة التى قضى بها ثمانية أعوام من الكفاح والعطاء الفكرى وبناء الرؤية الإصلاحية من أجل القضاء على عوامل الجمود والتخلف والإحتلال، كما كان لدعوته أثرها فى العديد من رواد النهضة العربية المعاصرة وأبرزهم محمد عبده وسعد زغلول. أما شهرة الأفغانى فكان سببها كثرة ترحاله وقوة حجته وجرأته السياسية فى انتقاد الخطط الاستعمارية والاستبداد الغربى، إذ لم تقتصر دعوته الإصلاحية على حدود مصر والعالم العربى بل سعى إلى تحقيقها فى سائر البلاد الإسلامية مثل إيران وأفغانستان وتركيا والهند، كما حاول نقلها لتحدث أثرها فى بلاد الغرب مثل انجلترا وفرنسا وإيطاليا وغيرها، وذلك عن طريق المقالات فى صحف هذه البلاد، ولا شك أن دعوته الإصلاحية قد لاقت قبولا لدى الشعوب ورواد الفكر والتحرر، كما لاقت رفضاً ومقاومة من أصحاب النفوذ والاستغلال والاستعمار.

ثانيا: منهج الإصلاح الشامل عند الأفغانى

أقام الأفغانى دعوته الإصلاحية التجديدية على مبادىء وخطوات محددة منها:

- ضرورة توجيه النصح وتطوير التعليم من أجل إنهاض المسلمين، وفى ذلك تميز الأفغانى بميله إلى العلوم وتنوع المعارف والقدرة على الجدل والمنطق، وأنه أوتى من قوة الذهن وسعة العقل ونفوذ البصيرة ما أهله للقيام بهذا الدور الإصلاحى، لأنه حدد الداء فى الجهل، وحدد العلاج فى المعرفة والعلم، ومن أجل تحقيق هذه الخطوة عمليا كما يقول هويدى فقد تعددت أسفاره لتحصيل العلوم والمعارف، والتعرف على أحوال الشعوب، واشتغل بالصحافة، وأسس جريدة العروة الوثقى بباريس، والتى كان لها دورها فى يقظة الوعى العربى بحديثه عن الثقافة والتطور وتنامى الروح القومية.[١١٣]

- ضرورة تحرير الشعوب من قيود الجهل والتخلف والتبعية،وفى ذلك كان موقفه من الحرية الشعبية، وفى سبيل ذلك كانت مواقفه السياسية ضد السياسة الإستعمارية التى وصفها بالإستبداد والظلم، كما عمل على

---

١١٣. يحيى هويدى: المحاضرة الأولى السنة التمهيدية للماجيستير ديسمبر ١٩٧٤.

بيان أهمية وحدة المسلمين ونهضتهم، كما أحزنه كثيراً تفرق المسلمين في عصره.

- ضرورة حل عقد الأوهام عن قوائم العقول، وفي ذلك كان موقفه من مفهوم العقل الغريزي بوصفه العقل النظري الموروث، وموقفه من الثقافة والأدب خاصة في مصر، ومشاركته الفعالة مع تلميذه محمد عبده في إصدار جريدة العروة الوثقى بباريس، كما كان موقفه من مسألة القضاء والقدر، ورده على الدهريين، وآراؤه السديدة في الحكمة والسياسة والدين.

- ضرورة الاعتماد على العلم والدين والتمسك بالسنة في إنهاض المسلمين، وفي ذلك وصف مذهبه محمد عبده بأنه حنيفي حنفي، وهو وإن لم يكن في عقيدته مقلدا لكنه لم يفارق السنة الصحيحة، مع ميل إلى مذهب السادة الصوفية، وله مثابرة شديدة على أداء الفرائض في مذهبه.

- ضرورة إصلاح النفوس والعقول قبل إصلاح نظام الحكم والتأكيد على الترابط الوثيق بين الأخلاق والدين والسياسة، وأن إصلاح الحكومة يكون عن طريق الشعب أولاً ثم الحكومة ثانياً، وفي ذلك يقول الأفغاني: "إن القوة النيابية لأي أمة لا تكون لها قيمة حقيقية إلاّ إذا نبعت من نفس الأمة، وأن مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أمنية محركة له، فهو مجلس موقوف مرهون على إرادة من أحدثه، فالعقول والنفوس أولا والحكومة ثانياً، ولهذا كان يردد مقولته "وماذا تنفع الحكومة الصالحة إذا كان الشعب غير صالح، ولقد علمنا التاريخ أن الحكومة لا تستقيم إلاّ إذا كان في الأمة رأى عام يخضعها ويلزمها أداء واجبها، والوقوف عند حدها".[١١٤]

- ضرورة علاج مشكلة التخلف، وهذه المشكلة أولاها الأفغاني أهمية قصوى، ورأى أن علاجها يتطلب شجاعة المواجهة، والمعرفة بأسبابها، وطرق علاجها، وأن السبب الرئيسي لها هو ضعف نظم الحكم العربية،

---

١١٤. احمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث ط٤ ١٩٧٩، ورحاب عكاوي: جمال الدين الأفغاني حكيم الشرق ورسالته في الرد على الدهريين ١٩٩٣.

واهتمام الحكام بشئونهم ومراكزهم، وأن هذه المشكلة هى العائق الوحيد أمام تحقيق الوعى العربى المعاصر، ولهذا حرص الأفغانى على طرحها أمام الشعب على صفحات الجرائد، وفى المقالة الأولى بجريدة العروة الوثقى التى أصدرها مع الشيخ محمد عبده فى باريس،وفيه أوضح مدى خطورة مشكلة التخلف وكيفية مواجهتها، فقال تحت عنوان إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. الرعد ١١: هذه الأمة الإسلامية والتى بلادها منهوبة، وأموالها مسلوبة، يتغلب الأجانب على شعوب هذه الأمة شعبا شعبا ويتقاسمون أراضيها قطعة بعد قطعة، ولم يبق لها كلمة تسمع ولا أمر يطاع حتى أن الباقين من ملوكها يصبحون كل يوم فى ملمة (مصيبة أو كارثة) وملوكها فى هذه الأيام يرون بقائهم فى التزلف إلى تلك الدول الأجنبية، يا للمصيبة، ويا للرزية، أليس هذا بخطب جلل؟

- ويشير الأفغانى إلى خطورة مشكلة التخلف لأنها السبب المباشر فى انحطاط المسلمين، وأنها وراء انحراف المسلمين عن التمسك بالدين الحق، وانتشار عقيدة الجبروسد باب 'الإجتهاد، وتعطيل إعمال العقل والركون إلى التقليد، واعتبار الجانب الشكلى من الدين أكثر وأهم من المضمون الحى،فالجهل والتخلف الذى عم الحاكم والمحكوم دفعهم للجرى وراء مصالحهم الشخصية وإهمال الصالح العام، وترك الأجانب يتغلغلون (يسيطرون ويتحكمون) فى حياة المسلمين دون أن يتبهوا لخطرهم، بل على العكس راحوا يتسابقون لاستبقائهم ويطلبون مناصرتهم فى حرب إخوانهم، أليس هذا هو الجهل بعينه، وهكذا تحول بأسهم بينهم فكانوا الأخسرين بينما فاز الأجنبى بالغنيمة.[١١٥]

الأفغانى والإصلاح السياسى

عرفت مواقف الأفغانى السياسية من خلال موقفه من الثورة العرابية وموقفه من الاستعمار الغربى، وكذلك معارضته لفكرة القومية العربية وتأييده للجامعة الإسلامية، وكانت جريدة العروة الوثقى التى أنشأها لتحقيق أغراضه والتعبير عن مواقفه السياسية وهذا الهدف من الجريدة حدده الأفغانى بقوله: إن الهدف من إنشاء الجريدة بيان الواجبات على الشرقيين

---

١١٥. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث. القاهرة ص ٢١٦-٢١٨.

والتى كان التفريط فيها موجباً للسقوط والضعف، وبيان الطريق الصحيح لتدارك ما فات، والهدف الثانى فى نظره هو إشراب النفوس عقيدة الأمل فى النجاح والإصلاح وإزالة كل يأس من النفوس، وكذلك تقوية الصلات بين الأمم الإسلامية، والدعوة للإصلاح واليقظة دينياً واجتماعياً وسياسياً، كما أضاف الأفغانى أهدافاً أخرى هامة مثل: الرد على شبهات الغرب واتهاماتهم للشرق والإسلام، والتعرف على أهم أحداث وقضايا العصر الفكرية والسياسية، ثم التعرف على النظام السياسى الحاكم ما له وما عليه.

وكان موقف الأفغانى من الجامعة الإسلامية معبراً عن آرائه السياسية المعارضة للنفوذ الاستعمارى فى المنطقة من أجل ذلك كان تأييده لفكرة الخلافة والجامعة الإسلامية؛ لأنها السبيل لبناء دولة إسلامية كبرى فى مواجهة الأطماع الإستعمارية، هذا رغم أن موقفه من الجامعة الإسلامية قد عارضه كثير من المفكرين المصريين وعلى رأسهم الإمام محمد عبده وكذلك الدكتور يحيى هويدى الذى وصف موقف الأفغانى من الجامعة الإسلامية بالتذبذب والتأرجح بين المعارضة والتأييد. كما كانت دعوته إلى الإصلاح والتجديد ذات أبعاد سياسية واجتماعية أيضاً؛ لأن التوسع فى نشر التعليم وتربية الرأى العام وزيادة مساحة الثقافة والتنوير هو الطريق الوحيد لتحقيق مبادئ العدل والحرية التى كان يريدها الأفغانى للشعب الإسلامى، ومن هذا المنطلق كان رفض الأفغانى للتعصب الدينى والفكرى بجميع أشكاله، ومحاولته تحقيق الموازنة بين الانتماء للوطن والإخلاص للرابطة الروحية الإسلامية، لأن الهدف العام عند الأفغانى هو تحقيق الوحدة والقوة للأمة الإسلامية فى مواجهة عوامل التخلف والضعف والجهل، ومقاومة الحكم المطلق ومناهضة الاستبداد، والذى لم يتوانى عن التصريح بوسيلة هذه المناهضة ورأى أن طريق الكفاح المسلح السرى والمعلن هو سبيل تحقيق هذا الهدف.[١١٦]

---

١١٦. جمال الدين الأفغانى: الخاطرات جمع وتقديم عبد العزيز سيد الأهل. دار حراء القاهرة ١٩٦٩ ص٥٠-٥١، وعصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة. دار الهداية القاهرة ٢٠٠٣ ص ٢٦-٢٧.

الأفغانى وإصلاح التعليم

كان اهتمام الأفغانى بالدروس العلمية المنتظمة فى منزله بخان الخليلى، ودروس زواره فى بيته وبيوت العظماء سبيلاً للوصول إلى الوعى الثقافى العام، ولهذا اهتم الأفغانى بدراسة العلوم النظرية مثل الفلسفة والمنطق والتصوف، فكان منها كتاب الزوراء للدوانى فى التصوف وشرح القطب للشمية فى المنطق، والهداية والإشارات وحكمة العين للقزوينى، وحكمة الإشراق فى الفلسفة، وتذكرة الطوسى فى حكم الهيئة القديمة، وكتاب فى علم الهيئة الجديدة. وهى كتب تنتمى إلى فروع الحكمة الفلسفية، ومن فروعها الإلهيات والطبيعيات والفلك والطب إلخ. كما أدى ذلك إلى إعجاب محمد عبده بثقافة الأفغانى الموسوعية فى العلوم النظرية مثل الحكم فى صحة ما يصح وبطلان ما يبطل ثم ربط جزئيات الحياة العلمية والعملية كلها برباط واحد بفتح النوافذ بعضها على بعض حتى تتألف منها وحدة واحدة.

ومنهج إصلاح التعليم عند الأفغانى يقوم على أساس شمولية التعلم للعلوم النظرية والتطبيقية، والاهتمام بطرق التعليم؛ ولهذا رأى أن التصوف والفلسفة ودنيا العامة ودنيا الشخص هذه كلها أشياء يجب أن تتقابل وتتناغم. واتفقت طريقة الأفغانى فى التدريس مع طريقة الشيخ محمد عبده حيث البدء بتحديد موضوع الدرس فى كتاب معين، ثم يبدأ بشرح الموضوع حتى يحيط به من جميع جوانبه وبعد ذلك يقرأ النص مرة ثانية من الكتاب، مع بيان ما فيه من خطأ أو صواب. أما الشيخ محمد عبده فكان يقرأ الموضوع أولاً ويتفهمه مَن جميع جوانبه ثم يفيض فى التعليق عليه، وفى بسط الموضوع من عنده.

كما نلاحظ ميل الأفغانى للأدب والتاريخ، والبعد عن المديح للملوك والأمراء والتغنى بأفعالهم ومدح صفاتهم. وأنه جعل الأدب يعالج قضايا الشعب وحقوقه ويدفع الظلم عنه ويهاجم من اعتدى عليه. وقام الأفغانى بنهضة ثقافية كبيرة فى مصر بعد وصوله إليها وذلك عن طريق إتاحة الفرصة للمناقشة، ومواجهة المشكلات الواقعية والاجتماعية، والاهتمام بالكتابة لجميع المراحل السنية بادئاً بالشباب ثم الكهول، وشجع كل من تعلم على إنشاء الصحف والكتابة بها، ومثال ذلك جريدة أديب إسحق، فبتوجيه من الأفغانى أنشأ إسحق جريدة سماها "مصر" وكان الأفغانى يرسم له خطة العمل بها، وكتب بنفسه بعض المقالات بها بأسماء مستعارة. وأشار إلى

السيد إسحق بأن ينتقل إلى الأسكندرية حيث أنشأ صحيفة يومية سماها "التجارة" وكان الأفغانى يكتب بها، وكذلك الشيخ محمد عبده وإبراهيم اللقانى وغيرهم بالإضافة إلى كتابات الأفغانى نفسه.

ولم يقتصر دور الأفغانى التثقيفى على التأليف والتعليم، بل لجأ إلى كتابة المقالات الصحفية وإنشاء الصحف والمجلات لأنها أكثر تأثيراً على الطبقات الشعبية من المتعلمين، ومن أهم مقالات الأفغانى: فى الحكومات الشرقية وأنواعها، روح البيان فى الإنجليز والأفغان، كما لاقت الصحيفتان "مصر والتجارة" رواجاً شعبياً وانتشاراً حتى أغلقها رياض باشا. عندها أشار الأفغانى إلى الكتبة من الأدباء والعلماء إلى الكتابة فى الوقائع المصرية. وأكد على مبدأ الحرية فى التعبير والنقد، بأن يقول للحاكم لا إذا أخطأ. كما آمن بمبدأ المحاسبة سواء للحكومة أو الشعب. كما أن الشعب من حقه أن يعيش فى حرية وأن يعيش عيشة صالحة ينعم بدخوله، فإذا أخذت منه الحكومة الضرائب فعلى قدر ما تستدعيه المصالح العامة لا الشهوات الشخصية؛ ولذلك فإن للشعب الحق فى الإشراف على وجوه الدخل والخرج.

ثالثا: خطوات تحقيق الوعى العربى عند الأفغانى

كان الأفغانى الشعلة التى أضاءت الفكر العربى بدعوته إلى إصلاح المجتمع العربى بالرأى المستنير، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية ويقظة الشعب العربى. كما وهب الأفغانى حياته لخدمة وطنه وشعبه وأمته، وقدم شخصية الصحافى المستنيرة فى جريدة انعروة الوثقى، ودعا إلى إنشاء الجامعة الإسلامية، والوحدة والاعتصام بوصفه سبيل القوة والنهضة وفى ذلك يقول: شر أدواء الشرقيين اختلافهم على الإتحاد واتحادهم على الإختلاف، فقد اتفقوا على ألا يتفقوا.

ومن أهم الخطوات والأهداف لتحقيق الوعى: توسيع المدارك،و تثقيف العقول، وتنوير الشعب بأهمية العلم والتعليم والحرية، وأهمية العلاقات الداخلية والخارجية، واكتشاف المواهب العلمية فى البحث والنقد والتحكم، وبيان حقيقة العلاقة بين الحاكم والمحكوم وبيان حدود كل منهم،و تحديد الحقوق والواجبات وتكوين رأى عام مستنير واع بالحقوق والواجبات، ومواجهة القضايا والمشكلات الإجتماعية والعمل على حلها، وتوسيع مشاركة القاعدة الشعبية فى الحكم فالشعب من حقه أن يحكم من خلال

المجالس النيابية، فالمجلس النيابى وحده هو الذى يجعل الشعب يشارك فى الحكم.

وقد اعتبر الأفغانى أن الدين من أهم عوامل تحقيق الوعى العربى، و من أجل ذلك أوضح الأفغانى ميزة الإسلام على بقية الأديان وأجملها فى عدة نقاط هى:

١- أن الإسلام صقل العقول بصقال التوحيد، وتطهيرها من لوث الأوهام، فمن أهم أصول الدين : الإعتقاد بأن الله متفرد بتصريف الأكوان، ومتوحد فى خلق الأفعال، وأن من الواجب طرح كل ما فى الإنسان، أو فى الجماد علوياً كان أو سفلياً يكون له فى الكون أثر من نفع أو ضر.[١١٧]

٢- أن الإسلام فتح أبواب الشرف للأنفس كلها، وأثبت لكل نفس الحق فى السمو، وحق امتياز الأجناس عن تفاضل الأصناف، وقوَّم الناس بالكمال العقلى والنفسى. ومحق امتياز الأجناس وتفاضل الأصناف، وقرر مزايا البشريةعلى قاعدة الكمال العقلى والنفسى لاغير، فالناس إنما يتفاضلون بالعقل والفضيلة.[١١٨]

٣- أن الإسلام يكاد يكون متفرداً بين الأديان بتقريع المعتقدين بلا دليل وتوبيخ المتبعين للظنون فهو يخاطب العقل ويحتكم للدليل.

٤- أن الإسلام أوجب تعليم سائر الأمة وتنوير العقل بالمعارف.وأثبت الأفغانى أن هذه القاعدة هى وسيلة الإصلاح والتجديد، لأن التجديد يعنى الرجوع إلى أصل وجوهر الكتاب والسنة، وفتح باب الإجتهاد والتأويل أمام كل من توافرت لديه الدربة والدراية فى العلوم الدينية والمدنية، وإعمال العقل فى النص ورفض النزاع بين الدين والعلم.[١١٩]

---

١١٧. ابو بكر عبد الرازق: الشيخان الأفغانى ومحمد عبده يردان افتراءات المستشرقين على الإسلام والمسلمين. مكتبة مصر ص ٦٣-٦٤.

١١٨. المرجع السابق ص ٦٤-٦٥.

١١٩. عبد الباسط محمد حسين: جمال الدين الأفغانى وأثره فى العالم الإسلامى. مكتبة وهبه القاهرة ١٩٨٢ ص ١٦٠-١٦١.

٥- أن الإسلام مناف لكافة الإتجاهات الإلحادية والمادية المتطرفة، وهذا ما وضح فى رد الأفغانى على فرقة الدهرية وأصحاب الدارونية حين قال: عرف العرب هذه الاتجاهات الإلحادية المادية والتى سميت بالدهرية، واعتمد الأفغانى فى رده على إثبات أهمية الدين والتدين فى حياة البشر، وإثبات تنمية الدين وضرورته للإنسان وأثره فى رقيه، وأثر الإلحاد السلبى فى حياة البشر. فيرى الأفغانى أن الدين على العموم أكسب عقول البشر ثلاث عقائد وأودع نفوسهم ثلاث خصال، كل منها ركن لوجود الأمم، وعماد لبناء الهيئة الاجتماعية. فالعقائد الثلاث هى:

العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضى، وأنه أشرف من سائر المخلوقات.

والعقيدة الثانية: أن كل ذى دين فإن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعل ضلال وباطل.

والعقيدة الثالثة: أن الإنسان ورد هذه الدنيا ليحصل كماله بغية الخروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوى، والإنتقال من دار ضيقة الساحات كثيرة الكروهات، جديرة بأن تسمى بيت الأحزان إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تقضى سعادتها ولا تنتهى مدتها.

أما الخصال الثلاث فهى: الحياة والأمانة والصدق، وهى الأسس التى أتت بها الأديان، وهى علة العمران وعليها تتوقف سعادة الإنسان.

أما عن موقف الأفغانى من معارضيه: خاصة"الحاسدين والحاقدين عليه" فلم يجد هؤلاء سوى التشكيك فى عقيدته على صفحات الجرائد الموالية لشيخ الإسلام مثل جريدة الوقت، ورددوا أن الأفغانى تعرض للنبوة وحيلها وهى إحدى الصناعات الدنيوية المعنوية حتى أفتوا بتكفيره. وأورد سليم العنجورى فى ترجمته للأفغانى ما نصه: إنه أخذ من علماء البراهمة والإسلام أعظم العلوم الشرعية والتاريخ، وأنه برز فى اللغة السنسكريتية أم اللغات الشرقية، كما برز فى علم الأديان حتى أفضى به ذلك إلى الإلحاد والقول بقدم العالم على طريقة الفلاسفة الملحدين.

أما عن رأيه فى مشكلة القضاء والقدر، فكان من الضرورى أن يتناول الأفغانى هذه القضية فى جريدة العروة الوثقى خاصة وأن الغرب من مستشرقين ومفكرين ذهبوا إلى أن الإعتقاد فى القضاء والقدر من أهم أسباب

تأخر العالم العربى، وأن هذه العقيدة هى التى جعلت المسلمين ينظرون خارج السماء، ولا يفعلون أفعالهم بحرية أو إرادة، ورد الأفغانى فى مقالته على هذه المزاعم مثبتاً أن العقيدة الإسلامية التى تجعل الإيمان بالقضاء والقدر ركن هام للإيمان، لأن الإعتقاد فى علم الله وقدرته لا يمنع من الفعل والعمل، وأن هذا الاعتقاد هوالذى ينشط الفهم، وتتفتح به روح الشجاعة والإقدام، فتصغر العظائم أمام النفوس، وتهون معها مكافحة الشدائد والأهوال.

وأشارالأفغانى فى رده إلى أنهم خلطوا بين عقيدة القضاء والقدر وبين مذهب الجبرية المحدثة المبتدعة فى الإسلام، وأن عقيدة القضاء والقدر كانت من أهم العوامل والأسباب فى نجاح العرب وأدت إلى سيادتهم لكثير من البلاد وأعلت كلمتهم. وأنهم بهذه العقيدة شيدوا حضارة عظيمة تركت سماتها فى كل بقاع الأرض. أما الاختلاف حول التمسك بهذه العقيدة وإلى روح العودة إلى ما كان عليه الصحابة والتابعين فى الصدر الأول للإسلام وذلك قبل أن يتغلغل الوهن إلى أعضاء الأمة الإسلامية بتغلغل البدع ومخالطة الأهواء واختلاف المذاهب.

رابعا: سبل تحصيل السعادة عند الأفغانى

فى مقالة الأفغانى التى خصصها للرد على مسيو هانوتو فى هجمته الشرسة على الإسلام والمسلمين، حدد جمال الدين الأسس وكذلك السبل التى تقود البشرَ إلى طريق السعادة الحقيقية، والتى جعلها فى الدين، والحكمة، وعروج الأمم على معارج الحق الأعلى، وتدرج الشعوب فى مدارج العلم الأجلى، وصعود الأجيال على مراقى الفضائل، وإشراف طوائف الإنسان على دقائق الحقائق، ونيلهم للسعادة الحقيقية فى الدارين، وأن كل ذلك مشروط بأمور لا يتم إلا بها، وأن تلك الأمور التى تتم بها سعادة الأمم وهى:

الأول: صفاء القلوب من كدر الخرافات وصدىء الأوهام، فإن عقيدة وهمية لو تدنس بها العقل لقامت حجابا كثيفا يحول بينه وبين حقيقة الواقع، ويمنعه من كشف نفس الأمر، بل إن خرافة قد تقف بالعقل عن الحركة الفكرية وتدعوه بعد ذلك أن يحمل المثل على مثله، فيسهل عليه قبول كل وهم وتصديق كل ظن، وهذا مما يوجب بعده عن الكمال، ويضرب له دون الحقائق ستارا لا يخرق.

الثانى: أن تكون نفوس الأمم مستقلة وجهة الشرف طامحة إلى بلوغ الغاية منه بأن يجد كل واحد من نفسه أنه لائق بأية مرتبة من مراتب الكمال الإنسانى، ما عدارتبة النبوة فإنها بمعزل عن المطمع، وإنما يختص الله بها من شاء من عباده، ولا يذهب وهم أحد من الأمة أنه ناقص الفطرة، منحط المنزلة، فاقد الاستعداد لشىء من الكمالات.

فإذا أخذت نفوس الناس حظها من هذه الصفة أعنى الأقبال على وجوه الشرف تسابق كل مع الآخر فى مجالات الفضائل وتمادت بهم المجاراة إلى محاسن الأعمال، فبلغ كل واحد ما أتى عليه سعيه من عاليات الأمور وشرائف المراتب.

الثالث : أن تكون عقائد الأمة مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، وأن تتحامى عقولوهم مطالعة الظنون فى عقائدها، وتترفع عن الاكتفاء بتقليد الآباء فيها، فإن معتقدا لاحت العقيدة فى مخيلته بلا دليل ولا حجة قد لايكون موقنا فلا يكون مؤمنا. فهذا الدين يطالب المتدينين أن يأخذوا بالبرهان فى أصول دينهم، وكلما خاطب خاطب العقل، وكلما حاكم حاكم إلى العقل، تنطق نصوصه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة، وأن الشقاء والضلالة من لواحق الغفلة وإهمال العقل وانطفاء نور البصيرة.

الرابع : أن يكون فى كل أمة طائفة يختص عملها بتعليم سائر الأمة، غايتهم تنوير عقولهم بالمعارف الحقة وتحليها بالعلوم الصافية، ولا يألون جهدا فى تبيين طرق السعادة لهم والسلوك بهم فى جوادها، ثم طائفة أخرى تقوم على النفوس تتولى تهذيبها وتثقيف أودها وتكشف عن الأوصاف الفاضلة وحدودها، وتمثل للمدارك فوائدها ومحاسن غاياتها، وتفضح مستور الرزائل، وتشق الحجاب عن مضارها وسوء منقلب المتدنسين بها، وتشتد فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، لا تلهيها عنهما غفلة ولا تردها عنهما صعوبة.[١٢٠]

فهذه هى الطرق الأربعة الموصلة للسعادة البشرية عند جمال الدين الأفغانى، وهى مشتقة من أركان الدين،وهى عنده أدوات التغيير والإصلاح الحقيقية للنفوس، والتى إن تحققت بلغت النفوس سعادتها لأنها مكتسبة وممكنة التحقيق،لأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم.

---

١٢٠. ابو بكر عبد الرازق: الشيخان الأفغانى ومحمد عبده يردان على افتراءات المستشرقين على الإسلام والمسلمين مكتبة مصر ١٩٩٢ ص ٦٣-٦٩.

خامسا : موقف هويدى من فكر جمال الدين الأفغانى

حاول الدكتور هويدى بيان الأثر الإيجابى لآراء الأفغانى فى الفكر العربى المعاصر وخلق الوعى العربى وتحقيق اليقظة والتقدم، والذى نتج عن دعوة الأفغانى للإنفتاح على منجزات الحضارة الغربية، والعمل على استلهام الأفكار الإيجابية فى الحضارة الإسلامية فى نفس الوقت، مع التركيز على أهمية الاعتقاد بأن الله تعالى وحده هو الخالق لكل شىء، لأن كل شىء بأمره، سواء تم هذا الخلق عن طريق مادة كالماء أو التراب، أو كان عن عدم من غير شىء، لأن هذه المادة يمكن أن نعتبرها مخلوقة من الله. ولذا كان هويدى كثيراً ما يردد مقولة الأفغانى التى تعبر عن منهجه الإصلاحى الشامل وهى: لو قام الدين على قواعد الأمر الإلهى الحق ولم يخالطه أباطيل من يزعمونه ولا يعرفونه، فلا ريب أن يكون سبباً فى السعادة التامة والنعيم الكامل. ورأى هويدى أن الأفغانى جعل من إثبات التوحيد أساساً لدعوته الإصلاحية، فكانت غايته الأولى الوصول إلى التوحيد الصافى المنزه، ومحاربة الشرك بجميع أنواعه الظاهرة والباطنة سواء التى تظهر فى صورة الأولياء أوفى صورة الاعتقاد والتهالك على الأولياء، وهو ما يسميه المستشرقين بعبادة البشر، وفى هذا يقول هويدى: ولم يكن هذا المبدأ خاصاً بالأفغانى وحده دون باقى زعماء الإصلاح وأنهم اشتركوا جميعاً فى القول بأن غاية التجديد والإصلاح هى الوصول إلى التوحيد المنزّه، وأن الهدف هو الطريق إلى تحقيق الغبطة لجميع الناس؛ لأن المسلم إذا رجع إلى صورته الأصلية أو سيرته الأولى حيث كان المسلم الشجاع هو الذى يتجه إلى عبادة الله، فعندئذ فقط يتحقق وعيه بذاته. [١٢١]

ويرى هويدى أن موقف الأفغانى ونجاحه فى قضية الإصلاح والتجديد كان أكثر سهولة ويسرا من سابقيه، لأنه بعد جهود ابن عبد الوهاب ورفاعة الطهطاوى فى الإصلاح كانت الأرض ممهدة أمامه، وأن الأفغانى قد جرب أن يبذر بذورالإصلاح فى فارس والآستانة فلم تنبت، ثم جربها فى مصر فأنبتت، وأنبتت هذا بفضل جهود رفاعة فى الترجمة والتأليف. وتناول هويدى بعض الآثار الإيجابية للحملة التى قادها الأفغانى وأمثاله من

---

١٢١. يحيى هويدى: المحاضرة الأولى للسنة التمهيدية ماجيستير كلية الاداب جامعة القاهرة ديسمبر ١٩٧٤.

الإصلاحيين، وأثبت ان لهذه الحملة دورها فى يقظة الوعى العربى المعاصر لأنهم أثبتوا أن التدين الحقيقى والتمسك به هو السبيل لكل إصلاح، وأن دعوة الأفغانى لا تهدف الى إحداث الوعى التاريخى بقدر ما هى إحياء للوعى بالذات والوعى بالعروبة والقومية والتدين الصحيح، وأثبات أثر التوحيد فى تعميق الشعور الدينى وإيقاظ الوعى.

ويؤكد هويدى على أن زعماء الإصلاح قد نجحوا بدرجة كبيرة فى دعوتهم لاعتمادهم على مبدأ التوحيد والتنزيه، وأن هؤلاء الزعماء كانت لهم مواقف أملتها الظروف عليهم فلابد من دراستها، ولأن دراستهم بمثابة تأمل لحركة الوعى العربى المعاصر، وأنهم فى هذا المجال قد أدوا الأمانة، ونحن الآن فى حاجة إلى أمثالهم، وإلى من يهب فى كل العالم الإسلامى ليوقظ هذه الفكرة بغض النظر عن الرتوش. ويرى هويدى أن دعوة زعماء الإصلاح قد واجهت العديد من المشاكل التى أثيرت، وكان على رأسها مشكلة القضاء والقدر، ومحاولة تفسيرها تفسيراً يساعد على يقظة المسلم، وتخليه عن حالة الجهل والكسل والتواكل، وأن زعماء الإصلاح قد نجحوا فى تفسير هذه القضية واستغلالها فى بيان حقيقة الاعتقاد، فالقضاء هو العلم السابق لله، والقدر هو تنفيذ مشيئة الله، ولكن لا هذا ولا ذاك بمانع الإنسان من الاعتقاد فى الأسباب والمسببات وفى العلم وضروراته أو القوانين العلمية، إذ المؤمن هو الذى يؤمن بالقضاء، والإيمان بالقضاء يدفع الإنسان إلى أن يكون شجاعاً لا يهاب مشكلة ولا شخص، فهو اعتقاد يورث الشجاعة للمؤمن لأنه يؤدى إلى التوكل، و يدفع للعمل دون خوف لاعتقاد المسلم بأن القضاء وكذلك قانون العلية هو من صنع الله. أما الملحد فهو الذى يقول بأن الأسباب والمسببات من فعل الطبيعة، وعلى العكس أما المؤمن فيقول بأن الواضع لذلك هو الله،فهو مؤمن وبالتالى فالإيمان لا يعطل الإرادة الإنسانية ولا الشجاعة.

ويعتبر هويدى من أكثر المفكرين المعاصرين تأييداً لموقف الأفغانى ومنهجيته فى الإصلاح، لأنه لم يعارضه سياسياً كما فعل محمد عبده، ولم يعارضه دينيا كما فعل لويس عوض، ولم يعارضه فكريا كما فعل بعض شيوخ الأزهر فى عصره، وإنما تناول فكره بموضوعية وحيادية فى إطار الواقعية الإيمانية التى تبناها هويدى للحكم على مختلف الاتجاهات الفلسفية المعاصرة وكذلك المناهج الإصلاحية للإحيائيين العرب، ولذلك تناول هويدى موقف الأفغانى من التوحيد ومن الجامعة الإسلامية ومن القضاء

والقدر، ومن فكرة القومية، ومقاومة الإستبداد وعوامل التخلف، ومنهجيته فى وضع الآليات الممكنة لإصلاح النفوس والعقول، بموضوعية وحيادية مطلقة.[١٢٢]

حكم هويدى على موقف الأفغانى من الدعوة للجامعة الإسلامية

وصف الدكتور هويدى موقف زعماء الإصلاح العرب من فكرة الجامعة أو الخلافة الإسلامية، وكيف انقسموا بين مؤيد ومعارض، على اعتبار أن التأييد معناه تأييد النفوذ التركى،والمعارضة تعنى تأييد النفوذ الغربى، ولأن فكرة الخلافة فكرة عثمانية، وفى نفس الوقت فإن تأييدها يعنى معارضة النفوذ الإستعمارى فى المنطقة، ولذا وجد الأفغانى وصحابته من الإحيائيين أن خير وسيلة للبعد عن الإستعمار هو التقارب من الخلافة العثمانية، ليس هذا فحسب بل انقسموا حول فترة الاستعمار أو الإحتلال التركى للعالم الإسلامى، فالبعض يصفه بالتدخل أو الفتح العثمانى، والبعض يصفه بالاستعمار أو الإحتلال، والبعض الآخر يرى أن الدفاع عن النفوذ العثمانى واجب وطنى يقوم به كل غيور على القومية والدين ويحارب الغرب والاستعمار، وهؤلاء ذهبوا الى أن الارتماء فى أحضان النفوذ العثمانى ليس شر، وأصحاب الاتجاه الآخر يعارضونهم بفكرة القومية المصرية أو القومية السورية أو العربية، وهذا النداء أو الدعوة يفسرها البعض تفسيراً خاطئاً على أنها نفى للعروبة، وقد نادى بتلك الدعوة فى مصر أحمد لطفى السيد، الذى صرح علنا أنه ليس لنا دعوة بالأتراك أو الجامعة الإسلامية، وأن مصر يجب أن تكون لأبنائها، ولن تقوم لها قائمة إلاّ إذا التفتت إلى ذاتها وتراثها، وهذا النداء هو الذى تطور فيما بعد فى الدعوة التى ترددت بأن مصر للمصريين، ثم مصر الفرعونية، وقرر هويدى رأيه فى صراحة ووضوح فقال : إن هذا تطرف واضح.[١٢٣]

ورغم أن موقف الأفغانى من الجامعة الإسلامية يمكن وصفه بالتذبذب أو التأرجح بين المعارضة والتأييد أو التناقض الصريح أحيانا، فقد استحسن الدكتور هويدى موقف الأفغانى بقوله: لقد دافع الأفغانى عن قيام

---

١٢٢. يحيى هويدى: المحاضرة السادسة تمهيدى ماجيستير فبراير ١٩٧٥.

١٢٣. يحيى هويدى: المحاضرة السابعة تمهيدى ماجيستير مارس ١٩٧٥.

هذه الجامعة لأنها تدعيم لفكرة الوحدة، وكان يرى فى قيامها الأساس المتين فى وحدة الصف لمقاومة الزحف الأوربى، وفى نفس الوقت فإن قيام هذه الجامعة أو الوحدة والتمسك بالخلافة الإسلامية كان يحمل فى طياته تمكين النفوذ التركى، وكان الأفغانى يعرف ذلك ومع ذلك فقد دافع عن فكرة الخلافة لأنه كان يرى فى توحيد الإسلام وتجميع شتات المسلمين تحت لواء الدين قد يقى الشرق من شراك أوربا، وأن ذلك لا يتحقق إلا بيقظة وانتباه عمومى وانضواء تحت راية الخليفة الأعظم، ورغم هذا التناقض الظاهرى والواضح فى موقف الأفغانى إلاّ أن الدكتور هويدى يدافع عن موقف الأفغانى ويقول: أن الأفغانى فى ذلك لم يكن معارضاً بمناداته بفكرة القومية العربية التى تقوم على الاستقلال، ولأن الأفغانى الذى بايع السلطان عبد الحميد عندما يئس منه جاهر بعدائه ولم يتردد فى توجيه النقد له، ومعنى ذلك انه ليس هناك تناقض فى فكر الأفغانى سواء فى الموقف من الجامعة الإسلامية، او من موقفه من عالمية الإسلام وفكرة القومية وما تتضمنه من وطنية فطرية.

ويعرض هويدى للموقفين اللذين وقفهما الأفغانى من هذه المسألة بقوله: إن الأفغانى يقرر حينا أنه لا جنسية للمسلمين إلا فى دينهم، أى ليست هناك قومية، أى أنه فى ظل الإسلام لا وجود للقومية، ومعنى ذلك أنه ينادى بعالمية الإنسان، ويرى أن اتحاد المسلمين شرط لزوال فكرة القومية لأن هناك إسلام، كما أنه فى الخاطرات يؤكد على أن كلمة الدين أقوى من أى جنس وعصبية. وفى هذا الاطاريقول هويدى أيضا: أن دعوة الأفغانى بالجامعة الإسلامية وانضواء العالم الإسلامى تحت الراية التركية، تشير إلى إيمانه بأن السلطان العثمانى قد سخر سلطته لنصرة الدين والكتاب، ولذلك جعل الأفغانى محور فكره ودعوته التأييد المطلق لفكرة الخلافة العثمانية للعالم العربى، ومع ذلك لم يهمل الجانب الآخر وهو البعد السياسى والرغبة التركية فى السيطرة على العالم الإسلامى. وهنا يشير هويدى إلى العلاقة بين الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وبين مفهوم الخلافة، ويقول: أن الإنسان خليفة الله على الأرض تلك حقيقة يؤكدها دليل التكوين البشرى، وأن الإنسان ملك أرضى يتكون من عنصرين أحدهما مادى يجذبه بشدة إلى الأرض، والآخر

سماوى يرفعه إلى السماء، وأن هذا الإحتفاظ بالمادية والروحية كما قدمه الإسلام هو الذى جعل الإنسان خليفة الله على الأض. [١٢٤]

ومعروف أن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية كان لها من يؤيدها ومن يعارضها، لأن فكرة الجامعة الإسلامية كانت دعوة ترددها الحكومة التركية وأصبحت شعارا للسلطان عبد الحميد، وكان تأييد الجامعة معناه تأييد النفوذ التركى، أما جبهة المعارضة والتى تزعمها عبد الرحمن الكواكبى وأحمد لطفى السيد وغيرهم،فهم الذين رأو أن الإسلام يعنى العروبة لا الخلافة، وأنه لا خلافة إسلامية بدون العرب، وأنه لا دخل للترك بالخلافة الإسلامية، بل ذهبت الجبهة المعارضة إلى القول بأن الدعوة إلى الجامعة الإسلامية هى دعوة استعمارية لبسط النفوذ التركى على العالم العربى، وأما أحمد لطفى السيد فقد ذهب إلى أن الدعوة إلى القومية المصرية دليل الوطنية والتحرر، وواجه دعوة الجامعة والخلافة بدعوة مصر للمصريين، وأن مصر ليس لها دخل بالأتراك ولا حتى بالعروبة، ولكن المؤيدين يؤكدون على أن الإرتماء فى أحضان الخلافة العثمانية يقينا شر الإستعمار الغربى. وهنا يؤكد هويدى أن موقف الأفغانى نفسه من الجامعة الإسلامية كان متأرجحا بين التأييد تارة والمعارضة تارة أخرى، وأن هذا التطور فى موقفه يرجع إلى قناعته بأن تحقيق حلم الوحدة العربية الإسلامية تحت شعار الجامعة الإسلامية سيقف حجر عثرة فى مواجهة الزحف الأوروبى وفى نفس الوقت كان قيام هذه الجامعة أو الوحدة الإسلامية تحت شعار الخلافة، كان يحمل فى طياته تمكين النفوذ التركى، ومع ذلك كان يؤكد الأفغانى ضرورة التوحيد تحت كلمة الإسلام.

ولا شك أن هويدى كان مؤيدا لموقف الأفغانى رغم هذا التذبذب ويدافع عن موقفه ويصفه بالتطور والمرونة وليس بالتردد أو التناقض، ويعلل ذلك بقوله: إن الأفغانى يرى أن اتحاد المسلمين شرط لزوال الخوف والضعف والنفوذ الاستعمارى، وأن بناء المجتمعات يمكن أن يتحقق على أساس القومية والجنسية، وفى نفس الوقت فهو يؤكد على ضرورة زوال فكرة القومية سواء سورية أو مصرية ليحل محلها كلمة الإسلام فقط، ومن

---

١٢٤. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة الفرقة الرابعة فلسفة. آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

هنا كان دفاع الأفغانى عن فكرة الجامعة الإسلامية وقيامها لأن الإسلام هو الأساس المتين فى وحدة الصف ومواجهة الزحف الأوروبى. وفى نفس الوقت فإن قيام هذه الجامعة الإسلامية والتمسك بالخلافة الإسلامية كان يحمل فى طياته تمكين النفوذ العثمانى.

ويدافع هويدى عن موقف الأفغانى ويصفه بالواقعية والتطور، ويستشهد على ذلك بموقفه فى الرد على مفكرى الغرب وقولهم أن تأخر المسلمين ناتج عن تمكن هذه العقيدة فى نفوسهم،وتمسكهم بالقضاء والقدر، وكيف استعان الأفغانى فى رده بآراء للأشعرى وابن تيمية،و بما جاء فى كتاب الخاطرات للأفغانى حيث يقول: أن كلمة الدين أقوى من عصبية الجنس والقومية، فالإسلام لا يرفض وشائج الجنس والقومية.

حكم هويدى على موقف الأفغانى من نظرية التطور والرد على الدهريين

عبر الدكتور هويدى عن إعجابه بموقف الأفغانى الرافض لنظرية دارون فى التطور وتأييد الدهريين فى الهند لها، ورأى أن الباعث على تأليف الأفغانى لرسالته فى الرد على الدهريين أن هذه الرسالة كانت موجهة ضد الإلحاد وتلك الموجة الإلحادية التى انتشرت فى الهند فى ذلك الوقت إعجابا بنظرية دارون فى التطور، ويرى هويدى أن موقف الأفغانى من هذه الدعوة أو النظرية كان من خلال مرحلتين أو موقفين أحدهما معاداة نظرية دارون فى النشوء والإرتقاء جملة وتفصيلا، وهذا الموقف كان قبل كتابته للخاطرات، والموقف الثانى مواجهة المذاهب الإلحادية والأصول التى اعتمدت عليها،وفى ذلك يقول: إذا صح القول بعدم وجود عناية إلهية، أو أن الكائنات الحية توالدت فيها عن بعض، لأمكن أن يصير البرغوث فيلا، وأن ينقلب الفيل برغوثا حقا، وأن ما يقوله دارون من وجود بعض أوجه الشبه بين القرد والإنسان أمرا صحيحا فى الشكل أو السلوك الظاهرى، ولكن لماذا لم يفسر لنا دارون الإختلاف القائم بين النباتات وثمار الأشجار، والإختلاف بين طعومها وروائحها مع أن الظروف وبيئتهما واحدة، وهو مصداق الآية فى قوله تعالى: "وفى الأرض قطع متجاورات وجنات من نخيل وأعناب تسقى بماء واحد وفضلنا بعضها على بعض فى الأكل" الرعد ٤، وهل له أن يفسر لنا اختلاف أنواع الأسماك فى البحيرة الواحدة فى أشكالها وألوانها وتراكيبها مع أنها تنشأ فى مكان واحد منعزل، ومعنى ذلك كما يقول الأفغانى أن الصدفة وحدها لا تكفى لتفسير التنوع فى الأنواع والأجناس، بل لابد من

وجود إله قادر منظم لجميع المخلوقات، فالاختلاف لا يوجد ولا يفسر إلا بوجود الله.[١٢٥]

وقد أرجع هويدى الكثير من آراء الأفغانى إلى فلسفة أرسطو الطبيعية، وأن آراء أرسطو كانت ملهمة لداروين بنظرية النشوء والإرتقاء، لأن أرسطو كان يعتقد بثبات الأنواع فى الطبيعة، وأن الطبيعة حاصلة على هذه الأنواع منذ الأزل بذاتها، وأن الطبيعة تخلق هذه الأنواع كما تخلق العناصر ليس فقط جزئيات بل أنواع، وان النظرية الدارونية قد ثارت على هذه الآراء وحطمت الحواجز القائمة بين الأنواع، وجعلت هناك همزة وصل بين كل نوع والنوع الآخر، ولعل ذلك كان وراء اعتقاد بعض مفكرى الإسلام بأن هناك تشابها بين هذا الرأى وما جاء فى القرآن الكريم من وصف خلق الإنسان من طين.

كما تناول هويدى موقف الأفغانى من الدهريين، ودعوته لتجديد الدين، وأسلوبه فى الدعوة للتمسك بالدين وإثبات التوحيد، وكيف تصدى لدعوة الدهرية المادية فى الهند، وما كتبه فى رسالته فى الرد عليهم، وكيف أثبت الأفغانى شركهم وعبادتهم للمادة دون الله، وكيف وثق الدهرية فى قوة المادة وتعبدوا لها وقالوا بتطور المادة وأنها خالقة نفسها، وأنها تتطور بذاتها عبر أشكال وصور مادية عضوية ولا عضوية، وأن المادة اللاعضوية تعطى العضوية، وبالتالى فلا خلق ولا تطور.

ومع ذلك فقد انتقد هويدى موقف الأفغانى من هذه النظرية وقوله بفكرة البقاء للأصلح، وفى هذا يقول هويدى: إن الافغانى فى كتابه الخاطرات التى أملاها على صديقه محمد باشا يؤيد بعض جوانب نظرية التطور حين يقول: إنك إذا غرست نباتات عديدة فى بقعة واحدة من الأرض ليس فيها من الغذاء ما يكفى للجميع، فترى تلك الأحياء تتنازع فيما بينها فتفوز القوية وتحرم منها الضعيفة، وهذا يعنى صحة المبدأ أن البقاء للأقوى أو للأصلح، سواء فى عالم الحيوان أو عالم الإنسان، وأن هذا يتضح فى الإنسان بدور أكبر.

---

١٢٥. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير آداب القاهرة فبراير ١٩٧٥.

كما يستدل هويدى على تعاطف الأفغانى مع الداروينية بأنه عندما سئل فى قول ابى العلاء المعرى: والذى حارت البلية فيه... حيوان مستحدث من جماد، بأن هذا البيت يؤيد نظرية النشوء والارتقاء، ويقال أن الأفغانى نفسه تأثر بهجوم أحد أنصار الداروينية وهو شميلى شميل، والذى يستدل من موقفه المؤيد بقوة للحضارة الغربية بضرورة قبول التطورية على اعتبار أنها غير متعارضة مع العقيدة، وأن الدين الإسلامى وكذلك الإصلاحيين لايعارضون الفكر الغربى بل إنهم منفتحين عليه.

ومع ذلك يؤيد هويدى موقف الأفغانى فى الرد على الدهريين فى الهند والذين أنكروا التأثير الإلهى فى الكون، وأثبت لهم الأفغانى أن الله فعال لما يريد، وأنه المسبب للأسباب، وأن الأسباب هى مجموعة الظروف التى توجد أمام العبد لتتحقق من خلالها إرادة الله، فالأسباب موجودة أمام الإنسان وهى بمحض اختياره، وهى ميسرة من الله. ويعلق هويدى على ذلك بقوله: أن فكرة السببية فى القرآن ليست بالضبط هى فكرة العلية الموجودة فى العلم، فالعلم لا يعترف إلا بالعلة والمعلول، أما الإسلام فهو يعترف بالمسبب والسبب والظروف كذلك، وأن الدهريين ينكرون التأثير الإلهى كما أنكره الجاهليون الذين كانوا يعتقدون بالله ولكنهم يعطلون ويرفضون التأمل فى آيات الله وأثاره، أى أنهم يفصلون بين النظرية والتطبيق، فالقول بأنى مسلم لا يعنى مجرد القول بل يعنى السلوك والفعل، وهذا يؤكد أن الدعوة المحمدية دعوة للإلتحام بين النظرية والتطبيق، وأن الإسلام لابد أن يبنى على السلوك الذى يتجلى من خلال النظرية، ويؤكد هويدى ان التعطيل له أشكال معاصرة عديدة أيضاً، وأن الإسلام يجمع بين المادة والروح ولا ينكر أحدهما ولا يفضل احدهما على الآخر، وفى هذا المعنى يقول هويدى: أن الكوجيتو الإسلامى لا يمكن تصوره مقطوعا عن محيطه المادى، لأن الإسلام يحرص فى الوقت نفسه أن يوضح الكرامة الفردية الإنسانية، كما حرص فى الوقت نفسه أن يقدم هذا الكوجيتو على أرضية من المادة، كما يقدم الإنسان فى بعده التاريخى، فالإنسان ليس الفرد المنعزل، بل قدم الكوجيتو التاريخى من خلال القصص القرآنى بوصفه المعين الذى لا ينضب، بما فيه من معارف وعظات وأخبار، وليس سردا للأحداث الإقتصادية، فالإنسان موجود فى القرآن مخلوق ترابى وروحى ويجمع بين هذين الوجهين.

ويقارن هويدى بين نظرية التطور التى قال بها دارون وما ذكره أرسطو فى الانواع والأجناس، فرغم قول أرسطو بثبات الأنواع فى الطبيعة لأنها حاصلة على هذه الأنواع منذ الأزل بذاتها، وأن الطبيعة تخلق الأنواع مثلما تخلق العناصر والأنواع فى خانات (إنسان - حيوان - نبات - جماد) فإن تشكيل المخلوقات يتم بفعل إلهى يمزج بين التراب والإنسان، فأرسطو لم يقل ولم يؤمن بفكرة الخلق لأن الطبيعة عنده هى الخالقة وكذلك عند دارون، الذى حاول تفسير العلاقة بين الأنواع ورفض فكرة الخلق الإلهى وقال أن الطبيعة حاصلة بنفسها وهى تطور نفسها بنفسها، وقد تطورت نظرية دارون التى نشرها فى كتابه أصل الأنواع،على يد كل من لامارك وارنست هيكل.[١٢٦]

كما يقارن هويدى بين فكرة التطور كما عرضها دارون والعرض الذى قدمه الأفغانى، وكيف حاول الأفغانى نقل وتفسير التصور القرآنى للخلق وتطوره عبر مراحل النمو والتطور وابتداء الخلق من المادة والروح،وأن الخلق الإنسانى من مادة هى التراب ولكن وجودها نفسه يقوم على وجود خالق مريد وقادر على إيجاد المخلوقات بالأمر الإلهى كن، أما عند دارون فالخلق يتم من المادة نفسها لأن المادة لها قدرة ذاتية على التشكيل، ثم يعلق هويدى على ذلك بقوله: والحقيقة أن فكرة الخلق من طين لها خلفيات كثيرة فى المثولوجيا اليونانية وعند الفلاسفة السابقين على سقراط الذين تكلموا عن ذلك ومنهم اكسينوفان وطاليس، والتى أكدت أفكارهم التقارب بين العلم والنقل، وأن النشوء والارتقاء لا يتعارض مع الدين، أما الذى يتعارض فهو أن تزعم مع الدهريين أن المادة هى التى تخلق نفسها.

ويرجع هويدى سبب التغير فى موقف الأفغانى وتحوله عن رأيه المؤيد لنظرية النشوء والارتقاء الى تأثره وقناعته بالنقد الذى وجهه إليه صديقه شبلى شميل، وأن هذا التحول يدل على رجاحة عقل الأفغانى وتطور فكره، وأن ما قدمه الأفغانى من أفكار حول التطور والارتقاء كان لها أثرها فيمن جاءوا بعده من الذين اهتموا ببحث العلاقة بين النظرية التطورية والدين، ومحاولة إثبات مدى الاختلاف بين تصور دارون وتصور أرسطو

---

١٢٦. يحيى هويدى: مشكلات فلسفية معاصرة الفرقة الرابعة فلسفة آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

للأجناس والأنواع، فأرسطو يقول بالأنواع المغروسة فى الطبيعة، وأن كل جنس مستقل عن غيره، ثم جاء دارون وهدم هذه الحدود وحطم الحواجز وقال أن لها اصل واحد، وهذا يدل على أن مناقشة الأفغانى لهذه العناصر والنظريات ليست بعيدة عن فكر العصر الذى نعيشه الآن.

حكم هويدى على موقف الأفغانى من الفكر الغربى

حاول الأفغانى تصحيح فكرة الغرب عن الدين ودوره فى توجيه السلوك، وعلاقة الاعتقاد فى القضاء والقدر بتحقيق الشجاعة والحرية الإنسانية، وقد عبر الدكتور هويدى عن إعجابه بموقف الأفغانى من الفكر الغربى، فذكر تحت عنوان أثر الأفغانى على الوعى العربى المعاصر أن الأثر الفكرى الذى تركه الأفغانى على الفكر العربى يتمثل فى إثبات خطأ الفكر الغربى الذى يؤكد على استقلال الإنسان عن الدين وعن الله، وما رأيناه واضحا فى مختلف العصور وحتى العصر الوسيط حيث تمثل فى سلطة الكنيسة واستقلال الدين عن الطبيعة وعن المادة، وأن أثر الأفغانى كان واضحاً فى التأكيد على سمة التواصل فى الفكر الإسلامى حيث أن الإنسان ليس منفصلا عن الطبيعة وعن الدين وعن الله، ويرى هويدى أن الأفغانى نجح فى إثبات التميز أحيانا، والتناقض والإختلاف فى أحيان أخرى بين الفكر العربى والفكر الغربى،عند حديثه عن العقل الغريزى والعقل المكتسب والعقل النظرى،وأيضا من خلال التأكيد على سلامة مصادر الفكر العربى، والتأكيد على فكرة الوحدة والقومية العربية،وأن الإيمان لا يتعارض مع العلم الحديث، والتأكيد على أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يتعارض بحال مع الحرية الإنسانية، وكان رد الأفغانى فى الخاطرات على رينان معبرا عن الموقف العربى الأصيل من هذه القضايا، حيث أثبت لرينان أن العرب كان عندهم علوم بالمعنى الحديث وأنهم استخدموا المنهج التجريبى فى العلوم الطبية والرياضية والكيميائية على يد الكندى والفارابى وابن الهيثم وجابر ابن حيان والبيرونى وغيرهم، وبذلك رد الأفغانى على رينان اتهامه للعقل العربى بأنه بعيد عن العلم والحضارة ونظر العقل والفلسفة، ولهذا عبر هويدى عن إعجابه بموقف الأفغانى من الغرب ودفاعه عن القومية العربية، والعقل العربى، لأن فى ذلك إشارة الى وجوب ان نفهم الوعى العربى المعاصر فى ضوء أصالة هذا الفكر وما قدمه فلاسفة العرب من آراء وحكم وعلوم أقيمت على دعائمها الحضارة العربية الإسلامية، وانه لابد أن نعرف النقيض وهو الغرب وإسرائيل، وأن الحضارة الغربية قد أساءت فهم الإسلام

سواء كان ذلك عن عمد أم عن جهل، وأغلب الظن أنه عن سوء نية، وخاصة عندما أثاروا قضية القضاء والقدر، واتهموا الدين الإسلامى بأنه ضد الحرية والإرادة الإنسانية، وأن الإسلام دين جبر، متجاهلين جهود فلاسفة الإسلام وعلماء الكلام فى هذه المسألة.

ويرى هويدى أن الأفغانى لم يدلل على صحة الموقف العربى بأدلة العقل والنقل فقط، بل استدل بآراء المنصفين من المستشرقين الذين اعترفوا بقيمة الفكر العربى ودوره فى الحفاظ على التراث الإنسانى الذى تكون من الفكر العربى واليونانى، ومدى طرافة وجدة الإضافات والشروح التى اضافها فلاسفة الإسلام للفكر الفلسفى والعلمى فى مجالات الفلك والطب والكيمياء والرياضيات والمنطق وغيرها من العلوم.

حكم هويدى على موقف الأفغانى من وظيفة الدين فى حياتنا المعاصرة

يرى الدكتور هويدى أن محور الفكر الإصلاحى عند الأفغانى يدور حول فكرة أن الدين أداة فعالة لإحداث الوعى والإصلاح بجميع أنواعه وأشكاله، وأن وظيفة الدين هامة فى حياتنا لأن الإيمان ضرورى لكل مجتمع، وبه يستطيع المرء مواجهة كل صنوف الإلحاد، وأن وظيفة الدين للمجتمع هامة فى إيقاظ وعى الأمة، ودليل ذلك أن كل من يحاول أن يطرح الدين جانبا ويقدم لنا تطور الوعى فى استقلال عن الدين فلن ينتهى به الأمر إلى شىء. وعلى ذلك يؤيد هويدى رجال الإصلاح وفى مقدمتهم الأفغانى فى القول بأن الوعى العربى لا يتم إلا بالإستناد إلى الدين.[١٢٧]

ومعنى ذلك أن موقف الأفغانى من الفكر الغربى كان هو موقف الدفاع والرد على اتهام الغرب للفكر العربى بأنه فكر جبرى، وأن الإيمان بالقضاء والقدر من أهم أسباب تأخر المسلمين عن ركب الحضارة الإنسانية، ويرى هويدى أن موقف الأفغانى من مسألة القضاء والقدر شبيه بموقف الأشعرى وابن تيمية، لأنهم قالوا بأن ما نراه من ثبات فى الكون لا يرجع لوجود طبائع ثابتة، ولكنها عادات بمعنى علاقات ضرورية بين السبب

---

١٢٧. يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. الفرقة الرابعة آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

والمسبب، والله هو الذى يجرى هذه العادات، لأن قوانين المادة سواء طبائع أو عادات هى من عند الله.

من أجل ذلك حاول هويدى تأييد موقف الأفغانى ورجال الإصلاح وتفسير موقف الفكر الغربى من خلال موقف الوجودية التى تثبت استقلالية الإنسان فى بشريته الخالصة، واستقلال العقل الإنسانى المتمثل فى الحرية العابثة، وأنهم أهملوا وظائف العقل فى توجيه السلوك الإنسانى، وهذا المعنى يؤكده هويدى فيقول: إننا لانقول باستقلال العقل عن الدين وعن الحياة الروحية عن الوحى والدين المهيمن على العقل، وعلينا ضرورة فهم معانى العقل ووظائفه المتعددة، وأنها ليس فيها لستقلال.

ويرى هويدى أن الأفغانى كان له موقفاً واضحاً من الفكر الغربى فى صورته الإستعمارية، حيث جعل الإستعمار من أهم أسباب تخلف العرب عن ركب التقدم والحضارة، كما تصدى الأفغانى للإدعاءات الاستشراقية حول مسائل القضاء والقدر وارتباطها بالحرية الانسانية، وفى هذا الشأن ذهب الأفغانى إلى أن تسلل الإستعمار إلى المنطقة العربية كان السبب الأول فى تراجع وتخلف المنطقة العربية بأسرها، وأن الدين لا يمكن أن يكون سببا فى هذا التخلف، ولم يكن هذا هو موقف الأفغانى وحده بل كان موقف زعماء الإصلاح الذين اتفقوا على أن الإيمان بالقضاء والقدر لا يلغى الحرية الإنسانية، وأن ذلك يعنى أنه لا تعارض بين الدين والعلم أو بين الإيمان بالقانون العلمى، وذلك لأن القدر كما يقول هويدى هوعلم سابق، أما القضاء فهو إيجاد لاحق، أى أن علم الله السابق بما سيحدث ليس بمانع من العمل أو حرية الإنسان على الفعل. ويقول هويدى فى هذا المعنى: أن مسألة الحرية وعلاقتها بالقضاء والقدر من المسائل التى اهتم بها الفلاسفة وعلماء الكلام ورجال التفسير، كما عالجها محمد عبده فى رسالة التوحيد وسبقه ابن تيمية فى رسالة القضاء والقدر، وأن علماء الغرب احتجوا بها على المسلمين لإرتباط هذه المسألة بمسائل السببية والعلم، ويرى هويدى أن مسألة القضاء والقدر خاصة بالعلم ولا علاقة لها بالإرادة الإنسانية،فالإرادة حرة فى اختيار الفعل وكذلك أداة التنفيذ، وأن القضاء هو كل ما نقوم به من سلوك يتولى الله إنزال ضرباته إليك وفقا لسلوكك أنت.

ويظهر هويدى إعجابه بردود الأفغانى على مفكرى الغرب ومنهم المستشرق رينان، وذلك فى كتابه الخاطرات، لأن الأفغانى قد رد على رينان

اتهامه الفكر العربى بالسطحية، وأن العرب ليس لديهم علوما أو فنونا، ولا فلسفة كذلك، وزعم رينان أن العنصر العربى بطبيعته أبعد العقول عن الفلسفة والنظر العقلى، وقد قدم الأفغانى فى الخاطرات تفنيدا لهذه المزاعم يعرض فيه جهود العرب العلمية وكيف وصل علماء العرب إلى غاية كل فن، وكيف اعترف بعض المنصفين من علماء الغرب بفضل السبق العربى عليهم فى ميدان العلوم، كما يؤيد هويدى موقف الأفغانى من مسألة القضاء والقدر والتى أثارها رجال الاستشراق الذين خلطوا بين القضاء والقدر وبين الجبر، وزعموا أن المسلمين يرون أنفسهم باعتقادهم فى القضاء والقدر بأنهم كالريشة فى مهب الرياح، وهنا يرد عليهم الأفغانى مميزا بوضوح بين الاعتقاد فى القضاء والقدر وبين الجبر، مؤكدا أن مذهب الجبر الذى تزعمه الجبرية أيام جهم بن صفوان قد انقرض فى العالم الإسلامى ولم يعد له مؤيدين فى هذا العصر، وأن الاعتقاد بالقضاء والقدر معناه أن الإرادة الإنسانية ليست إلا حلقة من حلقات سلسلة الأسباب فى الكون، وان مبدأ هذه الأسباب بيد مدبر الكون ومبدعه وهو الله سبحانه وتعالى، ويضيف الأفغانى الى ذلك قوله بأن الاعتقاد فى القضاء والقدر هو الذى دفع المسلمون الأوائل الى فتح البلاد، لأن الاعتقاد بالقضاء والقدر يعنى أن كل شىء بيد الله سبحانه، وأنه اعتقاد قد ملأ نفوسهم بالشجاعة، ففيم الخوف إذن طالما أن جميع الأمور مقدرة أزلاً من الله، وأنها بأمره سبحانه، فكل شىء بأمر الله فلا خوف ولا قلق، وبالتالى فهو اعتقاد مفيد للإنسان لأنه يعطيه دفعة من الشجاعة ويجعله لايخاف فقرا ولا فاقة، ولايخاف الموت أيضا.

وهنا يؤيد هويدى رأى الأفغانى فى أن عداء الغرب للإسلام جاء من هذه الناحية أو من هذه الفكرة، كما يؤيد هويدى موقف الأفغانى من فكرة القومية العربية الإسلامية، وردوده على رينان ومفكرى الغرب الذين هاجموا فكرة الإيمان بالقضاء والقدر، وأرادوا اجهاض حركة الإحيائيين فى العالم الإسلامى، وفى هذا المعنى يقول هويدى تحت عنوان مشكلات فلسفية معاصرة: لقد كان للأفغانى موقفه من الأفكار التى طرحت من أجل الإصلاح والوعى العربى واستقلال الشعوب الإسلامية، وكذلك القضايا التى طرحت أو فرضت فرضا على الساحة العربية وقت ذاك مثل قضية الإشتراكية والقومية، والخلافة الإسلامية والجامعة الإسلامية وعالمية الإسلام، والعلاقة بين الدين والعلم، وفى هذا الإطار أيد الأفغانى عالمية الإسلام فى مقابل محلية القومية، وأن العرب يتصفون بالوطنية وهى شعور فطرى فيهم.

ومن أجل تأكيد فكرة القومية العربية المرتبطة بالحرية والاستقلال، تناول الأفغانى قضايا السياسة الاستعمارية، وأدلة العدالة والتحرر فى أصل الخلقة البشرية، ولذلك كان موقف الأفغانى من فكرة القومية وتأييده لفكرة المصريين كمصريين لا كعرب لأن ذلك لا يمنع العرب أو المصريين من أن يقفوا كأمة واحدة مستقله، واستشهد الأفغانى على ذلك بأن المصريين لا يقبلون بديلا عن الاستقلال، وأنهم أحفاد أولائك الأشداء من الفراعنة الذين آثارهم تدل على عظمة همتهم. وهنا نلاحظ التعارض بين موقف هويدى من الأفغانى وموقف محمد عبده الذى كان من أشد المعارضين لموقف الأفغانى المتردد بين التأييد والمعارضة للسلطان عبد الحميد والدعوة إلى الخلافة ولهذا وصف الأفغانى محمد عبده بأنه مثبط.

obeikandl.com

عبد الرحمن الكواكبى
١٨٥٤ - ١٩٠٢

أولا: نشأة الكواكبى العلمية

ينتمى الكواكبى إلى كوكبة رجال الإصلاح من الإحيائيين العرب الذين قدموا مناهج للإصلاح والتجديد فى الفكر العربى المعاصر،وقد وصف بعض الباحثين الكواكبى بأنه مصلح وفيلسوف لأنه تناول كافة قضايا الفكر العربى السياسى والإجتماعى والدينى، ووضع آليات محددة لتنفيذ منهجه الإصلاحى الشامل.

وقد أرجع البعض نسب الكواكبى إلى الإمام على رضى الله عنه، لأن آل الكواكبى من جهة الأم ينتسبون إلى الإمام محمد الباقر بن على بن زين العابدين ابن الإمام الصبت الحسين رضى الله عنه. وقد نشأ الكواكبى فى بيت أسرة علمية فى مدينة حلب التى ولد بها عام ١٢٧١هـ الموافق ١٨٥٤م، وبعد أن تلقى علومه الأولى ببلاد الشام وتركيا، وأتقن علوم العربية والتركية والفارسية، ودرس بعض العلوم العقلية بمدرسة أنطاكية، عاد بعدها إلى حلب ليدخله والده فى المدرسة الكواكبية التى كان أبوه مديرا لها ومدرسا لبعض العلوم بها، حيث تلقى علوم الدين واللغة والرياضيات والطبيعيات، وهكذا ساعدته البيئة العلمية على النبوغ وتحصيل العديد من العلوم والمعارف واللغات. ولما بلغ الكواكبى العام الثانى والعشرين من عمره أصبح محررا غير رسمى بجريدة الفرات التى كانت تصدر باللغتين العربية والتركية، وكان الكواكبى من أبرز محرريها فيما بعد، وفى عام ١٨٧٨ أنشأ الكواكبى لنفسه جريدة خاصة بإسم الشهباء، وعندما بلغ الخامسة والعشرين عين عضواً فخريا بدون مرتب فى الأشغال العامه ثم محررا للمقالات، وبعدها أصبح مديرا فخريا لمطبعة الولاية الرسمية عام ١٨٨١، ثم رئيسا فخريا للجنة الأشغال العامة، ثم عضوا فى محكمة التجارة.

وحول نشأة الكواكبى العلمية يقول الدكتور مهدى علام فى احتفالية مهرجان الكواكبى: ويرجع الفضل فى ثقافته الواسعة العميقة إلى مصادر أربعة : إلى المدارس التى تعلم فيها فى أنطاكية وحلب، وإلى أهله الأقربين الذين عنوا بتثقيفه، ولا سيما والده وخالته، وإلى شخصيته الممتازة الطموح

التى مالت به إلى القراءة والاطلاع، وإلى أسفاره واتصالاته فى مختلف البلاد العربية والإسلامية.[١٢٨]

كان اهتمام الكواكبى كبيرا بالأفكار الإصلاحية التى سبقه إليها رفاعة الطهطاوى والأفغانى، وإثارتهم لقضايا الأصالة والمعاصرة والإصلاح السياسى، فرصد الكواكبى متطلبات الإصلاح السياسى والإجتماعى التى يمكن أن تؤثر فى تغيير الواقع العربى وتطوره، كما أدرك عناصر التشابه والإختلاف فى المجتمعات الإسلامية، وحدد العديد من الأسباب المباشرة للتخلف الإقتصادى والإجتماعى فى العالم العربى، وانتهى الكواكبى إلى أن الإصلاح السياسى هو المدخل الرئيسى لأى حركة إصلاحية ناجحة، وكان هذا المبدأ محورا لمقالاته فى العديد من المجلات حيث تناول أهم القضايا والمشكلات التى تعانى منها الأمة العربية وعلى رأسها قضية السيطرة الإستعمارية والتحرر والإستقلال والتعليم، وكان الكواكبى يرى ضرورة ايجاد سياسة عربية إسلامية موحدة تقوم على أسلوب الحكم الديمقراطى القائم على العدل والشورى والمساواه، و أن رابطة الوطن فوق كل رابطة، وأن الإصلاح يجب أن يبدأ بالرأس فإذا تم صلاحه تبعه الجسد فصلح كله، لإنه لا فلاح للأمة إلاّ بالحرية والتماسك والإتحاد، وأن عوامل الوحدة الرئيسية هى الروابط الثلاث (العروبة واللغة والدين).

وقد أثارت أفكار الكواكبى الإصلاحية آراء بعض المفكرين العرب منهم الدكتور زكى نجيب محمود والدكتور يحيى هويدى، لما لاحظوه فى هذه الأفكار من واقعية وقابلية للتطبيق، وتأكيده على ضرورة تحقيق الوحدة السياسية بين البلاد العربية وفق مبادىء الحرية والاختيار، وأن يكون الاتحاد بينها اختيارا وليس بالإكراه، ولهذا اتهم البعض آراء الكواكبى فى عصره بأنها شديدة الجرأه وأنه يصعب تحقيقها. وكان إعجاب زكى نجيب ويحيى هويدى بآراء الكواكبى كبيرا خاصة إصراره على ضرورة تطبيق نظم الحكم الديمقراطية القائمة على الشورى والعدالة، وإصراره على إمكان قيام الكيان العربى الموحد، والموضوعية التى طرح بها أفكاره السياسية والاجتماعية والقائمة على روح التسامح والديمقراطية التى يجب أن تسود

---

١٢٨. مهدى علام: مهرجان عبد الرحمن الكواكبى. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب. القاهرة ١٩٦٠. ص ٢٠-٢١.

الدولة المدنية، وتأكيده على أهمية الفصل بين السلطة الدينية والسلطة السياسية، حتى لا تسيطر إحداهما على الأخرى، وإلغاء فكرة أو أساس الخلافة الروحية، والاهتمام بقواعد وأسس الإصلاح الدينى.

ولقد استخدم الكواكبى التأليف للكتب والتحرير للمقالات الصحفية أداة للدعوة إلى منهجه الإصلاحى فكان من كتبه:

١- طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. نشر فى القاهرة عام ١٩٠٠، وقد خصه الأفغانى لنقد أسلوب الحكومات الإسلامية، وفيه تعرض لمعنى الاستبداد وأشكاله السياسية، وعلاقة السياسة الاستعمارية بالاقتصاد والعلم والدين، وليثبت أن الاستبداد بجميع أشكاله وأنواعه هو السبب الأول فى تخلف العالم العربى، كما تناول الآثار الأخلاقية والاجتماعية الناشئة عن الاستبداد، كما انتقد الكواكبى فى هذا الكتاب مواقف الحكومات الإسلامية واتهمها بالسلبية فى مواجهة أشكال الإستبداد ومقاومة عوامل الجهل والتخلف، وفى هذا الكتاب أيضا تناول الكواكبى الطرق الموصلة للقضاء على الاستبداد، وقام بتحليل الأوضاع السياسية فى مصر والعالم العربى مستخدما المنهج التاريخى لوصف هذه الوقائع والمشكلات، وذهب إلى أن العرب فى العصر الوسيط لم يهتموا بالسياسة إلا فى إطار الأخلاق والآداب والتاريخ، وانتهى إلى القول بضرورة الاهتمام والتركيز على فهم وتحليل خصائص الحكم المستبد سواء كان خارجيا متمثلاً فى الاستعمار الغربى أو فى الاستبداد الداخلى متمثلاً فى النظام العثمانى. ويرى بعض الباحثين أن معظم آراء الكواكبى فى هذا الكتاب مأخوذة عن أفكار مونتسكيو.

٢- أم القرى. وقد خصصه الأفغانى لوصف وتحليل أحوال الشعوب الإسلامية وأسباب تخلفها عن ركب الحضارة المعاصرة، وفيه استكمل الكواكبى ما بدأه من دعوات إصلاحية فى طبائع الاستبداد، فوجه النقد للشعوب العربية المستكينة والضعيفة والمستسلمة لحالة الضعف، ولم يكتفى بذلك بل وضع خطوات محددة لمواجهة الداء وطرق العلاج ومواجهة المشكلات من أجل الإصلاح والتغيير، فى مقدمتها إنشاء الجمعيات الأهلية والحكومية مثل جمعية الموحدين لتتولى مسئولية النهضة الأخلاقية والدينية عند جميع المسلمين، والسعى لتحقيق الاتحاد الروحى تحت زعامة واحدة للخليفة، وضرورة انشاء جمعيات ذات صبغة ثقافية ودينية يكون لها فروع فى كافة أنحاء الدول الإسلامية لتحريك هذا الوضع،وضرورة تعميم التعليم

بين المسلمين، والترغيب فى العلوم والصنائع النافعة، وانشاء المدارس العليا، وتوحيد مناهج التعليم ومبادئه، ليجمع بين العلوم الدينية والدنيوية، ووضع مناهج للترقى بالأخلاق، وانشاء مجلة شهرية ناطقة باسم الجمعية. وقد تصور الأفغانى أن ذلك سوف يؤدى الى تقوية العلاقات السياسية بين الدول الإسلامية ونظامها الديمقراطى فتتعاون فيما بينها، ويتوحد هدفها نحو الترقى والتحضر والرخاء.

كما تناول الأفغانى فى كتاب أم القرى أهم نتائج مؤتمر النهضة الإسلامية الذى عقد فى مكة، وطبعه الأفغانى فى مجلة المنار بعنوان جمعية أم القرى، وهو الذى طبع بعد وفاة الأفغانى بنفس هذا الاسم أم القرى، والذى نال شهرة كبيرة فى الكثير من الدول العربية والإسلامية مثل مصر وسوريا وإثيوبيا وزنجبار، كما تأثر به الكثير من زعماء الحركات الإصلاحية فى العالم الإسلامى، وأثار العديد من الأفكار وردود الأفعال لدى بعض رجال الاستشراق أمثال لوثروب وكارا دى فو وغيرهم.

ويرجع البعض أهمية هذا الكتاب إلى اشتماله على جميع أسباب التخلف للعالم العربى وطرق العلاج الممكنة فى نفس الوقت، وأنه قسم الأسباب إلى أنواع ثلاث هى الأسباب الدينية، والأسباب السياسية، والأسباب الأخلاقية:

- الأسباب الدينية وتشمل شيوع عقيدة الجبر بين العوام والمتصوفة،وكراهة الدنيا والعمل بها، واختلاف العرب إلى فرق ومذاهب متناحرة، والبعد عن سماحة الدين إلى التعصب البغيض، والميل إلى الخرافة والتهويل، والفصل بين النظر والعمل، وبين الدين والدنيا، والتمسك بظواهر النصوص دون فهم مرادها،أوالتوسع فى تأويل النصوص دون ضابط أوحد، فتخرج بها عن معانيها، والتحايل على التحرر من الواجبات، وإيهام الدجالين أن فى الدين أمورا سرية، واعتقاد منافاة العلوم الحكمية والعقلية للدين.
- الأسباب السياسية وتشمل شيوع روح التحكم والاستبداد، ومحاولة التهرب من المسئولية، وحرمان الأمة من حرية القول والفعل، وفقدان الأمن والأمل، وفقدان العدل والتساوى فى الحقوق بين طبقات الأمة، وميل الحكام للعلماء المدلسين، واعتبار العلم صدقة يحسن بها الحكام على الخاصة، وابعادهم للناصحين، وتقربهم للمتملقين.
- الأسباب الخلقية وتشمل الإغراق فى الرزائل والبعد عن الفضائل، والاستغراق فى الجهل والارتياح إليه، واستيلاء اليأس على النفوس،

والركون إلى الخمول، وفساد التعليم، وفساد النظام المالى، وتفضيل الوظائف على الصنائع، والتباعد عن المداولات فى الشئون العامة.[١٢٩]

ثانيا: منهج الإصلاح الدينى عند الكواكبى

يقوم هذا المنهج على مبدأ تحرير الإسلام من الجمود والخرافة والتقليد، وأن يعود الإسلام الى بساطته الأولى، وعلى المسلمين فى أرجاء العالم أن يفهموا دينهم وأن يعرفوا حكمة فرائضهم وعقائدهم، لأن جمود التقليد جعل من المسلمين صورة مقلدة ومستعارة فهم مسلمون لذمة أسلافهم وليسوا بالمسلمين لذمة أنفسهم، وهم مسلمون بالتبعية وليسوا بالأصالة، وليس من الإيمان الصحيح أن يحال الفهم على من سلف وأن ينقاد الخلف كله لغير ما عرف.

ويرى الكواكبى أن المتشددين فى الدين مسئولون كالحكام المستبدين عن شيوع التصرف الفاسد بين العامة وأشباه العامة من المسلمين المتقدمين والمتأخرين لأنهم جعلوا الدين حجرا ثقيلاً على النفوس فمهدوا الطريق لمن يبيحون المحظورات باسم العلم الباطن والمعرفة الخفية التى ترفع التكليف، وقال أن الناس لو وجدوا الصوفية الحقيقيين لفروا منهم كفرارهم من الأسد لأنهم ليس لديهم إلا التوسل بالأسباب العادية الشاقة لتطهير النفوس من أمراض إفراط الشهوات، وتصفية القلوب من شوائب الشره فى حب الدنيا وحمل الطبائع ووسائل القهر والتجريد والاستئناس بالله على عباده.

وفى هذا المعنى يقول الدكتور أمجد الطرابلسى فى احتفالية مهرجان الكواكبى : كان الكواكبى يؤمن أن على العرب قبل سواهم يقع عبء الإصلاح الدينى والسياسى والاجتماعى فى هذه المنطقة من العالم، لأن العرب على حد تعبير الكواكبى هم أقدم الأمم مدنية مهذبة، بدليل سعة لغتهم، وسمو حكمهم وأدبياتهم، وهم أحرص الأقوام على جنسيتهم وعاداتهم، وأحرصها على الحرية والاستقلال وإباء الضيم، كما أن العرب أقدم الأمم اتباعا لأصول تساوى الحقوق، وأعرف الأمم فى أصول الشورى، وأهدى

---

١٢٩. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث. القاهرة ص ٢١٨-٢٢٠.

الأمم على احترام العهود عزة، واحترام الذمة الإنسانية، واحترام الجوار شهامة وبذل المعروف مروءة.[١٣٠]

ويصور محمد سعيد العريان فى مقالته بعنوان: مفهوم القومية العربية عند الكواكبى، العلاقة الوثيقة بين المشاعر الدينية والوطنية بقوله: والكواكبى حين جعل الإيمان بالله أساسا لدعوته القومية، لم يكن ينظر الى الدين تلك النظرة الضيقة، التى قد يتوهمها بعض المشتغلين بالسياسة العربية فى بعض البلاد، إذ يجعلون أكفهم على عيونهم ويلوون أعناقهم قائلين فى خوف وحذر وتقية: الدين لله والقومية لنا. كلا، لقد أبعدوا فيما ذهبوا اليه من ذلك الوهم، فإن الإيمان بالله قوة لكل ذى دين فى دينه، وقوة لكل ذى وطن فى وطنه، وقوة لكل فرد فى جماعته، وقوة لكل جماعة فى مواجهة الأحداث، وهو الرباط الإنسانى الذى يشد كل إنسان إلى أخيه الإنسان، على اى دين كان.. ان الدين، كل دين، فى حقيقته الفطرية البسيطة، هو التسامح، وهو الحب والسلام والرحمة وهو الأخوة الإنسانية، فلا أخوة بلا دين.[١٣١]

ثالثا: منهج الإصلاح السياسى عند الكواكبى

لقد استلزم الإصلاح السياسى للمجتمع العربى المعرفة بمفردات هذا المصطلح فى جوانبه الإجتماعية والإقتصادية والثقافية، بحيث لا يقتصر على فهم أو تحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، لأن كلمة سياسة فى معناها العام هى النظام والترتيب، والثقافة والقانون، والتخطيط والاهتمام بالعلم وتطبيقاته، وهذه المعانى لاتختلف كثيرا فى مجال السياسة الشرعية أو السياسة المدنية، فالاهتمام بالإنسان فى عمله أو طبقته أو احتياجاته من صميم السياسة القويمة الناجحة.

وهذه المعانى هى التى أشار إليها الكواكبى حين ميز بين فعل المريد الحر وبين فعل مسلوب الإرادة فقال :لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء

---

١٣٠. أمجد الطرابلسى: احتفالية الكواكبى فى مدينة حلب ١٩٥٩، مهرجان عبد الرحمن الكواكبى ص١٤-١٥.

١٣١. محمد سعيد العريان: مفهوم القومية العربية عند الكواكبى. مهرجان عبد الرحمن الكواكبى. القاهرة ١٩٦٠ ص ٤٢.

عبادة الإرادة، فالأسير إذن دون الحيوان لأنه يتحرك بإرادة غيره لا بإرادة نفسه، ثم يصف الأسير مسلوب الإرادة بأنه لا نظام فى حياته، وبالتالى فلا نظام فى أخلاقه، فهو إذا أصبح غنيا فيضحى شجاعا كريما، وقد يمسى فقيرا فيبيت جبانا خسيسا، وكذا كل شئونه تعمها الفوضى ولا ترتيب فيها، وجعل الكواكبى فقد الحرية من أكبر البلايا فقال : إن البلية فقدان للحرية، وما أدرانا ما الحرية هى ما حرمنا معناه حتى نسيناه، وما حرمنا لفظه حتى استوحشناه، وانما الاختصاص بالإرادة والحرية بالتمجيد والتقديس آية من الآيات الصادقة على أصالة التفكير والشعور فيما يكتب عن هذه الأمور، ولا شىء ينفع فى نضال الإستبداد والظلم إلا الأخلاق ومعها الإرادة والحرية، ولا بد أن تقرنا معا لتمام الأهبة فى ثورة الأمة على المستبد، ولأن الحرية من غير إرادة تفقد الباعث على الحركة فلا ترى لها وجهة تذهب إليها، ولعل العبد يصبر ويصمد على عزمه فى خدمة سيده فلا جدوى لغير هذا السيد فى ملكة الإرادة التى يتصف بها عبيده ومطيعوه، ومعنى ذلك أن مقاومة الإستبداد والإستعمار تبدأ من الإرادة الفردية لجموع الرعية، والتزام الخلق وتأجج مشاعر الحرية، والرغبة الأكيدة فى تحقيق العدالة والنظام.

ومن أجل تحقيق هذه الأهداف أقام الكواكبى هذا المنهج فى الإصلاح السياسى على أسس موضوعية وقابلة للتطبيق منها: لزوم العدالة والمساواة، وتوحيد قوانين الإدارة والعقوبات بحسب اختلاف طبائع وظروف كل مملكة، واختلاف الأهالى والأجناس والعادات، وأن يحصل كل قوم من أهالى البلاد العربية على استقلال نوعى وإدارى يناسب عاداتهم وطبائع بلادهم كما هى الحال فى إمارات الدول الأجنبية، وأن تقاوم الشعوب والدول كل صنوف الاستبداد والسيطرة الإستعمارية، وأن تسود الروح الديمقراطية كل الأمم بوصفها أساس المحاسبة وتطبيق مبدأ الثواب والعقاب، وفى هذا المعنى جاء قول الكواكبى: إن الاستبداد هو التصرف فى الشئون المشتركة بمقتضى الهوى، أو هو تصرف فرد أو جمع فى حقوق قوم بلا خوف تبعة، فكل صورة من صور الحكم حسنة إذا توفرت فيها المحاسبة ولحقت فيها تبعات الحكم فعلا لمن يتولاه، وكل أمة قادرة على محاسبة حكامها إذا عمت المساواة والديمقراطية.

وقد آمن الكواكبى بقيمة الحرية فى بناء الفرد والمجتمع، وآمن بالعدل والمساواة، ورفض الظلم وكل معانى القهر والاستبداد،ولذلك لم تكن السلطة الحاكمة تطيق بقاءه فى أى بلد عربى، لأنه فى كل عمل كان يقوم به

لم ينقطع عن نضاله فى سبيل المثل الأعلى الذى كان يجتذبه نحو تحرير أمته من الأصفاد التى كانت تقيدها بها سلطة الحاكم التركى الأجنبى، وأنه كان من أول دعاة القومية العربية، والى وحدة الأمة العربية، وفى هذا المعنى كان يردد الكواكبى فى كتبه أم القرى: إن أكبر البلية هى فقداننا للحرية، وما أدرانا ما الحرية، هى ما حرمنا معناه حتى نسيناه. ويقول أيضا: الحرية أعز شيء على الإنسان بعد حياته، وبفقدانها تفقد الآمال وتبطل الأعمال، وتموت النفوس، وتتعطل الشرائع، وتختل القوانين. ويعود الكواكبى فى كتاب طبائع الإستبداد ليتحدث عن الحرية كعطاء وتضحية وفداء، فيقول: الحرية هى شجرة الخلد، وسقياها قطرات من الدم المسفوح.وأن إنسانية الإنسان لاتستقيم إلا بالشورى والأسلوب الديمقراطى فى الحكم، أى بالحرية والاختيار، ولهذا لقب الكواكبى بعدو الاستعمار، والمناضل الحر،والوطنى الشجاع الذى جعل الوطن العربى كله وطنا له، وكلما حن إليه يخاطبه بقوله : أيها الوطن المحبوب، المقدس فى القلوب، إليك تحن الأشباح، وعليك تئن الأرواح، عليك تبكى العيون، وفيك يحلو المنون، إلى متى يعيث فيك اللئام الطغام، يظلمون بنيك، ويذلون ذويكويطاردون أنجالك.. هل ضاقت رحابك عن أولادك؟ كلا، إنما فقدت الأباة، فقدت الحماة، فقدت الأحرار. [١٣٢]

رابعا: منهج الإصلاح التربوى عند الكواكبى

يقوم هذا المنهج على مبدأ الاهتمام بالنمو الخلقى عبر مراحل التطور البشرى، وكلمة التربية عند الكواكبى تشمل التربية المعرفية والخلقية العامة للكبار والصغار فى الأمة، والتى تتكفل بتهذيب الصفات القومية وتوفير فرصة امتلاك العادات والأخلاق الحسنة جيلاً بعد جيل، كما تشمل كلمة التربية معنى تعليم النشئ فى المدارس ومعاهد التعليم وتزويدهم بما ينفعهم وتوفير ما ينفع أمتهم فى أعمالهم الخاصة وأعمالهم المشتركة.

والتربية عند الكواكبى تقوم على ثلاث مبادىء رئيسة هى العلم والأخلاق والإرادة مع ضرورة الجمع بينها، إذ بالإرادة تكتسب جميع

---

١٣٢. صالح الأشقر: أثر الكواكبى فى النهضة العربية. عبد الرحمن الكواكبى القاهرة ١٩٦٠ ص ٨٧.

الفضائل، ولهذا يطلق عليها الكواكبى اسم أم الأخلاق، وأن الأخلاق هى التى تفصل الإنسان عن الحيوان والنبات، أما الإرادة فيضعها الكواكبى فى منطقة أعلى ويعظم من شأنها لدرجة العبادة، حتى أنه قال: لو جازت عبادة غير الله لاختار العقلاء عبادة الإرادة.

والعلم عند الكواكبى هو النور، وهو سلاح المعرفة، وهو القوة الحقيقية للإنسان، وهو الوسيلة الوحيدة لتحرير الإنسان من ربقة الاستعباد ووطأة الاستبداد، وهذه المعانى يؤكدها الكواكبى فى كتابه طبائع الاستبداد حين يقول : إن الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها فى اطفاء نور العلم وحصر الرعية فى حالك الجهل، وإن أخوف ما يخافه المستبدون من العلم أن يعرف الناس حقيقة أن الحرية أفضل من الحياة، وأن يعرفوا النفس وعزها، والشرف وعظمته، والحقوق وكيف تحفظ، والظلم وكيف يرفع.

وقد حاول الكواكبى الاستفادة من ملاحظاته للسلوك الغربى واهتمامهم بالعلم، فنقل بعض هذه الخصائص والعادات التى يمكن الاستفادة منها فى المجتمعات العربية ومنها: الاهتمام بالعلم والعمل واتقانه، والاهتمام بتعليم المرأة وتوزيع ساعات العمل، والاهتمام بأوقات الفراغ والتشجيع على القراءة والاطلاع،وانعقاد الندوات للمناقشة وإبداء الرأى، وتعظيم مبدأ حقوق الإنسان فى التعلم وإبداء الرأى،وحق التظاهر وإلقاء الخطب، وحق المواطن فى تنفس الهواء النظيف فى المتنزهات والمهرجانات، والتشجيع على الفنون، والاعتناء بمعرفة الماضى من التراث، وتفسير الأحداث وفق مبدأ السببية، والحرص على اكتساب العادات الحسنة واقتناء النفائس، وتبادل الآراء حول الوقائع الهامة وعظائم الأمور، وتبادل الرأى فيما يكتب أو ينشر بالجرائد اليومية.وأكد الكواكبى على أن الجهالة للنساء مفسدة كبرى منذ النشأة الأولى وقت الطفولة والصبى، وأن جهالة النساء هى من أكبر العلل التى أصابت الحياة القومية فى الشرق، ويرى أن التخصص علاج نافع لشفاء الأمم الشرقية من الغزارة، لأن الكياسة لا تتحقق فى الإنسان إلا فى فن واحد فقط، وما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه، فالعاقل من يتخصص بعمل واحد يتقنه ويؤثر فيه ليجنى ثماره على الأمة كلها.

خامسا: موقف هويدى من فكر الكواكبى

يفسر هويدى سبب الاختلاف فى مولد الكواكبى هل هو ١٨٥٤ أم ١٨٤٨ بما ذكره ابنه أسعد الكواكبى من أن مولده الحقيقى هو ١٨٥٤ وأن والده اضطر إلى زيادة عمره ٧ سنوات حتى يتمكن من الترشح للانتخابات فى مدينة حلب أثناء انفصاله وموقفه المناهض للسلطة العثمانية.

وقد أشار هويدى إلى مميزات فكر الكواكبى والذى يجمع بين النظر والعمل، كما يضيف هويدى لفكر الكواكبى ميزة المعايشة وخوضه معترك الحياة السياسية والاجتماعية منذ فترة شبابه الأولى، كما يضيف إلى ذلك كثرة السفر والترحال طلباً للمعرفة والعلم والذى مكنه من أداء دور إيجابى وفعَّال فى نهضة الأمة العربية ضد الاستعمار التركى، وأنه اتخذ من القاهرة نقطة الإنطلاق لمشروعه الإصلاحى.

كان الكواكبى فى كل ما يكتب أو يتكلم حريص على تشخيص أحوال المسلمين والكشف عن عيوبها بهدف دفعهم إلى التقدم بهداية من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، فوضع يده على آفة المجتمعات الإسلامية ووضع الحلول الممكنة للتغلب على أسباب الضعف.

فبدأ دعوته للإصلاح بالدعوة إلى القومية العربية الإسلامية من أجل أن يتولى العرب زعامة أنفسهم دون الاعتماد على غيرهم، وأن عوامل اللغة والدين من أهم العوامل فى تجميع قوى الأمة العربية الإسلامية فى مواجهة القومية الاستعمارية. وفى هذا يقول: إن بعض الدول العربية مثل السعودية وليبيا يجيزان القومية الإسلامية، أما نحن فلا نجد فرق بين الإثنين. حيث كان يطالب الكواكبى بتطبيق النظام الاشتراكى المعنى بالمساواة والعدالة وإزالة الفوارق الطبقية كما عرضها الإسلام.[١٣٣]

وفى محاولته التوفيق بين العلم والدين توجه للفكر الغربى يدعوه لنبذ الإستبداد والظلم والإفتراء، وذلك من خلال مؤلفاته أم القرى وطبائع

---

١٣٣. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

الاستبداد، حيث كانت الفكرة المحورية أن الاستبداد هو مصدر جميع الآفات وجميع مظاهر الضعف والجهل التى سيطرت على حياة العرب وأدت إلى سوء أحوالهم.فالاستبداد باللغة المعاصرة "لغة أوربا والغرب" يمثل نوعاً من القهر والضغط، وأن الاستبداد فى مصر وباقى البلاد العربية كان ممثلاً فى السلطة العثمانية.

وقد عالج الكواكبى مظاهر هذا الضعف ومساوىء الإستبداد فى كتاب أم القرى بالدعوة إلى نهضة الشعوب الإسلامية واعتمادها على العلم وعلى فهم الدين الصحيح وتطبيق الالتزام بشعائره. وفى كتابه الثانى طبائع الاستبداد من خلال الحكومات الإسلامية ونشر تلك الأفكار فى وقت لم يكن يجرؤ أحد فيه على الحديث فيها، إذ كان الظلم قد بلغ مداه وكمم السلطان عبد الحميد الأنفاس، وكانت قد نشأت الجمعيات السرية، وتطلع الكثيرين نحو الشرق وإلى نقد مجتماعاتهم متأثرين فى ذلك بما كانوا يقرأون فى الغرب من أفكار تنقد الظلم وتنادى بحرية الشعوب.

ويرى هويدى أن عبد الرحمن الكواكبى قد تنبه للاشتراكية الإسلامية، وإمكان تطبيق فكرة القومية العربية الإسلامية. هذا رغم أن بعض زعماء الإصلاح بعضهم قد تمسك بالعروبة والآخر لم يتمسك بها مثل طه حسين الذى أدى خدمات جليلة للإسلام ولكنه رفض ان يكون الدين أساساً للقومية وهذا واضح فى كتابه عن الثقافة العربية.حيث أكد على أن الدين لا يصلح أساساً للقومية.

ويرى هويدى أن الكواكبى نجح بجدارة فى محاولته المزج بين حديثه عن الجامعة العربية وحديثه عن الوحدة والعروبة والقومية، مع ملاحظة أن ميوله العربية كانت أقوى من الإسلامية، وإن كان مهتماً اهتماماً خاصاً بدراسته لأصول الإسلام وأحوال الشعوب الإسلامية، لأنه كان يعتقد أن لواء الدعوة الإسلامية لا بد أن يعود للعرب، وأن العرب عليهم أن ينتزعوا الراية من الأتراك والدولة العثمانية. [١٣٤]

وقد طالب الكواكبى بفصل الدعوة إلى الجامعة الإسلامية عن مسألة الخلافة الإسلامية والتى تزعمتها الدوله التركية، ونادى بضرورة رد

---

١٣٤. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير يناير ومارس ١٩٧٥.

الخلافة إلى الأمة العربية وأن يستقل العرب بحكم أنفسهم، وبرر الدكتور هويدى ذلك بقوله : أن دعوة الكواكبى هذه تعتبر شكلاً من أشكال التجديد فى الخطاب الدينى والسياسى إذا ما قورن بغيره من زعماء الإصلاح العرب. الذين رحبوا بسيادة الباب العالى وسلطان الخليفة التركى لاعتقادهم بأن هذا هو السبيل الوحيد للنهضة الإسلامية، وقد أطلق الكواكبى اسم كتابه أم القرى على مجتمع تخيل انعقاده فى مكة المكرمة من ممثلين من أقطار العالم الإسلامى يشخصون أحواله ويعللون أسباب تدهوره وانحطاطه ويقترحون أسباب علاجه.

وقد أطلق الكواكبى مع حالة التدهور التى تعانيها الأمة الإسلامية فى ذلك الوقت تعبيراً خاصاً له مغزاه ومعناه فأسماها حالة الفتور العام، وهذا يدل على مدى تفاؤله بمستقبل الأمة العربية ويحدد أسباب هذا الفتور فى: سيادة عقيدة الجبر التى يتزعمها ابن عبد الوهاب والأفغانى ومحمد عبده، وهذه هى الصورة التى نعت المستشرقون بها الفكر الإسلامى وقد دارت فى محاورات أم القرى الكثير من المناقشات حول معنى الجبر والحرية والمسئولية وإثبات أن الجبر يتنافى مع جوهر الإسلام الدافع للحرية والعلم والتقدم وتحرير إرادة الإنسان. ويقرر الكواكبى أن مبدأ الدين جعل الإنسان حر ومختار فى قوله وفعله واختياره وعدم قبوله للظلم أو فعله.

وقد حدد الكواكبى العديد من أسباب التدهور والتخلف فى العالم العربى وجعل فى مقدمتها :

١- انتشار عقيدة الجبر بين العوام، وكثرة الجهال، الذين استسلموا لحياة الكسل والتواكل، كما استسلموا لحياة الظلم والإستبداد.

٢-انتشار أدعياء التصوف، فكثر المشعوذين الذين ارتموا فى أحضان "الدروشة"،وهذا النوع من التصوف الملىء بالبدع هو الذى كان منتشراً فى أركان العالم العربى إبان عصر الكواكبى، وكانوا يتاجرون بالدين، ونسوا أنه لا يوجد فى الإسلام نفوذ دينى مطلق. وانتشر هؤلاء فى أسواق بغداد ومصر والشام وتلمسان والقسطنطينية. أما الدكتور هويدى فكان يرى أن أحد أسباب لجوء الناس إلى حياة التصوف والشعوذة هو تشدد المذاهب الشرعية فى أحكامها وتضييقها على الناس فى أمور دينهم، فى حين

كان الصوفية يهونون على الناس جميع أمورهم ويهونون عليهم دينهم كل التهوين.

٣- عدم الفهم لحقيقة الدين بوصفه عمل، وأخلاق، والتزام، فكان الميل إلى إشباع الشهوات دون مراعاة لعرف أو شرع أو تقاليد، فانتشرت المفاسد الاجتماعية،وانتشرت أماكن اللهو والفجور والإغراق فى اللذات الجنسية.

٤- الميل إلى التواكل والانصراف عن العمل المثمر فى الدنيا، مع أن الدنيا عنوان الآخرة والذى لا يستطيع أن يغرس فيها الغرس المفيد فكأنه خسر الصنفين أى دينه ودنياه.

ولم يكتف الكواكبى بعرض الأسباب والعوائق، بل وضع الكواكبى خطة علاج وتلافى أسباب الجهل والتخلف فى المجتمع العربى، مع ضرورة تلافى تلك الآفات التى أدت إلى فتور المسلمين. ولكن هويدى كان يرى أن العلاج لا يحتاج إلى مجرد الكلمات بل يحتاج إلى ثورة عنيفة من أجل التغيير والتصليح بمعنى التقويم ويقول: الحق أن الكواكبى لم يدعو إلى تلك الثورة وأن المصلحين ليسوا ثواراً ولم يؤمنوا بفكرة الثورة وذلك خلاف الأفغانى وهو صاحب روح ثائرة متمردة، فالأفغانى كان يريد انقلاباً أما الكواكبى ورشيد رضا ومحمد عبده فكانوا مصلحين ولم تخطر فكرة الثورة المسلحة لديهم.

ويصف هويدى موقف الكواكبى بالمثالية والهدوء والعقلانية ويقول إن الكواكبى كان فى تشخيصه للمجتمع الإسلامى يشبه خرير الماء ويعمل ببطء حتى يفتت الصخر كما قال أحمد أمين. وقد ذهب الكواكبى إلى أن الاستبداد لا ينبغى أن يقاوم بالعنف كى لا يكون فتنة وكان يميل إلى التوجه بأفكاره إلى عقلاء الأمة الذين يستعملون الحكمة فى توجيه الأفكار نحو تأسيس العدالة.

ولكن مع هذا كله كان الكواكبى يهيئ الجو للثورة على طريقته الخاصة وأنه لم يكن مناضلاً ثورياً بل كان متمرداً على أوضاع العالم والحكومات العربية التى وصفها بالفتور ومع ذلك قال مرة لو ملكت جيشاً لهدمت حكومة عبد الحميد فى ٢٤ ساعة.

وكان التميز والفاعلية فى فكرة الاشتراكية: حيث كان الكواكبى يقول: إن العرب هم أهدى الناس لأصول المعيشة الاشتراكية، وأن المال يستمد من الفيض الذى أودعه الله تعالى فى الطبيعة ونواميسها فالمال مال الله والسياسة الإسلامية زمن الخلفاء الراشدين كانت ذات سمات اشتراكية من حيث التعاون والعدالة وإزالة الفوارق الطبقية والتسامح، وأن هذه الفترة قد شهدت اتحاد إدارة الدين بإدارة الملك. وأنشأ الخلفاء حكومة طبقت قوانين العدالة والتساوى بين الجميع وعمموا أواصر الأخوة والمحبة "المؤمن للمؤمن كالبنيان"، "إنما المؤمنون أخوة". فعاشوا حياة الاشتراكية والديمقراطية بمعايشها السابقة لأن حكومة الخلفاء قضت بالتساوى بين الجميع فقراء وأغنياء، فأحدثوا فى المسلمين أواصر الأخوة وروابط هيئة اجتماعية موحدة وحالات معيشة اشتراكية لا تكاد توجد بين الأشقاء الذين يعيشون بإعالة أب واحد وحضانة أم واحدة. ويقرر الكواكبى أن الخلافة الإسلامية الأولى فى عصر الخلفاء الراشدين تركت معظم الأراضى الزراعية ملكاً عاماً للأمة يستنبتها ويتمتع بخيرها العاملون فيها فقط.

كما قال فى ضرورة الجمع بين العلم والدين أن الحاكم المستبد يخشى العلم؛ لأن العلم نور وهو يريد أن تظل الرعية فى الجهل والظلم ويقول فى ذلك: والعالم المستبد لا يخشى علوم اللغة والأدب ولا علوم الدين المتعلقة بالمعاد والآخرة وإنما يخشى العلوم الحديثة التى تؤدى إلى نهضة الأمة ورقيها، وهو أى الحاكم المستبد لا يريد الترقى لأمته.

ولاحظ الكواكبى أن ديننا الحنيف يؤيد البحث والتطور ولكن الحكام لم يلتزموا بهذا الاتجاه بينما نجد أن الغرب اتجه ودعم العلوم الطبيعية والرياضية، وبينما نجد أن هذه العلوم قد تدهورت فى الشرق حيث ظهرت اتجاهات تقول أن العلم مناهض للدين، مع أن الحقيقة أنه يسايره.

وقال الكواكبى: أن كل ما أثبته العلم الحديث أيده الدين فالعلم يقرر أن الأرض منبثقة عن النظام الشمسى، والقرآن يقول أن السموات والأرض كانتا رتقاً ففتقناهما. والعلم يقرر أن العالم العضوى ومنه الإنسان قد ترقى من الجماد، والقرآن يقول بهذا شرط أن يكون كل هذا الترقى بإرادة الله فقد خلق الإنسان من سلالة من طين.

كما أكد الكواكبى أن إصلاح التعليم أساس كل إصلاح وتطور وأن ذلك يتطلب بالضرورة إصلاح العلوم الدينية العربية، وأن يسهل تحصيلها لتكون أساساً للتربية، ويطالب بضم وتدريس العلوم التى تساعد على تفتح العقول وتتولاها مثل الفلسفة وحقوق الأمم السياسية والمدنية، ويدافع عن تعليم المرأة، وأن هذه القسمة المتساوية بين آدم وحواء لا تقارن بالنسبة المتباعدة التى جاء بها أصحاب الاستبداد السياسى، وهناك من يزعم أن خروج المرأة إلى الحياة الاجتماعية يؤدى إلى الفجورمع أن الجهل هو الذى يؤدى إلى الفجور وليس العلم وليس العمل.[١٣٥]

---

١٣٥. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

obeikandl.com

الإمام محمد عبده
(١٨٤٩ـ ١٩٠٥)

أولا: نشأة محمد عبده العلمية

ولد الإمام محمد عبده حسن خير الله عام ١٨٤٩ م بحصة شبشيرمن قرى إقليم محافظة الغربية، ولكنه نشأ فى قرية محلة نصر بمركز شبرا خيت بمديرية البحيرة، حيث عاش طفولته بين أسرته وتلقى تعليمه الأولى للقراءة والكتابة فى منزل والده، وحفظ القرآن الكريم والذى أتمه فى العاشرة من عمره،وبعد تلقينه مبادىء العلوم الدينية، سافر الى الجامع الأحمدى بطنطا ليتعلم تجويد القرآن وعلومه عام ١٨٦٢، حيث بقى عامين يتلقى دروس العلم فيه، وعاد إلى قريته فى عام ١٨٦٥، وفضّل أن يعمل بالزراعة والزواج والبقاء فى قريته؛ ولكن والده رفض ذلك وأعاده إلى الجامع الأحمدى، وأثناء عودته قابل قريبه الشيخ درويش،والذى كان على علم بأحوال ومعارف الصوفية، وهو أحد أخوال أبيه والذى أقنعه بأهمية العلم والمعرفة فى القرب من الله، فكان التقاؤه به نقطة تحول فى حياته، فعاد للدراسة مرة أخرى ليكمل دروسه فى علوم القرآن والحديث، ثم التحق بالأزهر عام ١٨٦٦م، وعاش تلك الفترة يعانى أحوال الصوفية من زهد وذكر وعبادة،وبعقلية الصوفى الزاهد فى التمسك بمظاهر الدنيا، وظل كذلك حتى نال شهادة العالمية الأزهرية من الدرجة الثانية عام ١٨٧٧م. وظل الإمام فى هذه الفترة مهتما بعلوم ثلاثة هى المنطق والتفسير والتصوف،وفى هذه الفترة كان لقائه بالسيد جمال الدين الأفغانى، والذى قرأعليه كتاب الزوراء، وعقائد الجلال للدوانى فى التصوف، وكتاب شرح القطب على الشمسية والمطالع، وسلم العلوم من كتب المنطق، ثم كتاب الهداية للغزالى، وكتاب الإشارات والتنبيهات لإبن سينا، وحكمة العين، وحكمة الإشراق من الفلسفة، والتوضيح على التلويح فى الأصول.

ولاشك أن لقاء محمد عبده الأول بالسيد جمال الدين الأفغانى عام ١٨٦٩م بالقاهرة، كان نقطة التحول الكبرى فى حياة الإمام، حيث تحول عن حياة الزهد التى بدأها، وتشربت نفسه أفكار الإصلاح والتجديد، والاهتمام بقضايا الأمة ومشاكلها، وأسباب تأخرها، فتمردت نفسه على طريقة التدريس العقيمة للعلوم الدينية، ومناهج التعليم الأزهرى،والحياة الرتيبة الى

كان يحياها، فاندمج فى حياة السياسة والثقافة وعلوم الحداثة، حتى أصبح من دعاة التنوير والإصلاح والحرية والعدالة، ومجاهدا فى صفوف الجامعة الإسلامية ضد المطامع الاستعمارية والسيطرة الغربية، وكان من الطبيعى أن يشترك الأفغانى فى العمل مع التنظيمات السرية، ويشارك الثورة على الاستبداد والظلم وعوامل الجهل والرجعية، إلى أن نفى الأفغانى، وفى عام ١٨٧٩ عين الشيخ أستاذا للتاريخ فى مدرسة دار العلوم،ثم أستاذا للأدب فى مدرسة الألسن، وبعد ذلك عزل محمد عبده من منصبه بالتدريس،واشتغل بالكتابة فى الوقائع المصرية حتى أصبح رئيس تحريرها، ثم عضوا بالمجلس الأعلى للمعارف العمومية عام ١٨٨١م.

وفى عام ١٨٨٢ تم نفى الإمام محمد عبده خارج مصر لمدة ثلاث سنوات بعد فشل الثورة العرابية،فاختار الإمام سوريا منفى له،وفى عام ١٨٨٤ سافر الإمام الى باريس للقاء استاذه جمال الدين وتكوين جمعية العروة الوثقى، واصدار صحيفة بنفس الاسم للدفاع عن الموقف الثائر للعرب ضد المطامع الغربية فى الشرق، والمطالبة باستقلال مصر،وكذلك الدفاع ضد اتهامات الغرب للإسلام أنه دين جبر وعزلة، وأنه من أهم اسباب التخلف فى بلاد الشرق،وفى عام ١٨٨٥ سافر الإمام الى بيروت، وعمل مدرسا بالمدرسة السلطانية بها، وألقى دروسه فى الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، فجذب علمه وسعة أفقه التلاميذ فأخذ يحادثهم فى أمور السياسة وأحوال بلادهم، وأسباب الضعف والاستكانة فى شعوبهم، وسبل اصلاح شئونهم، ودعاهم للإهتمام بالعلوم كافة.

وفى عام ١٨٨٨ عاد فضيلة الإمام من بيروت الى مصر،فلما عاد إلى مصر ـ كما يقول العقاد ـ كان فى مرجوه أن يسند إليه عمل من أعمال التدريس فى معاهده العليا التى لا يعوقه فيها عائق من التقاليد الموروثة عن الإنتفاع ببرامج الثقافة العصرية، وأقرب هذه المعاهد إليه وأشبهها بعمله وبالرسالة التى أجمع العزم على أدائها هو معهد دار العلوم،الذى يجمع بين ثقافة الأزهر وثقافة العصر الحديث، غير أن ولاة الأمر أوجسوا من إسناد وظيفة التدريس فى دار العلوم إلى رجل مثله فى إيمانه بقوة التعليم واقتداره على بث هذه القوة فى نفوس الناشئة من معلمى المستقبل، ومنهم مئات يتولون تعليم أبناء القطر كله بعد سنوات وينشرون فى أنحائه بذور النهضة، وهذا أمر أخطر على ولاة الأمر من الثورة العرابية التى أخمدوها وخيل إليهم أنهم استراحوا منها، فأبعدوه عن وظائف التعليم واختاروا له وظيفة

القضاء،وهى وظيف لوحظ فيها علمه بالشريعة ونزاهته فى الحكم وكفايته لتوجيه المحاكم الجديدة إلى وجهتها الصائحة فى أوائل نشأتها.[١٣٦]

وهكذا تسلم فضيلة الإمام عمله كقاضى بالمحاكم الشرعية،،ثم عين قاضياً بمحكمة بنها عام ١٨٨٩م، وبعد ذلك ارتقى إلى مستشار فى محكمة الاستئناف عام ١٨٩١م، وطوال هذه الفترة لم ينقطع الإمام عن الدعوة للإصلاح والتجديد والنهضة،وفى عام ١٨٩٢ قام بتأسيس الجمعية الخيرية الإسلامية من أجل إصلاح التعليم ومواجهة المشاكل الاجتماعية كالفقر والأمية وسوء العادات الاجتماعية، والعمل على إزالة أسبابها، ثم أصبح مفتياً للديار المصرية عام ١٨٩٩م وعضوا فى المجلس الأعلى للأوقاف وأسس جمعية إحياء العلوم العربية عام ١٩٠٠م،وفى هذه الفترة عمل على اثبات أهمية اكتساب علوم العصر، ومواجهة ادعاءات الغرب ضد الإسلام وأهله، وذلك فى العديد من الرسائل والمقالات والمؤلفات، كما قدم دروسا فى التفسير، وقدم تفسيرا لجزء عم من القرآن الكريم، فظهرت قدرته على الاجتهاد وفهم أصول التأويل، وقدرته على الرد لاتهامات وزير الخارجية الفرنسى جبرائيل هانوتو، والتى أثارت المشاعر الدينية والوطنية فى مصر والعالم الإسلامى، كما قام بالرد على تأويلات فرح أنطون لفلسفة ابن رشد وتفنيد آرائه، وأخيراً استقال من مجلس إدارة الأزهر وتوفى بالأسكندرية عام ١٩٠٥م.

كان الإمام محمد عبده من أهم رواد حركة الإصلاح والتجديد فى مصر والعالم العربى فى عصرنا الحديث، وأنه صاحب الفكر التجديدى المتميز بالاعتدال والاستنارة، وأن هذا الفكر كان له دوره الثقافى على ساحة الفكر المصرى والثقافة المصرية المعاصرة. حتى وصف الإمام بأنه كان مصلحا ومجدداً ومفكراً وعالماً وفيلسوفاً وداعياً لكل معانى ومقومات الإصلاح والتغيير، فهو مصلح يتصل إصلاحه بالتفكير كما يتصل بالعمل، وقد كان له مذهبه الفلسفى المستقل،ورؤيته الخاصة فى الإصلاح الاجتماعى والسياسى والتربوى والخلقى، متمثلاً فى البحث عن معانى الوجود و البحث عما وراء الطبيعة، وكانت فلسفته فيما وراء الطبيعة تمزج بين معانى الفلسفة

---

١٣٦. عباس محمود العقاد: عبقرى الإصلاح محمد عبده. نهضة مصر ١٩٦٢ ص ٧٤.

والتصوف،وقد ساعده على ذلك اطلاعه على آراء الفلاسفة والفقهاء وكبار الصوفية فى مختلف القضايا التى دار عليها الحديث بين المتكلمين والمعتزلة، وكان استقلال الشيخ محمد عبده بالفكر والنظر ثم استقلاله بالعمل فى التدريس والافتاء وأسلوبه المتميزفى الدعوة الى العقلانية والإصلاح يفردانه بمذهب بين مدارس الفلسفة الإسلامية فلم ينتمى لمذهب دون آخر، فهو مع المعتزلة فى تحكيم العقل والقياس على المنطق، كما أنه يختلف معهم فى مجادلاتهم العقيمة حول مسألة الصفات وما تفرع عليها من خلاف حول مسألة الكلام الإلهى و خلق القرآن، كما أنه يدافع عن المتصوفة فى رياضتهم النفسية والفكرية،ومع ذلك يرى أن إلهام المتصوف لا يجيز له أن يدين بغيره ولكنه خاص بمن يحصل له ولا يصلح أن ينقله لغيره بالعبارة.

لقد نجحت مدرسة الإمام محمد عبده فى تحقيق أهدافها الإصلاحية والحد من سيطرة أصحاب الفكر التقليدى على العقل المصرى، كما نجحت فى دعوتها إلى الحرية الفكرية وتجديد الفكر الدينى بأساليب عصرية، كما نجحت فى تطوير مناهج التعليم وأساليبه، كما نجحت أيضاً فى الحد من خطورة النزعة التقليدية أو سيادة أنماط التفكير الخرافية والغيبية، مع سيادة القناعة بضرورة الاحتكام إلى العقل والمنطق ومنهجية العصرالعلمية، ولذا نستطيع القول بأن أكبر ما استفاده العقل السليم المستنير من فكر الأستاذ الإمام فى الإصلاح والحرية الإنسانية أنه أعاد إليه الثقة بعقيدته فى هذا العصر،كما أعاد الثقة فى الفكر العربى لأن ردوده على هانوتوواتهامات الغرب للإسلام كان لها تأثيرها فى ثقافة العصر بالإضافة الى تأثيرها فى ثقافة الغرب وتصحيح أفكارهم الخاطئة عن الإسلام والشرق عموما، وذلك بفضل ردوده المنطقية على اتهام الإسلام بأنه دين الجبر والقدر، واعتماد مسيو هانوتو على فكرة التمييز بين الأديان والأجناس أو بين العقل الآرى والعقل السامى،فرد الإمام بأن شواهد التاريخ تثبت تهافت رأى هانوتو لأن الهند هى ابتداء منشأ الجنس الآرى، كما أنه من الصعوبة بمكان أن تحكم على الأديان بما يشاهد من أحوال أهلها، وأورد الإمام العديد من الأدلة التاريخية والعصرية على تهافت رأى هانوتو وخطأه خاصة زعمه بأن ديانة الحلول والتشبيه أفضل من ديانة التوحيد والتنزيه، لأن أتباع التجسيم هم الذين يؤمنون بالإرادة الإنسانية الحرة، على حين أن أتباع الإسلام يؤمنون بسلطان القدر عليهم، وهنا أثبت الإمام أن الإسلام دين الحرية والوسطية، وأنه يجمع بين الجبر والاختيار، لأن الحرية الإنسانية ليست مطلقة وكذلك الإرادة الإنسانية ليست مطلقة، فالحرية لها حدودها بحدود الإرادة والقدرة

على الإستطاعة، وهى ليست مستقلة تماما عن الإرادة الإلهية المطلقة، وهو رأى الأشاعرة الذى يتبناه الإمام فى كثير من القضايا والأحكام، وعندما احتج هانوتو بأن الإسلام جاء ليقطع الصلة بين العبد وربه، وأنه أقل تسامحا من المسيحية، التى تناصر العلم والتقدم، وأن الإسلام أكثر إضطهادا وتعارضا للعلم والفلسفة، فأثبت الإمام خطأ هانوتو فى فهم حقائق الإديان ودقائق أركان الإسلام والتى فى مقدمتها الاهتمام بالعلم والحرية وبالإنسان عموما.

وقد وصف الإمام بأنه رجل زانته الحكمة وصقلته التجارب والمعارف، كما وصف بمرونة الفكر ووسطية المعتقد، ووصفه آخرون بعمق التفكير، وأنه الثائر الذى يؤثر فى الشباب ويوجههم لتحقيق مبادىء الإسلام فى الحرية والعدل والعلم والسلام، وأنه نجح فى تحقيق التأليف بين الأصالة والمعاصرة، وبين العلم والدين، وأنه كان يعيش لأمته قبل أن يعيش لنفسه، وأنه كان يجمع بين الفيلسوف ورجل الدين فى شخصه وفكره، وهذا الوصف أشار إليه أستاذنا الدكتور عثمان أمين حين قال : ومن جهة أخرى نجد الصورة التى ارتسمت فى أذهان الجمهور عن محمد عبده المصلح المجدد، الذائد عن الإسلام، والداعى إلى جامعة إسلامية، قد حجبت عنهم جانب الطرافة فى شخصية المفكر، فلم يلتفتوا إلى أن الرجل كان فيلسوفا بأسمى معانى الكلمة وأصدقها، إذ وضع لهداية العمل مذهبا خصبا واسعا، واتخذ من أغلب المسائل الفلسفية موقفا لا تعوذه الأصالة ولا الإستقلال، وكان له فوق ذلك كله مزاج الفيلسوف الذى يميل إلى التأمل والروية فيما يعرض له من الأمور، وينحى الآراء المألوفة المشهورة إذا لم يكن لها سند من العقل، ولا يستسلم لحكم الأمر الواقع الذى يذعن له الناس فى الشرق أكثر مما ينبغى، بل كان يسلك الطريق الفلسفى القويم، ذلك الطريق الأفلاطونى العريق الذى جدده ديكارت أبو الفلسفة الحديثة، ونعنى به النظر إلى الأشياء بعين الروح، وإخضاع العالم لشرعة العقل. غير ان أروع ما تتجلى عليه صورة الأستاذ الإمام ـ فى نظرنا ـ حين نرى الفيلسوف وعالم الدين يتعاونان فى شخصه تعاونا لم يتهيأ لندٍ من قبل مدى قرون عديدة، وحين يلوح لنا فكره موفقا بين طرفين جرت العادة أن يراهما المفكرون متعارضين، وهما المذهب العقلى والمذهب العملى.

ثانيا: منهج محمد عبده فى الإصلاح الشامل

لم يقتصرالإمام الفيلسوف فى تفكيره على معارف وعلوم العقليات والإلهيات المجردة، أو على فلسفة ما وراء الطبيعة؛ ورأى ضرورة توافر فلسفة اجتماعية تتبع فى إصلاح المجتمع الأساليب التربوية الحديثة، والتى تقوم على مبادئ العقل والمنطق العلمى وثقافة العصر، ودراسة الواقع بجميع مشكلاته؛ ولذا وضع الإمام خطوات محددة للإصلاح الشامل يمكن إجمالها فى:

- ضرورة الاهتمام بالجوانب التربوية، لأن التربية لاتنفصل عن التعليم، وأنه لافائدة من قيام أحدهما دون الآخر فهما متلازمان، وأثبت الإمام أن التربية مشكلة يمكن مواجهتها إذا أحيطت المدارس علما بأصول المناهج العلمية الحديثة، والإلمام بأساليب التربية المعاصرة المستخدمة فى التدريس والعلوم الإنسانية كعلم النفس والفلسفة والاجتماع، وكل ما يمكن أن يفيد فى تطبيقه على التلميذ المبتدىء، وأن يلم المعلم بميزان يزن به ذهن الطالب ودرجة استعداده لقبول التعلم، ثم يتنزل المعلم مع التلميذ الى درجته ثم يرتقى به شيئا فشيئا حتى يصل الى الدرجة التى يتمكن فيها من الإدراك الدقيق للمعانى، وهذا يعنى أن أى إصلاح يجب أن يبدأ بإصلاح التعليم واستخدام الأساليب التربوية الملائمة لمستوى التلميذ ومدى استعداده للتعلم.

- ضرورة تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير وتصحيح العقائد والعادات الخاطئة واكتساب الفضائل وتحصيل العلوم،وذلك عن طريق تطويرالمناهج الدراسية وأساليب التعليم والتوجيه،والتعرف على أوجه الخلل ومتطلبات الواقع واحتياجاته،لمعرفة ما هو الواقع المراد تغييره بالفعل وتحديد أوجه الإصلاح المناسبة،ولهذا جاءت فلسفة الإمام الاجتماعية مفصلة وواضحة فى جانبها الخلقى والتربوى، فهى فلسفة أخلاقية لا تفرق بحال بين مشاكل المعرفة والاجتماع والأخلاق، وليس للاجتماع عنده مشكلة قائمة إذا توفرت العزائم على علاج آفات الخلق فى الفرد والجماعة، وابتعد الإنسان عن التقليد، واعتمد على العلم الصحيح، وفى هذا الإطار حدد الإمام أهم معوقات الفكر الصحيح وأهمها الوقاحة والتقليد، ورأى أن التقليد هو الفكر المقيد بالأغلال، وسوء العادات والموروثات وعبادة آراء السابقين، فالتقليد هو الفكر المرزول، لأنه فكر بلا عقل أو تحليل، أما الوقاحة فهى التجرؤ على الحق وأهله، والاستهزاء بالحق وعدم المبالاة به، والخوض فى أئمة العلم

والتقليل من قدرهم دون حجة أو برهان، والواجب أن يقبل الفرد على الرأى بالبينة ويبتعد عنه بالبينة أيضا.[١٣٧]

- ضرورة الاهتمام بكافة العلوم والمعارف إلى جانب الاهتمام بمناهج وطرق التدريس، وتنوع العلوم الشرعية والمدنية،والاهتمام بعلوم المنطق والفلسفة ومكارم الأخلاق، وعلوم السياسة والتربية والاجتماع، الى جانب علوم الطبيعة والرياضيات واللغات، فالعلم فى رأى الأستاذ الإمام سبب من أسباب الثروة والقوة وسبب من أسباب المعرفة الذهنية التى تبصر العقل بأدوات النجاح فى أعمال المعيشة، مع ملاحظة أن التربية الأخلاقية شئ آخر غير المعرفة الذهنية ولا سيما المعرفة التى تؤدى فى آخر الأمر إلى الإيمان بالمادة دون غيرها وهو ما يسمونه بالفلسفة المادية، وقد أشفق الأستاذ الإمام من عواقبها على بنى الإنسان وذاته اعتقاداً بضرورة الدين لصلاح النفوس البشرية وهداية الأمم فى حياتها الاجتماعية، مما دفع الإمام إلى القول فى مذكراته : لقد ارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين : الأولهو تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع فى كسب معارفه إلى ينابيعه الأولى باعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه، لتتم حكمة الله فى حفظ نظام العالم الإنسانى، وأنه على هذا الوجه يعد صديقا للعلم باعثا على البحث فى أسرار الكون، داعيا إلى احترام الحقائق الثابتة مطالبا بالتعويل عليها فى أدب النفس وإصلاح العمل، أما الأمر الثانى فهو إصلاح أساليب اللغة العربية فى التحرير، سواء فى المخاطبة الرسمية بين دواوين الحكومة ومصالحها، أو فيما تنشره الجرائد على الكافة منشأ أو مترجما من لغات أخرى.[١٣٨]

ولم يتوقف الإمام عند حدود الدعوة للعلم والمعرفة، فالدعوة وحدها لاتكفى، لأن عوامل الاستعداد وتوفير الإمكانات عنده أهم من مجرد الدعوة، ولذلك كانت جهوده فى رصد الواقع التعليمى وأساليب الدراسة وتأثيراتها

---

١٣٧. احمد امين: زعماء الإصلاح فى العصر الحديث ١٩٧٩ ص٢٨٠., وعثمان أمين: رواد الوعى الإنسانى ص ٤٢-٤٥.

١٣٨. محمد عبده: مذكرات الإمام محمد عبده. عرض وتحقيق طاهر الطناحى. كتاب الهلال ابريل ١٩٦١ ص ٢٦-٢٧.

على عقول الدارسين، لازمة قبل عملية التطبيق الفعلى للبرنامج الإصلاحى، ولذا حرص الإمام على إثبات أن الإستعاد والإعداد للتعلم لابد وأن يسبق أى نهضة تعليمية،وأن توفير المدارس والمعاهد والمناهج والمعلمين والإمكانات، وخلق المناخ المناسب للتعلم كانت كلها ضرورية وسابقة على تنفيذ دعوته للإصلاح، من أجل ذلك قام الإمام بنفسه بحصر جميع مراكز التربية والتعليم فى مصر ورتبها بحسب أهميتها وبدأ التدرج فى التعليم ابتداء بالجامع الأزهر،ثم مدرسة دار العلوم، ثم المدارس التجهيزية العليا، ثم المدارس الأميرية، ثم المدارس الأجنبية، ثم المكاتب الرسمية الإبتدائية وأخيرا المكاتب الأهلية.وقام الإمام بدراسة متأنية لدور كل مؤسسة منها، مشيرا الى السلبيات التى تعوق الأداء الأمثل لها سواء كانت معوقات إدارية أو فنية أو حكومية، وأكد على أن الفقر والحاجة و سوء الإدارة والإجبارأحيانا على الالتحاق بهذه المدارس، وعدم الاستعداد للتعلم وغياب الهدف من التعليم،والميل الى مظهرية التعليم، كلها كانت عوامل معوقة للعملية التعليمية فى مصر، ويشير الإمام الى أن سياسة محمد على فى الإجبار على دخول هذه المدارس والذى كان أشبه بدخول الجيش، وكذلك إهمال الأمراء بعد محمد على للمدارس خاصة الخديوى عباس والخديوى سعيد، لأن التعليم كان محصورا فى تخريج موظفى الحكومة والدووين أو الجنود والضباط المزودين بالعلوم العسكرية الحديثة.

ضرورة اكتساب العادات السليمة فى الفكر والأخلاق والسلوك عن علم ومعرفة ويقين، والتى يمكن وصفها بالحداثة فى ذلك الوقت، لأنه إذا تم ذلك وتمكن الوعى الأخلاقى والدينى من النفوس تحقق الهدف الذى نسعى إليه وهو التخلص من سيطرة السلطة الجاهلة على الفكر والانطلاق من قيود التقليد نحو حرية الفكر والثقافة والعصر.

- ضرورة متابعة واستكمال مناهج السابقين من المجددين والمصلحين مثل رفاعة وجمال الدين، فى الاهتمام ببناء الفكر وتوجيه السلوك، وإيقاظ الروح الوطنية فى النفوس، ومتابعة ما كتبوه وما نشروه فى الصحف والمؤلفات وما قالوه فى الندوات، من أجل ذلك عمل الإمام بالصحافة وتكوين الجمعيات الخيرية، وأنه عندما تولى رئاسة وتحرير الوقائع المصرية تحولت بفضل جهوده الى جريدة وطنية وقومية تصدر يوميا، وحدد شروط العمل بها وغاياتها فى الإصلاح والتقويم، وكان لها

دورها الرائد فى نشر الوعى الثقافى والاجتماعى،فأصبحت بفضله صحيفة رأى ونقد وتقويم.

- ضرورة تحقيق مبدأ ديمقراطية التعليم وذلك عن طريق إنشاء المدارس الحديثة التى تدرس علوم العصر بوسائل تربوية، وتنشر العلم الصحيح والفكر السليم، وتهتم بالأخلاق وأحوال المجتمع، و توثق العلاقة بين التلميذ والاستاذ من خلال النقاش والحوار، وتبادل الفكر والرأى، وكان ذلك نفسه أسلوب الأستاذ الإمام مع تلاميذه من طلبة الأزهر ودار العلوم والألسن.

- ضرورة إنشاء المعاهد و الجامعات والجمعيات الأهلية والمدنية ذات التوجهات الثقافية والخيرية، فهى الأقدر على تحقيق متطلبات الإصلاح الاجتماعى ورصد المشكلات الاجتماعية الناشئة عن الجهل وسوء الخلق، ومقاومة دعوات التجهيل والرجعية والتقليد.

- ضرورة الاهتمام بالكلمة المسموعة والمقروءة، لأن العلم الصحيح يقوم على الفكر الصحيح،والعمل الصحيح يقوم أساسا على الفكر السليم، ولذا قام الإمام بالتصنيف والتأليف للعديد من المؤلفات مثل رسالة الواردات، ورسالة التوحيد، والعقيدة المحمدية،والعروة الوثقى والإسلام والنصرانية، والإسلام والرد على منتقديه، والعلم والمدنية، وحديث فلسفى مع هربرت سبنسر عن الألوهية ومعانى الحق والقوة، ورسائل سياسية الى بلنت، كما قدم العديد من الشروح مثل نهج البلاغة، ودلائل الإعجاز للجرجانى، والمخصص لابن سيدة، كما وضع أصول انكتابة الصحفية واشترط على المحررين التزام الصدق وحسن العرض، وتطوير الأداء وأسلوب التعبير والاختيار وسلامة اللغة.

- ضرورة تدعيم مبدأ الحرية الفكرية، على اعتبار أن الفكر السليم إذا كان مستقلا وحرا يجب أن يجرى وفق ما شرعه الله، ووفق مبادىء المنطق والعقل السليم، حتى يكون العمل صالحا وموفقا ومفيدا، وفى هذا المعنى يقول الإمام : إذا كان المنطق آلة لضبط الإستدلال، والنحو آلة لضبط الألفاظ فى الإعراب والبناء، فلا يمكن أن ينتفع أحد من المنطق ولا بغيره من العلوم مهما قرأها أو راجعها إلا إذا عمل بها وراعى أحكامها حيث ينبغى أن تراعى.

والشورى عند فضيلة الإمام لازمة لتحقيق مبدأ الحرية الفكرية، ففى مقال بعنوان الشورى والقانون ضمن مجموعة مقالات كتبها الإمام بين عام ١٨٨٠ و١٨٨١ يقول: أن استعداد الناس لأن ينهجوا المنهج الشورى غير متوقف على أن يكونوا متدربين فى البحث والنظر على أصول الجدل المقرر لدى أهله، بل يكفى كونهم نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق، وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد.

- ضرورة ارتباط العلم بالعمل،فالعلم قوة لايستهان بها، وبه تسود الأمم وتحقق مآربها، وبه تدافع عن نفسها وحقوقها وتطرح جهلها وضلالها. فبالعلم والتدريب والتعود تكتسب الفضائل، وسعادة الناس فى دنياهم وأخراهم إنما تكون بالكسب والعمل، لأن الله خلق الإنسان وأناط جميع مصالحه ومنافعه بعمله وكسبه للعلم، ويؤكد ذلك الإمام بقوله: أعمال الإنسان إنما تصدر عن إرادته، وأن إرادته أنما تنبعث عن آرائه، وأراؤه هى نتائج علمه واستخدامه لعقله، فالعلم مصدر جميع الأعمال.

- ضرورة المشاركة الفاعلة فى شئون الحياة السياسية والإجتماعية، من أجل التأثير فى مجرى شئون هذه الحياة عن طريق التأليف والإنشاء والخطابة والصحافة والتدريس، وكافة الوسائل الممكنة، ولهذا كان الإمام يجمع بين التدريس والتأليف وحضور مجالس السيد جمال الدين، حتى أنه ألف فى فترة شبابه الأولى حاشية على شرح الدوانى على العقائد العضدية، لعضد الدين الإيجى والأشعرى.

- ضرورة الاهتمام باللغة، وهذا الاهتمام لايكون بتحسين النطق أو مجرد الترديد والحفظ، لأن اللغة كتعبير عن فكر وفلسفة فى حاجة الى النضج والتنقيح، وتعريف العوام والخواص بخصائصها ومرامى ألفاظها وفى معنى ذلك ذكر العقاد فى كتابه عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده : كان مُحمد عبده الناقد البليغ يوقن أن اللغة مادة البلاغة وجمال التعبير، وكان من شواغله الكثيرة شاغل واحد هو إحياء اللغة مادة وعلما ودراسة وكتابة، فكان يعين جماعة إحياء الكتب العربية بعلمه ووقته وماله ونفوذه، وكان ينشر نماذج البلاغة السلفية ويشرحها بقلمه أو ينوه بها فى دروسه وتفسيراته من قبيل نهج البلاغة ومقامات البديع ودلائل الإعجازوأسرار البلاغة، ومذهب محمد عبده الناقد فى تحصيل مادة اللغة

انها تحصيل ملكة وليست بتحصيل قواعد ومصطلحات، لأن دقائق الفصاحة والبلاغة وبراعة التعبير تحيى الفهم، وترك الإشتغال بها موت للحياة العقلية.

ومن أجل ذلك أيضا كانت دعوة الإمام الى إنشاء مجمع للغة العربية لينهض بتصحيحها والرد على الطاعنين فيها من المستشرقين، وبالفعل نجحت جهود الإمام وتكون أول مجمع للغة العربية فى مصر وهو المجمع البكرى نسبة إلى مؤسسه من تلاميذ الإمام وهو محمد توفيق البكرى،وأعلنت أهدافه فى درءالخطر الذى يهدد الفصحى من الأخطاء اللغوية التى يرتكبها كتاب الصحف والمجلات والألفاظ العامية الدخيلة أوالغريبة التى يستخدمها المترجمون.[١٣٩]

منهج محمد عبده فى الإصلاح الدينى

الدين عند فضيلة الإمام من أهم المقومات الحضارية، ولا يتحقق إصلاح قط بدونه، ودليل ذلك عنده أن الاعتقاد الدينى كان المقوم الرئيسى فى تشكيل الوجدان المصرى منذ العصور الأولى، وفى هذا المعنى يقول الإمام : إن أنفس المصريين قد أشربت الإنقياد الى الدين حتى صار طبعا فيها، ولا توجد قلوب أقرب الى الإصلاح والتدين من قلوب أهل مصر، ولذا فإن من طلب إصلاحها من غير طريق الدين فقد بذر بذرا غير صالح للتربة التى أودعه فيها فلا ينبت، ويضيع تعبه ويخفق سعيه.[١٤٠]

ولقد اتسمت آراء الإمام فى مجال التوحيد بمسحة عقلية كلامية وصوفية واعتدالية فى نفس الوقت، وذلك لتأثره بالفكر الاعتزالى من جهة، والفكر السلفى من جهة ثانية، ومع ذلك تغلبت النزعة العقلية والتى وضحت من مواقفه الثابتة الداعية الى الحرية الفكرية ونبذ التقليد، لقد أقام الإمام محمد عبد منهجه فى الإصلاح الدينى على قواعد الإسلام وأركانه الأساسية التى استمدها من القرآن والحديث ومن الواقع الذى عاصره وعايشه بالفعل، وفى سبيل ذلك كان له موقفه من مفهوم الغرب فى الإسلام أو ما يمكن وصفه

---

١٣٩. محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية. عرض وتحقيق طاهر الطناحى، ومذكرات الإمام محمد عبده تحقيق طاهر الطناحى ١٩٦٠.

١٤٠. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث ص ١٨٧-١٨٨.

بالعلاقة بين الإسلام وأوربا وفى هذا المجال أثبت الإمام أن الإسلام ليس فيه سلطة دينية كما هو الحال فى الفكر الغربى وخاصة فى العصر الوسيط، وأن الإسلام لا يتعارض مع العلم أو الحرية بل إن العكس هو الصواب لأن الإسلام يعلى من قيمة العلم والعلماء، ويجعل العلم فريضة دينية واجبة، كما يجعل من الرأى وحرية الفكر والشورى والجدل من أهم الواجبات الدينية، ويدلل محمد عبده على ذلك بشواهد من القرآن والحديث مؤكداً على أن الإسلام قد كفل حرية الفكر والإرادة لمعتنقيه، فهو دين الحرية لأن الله تعالى أنزله على عباده ليحررهم من الفقر والذل والظلم والرق والعبودية.

القواعد التى حددها الإمام لمنهجه الإصلاحى

١- الاعتماد على نظر العقل فى النفس والكون وتدبر الآيات والتفكر فيها، وذلك لأن سبيل الإيمان فى الإسلام هو العقل، ومقولة علماء الكلام واضحة فى هذا، فهم يقولون أن إيمان المستدل أقوى من إيمان المقلد؛ لأن النظر العقلى المؤدى إلى اليقين وإثبات التوحيد هو الذى يقوى الإيمان ويثبته فى القلوب، وهنا نلاحظ أن الإمام يميل كثيراً إلى رأى المعتزلة فى تقديم العقل على ظاهر الشرع، وهو ما ظهر بوضوح فى موقفه من التأويل والتفسير.

وكانت عقلانية الإمام وراء اهتمامه بالفلسفة وعلم الكلام،كما كانت وراء موقفه المتحرر من الفكر التقليدى واهتمامه بالفلسفة الغربية واتجاهاتها، وما يمكن أن ننتفع به منها،واقباله على علوم الحكمة والرياضيات والمنطق والأخلاق والسياسة، وقد ظهر اتجاه الإمام الفلسفى عندما عين استاذا للتاريخ والحضارة فى مدرسة دار العلوم وأخذ بمنهج الفلاسفة فى التدريس والاعتماد على منطق العقل فى الإقناع وإثبات الآراء، حتى قيل أن للأستاذ الإمام موقفه وفلسفته الخاصة فى العقليات والأدبيات والاجتماعيات والسياسة والفن بالإضافة الى فلسفة اللغة والبيان وعلم الكلام والتوحيد. ولهذا كانت آراء الإمام تقوم على محور الجمع بين العلوم النظرية والعملية، والجمع بين العلوم الدينية والطبيعية فبهما تتقدم الأمم وتتطور، وأن القوة الحقيقية هى قوة العلم، إذ العلم مرتبط بالقوة والثروة والعدالة، وبالتالى فالعقلانية عند الإمام تستلزم الربط بين العلم والعمل.

٢- الاعتبار بسنن الله فى الخلق. والالتزام بأدلة العقل وأحكام الشرع، لأن ذلك يقى الإنسان من الوقوع فى الخطأ أو فى الفتن والظنون،ولقد نجح الإمام فى تحديد مهام لعقل ووظيفته والتى جعلها فى الإستدلال والإستباط، والتمييز والحكم، والجدل والنقد،كما حدد مجال عمله سواء فى المجال الدينى أو الشرعى، حين قال : إن العقل هو المنهج الذى يجب على المسلمين انتهاجه، وعليهم أن يدركوا قيمته وكيفية استخدامه فى القياس والتأويل والاجتهاد والاستنباط، وعليهم أيضا أن يدركوا أن العقل وحده لايستقل بالوصول الى ما فيه سعادة الأمم بدون رشد إلهى، إذ الدين هو حاسة عامة للكشف عما يشتبه على العقل، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله، والإذعان لما تكشف من معتقدات وحدود وأعمال،ففى المجال الدينى تكون مهمة العقل التصديق برسالة النبى وجميع ما جاء به، وإن لم يستطع الوصول الى كنه بعضه والنفوذ إلى حقيقته، ولا يقضى عليه ذلك بقبول ما هو من باب المحال المؤدى الى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين فى موضع واحد أوفى آن واحد، فإن ذلك مما تتنزه النبوات على أن تأتى به، فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك الشىء من الوارد فيها، وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مراد، وأن له الخيار فى ذلك بين التأويل أو التفويض. [١٤١]

٣- التوفيق بين الآراء عن طريق الاحتكام للعقل والمنطق، ولاشك أن هذه العقلانية فى تميزها ووسطيتها كانت هى العامل الرئيسى فى نجاح الإمام عند تطبيق دعائم منهجه فى الدين والأخلاق والسياسة والإجتماع، ونجاحه فى تحديد مهام العقل ووظيفته حين قال : إن دراسة العلوم العقلية لا ترمى إلى تحصيل ما خلفه الفلاسفة والمتكلمون من آراء، بل الوقوف على مناهجهم فى الاستدلال والجدل والنقد، ومع ذلك فقد نجح الإمام فى استخدام المنهج الكلامى القائم على الجمع بين العقل والنقل دون أن يقدم أحدهما على الآخر كما فعل الأشاعرة .

٤- البعد عن التعصب والتشدد فى فهم حقائق الدين،وذلك يتطلب البعد عن التقليد، لأن التقليد هو الفكر المقيد بالأغلال، والمتصف بالجمود

---

١٤١. محمد عبده: الأعمال الكاملة ج٣ ص ٤٣٩، عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة ص ٣٩.

والتمسك بالعادات والتقاليد والموروثات البالية وعبادة آراء السابقين، كما يتطلب البعد عن التكفير للمخالفين أو الموافقين، لأن الإيمان بالله فطرة فطر الله عليها جميع البشر، وبالتالى فالتعصب ناتج عن هذا الفكر الذى يصفه الإمام بأنه الفكر المرذول، لأنه فكر بلا عقل وبعيد عن الصدق أو صحيح الفكر، ورغم هذه العقلانية وتأثره بالمدنية الغربية فقد اتسمت آراء الإمام بمسحة صوفية وروحية واضحة،كما أن هذا الجمع بين العلم والدين وعلوم العقل والروح كان وراء سمة الوسطية والاعتدال التى اتسمت بها مواقف الشيخ محمد عبده، فلم يكن متعصبا حتى مع أعداء الدين أو بعض المستشرقين الذين اتهموا رجال الفكر الشرقى بالسطحية، واتهموا الإسلام بأنه سبب تأخر الشرق، وأن الإيمان بالقدر يضعف الإرادة بل يسلبها كلية كما يسلبه حريته فقام بالرد عليهم مستخدما سلاح الحجة والمنطق والدليل، دون تعصب لرأى أوإتجاه.

٥- أن يتولى رجال الدين تربية النشىء على مبادىء الإسلام فى المحبة والتسامح والسلام، فعليهم مسئولية التعليم والتهذيب على الأصول المستمدة من الدين ويغرسونها فى المدارس ويحملوا نفوس الطلاب عليها علما وعملا، وفى هذا المعنى يأتى قول الإمام : أن الدين الإسلامى الصحيح ليس عدوا للألفة ولا حربا على المحبة، وهو لا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركهم فى المصلحة وان اختلف عنهم فى الدين.

منهج الإمام محمد عبده فى التأويل والتفسير

يقول محمد عبده فى افتتاحية تفسيرة لجزء عم عند تفسيره لفاتحة الكتاب :التكلم فى تفسير القرآن ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور وأهمها، وما كل صعب يترك ولذلك لا ينبغى أن يمتنع الناس عن طلبه، ووجوه الصعوبة فى تفسيره كثيرة،وأهمها أن القرآن كلام سماوى تنزل من حضرة الربوبية التى لايكتنه كنهها،على قلب أكمل الأنبياء، وهو يشتمل على معارف عالية ومطالب سامية،ولايشرف عليها إلا أصحاب النفوس الزاكية والعقول الضافية، والتفسير الذى نطلبه هو فهم الكتاب من حيث هو دين يرشد الناس الى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم

الآخرة، فإن هذا هو المقصد العلى منه، وما وراء هذامن الباحث تابع له أو وسيلة لتحصيله. [١٤٢]

وقد جمع فضيلة الإمام بين التأويل والتفسيرخاصة فى الأهداف والغايات،وحاول التمييز بين التفسير الجيد والتفسير الردىء الذى لا فائدة منه، وبعد دراسته للعديد من أنواع التفسيروالتأويلات الكلامية وجد أنه من الضرورى بيان أوجه الخلاف بين التأويل والتفسير من خلال تحديد غايات التفسيروشروطه وما يميزه عن التأويل، وأهمها النظرة الكلية والشاملة للقرآن بوصفه وحدة واحدة، ودستور للناس كافة، فى كل زمان ومكان، وحتى قيام الساعة، وأنه المصدر للتشريع، وأن يبتعد المفسر عن التقليد والنقل عن السابقين دون فهم لمناسبة الآيات وترابطها والمعنى المراد منها، وأن يبتعد المفسر عن التعصب للرأى،والخلافات المذهبية والفقهية، وكذلك مسائل الغيبيات المتعلقة بالذات والصفات، والبعث والقيامة والروح والخلود، لأنها أمور غيبية تفوق قدرات البشر العقلية ،ثم أكد فضيلة الإمام على أن غاية التفسير هى فهم الكتاب المنزل من عند الله بوصفه دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم فى حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة،وهذه الغاية تتحقق من خلال الوجوه الثمانية للتفسيروهى:

١- النظر فى أساليب الكتاب ومعانية،وما اشتملت عليه من أنواع البلاغة، ومثال ذلك تفسير الزمخشرى ومن نحا نحوه.

٢- الإعراب : وبه اعتنى أقوام توسعوا فى بيان وجوهه وما تحتمله الألفاظ منها.

٣- تتبع القصص: وقد سلك هذا المسلك أقوام زادوا فى قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ والإسرائيليات ولم يعتمدوا على التوراة والإنجيل والكتب المعتمدة عند أهل الكتاب وغيرهم، وهؤلاء أخذوا جميع ما

---

١٤٢. محمد عبده: تفسير جزء (عم) الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧، وعاطف العراقى: الشيخ محمد عبده والتنوير قؤن من الزمان على وفاته. دار الرشاد القاهرة ٢٠٠٦ ص ١١٥-١١٦.

سمعوه عنهم من غير تفريق بين غث وثمين، ولا تنقيح لما يخالف الشرع أو يطابق العقل.

٤- تعريب القرآن.

٥- الأحكام الشرعية من عبادات ومعاملات والاستنباط منها.

٦- الكلام فى أصول العقائد ومقارعة الزائفين أى المزيفين، ومحاججة المختلفين. ومثاله تفسير الرازى.

٧- المواعظ والرقائق وقد مزجها الذين ولعوا بها بحكايات المتصوفة والعبَّاد، وخرجوا من حدود الفضائل والأدب التى وضعها القرآن.

٨- ما يسمونه بالإشارة،أو التفسير الإشارى، وقد اشتبه مع الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية، ومنه تفسير ابن عربى وإنما هو للقاشانى الباطنى الشهير، وفيه من النزعات ما تبرأ منه دين الله وكتابه العزيز.

٩- بيان وجوه البلاغة بقدر ما يحتمله المعنى وتحقيق الإعراب مع الوجه الذى يليه بفصاحة القرآن وبلاغته.

ورغم لزوم هذه الوجوه وأهمية التفسير فى فهم الأحكام ووجوه تطبيقها، فقد يقول قائل متفحص فى هذه الأوجه لا حاجة إلى التفسير والنظر فى القرآن لأن الأئمة السابقين نظروا فى الكتاب والسنة واستنبطوا الأحكام منها وما علينا إلا أن ننظر فى كتبهم ونستغنى بها، وهكذا زعم بعضهم، وموضع هذا الزعم أن طلب التفسير عبثاً يضيع به الوقت سدى.
والتفسير المقبول والمحمود عند الإمام له صفاته وشروطه ومراتبه: أدناها أن يبين بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله تعالى وتنزيهه وصرف النظر عن الشر وجذبها إلى الخير.

ويجمع الإمام بين الشروط والمراتب والمعانى التى يجب توافرها فى التفسير المحمود، لبيان حقيقة وأهمية التفسير الجيد، وفى ذلك يقول الإمام: وأما المرتبة العليا فهى لا تتم إلاَّ بأمور أحدها فهم حقائق الألفاظ المقررة التى أودعها الله فى القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات

أهل اللغة، ولفظ التأويل اشتهر بمعنى التفسير مطلقاً أو على وجه مخصوص ولكنه جاء فى القرآن بمعان أخرى كقوله تعالى: "هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتى تأويله ويقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق".

وأول هذه الشروط والمعانى: التأويل بمعنى الفهم الصحيح،وفيه يقول: يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التى حدثت فى الملة ليفرق بينها وبين ما ورد فى الكتاب،فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التى حدثت فى الملة بعد القرون الثلاثة الأولى، فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعانى التى كانت متصلة فى عصر نزوله، والأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر فى مواضع منه وينظر فيه، فربما استعمل بمعان مختلفة كلفظ الهداية وغيره، ويحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية فيعرف المعنى المطلوب من بين معانيه، وفى هذا قالوا إن القرآن يفسر بعضه ببعض، وأن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما سبق له من القول واتفاقه مع جملة المعنى وانتلافه مع القصد الذى جاء له الكتاب بجملته.

وثانيها: أن يفهم التأويل بمعنى جملة الأساليب التى تؤدى الى فهم المراد من النص. وذلك يتطلب فهم الأساليب المستخدمة،و ينبغى أن تكون عنده (أى المفسر) من علمها ما يفهم به هذه الأساليب الدقيقة وذلك يحصل بممارسة الكلام البليغ ومزاولته مع النقيض لنكته ومحاسنه، والعناية بالوقوف على مراد المتكلم فيه. نعم إننا لا نتسامى إلى فهم مراد الله تعالى كله على وجه الكمال والتمام ولكن يمكننا فهم ما نهتدى به بقدر الطاقة ويحتاج فى هذا إلى علم الإعراب وعلم الأساليب (المعانى والبديع)، ولكن مجرد العلم بهذه الفنون وفهم مسائلها وحفظ أحكامها لا يفيد المطلوب. [١٤٣]

وثالثها:أن يفهم التأويل بمعنى فهم المراد من السنن والعلم بأحوال البشر. فقد أنزل الله هذا الكتاب وجعله آخر الكتب وبين فيه ما لم يبينه فى غيره من أحوال الخلق وطبائعه والسنة الإلهية فى البشر، وقص علينا أحسن القصص عن الأمم وسيرها الموافقة لسنته فيها، ومن العلم بأحوال العالم

---

١٤٣. عاطف العراقى: الشيخ محمد عبده والتنوير. دار الرشاد ٢٠٠٣ ص ١١٩-١٢٠.

الكبير سواءالعلوية أوالسفلية،ويحتاج فى هذا إلى فنون كثيرة من أهمها التاريخ بأنواعه.

ورابعها: أن يدرك المؤل أو المفسر العلم بوجه هداية البشر كلهم بالقرآن. فيجب على المفسر القائم بهذا الفرض الكفائى أن يعلم ما كان عليه الناس فى عصر النبوة من العرب وغيرهم،لأن القرآن ينادى بأن الناس كلهم وقت نزوله كانوا فى شقاء وضلال وأن النبى بعث لهدايتهم وإسعادهم. وكيف يفهم المفسر ما وضحته الآيات من عوائدهم على وجه الحقيقة أو ما يقرب منها إذا لم يكن عارفاً بأحوالهم وما كانوا عليه. وهل يكتفى من علماء القرآن دعاة الدين والمناضلين عنه بالتقليد بأن يقولوا تقليداً لغيرهم إن الناس كانوا على باطل.

وخامسها: العلم بسيرة النبى صلى الله عليه وسلم وصحابته وما كانوا عليه من علم وعمل وتصرف فى الشئون دنيوية وأخروية.

ومعنى ذلك أن التفسير عند فضيلة الإمام نوعان أحدهما مقبول والآخر مرفوض. والمقبول هو الذى استوفى الشروط الخمسة. والتفسير المرفوض هو الذى يقوم به أهل الجمود الذين وضعوا لأنفسهم لغة جديدة غير التى أنزل الله بها شرعه، ولذا نراهم فى حيرة الواقف الذى يحار فى الفهم حيرة لا خلاص منها. والمقبوح وهو الذى يمكن وصفه بأنه جاف ومبعد عن الله وكتابه وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمى تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية. وهذا لا ينبغى أن يسمى تفسيراً وإنما هو ضرب من التمرين فى الفنون كالنحو والمعانى وغيرها.

أما التفسير المقبول: فهو الواجب شرعاً وعقلاً. وهو ذهاب المفسر إلى فهم مراد القائل من القول وحكمة التشريع فى العقائد والأخلاق والأحكام على الوجه الذى يجذب الأرواح ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة فى الكلام ليتحقق به المعنى (هدى ورحمة). ففى تفسير القرآن وفهم الدين لا يتبع إلا الدليل القاطع لأن هذا من باب العقائد وهو مبنى على اليقين الذى لا يمكن الأخذ فيه بالظن أوالوهم.[١٤٤]

---

١٤٤. المرجع السابق: ص ١٣٧-١٤٤.

منهج محمد عبده فى الإصلاح الأخلاقى

أقام فضيلة الإمام منهجه فى الإصلاح الأخلاقى على مبدأ الجمع بين العلم والعمل، وأن إصلاح الأخلاق لازم لإصلاح النفوس والضمائر، وأن تربية النشىء لا بد أن تتوافق مع الأخلاق السليمة النابعة من الدين والعرف، والقائمة على العلم والمعرفة، فهى وحدها السبيل لبناء إنسان قادر على التغيير والبناء والتطور، ومن أجل ذلك انتقد الخطاب الدينى الموجه للآخر على حساب الذات، أو تلك الدعوات التى تكرس الجهل والكسل والشعور بالإستكانة والضعف والإستسلام، والرضى بحالة الفقر والتخلف والضعف، وقال فى صراحة أن العفة ثوب تمزقه الفاقة، ولا يكون أحد صادقا أو مخلصا حتى يكون شجاعا، ليصدق فى معاملته، وقال فى هذاالمعنى : حسبك من الصديق أن ينصرك بقلبه،والذى يفقد خلقه ودينه هوالذى لايراعى مبادىء العدالة والمساواة.

وأقام الإمام منهجه فى الإصلاح الأخلاقى على مبادىء ثابتة هى الحرية الفكرية، وإلغاء الفوارق الطبقية، والقضاء على الفتنة الطائفية، وإلغاء القوانين الظالمة،والحفاظ على قواعد اللغة والدين، وتقويم العادات وتهذيب الأخلاق، والعمل على سمو الفكر وترك البدع والمنكرات.

كما اهتم الإمام فى منهجه الإصلاحى بفضائل العفة والصدق والاستقامة والحياءلأنها طريق السعادة، وقال فى ذلك : إذا انحرف إنسان عن الاستقامة لا يمكنه أن يصل حد الأمان مطلقا،وقال فى الحياء : الحياء أحسن فضيلة فى الإنسان، فهى تمنعه عما لايليق به،ونعم الخلق الحياء، ولما لاحظ الإمام غياب الغاية الخلقية من سياسة محمد على، وغياب الهدف العام وهو تحقيق السعادة لجموع الشعب انتقد الإمام برنامج محمد على الإصلاحى بقوله : أن التربية على الأخلاق السليمة لم تخطر لمحمد على على بال، ولا لمن تولى إدارة المدارس العسكرية، وأن شيوخ الأزهروكذلك الجمهور قد قاوموا برنامجه لنفس السبب وهو أن معارفهم وآدابهم (أى الولاة ونظار المدارس) مبنية على غير أصول دينهم وبالتالى لاأثر لها فى نفوسهم.

ومعنى ذلك أن السياسة والنظام والعلم لاقوام لها بدون الأخلاق والدين، وهذا ما أكده الإمام عند وصفه لتجربة محمد على الإصلاحية بقوله : إن محمد على أطلق نجم العلم فى البلاد، ولكنه لم يفكر فى بناء التربية على قاعدة من الدين والأدب، أو وضع حكومة منظمة يقوم بها الشرع ويستقر العدل، وحتى الكتب التى ترجمت، ترجمت برغبة الأوربيين الذين أرادوا نشر آدابهم فى البلاد، وأن محمد على أخذ ما كان للمساجد من الرزق وأبدله بشىء من النقد يسمى فائض رزنامة لا يساوى جزءا من الألف من إيرادها، وأخذ من أوقاف الجامع الأزهر ما لو بقى اليوم لكانت غلته لا تقل عن نصف مليون جنيه فى السنة، وقصارى أمره فى الدين أنه كان يستميل بعض العلماء بالخلع أو إجلاسهم فى الموائد، أما أهل العلم وأفاضل العلماء فكانوا عليه فى سخط ماتوا عليه.

ولقد نجح الإمام بالفعل فى إثبات رأيه بأن الإصلاح الخلقى والاجتماعى أكثر إيجابية من أساليب السياسة، وأن التعليم وتهذيب النشىء وتربيته على الفضائل هو سبيل إصلاح الإنسان والمجتمع،ومن أجل ذلك كان اهتمامه بالمناهج والمقررات الدراسية الحديثة والتى يغلب عليها الطابع الفلسفى، كما حرص فضيلة الإمام على ارتباط النشىء بأخلاق الإسلام وفلاسفة الإسلام فقام الإمام بتدريس كتاب مسكويه فى الأخلاق والمسمى تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، كما اهتم بعلم الإجتماع العمرانى الذى قدمه ابن خلدون، حتى أنه كان يدرس مقدمة ابن خلدون لطلبة دار العلوم.

منهج محمد عبده فى الإصلاح السياسى

لقد اهتم فضيلة الإمام بتحديد العلاقة بين الحاكم والمحكوم ومدى احتياج كل منهما للآخر،عندما قال : إن حاجة الرعية للحاكم لاتقل أبدا عن حاجته لهم، وإذا كانت الرعية بمثابة الآلة للحاكم فى تنفيذ مشاريعه فهى ليست آلة صماء بل إنها ذات شعور وإرادة، وحين يختل الشعور وتفسد الإرادة فلا فائدة من إصدار القوانين والأحكام.

واستخدم محمد عبده أسلوب التدرج فى تطبيق منهجه فى الإصلاح السياسى حتى تكون الحياة السياسية متلائمة مع طبيعة المجتمع، وتستمد قوانينها من مبادىء الشورى والعدالة والمساواة،وخاصة عند استخدام السلطة والقانون، وعند العناية بالتربية وتحسين العلاقة بين الأفراد

والطبقات، ويصف هذا الأسلوب الشيخ مصطفى عبد الرازق بقوله :إن طريق الأستاذ الإمام فى الإصلاح والرقى هو طريق التدرج، لأنه يريد أن تحفظ للأمة عوائدها الكلية المقررة فى عقول أفرادها، ثم يطلب بعض التحسينات فيها حتى لانبتعد عنها بالمرة، فإذا اعتادوها طلب منهم ما هو أرقى بالتدرج حتى لا يمضى زمن طويل إلا وقد انخلعوا عن عاداتهم وأفكارهم المنحطة إلى ما هو أرقى وأعلى من حيث لا يشعرون، أما إذا وضع لهم من الحدود ما لم يصلوا إلى كنهه أو كانوا من العمل بما لم يعهدوه أو خولوا من السلطة ما لم يعودوه رأيتهم يتخبطون فى السير. [١٤٥]

وكان اهتمام الإمام بالإصلاح السياسى الداخلى وراء اهتمامه بتحليل طبائع الشعب المصرى، وعلاقة الإنسان بالمكان والموقع الجغرافى، ولاحظ الإمام أن أرض مصر ضيقة عن حاجة أهلها: فمساحة الصالح منها للسكنى تكاد تكفى أهلها وهى محاطة من أطرافها بالصحارى الجدبة والمياه المالحة، وليس فيها من الغابات ما يعوذ به الوحشى من الحيوان فضلا عن الإنسان، ومع ذلك فأهل مصر لايعرفون معنى المهاجرة، وهم يفضلون الموت على أن يتركوا أرضهم الى غيرهم، وبالتالى مرنت طباعهم على الاحتمال والفت مقاومة القهر بالصبر، ثم إنهم قوم سريعوا التقليد، وهم أذكياء وبالأذهان أقوياء، ولديهم الاستعداد للمدنية بالفطرة.

ويؤكد الإمام على أن الإصلاح السياسى هو فى حقيقته إصلاح للإنسان سواء كان حاكما أو محكوما، ولذا اهتم الإمام بوصف طبيعة الإنسان المصرى وما يتميز به عن غيره سواء كان ميزة أو عيبا،فقال : والمصريون شديدوا الإنفعال بما يلقى إليهم، كثيروا التذكار لما ينطبق على أهوائهم، وهم لا يقدرون النظام قدره مهما كان بالغا من الصلاح ولايبالون به، بل يعتقدون أن كل نظام حبر على ورق، وبالتالى لا يستطيع حاكمهم أن يثبت سلطته عليهم على أمر مكين، بل هم دائما فى التواء عليه بالمخالفة متى أمكنت الفرصة، إلا إذا أخذوا بتربية صحيحة، فهناك تنضبط أحوالهم وينشأالنظام والاحترام فى قلوبهم ويهتدى صاحب السلطة الى طرق تصريفهم.

---

١٤٥. عثمان أمين: محمد عبده رائد الفكر المصرى، وعاطف العراقى: الشيخ محمد عبده والتنوير ص٦٥.

ويعلق الدكتور حامد طاهر فى كتابه الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث على موقف الإمام محمد عبده من سلوك الإنسان المصرى وتشكيله الوجدانى والسياسى بقوله : إن أفكارالإمام كانت سابقة لعصره خاصة فى تقدير العلاقة بين الإنسان والمكان وبين صفات الإنسان المصرى التى تحكم سلوكه، وكيف أرجع الإمام احتقار أمر النظام وتأثرهم بالوساوس الى أمرين : الأول بعد جمهورهم عن المعرفة العلمية أو المعرفة بوجود المصالح، والثانى هو حرمانهم من التربية التى تطبع فى نفوس أغلبهم الإستقامة والتؤدة والتبصر فى العواقب.ولعل ذلك وراء توقف فضيلة الإمام كثيرا عند علاقة المكان بالإنسان المصرى وربط بينه وبين الرغبة الإستعمارية لدى الغرب فى السيطرة عليه ، وحرصه على وصف الواقع بجميع تفاصيله بأمانة، وكيف أصبح موقع مصر ميزة وفائدة وفى نفس الوقت عيبا وضررا، فالميزة للموقع فى توسطه بين الشرق والغرب، وسهولة التنقل والإتجار والإتصال وتتلاقى فيه سيارة الأمم، وقلما يوجد بلد يكثر فيه اختلاط الأمم مثل أرض مصر، أما عيوب الموقع فترجع الى تحاسد الأمم الأوربية من أجل التمكن من أرض مصر أو إحراز المنافع السياسية والمالية منها، ومن هنا تستمر الدسائس التى يبثها الأجانب بين أهلها ليوغروا صدورهم. [١٤٦]

ولأن الإمام لايميز بين المجالات الأربعة التى يجب أن يشملها الإصلاح وهى المجال السياسى والإجتماعى والأخلاقى والدينى،فقد حرص على الربط بين الدين وواقع الفرد والجماعة فى هذه المجالات الأربعة، كما عالج مسألة الحرية الفكرية وارتباطها بحقوق الإنسان، واعتبر أن أصحاب الجمود والتقليد هم المسؤلون عن تأخر عملية الإصلاح بكاملها، وأنه لاسبيل إلى مقاومتهم إلاعن طريق العلم والعقل والفهم الصحيح لحائق الدين ومراميه،والإنفتاح على العلوم العصرية والإرتقاء بمعارفنا، ومن أجل ذلك أقام الإمام منهجه الإصلاحى على مبادىء العدالة الاجتماعية، ومبادىء الأخلاق الداعية الى المحبة والتسامح والصدق والرحمة، وكانت غايته من ذلك أن يكون العدل للإسعاد وليس لمجرد تنظيم العلاقات أو تحقيق مصالح طبقة على حساب أخرى، وقد تنبه الإمام الى مساوىء السياسة ، الناشئة عن الاستخدام الخاطىء للسلطة ولذا جاءت قولته الشهيرة : ما دخلت السياسة فى شيء إلا افسدته، وأن هلاك العامة فيما ألفت.

---

١٤٦. حامد طاهر: الفلسفة الإسلامية فى العصر الحديث القاهرة ص ١٩٩٧.

ومعنى ذلك أن السياسة عند الإمام كانت تعنى النظام الأخلاقى والاجتماعى الذى يحقق أهداف الجماعة ،وليس العنف أو التفكير فى استخدام القوة والمواجهة كما كان يعتقد الأفغانى وغيره من الثائرين،وأن الإصلاح الحقيقى يكون عن طريق التربية والتعليم وليس عن طريق السياسة، ومع ذلك وصف الإمام بأنه الروح المدبرة للثورة المصرية فى وقوفها ضد الظلم والجهل والإقطاع ولاستعمار.

ولعل موقف الإمام من سياسة محمد على خير دليل على قناعته بضرورة تحقيق مبادىء العدل والمساواه واحترام الإنسان لذاته، وحقه فى التعلم والعيش الكريم، وحقه فى ممارسة حقوقه السياسية، وأن ذلك كله يتم من خلال الرغبة الذاتية والاستعداد لا القهر والسلطة والإجبار، وفى هذا الإطار انتقد الإمام سياسة محمد على ونادى بالاستقلال وحرية الفرد فى اختيارالأسلوب المناسب لحياته، وذلك فى المقال الذى نشره الإمام بمناسبة مرور مائة عام على تأسيس محمد على للدولة المصرية، وفيه قال : ما الذى صنع محمد على ؟ إنه لم يستطع أن يحيى ولكنه استطاع أن يميت، كانت معظم قوة الجيش معه، وكان صاحب حيلة بمقتضى الفطرة، فأخذ يستعين بالجيش وبمن يستعمله من الأحزاب على إعدام كل رأس من خصومه، ثم يعود بقوة الجيش ويحزب آخر على من كان معه أولا وأعانه على الخصم الزائل فيمحقه، وهكذا حتى إذا سحقت الأحزاب القوية وجه عنايته إلى رؤساء البيوت الرفيعة، فلم يدع منها رأسا يستقر فيه ضمير أنا، واتخذ من المحافظة على الأمن سببا لجمع السلاح من الأهلين، وتكرر ذلك منه مرارا حتى فسد بأس الأهالى وزالت ملكة الشجاعة منهم، فمحق بذلك جميع عناصر الحياة الطيبة من رأى وعزيمة واستقلال نفس، ليصير البلاد المصرية جميعها اقطاعا واحدا له ولأولاده، واستم على ذلك حتى صغرت نفوس الأهالى بين أيدى الأجانب بقوة الحلكم، وتمتع الأجنبى بحقوق الوطنى التى حرم منها، وانقلب الوطنى غريبا فى داره غير مطمئن فى قراره، فاجتمع على سكان البلاد الرسمية ذلان، ذل ضربته الحومة الاستبدادية، وذل سامهم الأجنبى إياه ليصل الى ما يريده منهم غيرواقف عند حد أو مردود الى الشريعة.

والسياسة عند فضيلة الإمام لاتؤدى دورها بعيدا عن العقل، بل هى دائما ما تكون سياسة عاقلة لتكون سياسة ناجحة قائمة على المعرفة والعلم،

ولذا نرى عقلانية الإمام فى انتمائه للفكر الإعتزالى الذى يمجد العقل، والأخذ بالمنهج العلمى الحديث، وعلوم العصر،وذهب فضيلة الإمام الى أن العلة الحقيقية فى انحطاط المسلمين وتخلفهم عن ركب الحضارة وشيوع الغلو فيهم يرجع الى عذوفهم عن إعمال العقل فى النفس والكون وإغلاق باب الاجتهاد والتأويل وتعويلهم على فهم القرآن على الأثر دون تعقل أوفهم للمرامى، مع أن القرآن يحث على النظر والتأمل العقلى فى جميع أحوال الأمم واستخدام الدليل، إذ أن الحق سبحانه لم يقرر شيئا دون علته أو إثبات فائدته وحقيقته والطريقة المثلى فى استخدامه.

وهذا يعنى أن السلطة فى الإسلام ليست سلطة دينية كما هى فى أوربا، بل هى سلطة المعرفة والعلم والحق والدليل والعقل، وفى هذا المعنى يقول فضيلة الإمام : فى أوربا السلطة الدينية كانت ولا زالت معادية للعلم، متعارضة معه ومنفصلة عنه،، وأما فى الإسلام فلا تعارض بين العلم والدين، بل على العكس، فإن الإسلام يعلى من قيمة العلم والعلماء ويجعل العلم فريضة دينية واجبة،ويجعل الرأى وحرية الفكر من أقدس الواجبات وأساس الأعمال الصالحة، كما أثبت الإمام أن الإسلام ليس فيه سلطة دينية لأن القرآن قد كفل حرية الفكر لمعتنقيه، وبالتالى فهو دين الحرية وليس دين القهر والعبودية، وأن الله قد أنزل القرآن على عباده ليحررهم من الفقر والذل والرق والظلم والعبودية.

من أجل ذلك وضع الإمام متطلبات الإصلاح السياسى وجعل العلم والدين والتجديد والحرية والعدالة والمساواه فى مقدمة هذه المتطلبات التى يجب تطبيقها والالتزام بها كل فى مجاله،ففى مجال العدالة الاجتماعية يأتى متطلب إذابة الفوارق الطبقية بين الفقراء والأغنياء، والرعاية الاجتماعية بالأطفال والشيوخ، وتطبيق حق التعليم للجميع،وفى مجال الحرية السياسية يأتى حق اختيار الحاكم وانتخابه، وحق محاسبته.أو عزله، وحق المرأة فى التعليم وإبداء الرأى والمشاركة السياسية، وحقها فى العمل والإنتاج والملكية، وفى هذا المعنى جاء قول فضيلة الإمام : إن الإسلام دين التضامن والتكافل، وأنه أعطى للمرأة حقوقا تفتقر إلى مثلها الدساتير الأوربية الحديثة ، منها استقلال زمتها المالية، وحقها فى اختيار زوجها، وحقوق النفقة

والمتعة، وحق الامتلاك، والميراث، كما أباح للمرأة الكشف عن الوجه والكفين والقدمين.[١٤٧]

ثالثا: موقف هويدى من فكر الشيخ محمد عبده

حاول الدكتور هويدى الإجابة على السؤال الذى طرحه رجال الفكر العربى المعاصر، وهو : هل كان الإمام محمد عبده فيلسوفا أو صاحب اتجاه فلسفى ؟ وكانت إجابة الدكتور هويدى متوافقة الى حد بعيد مع الرأى القائل أن فلسفة الإمام قد جمعت بين عناصر الفلسفة الإسلامية الثلاث وهى التصوف والفلسفة وعلم الكلام، وأن منهجه الإصلاحى تميز بنفس سمات المنهج الفلسفى عند العرب فى الجمع بين النظر والعمل، والاعتماد على العقل والنقل، ومعالجة قضايا الفلسفة وعلم الكلام،ومحاولة الجمع بين الفلسفة والدين على طريقة الفلاسفة، وأن حياة الإمام ومنهجه الإصلاحى الشامل والعديد من آرائه هى التى تجيب على هذا السؤال،وكذلك اهتمامه بدراسة قضايا التأويل والتفسير، وتحكيم العقل وقواعد العلم فى قضايا الأخلاق والسياسة والمجتمع، وممارسته لمناهج التحليل والنقد، واهتمامه بطبيعة المعرفة وحقيقة العلم وفائدته، ودور العقل فى تنبيه الوجدان وإيقاظ الضمير، وتصحيح الأخطاء، والتمييز بين الهدى والضلال، وإيمانه بالحرية الفكرية وممارسة النقد وفق قواعد العقل والبرهان والصدق ، وفى هذا الإطار يقول الدكتور هويدى عن نشأة الإمام الفكرية: أن الإمام منذ أن تلقى علومه بالأزهر وعرف الفرق بين علوم الطبيعة وعلوم الدين، ثم التقائه بالسيد جمال الدين وفكره المتفتح على علوم العصر وواقع العالم العربى، فقد انصرف الى دراسة العلوم العقلية وتاريخ الفلسفة الإسلامية وعلم الكلام والتركيز على مبادىء التوحيد والتنزيه، وظهرتأثره الواضح بآراء فلاسفة الإسلام وخاصة ابن سينا وكتابه الإشارات والتنبيهات، الذى قرأه الإمام وسجل عليه العديد من الملاحظات.

ويصف هويدى الموقف السياسى للإمام بقوله: عندما قامت الثورة العرابية لم يكن محمد عبده فى بداية الأمر مؤيداً لها مشايعاً لعرابى لأنه كان

---

١٤٧. محمد عبده: الأعمال الكاملة ج١ ص ١٢٩، وعصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة ص ١٨-٢٢.

يفضل طريق الإصلاح الدينى والأخلاقى بدلاً من الثورة والعنف، ثم بعد ذلك وقف إلى جانب الثورة العرابية؛ ولذا اهتم بالتآمر مع رجالها فنفى ثلاثة سنوات عن البلاد، ورحل أثناءها إلى بيروت أولاً ثم إلى باريس عام ١٨٨٤م، حيث التقى بالسيد جمال الدين الأفغانى الذى هداه إلى الطريق نحو الإصلاح والتجديد، وأسسا معاً جريدة العروة الوثقى وبعد عودته عين مفتياً للديار المصرية.[١٤٨]

وعن موقفه من قضية التأويل والتفسير يقول هويدى : وقد اشتهر محمد عبده بتفسيره للقرآن الكريم ودفاعه عن الإسلام ضد اتهامات الوزير الفرنسى، وضد فرح أنطون، فأكد للأول أنه لا تعارض بين المسيحية والإسلام فى طبيعة الله، وكذلك القول بالقدر وحرية الإرادة وأكد للثانى أن الإسلام ليس دين الجبرية بل دين العلم والمدنية، وقد جمع محمد عبده الكثير من آرائه ومواقفه فى كتاب الإسلام والنصرانية، ورسالته فى التوحيد، ولم يتسع وقت محمد عبده للتأليف فى العلوم التى شارك فيها كالدين والفلسفة والتفسير، ومع ذلك استطاع أن يقدم تفسيراً لجزء عمَّ (الجزء الثلاثين من القرآن)، وكذلك تفسير الكثير من الآيات من الجزء الأول والثانى من القرآن.

أما عن موقف الإمام من الفلسفة وعلم الكلام يقول الدكتور هويدى: لقد استطاع الشيخ محمد عبده أن يناقش العديد من قضايا الفلسفة وعلم الكلام كالحرية والإرادة والفعل والصفات الإلهية،واستطاع شرح العديد من قضايا الفلسفة الإسلامية فى تعليقه على العقائد العضدية،وشرح المنطق، وشرحه للبصائر النصيرية، وساهم فى علوم الأدب بشرح نهج البلاغة، ومقامات البديع، كما ساهم فى علم التصوف برسالة الواردات التى كتبها فى صباه، هذا بالإضافة إلى العديد من المقالات فى الوقائع المصرية والعروة الوثقى والمنار، كما كتب مقدمة لرسالة الأفغانى فى الرد على الدهريين. كما اشتغل فى بداية حياته العلمية بالدراسات الفلسفية والمنطقية والصوفية، ثم تحول عنها إلى الاتجاه العملى والإصلاحى لنقد أوضاع المجتمع ومناقشة مشكلاته، ومحاولة تنبيه الأذهان إلى عيوب وأسباب ضعف المجتمع وتخلفه بهدف إصلاحها.

---

١٤٨. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير آداب القاهرة مارس ١٩٧٥.

أما عن موقف الإمام من مسألة الحرية والقضاء والقدر، فقد عبر هويدى عن إعجابه بموقف محمد عبده، حيث أثبت أن هذه القضية لم تعد من قضايا الخلاف فى العصر الحديث، وأنها أصبحت قضية منتهية، وأن هذه المسألة قد انتهت بنهاية فرقة الجهمية أو المجبرة، ولم يعد أحد الآن يعتقدها، كما أثبت الإمام بأدلة القرآن وشواهد التاريخ أن الاعتقاد فى القضاء والقدر لايمنع الإنسان من ممارسة حريته الفكرية أو أداء أعماله وفق مراده، كما أن الاعتقاد بالقضاء والقدر أساس وركن أساسى من أركان الإيمان، وأن الاعتقاد به كما يجب كان سببا فى تقدم العرب واتصلفهم بالشجاعة والإقداملأن الاعتقاد بالقضاءالإلهى دافع للعمل والجهاد : وهذا ما يؤكده محمد عبده بقوله فى رسالة التوحيد : أن الإيمان بالقضاء والقدر جزء من الإيمان، لأن الكون يجلاى على نظام دقيق، وأنه يخضع فى تطوره لسنن وقوانين ركبها الله فيه، وهذا شيء يتمشى مع روح العلم ولا علاقة له بالكون، وبالتالى لا تعارض بين القضاء والقدر وحرية الإنسان وفاعليته أو علمه وإرادته.

أما عن موقف الإمام من مسألة خلق العالم بين القدم والحدوث، فقد برهنت على معرفة الإمام بأدق المسائل الكلامية وأكثرها شهرة وتأثيرا، كما تدلنا على معرفة الإمام الواسعة بالمذاهب الفلسفية والكلامية،وقدرته على استخدام المنطق وأدلة المتكلمين، وخاصة الموقف الأشعرى فى كثير من مسائل الكلام، والتوسط بين المعتزلة والسلف فى هذه المسألة، وكيف قال الإمام بقول وسط يدل على على اعتدال الفكر ونزاهة الرأى، إذ أنه لم يكفر القائلين بقدم العالم لأنه يذهب الى القول بالحدوث، وعبر عن رأيه فى موضوعية و قال بجواز الخطأ فى الرأى أو الاجتهاد ليس فى مسائل الفقه وحده بل فى مسائل الاعتقاد أيضا،حيث قال : واعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه على حسب ماأدى إليه فكرى ووقفنى عليه نظرى، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا، وأنكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول إنهم قد أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم، ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد، ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطأوه عند الله واقع موقع القبول حيث كانت غايته من سيره ومقصده من تمحيص نظره أن يصل الى الحق ويدرك مستقر اليقين.

ورغم موقف بعض المستشرقين من آراء الإمام فى التوحيد والتنزيه والقضاء والقدر ومسألة الحرية، وردوده عليهم، فإن البعض الآخر منهم والذى يمكن وصفه بالموضوعية، قد حكم على فكر الإمام بالعقلانية والوسطية، ووصفوه بالفيلسوف، والإمام الرائد، والوطنى الكبير، وقال بهذا الرأى المستشرق ولفرد بلنت، والمستشرق الإنجليزى إدوارد براون، والذى استمع الى دروس الإمام فى الأزهر، وقرأ بعض مؤلفاته، وقال فى وصفه : رأيت كثيرا من البلاد والعباد فما رأيت مثل الإمام قط لافى الشرق ولا فى الغرب، فوالله كان وحيدا فى العلم، وحيدا فى التقوى والورع، وحيدا فى البصيرة والإضطلاع على ظواهر الأمور وبواطنها، وحيدا فى جميل العبر وخلوص السريرة والسيرة، ولما كثرت التساؤلات حول فلسفة الإمام واتجاهه العقلى، كان للمستشرق الألمانى ماكس هورتن رأيه المخالف لمن وسموه بالمتصوف، أو لمن وسموه بفيلسوف العرب، فقال : إن الإمام محمد عبده لم يكن فيلسوفا على غرار فلسفة ابن سينا أو حتى طبقة ابن سينا، أما موقفه من مسيو رينان واتهامه للعقل العربى والإسلام بأنه دين القضاء والقدر، فرد عليه محمد عبده بأن كل الأديان تعترف بذلك، فهناك تفيض لله وهذا التفويض فى كل دين، وكان موقف الإمام من الوضوح والصراحة والشجاعة فى قوله بأن الصراع مع الغرب هو فى الأساس صراع سياسى وأن الغرب صاحب مبادىء إستعمارية واتجاهات ضارة بالعرب والإسلام.

وكان إعجاب الدكتور هويدى بأفكار الإمام حول الحرية والإصلاح الدينى وراء عرض أفكار الإمام الإصلاحية فى كثير من محاضراته لطلبة الفلسفة بوصفه النموذج المحافظ على وسطية الفكر الإسلامى ومرونته، وفى القدرة على الجمع بين الأصالة والمعاصرة،ويقول هويدى فى أحد محاضراته لطلبة السنة التمهيدية للماجستيرواصفا منهج الإمام الإصلاحى: بوسعنا أن نجمع الاتجاهات الفكرية عند الإمام محمد عبده حول محورين هما: إصلاح العقيدة والمؤسسات الإسلامية والدينية وأهمها الأزهر الشريف، ثم الإصلاح الاجتماعى.

وحول المحور الأول يحدد محمد عبده جوهر إصلاح العقيدة على النحو التالى:

أولاً: ضرورة تحرير الفكر من قيد التقليد وفهم الدين على طريقة السلف. وقد نقد محمد عبده تحت هذا الباب كثيراً من المعتقدات التى رسخت

فى أذهان العامة وهو منها براء مثال ذلك عقيدة القضاء والقدر، وهى قاسم مشترك بين المصلحين العرب وموقفهم من تنقيتها وبيان أنها لا تتعارض مع الحرية الإنسانية. وهو يرى أن القضاء معناه علم الله السابق، ويقول :لا شئ من علم الله السابق بمانع الإنسان من أن يعمل وأن يختار بمقتضى ذلك، وهو لا يشك لحظة فى حرية الإرادة الإنسانية، فالإنسان حر بالشهادة الوجدانية وفى هذا المعنى يقول: الوجدان يشهد والحس يشاهد أن الذى يرفع بالسيف ويضرب الآخر ويقتله هو الذى ضرب، والحرية الإنسانية أساس التكليف، ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به، وعلى ذلك فإن الشيخ الإمام يرى أن الإسلام يقر أن الله تعالى وإن كان يعلم ما سيحدث من الإنسان إلا أنه يترك له حرية أفعاله الخاصة.[١٤٩]

وفى هذا الإطار يرد الإمام محمد عبده على هانوتو الذى زعم أن الشقة بين الإسلام والنصرانية كبيرة من حيث البحث فى العلاقة بين القدرة الإلهية والإرادة الإنسانية، وأن الإسلام بتمسكه بعقيدة القضاء والقدر إنما ينحط بالإنسان إلى أسفل درجة، فى حين أن المسيحية ترتفع بمعتنقيها إلى أعلى المراتب فى الكمال الإنسانى باعتبار أنها جعلت من الله نفسه إنساناً. ويرد محمد عبده على هذا الزعم بقوله: هل نسى مسيو هانوتو أن البحث فى القدر لم يختص بملة من الملل، وأن منشأ الكلام فيه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله لكل شئ وشمول قدرته لكل ممكن، وهل نسى أن هذه هى عقيدة الإسلام والمسيحية معاً.

ثم يفسر محمد عبده قول الله تعالى: "والله خلقكم وما تعملون" ويشير إلى أن الإنسان يفعل بحريته وإرادته، والآخرون يفسرونها تفسيراً جبرياً، إذ الآية تقرر أن هناك أفعالاً منسوبة للإنسان وأنه هو الفاعل؛ أما الجبرية فيفسرونها بأن الله هو خالق أفعال الإنسان، وعلينا ألا ننسى أنها تفيد نسبة العمل إلى الإنسان لقوله تعالى: وما تعملون، فالمتوكل على الله فى رأى محمد عبده ليس شيئاً غير الثقة فى الله فى استعمال العلل الطبيعية من أجل غايات نرسمها بعقولنا، والاعتقاد بالقضاء والتوكل على الله بهذه المعانى لا يورث فينا إلا الشجاعة، بدليل أن الذى يعتقد بأن الأجل محدود والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كيف يشاء فإنه يذهب بشجاعة ليموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته دون خوف كما أنه لا يخاف الفقر.

---

١٤٩. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير مارس ١٩٧٥.

ثانياً: ضرورة الإحتكام إلى العقل. لأن الإسلام لا يعوق التقدم ولا بد أن ينتهى أمر العالم إلى تأخر العلم والدين إذا لم نحتكم إلى العقل، ومع ذلك فإن هذه الثقة بالعقل يجب ألا تلغى الإيمان بالوحى، فالأنبياء وهم هداة الأمم ورسالاتهم جاءت دائماً فى وقتها ملائمة لحاجة الجماعة، فالأنبياء من الأمم بمنزلة الروح من البدن، جاءوهم ليثبتوا لهم الخير ويكشفوا لهم مسلك السبل: أى طرق الهداية،وأن المسيح ومحمد عليهما السلام ما كانا يستطيعا أن يؤديا الرسالة إلا فى عصر كل واحد منهما.

ثالثاً: أن الإصلاح الدينى الحقيقى هو الذى يؤدى إلى الإصلاح الخلقى. فالإصلاح الخلقى هو أساس بناء المجتمع وهو الهدف الأساسى من إصلاح الدين. وهنا يلاحظ هويدى أن الإمام محمد عبده كان ضعيف الثقة فى الإصلاح السياسى؛ لاعتقاده بأن السياسة ما دخلت شيئاً إلا أفسدته ويستعذ بالله منها ومن كل مشتقاتها،وفى هذا الإطار اقترح على أستاذه الأفغانى بعد تعطل العروة الوثقى، وتعطل دعوة الجامعة الإسلامية أن يعتزلا السياسة، وأن يهتما بتربية الشباب التربيةَ الدينية والخلقية الرشيدة، ولكن الأفغانى لم يوافق على هذا الرأى وقال له فى صراحة: ما أنت إلا مثبط.

رابعاً: تحقيق التوحيد. وهو عند الإمام لا يتحقق إلا بنبذ كل أنواع الشرك، ومحاربة الاعتقاد بالوسائط والشفاعات وتنقية الإسلام من كل ما أضافه المشركون وأصحاب الطرق الصوفية وما أحدثوه فى الإسلام بأشياء خطيرة بعيدة عن روح الدين وأصوله، وهو لا يقصد بذلك نبذ التصوف كلية بل ضرورة تصحيح المفاهيم لأن التصوف فى حقيقته رياضة خلقية وليس رسوماً ظاهرة أو شعوذات، وفى هذا يقول الإمام أن مقاصد الصوفية الحسنة قد انقلبت، ولم تبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكراً ويتبرأ منها كل صوفى.

وتحقيق التوحيد عند محمد عبده يتطلب الصدق والمواجهة مع النفس ومع الآخر، وفى هذا الإطار جاء موقف محمد عبده من المستشرقين مثل هانوتو والذى ردد مقولته: إن الإسلام دين التنزيه،وأن التنزيه فى الإسلام لا يعطى فرصة أو مجال للحديث عن الصلة بين الله والإنسان، فالصلة مقطوعة لأن الدين الإسلامى يقوم على فكرة الإله البائن عن خلقه والمنفصل عن الكون والإنسان، ولذا فإن الصلة بين الإنسان والله كما يقول هانوتو

معدومة أو مقطوعة،كما ردد هانوتومقولته بأن الإسلام دين القدر وأن المسيحية لا تعرف هذا الإيمان بالقدر على النحو الموجود فى الإسلام، وأن التنزيه فى الإسلام يقوم على فكرة الإله المنزه بطريقة لا تعطى مجالاً للتحديث عن الصلة بين الإنسان والإله فالصلة مقطوعة فى الإسلام لأن الإسلام يقوم على فكرة الإله البائن عن خلقه المنفصل عن الكون والإنسان. فكان على محمد عبده أن يرد على هذه الادعاءات ويبين الخطأ فيها. فيقول فى مسألة القدر: لا يختص الكلام فى القدر بملة من الملل، والكلام فى القدر نجده فى كل الأديان؛ لأن منشأه هو الاعتقاد بإحاطة علم الله بكل شئ وشمول قدرته لكل ممكن. ويقول عبده: أن مصدر كلام هانوتوفرقة الجبرية وهى فرقة ضعيفة انقرضت بعد ظهورها وسادت بعدها فى الأوساط الإسلامية فرقة الأشعرية الوسطية والتى تقول بمذهب متوسط بين الجبر والاختيار معاً.[١٥٠]

ويقرر محمد عبده بأن الأديان جميعاً تتفق حول مبدأ التوحيد وهذا يقرره القرآن فى غير ما آية منها: "ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرانياً ولكن كان حنيفاً مسلماً"، قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء ألاّ نعبد إلاّ الله" وغيرها. فالتوحيد والتنزيه كما يقول عبده موجود فى كل الأديان والإسلام ليس مسئولاً عن كل ما أضافه المتكلمون وأضافه المتصوفة وباقى الفرق واعتبروه من الإسلام، فالتنزيه هو دين الله، من أول جدنا آدم ونوح وإبراهيم وموسى، فهو دين جميع الأنبياء ومن بعد موسى فهو دين خاتم الرسل محمد صلى الله عليه وسلم.

ويرى الدكتور هويدى أن قضية التوحيد و التنزيه مهمة جداً فى الفلسفة المعاصرة، وقد تناولها بشكل ما كل من فويرباخ وأسبنيوزا، فالصورة التى قدمها أسبنيوزا لله هو الإله المنزه البعيد عن أى فكرة من أفكار الحلول المسيحى، هذا برغم أنه وحد بين الله والطبيعة، ففكرة الإله عند إسبنيوزا هى فكرة الإله الواحد المنزه. والعديد من الفلسفات المسيحية قامت من أجل محاربة إسبنيوزا فى الغرب وحجتهم فى ذلك أن فكرة الإله المنزه البعيد البائن تملأ النفس بفكرة الاغتراب، والمفروض أن تكون هناك صلة بين العبد والرب وإلا يحدث الاغتراب والاستلاب، فالإله يجب أن يكون

---

١٥٠. يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير مارس وابريل١٩٧٥.

قريب ومتصل بالعالم والإنسان، وأن الدين يجب أن يقوم على أساس التواصل والمحبة وليس على أساس الإكراه أو الضغط.

والسؤال الذى يطرح بعد مقولة الغرب والاستشراق هو: هل من الأوفق أن نعبد إلهاً بعيداً عنا ويملأنا رهبة واغتراب،أم نعبد إلهاً قريب منا وتكون العبادة قائمة على المحبة؟ ويجيب هويدى على هذا السؤال بقوله: إن عظمة الإله لا تعنى بعده أو ابتعاده عن الإنسان والكون، وإذا كان الإله فى الإسلام بعيد فإن هذا البعد لا يعنى أنه مقطوع الصلة بنا أو هناك اغتراب، فالله الباطن أقرب إلى الإنسان من الإله المتعالى، والإله الباطن يكون أكثر وداً وألفة من ذلك المتباعد، وميزة الإسلام فى أنه يجمع بين النظرية والتشبيه ويجب أن نحيطه بالحذر فهو ليس فى داخل الكون ولا فى شخصه.[١٥١]

ودين الإسلام دين الواحد ودين التوحيد وهو دين إبراهيم وموسى وعيسى ومحمد صلى الله عليه وسلم، وهو دين التنزيه،وهذا التنزيه يجب ألاّ نخلط بينه وبين الإله المنفصل أو البعيد البائن عن خلقه والمتعال والمفارق، إذ المفارقة لا تعنى البعد، مع أن المباطنة فى حقيقتها لا تعنى ولا تستلزم القرب المكانى فقد تكون قريباً مكانياً وبعيد جداً عن المجتمع. والله سبحانه وتعالى فوق العرش وليس معنى ذلك أنه لايملأنى خشية ورهبة. ولا شك أن كل دين أو تدين يتطلب نوعاً من الخشية، وكذلك فكرة التنزيه قائمة على نوع من الخشية، وهذه الخشية لا تتنافى مع المحبة، وفى هذا المعنى يأتى قول الإمام محمد عبده: يظن هانوتو أن الإسلام قطع الصلة بين العبد وربه على أساس فكرة المفارقة، ولكن ذلك وهم، فإن الإسلام أفضى العبد إلى ربه وأن يقوم العبد بين يديه وحده وبلا واسطة وأن الكون له إله واحد قاهر يدين له بالعبودية كل مخلوق.

خامساً: الإصلاح الاجتماعى. وهو عند الإمام يعنى إصلاح الفرد والمجتمع، عن طريق إصلاح التعليم ووسائله، وإصلاح العادات والأخلاق، والاهتمام بتربية النشىء والتوسع فى إنشاء الجمعيات الخيرية، وفى هذا الإطار حمل محمد عبده على أسباب الجهل والتخلف وبعض الصفات الفاسدة مثل تعدد الزوجات، وقضية إصلاح الأزهر عن طريق إدخال علوم العصر كالرياضة والمنطق واللغات والجغرافيا والفلسفة وغيرها، ولا شك أن أدلة

---

١٥١. يحيى هويدى: محاضرات تمهيدى ماجيستير ابريل ١٩٧٥.

محمد عبده ظلت فى صورة مقترحات لعدة سنوات. ويلاحظ الدكتور هويدى أن إصلاح العقيدة عند محمد عبده كان مختلطاً بالحديث عن الإصلاح الاجتماعى فكلاهما يمثلان بناءً واحداً له بابان ولذا كانت فلسفة محمد عبده الاجتماعية فلسفة أخلاقية فى صميمها تستمد أصولها من مبادئ الإسلام. كما يقرر هويدى أن الأستاذ الإمام لم يكن غافلاً عن الجوانب المادية فى المجتمع لأنه كان دائماً ما يقول: أن العفة ثوب تمزقه الفاقة.

ويشير محمد عبده إلى أهم عناصر الإصلاح والأساس الذى يقوم عليه وهو العلم الذى يراه سبباً هاماً من أسباب القوة؛ ولهذا نجد محمد عبده بعد لقائه مع سبنسر يقول: إن هؤلاء الفلاسفة والعلماء الذين اكتشفوا كثيراً مما يفيد فى راحة الإنسان أعجزهم أن يكتشفوا طبيعة الإنسان ويعرضوها عليه، ألا يتيسر لهم أن يجلوا هذا الصدأ الذى غشى الإنسان ويصقلوا تلك النفوس حتى يعود لها لمعانها الروحى.

والإصلاح عند محمد عبده ليس فكراً فردياً ولا يقوم به واحد من البشر، ولهذا حرص محمد عبده قبل وفاته على تكوين جماعة من المريدين والأتباع الذين امنوا بفكره الإصلاحى، ليس فى مصر وحدها بل فى العديد من البلاد العربية والإسلامية مثل الجزائر وتركيا واندونسيا والهند وبلاد المشرق العربى، والتى آمن مفكريها بأراء محمد عبده الإصلاحية وحاول كل منهم تطبيقها، ورأينا ذلك واضحاً فى أراء المفكر رشيد رضا وآراء عبد الحميد بن باديس فى الجزائر.

ويشيد هويدى بموقف محمد عبده العلمى ومنهجه الإصلاحى ورفضه لكتابة تفسير جديد للقرآن، فكان رده أن الكتب لا تفيد وأن الكلام المسموع يؤثر فى النفس أكثر مما يؤثر الكلام المفرق؛ لأن نظر المتكلم وحركاته وإشاراته ولهجته فى الكلام، كل ذلك يساعد على فهم مراده من الكلام. وهذا يفسر موقف محمد عبده وإصراره على إلقاء دروسه فى الأزهر وتأثر تلاميذه ومريديه بهذه الدروس والآراء، وأن رشيد رضا كان أكثر هؤلاء التلاميذ تأثراً بهذه الدروس لأنه كان يفسرها وينقلها ويعلق عليها فى مجلة المنار.

ويرى هويدى أن دراستنا لزعماء الإصلاح يجب أن يستمر فقد كانت بدايتهم فى أواخر القرن ١٩ وأوائل القرن العشرين،كما يجب التعرض

للملامح الرئيسية عند هؤلاء القادة بوصفهم زعماء الإصلاح للفكر الإسلامى وأنهم بينوا لنا كيف ينهض الإسلام وأنهم مجددون، وأفكارهم لها إنعكاساتها فى الوقت الحاضر وعلينا أن نقتبس منهم الخط الواضح المشترك بينهم، وهذا الخط الواضح يتمثل فى :

- تنقية الدعوة الإسلامية مما علق بها من مفاهيم خاطئة أدت إلى الشرك والتوكل،وأن ذلك يتطلب الأخذ بمنهج المرونة والاعتدال والتدرج فى مناحى الإصلاح والتغيير، ثم تبنى قضايا الإصلاح والتطوير فى التعليم، وجعل إصلاح اللغة أداة للفهم والتعبير وتطور التعليم،لأن العلم أساس نجاح النظام السياسى والحكم.
- العودة بالإسلام إلى منابعة الأولى بعيداً عن آراء الفرق والفلسفات،وأن يقوم المنهج الإصلاحى على ثلاث دعائم هى العلم والدين والأخلاق، وأن إ صلاح المجتمع العربى لا يكون إلا بإصلاح الفكر والمعتقد، وسلامة العقل والعقيدة.
- أن التربية والإصلاح أمر دينى، والتدين هو الخلق، ولذا جعل الإمام رسالته الأولى الإصلاح الأخلاقى والاجتماعى، والقضاء على العادات الفاسدة والتقاليد البالية، التى تعوق حرية الفكر وسلامة الفهم.
- يجب الانفتاح على حضارة الغرب والاستفادة من منجزاتها العلمية.
- التعبئة العامة للشعوب الإسلامية لإصلاح أحوالها وإزالة الجهل والغشاوة عن عيونها.
- وجوب المحافظة على الدين والالتزام بأركانه والتمسك بمبادئه والدفاع عنه.[١٥٢]

---

١٥٢. يحيى هويدى: المحاضرة الحادية عشر للسنة التمهيدية للماجيستير آداب القاهرة ابريل ١٩٧٥.

زكى نجيب محمود
١٩٠٥ـ ١٩٩٣

أولا: نشأة الدكتور زكى نجيب العلمية

ولد زكى نجيب محمود باحدى قرى محافظة الدقهلية "قرية ميت الخولى عبد الله" فى الأول من فبراير عام ١٩٠٥ من الميلاد وانتقل مع والده إلى الخرطوم فتلقى تعليمه الأولى (المرحلة الابتدائية وحتى الثانوية) بكلية جوردن بالخرطوم. وعاد زكى نجيب مع والده إلى القاهرة ليكمل تعليمه الجامعى، وتخرج من مدرسة المعلمين العليا (كلية التربية حالياً) عام ١٩٣٠ ليعمل مدرساً إلى جانب اهتماماته الثقافية والعلمية المتنوعة، واهتمامه بالحركة الثقافية فى مصر.

ومنذ عودته إلى القاهرة وعمله بالتدريس شارك زكى نجيب محمود مختلف جوانب الحياة الثقافية فى مصر وتابعها متابعة دقيقة، وشارك فى تكوينها والنهوض بها، فكتب المقالات العديدة فى مجلة الرسالة، وشارك بالعمل والتأليف فى لجنة التأليف والترجمة والنشر، وشارك أحمد أمين فى تأليف قصة الفلسفة اليونانية، وقصة الفلسفة الحديثة، وقصة الأدب فى العالم، وتعريب كتاب فنون الأدب.

وفى عام ١٩٤٤ سافر زكى نجيب محمود إلى انجلترا للحصول على درجة الدكتوراة والتى انتهى منها عام ١٩٤٧ وكان موضوعها: الجبر الذاتى. وقد أثرت دراسته بجامعة لندن فى تكوينه الفكرى والثقافى وساعدته فى التعرف على دقائق الفلسفة الغربية وتوجهاتها نحو العلمية والتجريبية والحرية السياسية والدراسات العقلية والمنطقية، فتولد عندئذ إيمانه بالحرية الفكرية وظهر هذا التأثير واضحاً فى العديد من مؤلفاته مثل المنطق الوضعى وخرافة الميتافيزيقا، ونحو فلسفة علمية، وحياة الفكر والعالم الجديد وغيرها.

وبعد عودته عام ١٩٤٧ عمل زكى نجيب محمود مدرساً للفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، فأستاذاً مساعداً ثم أستاذاً. وفى هذه الفترة اعتبر عمله كعضو بهيئة تدريس قسم الفلسفة عملاً إدارياً يعوقه عن تحقيق رسالته

فى نشر الثقافة والعلم بين جموع المواطنين من الجمهور قبل الخواص من دارسى الفلسفة فى مصر، وعندئذٍ بدأت دعوته إلى التشبع بروح الثقافة المعاصرة من جهة والدعوة إلى التجريبية العلمية من ناحية أخرى. وخلال هذه الفترة سطع نجم الدكتور زكى نجيب محمود فى جميع الأوساط الثقافية والسياسية وعرف بميله للفلسفة الوضعية المنطقية والعلوم الغربية،بسبب مقالاته ومؤلفاته،وجرأة آرائه ومواقفه،فاشتهر الدكتور زكى بأنه رائد التفكير الفلسفى العلمى فى مصر والعالم العربى،وحصل على العديد من الجوائز الدولية تقديرا لدوره الرائد فى نشر الثقافة والعلوم، وإثراء الفكر العربى المعاصر،وظهر ذلك جليا ابتداءً منذ حصوله على جائزة الدولة التشجيعية عام١٩٦٨ م عن كتابه نحو فلسفة علمية، كما حصل على جائزة الدولة التقديرية فى الآداب عام ١٩٧٥:كما حصل على جائزة المنظمة العربية للتربية والعلوم والثقافة، فى تونس عام ١٩٨٤، ثم الدكتوراة الفخرية من الجامعة الأمريكية بالقاهرة عام ١٩٨٥، ثم جائزة الشيخ سلطان العويسى الثقافية من الإمارات العربية عام ١٩٩١.

وفى سبيل تحقيق نشر دعوته الى العلم والأخذ بتقنيات العصر فى التكنولوجيا والتعليم،تعددت رحلاته العلمية وتنقله بين الدول الأوربية والعربية، إما كأستاذ زائر يعمل بالتدريس، وإما مستشارا ثقافيا لمصر بواشنطن، حتى منتصف الستينات، ثم عمل أستاذا للفلسفة بجامعة الكويت بين عامى ١٩٦٨ وحتى ١٩٧٣، كما ألقى العديد من المحاضرات بدولة الإمارات العربية المتحدة.

ويمكن التعرف على منهجية الدكتور زكى العلمية واهتماماته الثقافية إذا تصفحنا رسالته للدكتوراة وهى بعنوان الجبر الذاتى، وفيها تناول أهم القضايا الإنسانية مثل الحرية الفكرية، والإرادة الإنسانية، والعلاقة بين عالم الشعور الباطنى وعالم العقل والأشياء الخارجى، وفيها ظهر إيمانه الراسخ بحرية الإنسان، وان الإنسان مخلوق مبدع خلاق يأتى بجديد،إذا أراد أو تهيأت الظروف للإبداع والإنجاز، مع اعترافه بصعوبة دراسة العالم الباطنى والحكم عليه أو تناوله بالتحليل المنطقى، وفيها ظهر مدى اقتراب الدكتور زكى من أصحاب الاتجاه التجريبى فى القيم وخاصة البراجماتية والوجودية واصحاب الوضعية المنطقية، فهو يقول فى رسالته: وسواء كانت الظروف فى ظاهرها ذاتية أم موضوعية، فإن النفع الحقيقى للفرد هو الذى يحدد

باستمرار إتجاه الإنتباه، فهو يجعل من نفع الفرد ومصلحته القيمة القصوى والخير الأسمى فيما يطلق عليه لذة الحياة، لأن نفع الفرد ومصلحته ليس شيئا آخر سوى لذة الحياة التى هى نفسها جزء وجانب من الحياة، ولذة الكائن الحى هى أن يستمر فى الحياة، ولذة الحيا٤ هى العامل المشترك بين الكائنات جميعا.

والحياة العلمية للدكتور زكى أستاذ الفلسفة العلمية فى مصر والعالم العربى ثرية ومليئة بالإنجاز والفاعلية والتأثير، وليس أدل على ذلك من مقالاته وكتبه المتنوعة فى الأدب والفلسفة والفن والثقافة، والتى تعدت أكثر من أربعين مؤلفا.

ثانيا: العقل والعقلانية فى فكر زكى نجيب محمود

يقول محمود أمين العالم فى كتابه الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر: أن العقل والعقلانية عند زكى نجيب محمود هى عملية إجرائية خالصة بصرف النظر عن مبادئها وغاياتها سواء كانت هذه العملية عملية استدلالية أو استقرائية، أى سواء كانت انتقالا من مقدمات نظرية إلى نتائج مستخلصة منها، أو من شواهد ملموسة إلى نتائج مترتبة عليها، فالعقل إذن مجرد سلوك عملى يبدأ من مقدمات مبدئية مفروضة أو من قيم أخلاقية مطلقة، وينتهى إلى أهداف مبتغاة دون أن يكون له علاقة بتلك المقدمات أو تلك الأهداف.[١٥٣]

ولقد أدرك الدكتور زكى أن العقل هو المحرك للحضارة والتقدم. وأن العقل هو المميز للإنسان عن جميع المخلوقات، وأن العقل من أعظم الصفات التى يمكن أن يوصف بها الإنسان، وفى هذا المعنى يقول: إنه ليس من الخير لأحد أن نطمس منه الشهوة أو العاطفة أو أن يقيد منه العقل الذى هو مصدر الحكمة، وإنما الخير كل الخير فى أن تبقى هذه العناصر الثلاثة (الشهوة والعاطفة والعقل) فى تناسق بينها واتحاد فى الهدف فيوصف

---

١٥٣. محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر دار الثقافة الجديدة ١٩٨٨ ص ١٨١-١٨٢.

بالاتزان والعدالة. ومعنى ذلك أن قول الدكتور زكى بالعقل والعقلانية، لايعنى إغفال المشاعر والقيم الإنسانية، أو إغفاله لأهمية الدين ودوره، كما لايعنى إغفاله لقيمة التراث فى حياتنا، بل إنه يؤكد هذا بقوله : إنما إذ ندعو مخلصين إلى العقلانية الصارمة فى شئون حياتنا، فلسنا نريد بهذه الدعوة أن نتناقض مع ذلك الجذر الدينى العميق فى نفوسنا.

ثم يقول فى سبب غلبة العاطفة فى شعوب الشرق : وإنى لأزعم بأن متوسط الفرد من أبناء الأمة العربية فى عصرنا، يفلت من يديه زمام العقل فتجمح عنده الشهوة والعاطفة جموحاً يحجب عنه رؤية الأهداف واضحة ومن ثم فهو يسد أمامه سبل الوصول، فلننظر إذن إلى أوساط الناس من حولنا، فماذا نرى؟ نراهم على عداوة حادة مع العقل، وبالتالى فهم على عداوة لكل ما يترتب على العقل من علوم ومن منهجية النظر والدقة فى التخطيط والتدبير.

معانى العقل فى فكر زكى نجيب محمود

لقد حرص الدكتور زكى على بيان معنى العقل وقيمته فى حياتنا، وتحديد مفهومه من خلال علاقته بالتراث العربى من جهة وعصر العلم الذى نعيشه من جهة أخرى، ففى كتابه تجديد الفكر العربى يتحدث عن قيمة العقل فى تراثنا ويقدم تعريفا لغويا للعقل فيقول : فالعقل إسم يطلق على فعل من نمط ذى خصائص يمكن تحديدها معا وتمييزها، والعقل ضرب من النشاط يعالج به الإنسان الأشياء على وجه معين، فأما التحديد الذى أريد أن أحدد به معنى العقل، فهو الحركة التى أنتقل بها من شاهد الى مشهود عليه، ومن دليل إلى مدلول عليه، ومن مقدمة إلى نتيجة تترتب عليها، ومعنى ذلك عنده أن العقل أداة الإنتقال،أى إنتقاله دائما من عبارة لفظية إلى عبارة تلزم عنها إذا كنا فى مجال نستنبط فيه حكما من الأحكام، أوهوإنتقاله من شاهد محسوس إلى واقعة تترتب عليه وتتبعه إذا كنا فى مجال نستقرىء فيه حكما من مشاهدات.

وينتقل الدكتور زكى من المفهوم اللغوي إلى المفهوم الإصطلاحى للعقل من خلال إبراز دوره الحضارى والإجتماعى، ففى ندوة الكويت عام ١٩٧٤ والتى انعقدت من أجل تدارس ازمة الحضارة العربية، حيث تعرض الدكتور زكى لمفهوم العقل باعتباره معيار للحضارة، وأكد على أن العقل أحد أنماط السلوك الذى يتبدى عندما نحاول رسم الطريق المؤدية إلى هدف

أردنا بلوغه، فليس الهدف المختار فى ذاته عقلا لأنه وليد الرغبة وحدها، وليست النقطة التى أبدأ بها السير على الطريق عقلا لأنها مبدأ مفروض، أما العقل بمعناه الدقيق فهو رسم الخطوات الواصلة بين هذا المبدأالمفروض من جهة وذلك الهدف المطلوب من جهة أخرى، وهذا هو نفس التعريف الذى قدمه فى كتابه المعقول واللامعقول فى تراثنا العربى، بوصفه طريقة السير من نقطة الإبتداء إلى نتيجة يوصل إليها، أى هو النقلة من مقدمة مطروحة أمامنا إلى نتيجة تلزم عنها يقينا فى حالة الرياضة، أو إستدلالا ترجيحيا فى حالة العلوم الطبيعية.

أما مفهوم العقل كمنهج للتفكير وأداة لإستباط الأحكام فقد قدمه فى دراسته التى قدمها ضمن بحوث المؤتمر الدولى الأول للفلسفة الإسلامية الذى عقد بالقاهرة عام ١٩٧٩، حيث أكد على أن العقل هو استخدام منهج الإستدلال الذى يتيح للباحث أن يستخرج من النص محتواه، وذلك حين يكون المحتوى مضمرا فى الألفاظ بحيث يحتاج ظهوره إلى تحليل، والتحليل فى الأساس عملية عقلية. أما من الناحية العملية أو الإجرائية، فالعقل عند الدكتور زكى له وظيفة مخصوصة هى إدراك القيم والقراءة والتعليل،وحل المشكلات عن طريق قراءة الشواهد المحسوسة قراءة تؤدى الى فهمها وتعليلها على نحو يكون من شأنه حل المشكلة الطارئة،وكذلك له دوره فى النظر إلى القيم الخلقية نظرة موضوعية مطلقة، بمعنى لا يجعلها أمورا ذاتية تتغير مع الأهواء، كما لا يجعلها مرهونة بظروف الزمان والمكان، وما دام أمرها كذلك فإنه يصبح فى وسع الفقيه الموهوب أن يحكم على ما يعرض عليه فى مواقف طارئة جديدة وغير منصوص عليها نصا مباشرا صريحا حكما يميز فيه بين ما هو حق وما هو باطل.[١٥٤]

ويعلق محمود أمين العالم على معانى العقل التى قدمها زكى نجيب بقوله: يمكن أن نتبين من هذه المفاهيم أن العقل عنده خال تماماً من أى دلالة تاريخية أو اجتماعية فالعقل والعقلانية عند زكى نجيب هو معيار مجرد عام للحضارة. كما أن العقل عنده ليس له أى دلالة ابستمولوجية معرفية بل هو سواء بسواء كالقانون العلمى مجرد تعليمات إجرائية لتيسير الوصول إلى

---

١٥٤. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى مقال مفهوم العقل والعقلانية ص ٣٠٦-٢١٨، ومحمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف ص ٣٠٩.

غاية ما دون أى تعبير عن حقيقة موضوعية أو عن امتلاك معرفى لقدرة خارجية متحققة.

وينتقد محمود العالم مفاهيم العقل التى قدمها زكى نجيب بقوله : إن العقل الأوربى الحديث لم يتولد من ذكاء رينيه ديكارت ولم يقم على الأورجانون الجديد على يد فرنسيس بيكون، وإنما كانت عقلانية ديكارت وتجريبية بيكون تعبيراً وثمرة لتطور اجتماعى واقتصادى شامل، وإن تكن فى الوقت نفسه قوة فاعلة دافعة لهذا التطور كانت عقلانية بورجوازية صاعدة تسعى لتحرير الأنا المجتمعية من ظلامية المرحلة الإقطاعية، والانطلاق بالعمل الإنسانى المنتج المبدع للسيطرة على قوانين الطبيعة وتسخيرها لمصلحة الإنسان الجديد، ومع تطور البرجوازية الأوربية إلى الإحتكار والإمبريالية، لم تعد هذه العقلانية الأولى عقلانية انتاج ومنفعة وحرية وإبداع؛ بل أصبحت عقلانية تسلط واستعلاء وتحكم وعدوان وغزو وتمايز عنصرى، أصبحت عقلانية إجرائية تقنية برجماتية،لقد أصبحت تتضمن نقيضها أى أصبحت عقلانية ولا عقلانية.

وعن طبيعة العقل يقول الدكتور زكى فى كتابه حياة الفكر فى العالم الجديد: ليس بين الأفراد من التفاوت بالقدر الذى يتوهمون، فالفروق بين الناس فى مواهبهم الطبيعية تافهة إذا قيست إلى ثروتهم المشتركة، وكيف لا ولكل عقل طريقته فى التفكير عما يدور فيه من حقائق نفسه، وكل عقل إنما يكشف عن سر عقل سواه.ويقول أيضا : فالحق أن الفلسفة الحديثة كلها تدور حول هذه المشكلة وهى : إذا كان الإنسان عقلا وجسما، أو إذا كان الكون كله عقلا ومادة، ثم إذا كان العقل والمادة مختلفين فى طبيعتهما، فطبيعة العقل هى أن يفكر وطبيعة المادة هى أن تشغل حيزا من مكان، فكيف يمكن للعقل أن يعرف المادة، وكيف يمكن للعقل أن يعرف الأشياء، وكيف تكون الصلة بينهما ـ كما رأيت ـ مختلفان اختلافا بعيدا ؟، وفى الإجابة عن هذا السؤال تجد من الفلاسفة من يحاول أن يبقى لكل من العقل والمادة طبيعته، ثم يحاول أن يصل بينهما على نحو ما، ومنهم من يحاول أن يحول أحدهما إلى طبيعة الآخر.

فالماديون يقولون أن العقل فى الحقيقة إن هو إلا المخ والجهازالعصبى،ولما كان هذا من مادة، فالاتصال بينهما وبين الأشياء المادية الأخرى لا إشكال فيه، إذ الأمر كله لا يزيد على ذرات مادية تتحرك

فى المكان، والمعرفة نفسها ليست إلا اهتزازات فى ذرات المخ والجهاز العصبى.

والمثاليون من جهة أخرى على عكس ذلك يحولون المادة إلى عقل، إذ يقولون إن ما نظنه مادة ممتدة هو فى الحقيقة أفكار فى عقول مدركيها، والمثالية لا تنكر وجود الأشياء كما هو شائع عنها بل تقرر وجودها، وغاية ما فى الأمر أنها تجعل وجودها عقليا لا ماديا.

والمتدينون المؤمنون بوجود الله والمرتفعون بقيمة الإنسان ومكانته فى الكون،لايريدون للعالم أن يكون كتلة من مادة بغير روح إلهى أعلى يحيط بكل شىء علما، أى يجعل كل شىء فكرة معلومة، ولا يريدون للإنسان أن يكون جسما كسائر الأجسام بغير عقل يدرك به نفسه ويدرك به الأشياء من حوله.

ولكن الدكتور زكى ينبه إلى العلاقة بين العقل والعقلانية وبين فهم التراث والتعامل معه، ويحاول الإجابة على السؤال ما هو اللامعقول من التراث، من خلال نقده لهذا اللامعقول بعد تحديده وتعيينه وعقد مقارنة بين المعقول واللامعقول فيقول:اللامعقول تراث يخلو من سمة التفكير العقلى، فهو لاعقلى مع أنه موقف واتجاه أمام الأشياء، وعلى عكسه فإن المعقول يتسم بسمة التفكير العقلى، وهو موقف يعتمد على التحليل المنطقى من أجل هدف محدد.واللامعقول حالة نفسية وجدانية، مثل الحب والكره والغضب والرضى، وبالتالى فمجال اللامعقول ملك ذاتى شخصى ولا سبيل لمناقشته أو تحقيقه، أما المعقول فهو موقف يتيح للجميع التحقق من صدقه كل من أراد وقفة عقلية موضوعية وتتقيد بالروابط السببية التى تجعل من العناصر المتباينة حلقات تؤدى إلى نتيجة محدده سواء كانت تلك الحلقات المؤدية محببة أو كريهة. وعلى العكس يكون اللامعقول وقفة عاطفية يؤثر صاحبها إختيار الطريق المحبب إلى النفس بغض النظر من تحقيق النتائج، فهو حالة نفسية تسرى فى كيان صاحبها فيصبح محبا أو كارها أو غاضبا أو راضيا، وبالتالى فهو موقف خاص ملك صاحبه لاسبيل لأحد إلى مناقشته وتحقيقه.

ولا يشك أحد من العقلاء فى أن العقل والعقلانية سبيل النهوض والتقدم والحضارة،وأن تراثنا يمجد العقل والعقلانية، ويعلى من شأن العلم والعلماء، وأن القيم الإيمانية قيم إيجابية لا تتعارض مع العصر بل تتجاوب

معه وتتفاعل، وأن المعاصرة والمعايشة التى يحياها عقلنا تتطلب ضرورة أن تجتمع فيه عناصر من ثقافتنا الموروثة التى لا نستطيع أن نطرحها جانبا لأنها كامنة فينا ولا نستطيع العيش بدونها مع ثقافة هذا العصر العلمية، بشرط (كما يقول الدكتور زكى) ألا يأتى هذا الاجتماع بين الثقافتين تجاور بين متنافرين بل يأتى تضافرا تنسج عليه خيوط الموروث مع خيوط العصر نسج اللحمة والسدى.[١٥٥]

ويعطى زكى نجيب محمود نماذج من الفكر العربى ومدى القرب والبعد من العقلانية والعلم، فيروى قصة اللقاء فى ندوة علمية حول تطور العلوم ومكتشفات العصر، وما أجاب به عميد كلية العلوم فى أحد الجامعات على السؤال: ماذا ترى فى هذه الوثبة العلمية الجريئة التى هى صعود الإنسان إلى أرض القمر؟ فكان مما قاله: أعوذ بالله من هذا الشطط الذى قد يؤدى بالكون إلى دمار ثم تساءل قائلاً: أليس يجوز أن يهبط الصاروخ على القمر بدفعة قوية فإذا القمر ينحرف عن مداره فتكون الطامة الكبرى على البشرية، فتعجب أصحاب العقل من هذا القول، ومثال آخر على بعد المسافة بين العقل العربى والتقدم العلمى فى عصرنا فيقول زكى: أما المثال الثانى فهو لأحد أقطاب الطب فى العالم العربى عندما سئل: ما رأيك فيما سمعناه عن زراعة القلوب ونقل أعضاء الجسم؟ فقد استعاذ هو الآخر بالله وقال: أعوذ بالله من شر ما أسمع ووصفها بأنها محاولات مجنونة لن تؤدى إلى شئ.

ويعلق الدكتو زكى على ذلك بقوله: أولئك هم علماؤنا فما بالك بأبناء السبيل؟ فالرأى السائد فينا هو أن العلم يعوق مجرى الحياة، إن وسيلتك للنجاح فى أى ميدان سواء ميدان العمل أو ميدان السياسة أو غيرهما هى أن تدقق النظر والفكر حتى تبلغ من الطريق مداه، وإلا تحقق غياب معيار العلم وسيادة معيار المادة والثراء، وفي هذا يقول الدكتور زكى: أليس لكل شئ معيار يقاس به، والمعيار السائد فينا هو: كم يعود هذا العمل المعين على صاحبه من نفوذ وسلطان وثراء.

فالرأى الشائع بيننا هو أن العقل بعلومه عدو الوجدان ومشاعره،ومع ذلك نؤمن بأهمية إعمال العقل بحرية فى كل ما يحيط بنا وكل ما يعرض

---

١٥٥. زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى ص ٢٨٣.

علينا من مشكلات ضرورية لازمة للتقدم،ومن هنا يأتى التناقض المصطنع بين العقل والعاطفة مع أن لكل منهما مجاله الخاص به وعمله المنوط به وحده، ولما كانت الكثرة الكثيرة منا نصيرة الوجدان، فسحقاً للعقل ومناهجه ونتائجه، إنه لما كثرت علوم الغرب وامتلأت الدنيا بأجهزته ومكناته قلنا عنه أنه مادى لعين، وأما نحن بما نسبح فيه من ملكوت الوجدان فروحانيون أنقياء وأصفياء، وكأنما العلم من وحى الشياطين، وكأنما أجهزته ومكناته قد ركبها الأبالسة، وحذار أن تذكر أمامهم أن العلم الذى يتجلى فى هذه الآلات هو عقل تجسد أو هو روح ظهرت فيما أبدعته ليصبح مشهوداً بعد أن كان خافياً.[١٥٦]

ويشير الدكتور زكى الى خطورة الجهل والظن الخاطئ بالعلم والعلماء،حين يقول: وكأن ذكاء العقل إذا توقد خشى الناس لعنته لأنه نافذ إلى الأعماق، وهم يريدون أخذ الأمور بالبركة من أسطحها لا من أعماقها، لأن إعمال العقل أوالاهتمام بأعماق العقل عند هؤلاء مجلبة للشقاء ولذا يقولون، فذو العقل يشقى فى النعيم بعقله وأخو الجهالة فى الشقاوة ينعم، لأن الشقاوة والنعيم عندهم يقاسان بمعايير البهائم إذ هى تنعم أو تشقى بمقدار ما يصادفها من كلأ المراعى.

ولم يكن الدكتور زكى نجيب وحده نصير العقل والعقلانية فى الفكر العربى المعاصر، بل كان يناصره العديد من مفكرى مصر والعالم العربى، رغم اختلافهم معه فى بعض الآراء أو المواقف، خاصة عندما ينتصر للتجريبية العلمية أو الوضعية المنطقية،وكان من هؤلاء عبد الرحمن بدوى، ويحيى هويدى، ومحمود أمين العالم وغيرهم،وهذا محمود أمين العالم فى كتابه الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر، يؤكد أن مسألة العقل والعقلانية تكاد تكون جوهر فلسفة الدكتور زكى نجيب النظرية والتطبيقية، وأنه حاول تقديم فلسفة تجمع بين العقلانية والوضعية المنطقية، وأن الدكتور زكى كان وما زال بحق فارس العقل والعقلانية فى مواجهة الفكر السلفى اللاعقلانى المتزمت، وأنه لهذا موضع تقدير وإكبار.ويصف محمود أمين العالم عقلانية الدكتور زكى ودوره الرائد بقوله : فى مقالاته

---

١٥٦. ذكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا ص ١٥٦-١٥٨، محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر ص ٣١٠-٣١١.

الأسبوعية بجريدة الأهرام تصدى الدكتور زكى لأصحاب الإتجاهات السلفية اللاعقلانية المتزمتة التى أخذت تنتعش وتنتفش فى مجتمعنا، بل فى أجهزتنا الإعلامية والأيديولوجية الرسمية خلال السنوات الأخيرة،وكان الدور الذى يقوم به الدكتور زكى دورا إيجابيا على المستوى الفكرى والإجتماعى، وكان فى جوهره دفاعا عن العقل والعقلانية دون مساس بما يؤمن به من قيم ومبادىء دينية، وفى نفس الوقت كانت دعوته الى العقلانية نابعة من اتجاهه وانتمائه للوضعية المنطقية امتدادا وتطبيقا لها.

ولإن العقل عند زكى نجيب يعنى المعرفة واليقين، ويعنى النظام والقانون، ويعنى الترتيب والتنظيم، والدقة والإحكام فهو يتعجب من هؤلاء الذين يحكمون بالقلب بدلا من العقل، ويصف هؤلاء فيقول: إن كثرة الناس يؤذيها أن يكون الكون سائراً على قانون محكم ويسعدها أن يكون هذا القانون ألعوبة يلهو بها أرباب القلوب الطيبة، وتلك وأشباهها هى الخصائص المألوفة فى أوساط الناس من حولنا، وعلى غرار الأفراد نستطيع أن نتصور الدولة.

ويميز الدكتور زكى نجيب محمود بين دفعة أو(اندفاع) الغريزة وبين تخطيط العقل وتدبيره، فيقول: نقصد بالغريزة جانبى الشهوة والعاطفة، فنجد بينها وبين تخطيط العقل وتدبيره هو أساس الاختلاف بين ما يسمى فى الثقافة الغربية بالرومانسية من ناحية، والكلاسيكية من ناحية أخرى، وإنى لأرانا أعنى الأمة العربية فى حاضرها على أساس هذه التفرقة غارقين إلى أذاننا فى موجة رومانسية بكل ما فى ذلك من خير وشر، والصدور عن العاطفة فى الاتجاه وفى السلوك لا عن عقل، ومعنى الكلاسيكية عنده هو اهتداء الناس بالعقل وما يقتضيه من قواعد وقوانين.

ولأن العقل لا ينفصل عن الفعل أو السلوك الخلقى عموما، كما أنه يعبر عن مثالية الفكر وحريته، فهو عند الدكتور زكى منظم للحياة لأن عمل العقل دليل حرية الإنسان وإرادته، وأداة تحقيق ذاته، لأن الأخلاق تعنى السلوك تحت سيطرة العقل، أو الذات المثالية بوصفها الذات العاقلة، والفاعل بهذا السلوك يحقق ذاته الحق، ولأن الفعل الإرادى ليس إلا تحقيقا لذات الفاعل، وفى هذا المعنى يأتى قول زكى نجيب : الإنسان مصدر القانون الذى يشرعه لنفسه، وحريته نابعة من داخله، وهذا يعنى أن إرادته حرة فى جانب ومشروطة فى جانب آخر، لأن الأفعال الإرادية ترتبط إرتباطا ضروريا أو

سببيا بمقدمات معينة تقوم فى طبيعة تكوينه نفسه، وما دامت هذه الأفعال تعبر عن طبيعة الفاعل وتحقق ذاته فهى فى نفس الوقت حرة، لأنها ليست نتاجا لشىء آخر خارج طبيعة الفاعل نفسه، وبمقدار ما يكون الفاعل مكتف بذاته فى تيسيرأو تسيير الفعل الإرادى فهو حر إلى هذا الحد فى هذا الفعل، وهو إنجاز له، وعلى ذلك يكون محددا بذاته أو مجبرا ذاتيا.

وفلسفة الدكتور زكى تقوم على التمييز بين العقلانية والنفعية، أى بين عقلانية الفكر الإيمانى والخلقى من جانب وبين العقلانية المادية أو التجريبية المحضة من جانب آخر والتى ترفض المشاعر الوجدانية والعواطف الإنسانية، وهذا التمييز هو الذى أشار إليه محمود أمين العالم فى كتابه الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر بقوله : وتجنبا لهذه المنهجية النفعية الضيقة حرص الدكتور زكى على ألا تقتصر دعوته على العقلانية وحدها التى يبشر بها، فأضاف إليها عمقا ذا خصوصية تراثية هو العمق الروحى والإيمانى، الذى يجعل هذه العقلانية الإجرائية كما يقول هو تتميز عن مثيلتها الغربية، وعن التوظيف النفعى الخالص والأحادى الجانب.[١٥٧]

ثالثا: الثقافة العربية فى فكر زكى نجيب محمود

بدأ الدكتور زكى تحديد موقفه من ثقافة العصروعلاقة ثقافتنا العربية به من خلال الإجابة على العديد من التساؤلات وفى مقدمتها السؤال : الثقافة العربية إلى أين؟ و هل ما تميزت به الثقافة العربية من روحانية وحميمية وترابط أسرى يتجاوز حد المصلحة والهدوء والصبر والقدرة على التحمل والاستيعاب والتمثيل الحضارى للأفكار والثقافات الوافدة،وما هى السمات التى تميزت بها الثقافة العربية المصرية عن باقى الثقافات. وجاءت إجابة الدكتور زكى: إن الحديث عن ثقافة الشعوب وما يميزها كثيراً ما يكون أقرب إلى المحاولة العقلية المقصودة لذاتها أكثر مما تقصد لصحة النتائج أو بطلانها، فقلما يتفق الرأى على شعب معين، وما يميز ثقافته الأصيلة وذلك لتشعب الحياة تشعباً يكاد يستعصى على قاعدة واحدة تضم جميع

---

١٥٧. محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر. دار الثقافة الجديدة ط٢ ١٩٨٨ ص ٣١٥-٣١٦.

أطرافها،وعلينا إلقاء الضوء على الجانب المستور ليرى الناس من أمور أنفسهم ما لم يكونوا قد رأوه من قبل.

ويرى الدكتور زكى إمكانية دراسة الثقافة المصرية من خلال رموزها البارزة كما فعل الكاتب الأمريكى فى دراسته للثقافة الأمريكية من خلال دراسته للتخطيط العمرانى لأحد المدن الأمريكية، ونحن يمكن لنا ذلك من خلال دراسة رموز القرية المصرية، وأبو الهول، والأزهر، وأم كلثوم، وخان الخليلى،ونقوم بتحليلها لنتعرف على جذور الثقافة المصرية من رموزها.

وهنا يجب طرح السؤال ما هى سمات الثقافة المصرية عند زكى نجيب محمود؟ وما حقيقة العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة الغربية ؟

يقول د. زكى خذ ما شئت مما تراه فى حياتنا ولا تراه فى حياة الآخرين، تجد فكرة الدوام الذى يعلو على اللحظة العابرة، نجد فكرة الدوام كامنة فيه، فالدوام هو معيارنا فى التغير الذى نقبله أو التغير الذى لا نقبله. والثقافة عنده تقوم على الثوابت مثل أفكار وقيم ومبادئ حرية التفكير وحرية الفنان وحرية الإنسان بصفة عامة والمشروطة بالتزام الثوابت التى تدوم.

وقد عالج الدكتور زكى موضوع الثقافة العربية فى العديد من مؤلفاته ومقالاته منها: هذا العصر وثقافته والذى تناول فيه جذور الثقافة المصرية،وكذلك ثقافتنا فى مواجهة العصر، والذى تناول فيه قضية الأصالة والتجديد فى الثقافة العربية المعاصرة، وعربى بين ثقافتين، والثقافة العربية إلى أين.

ويتساءل زكى نجيب ما سر إنجذاب المثقف العربى إلى الثقافة الغربية، وما هى ثقافة العصر التى نواجهها أو لا نواجهها؟ فيقول: لقد استجاب المثقفين إلى هذه الثقافة الغربية بطريقتين ففريق حاول أن ينتفع بها لأغراضه، وفريق آخر وقف منه موقف الرفض الصريح.

لقد انقسم رجال الثقافة عندنا ثلاثة مذاهب: منها الجماعة المستغربة التى تنظر إلى الأمور بعين أوربية أمريكية فقط، وهذه قدعرضت على الأمة العربية ثقافة الغرب لا عن طريق الترجمة بل عن طريق تمثلها بهذه الثقافة

وهذه فئة صغيرة دمجت نفسها فى حاضر الغرب، ولقد لازت هذه الجماعة من ميدان المواجهة بالذوبان فى عالم غير عالمهم، والجماعة الثانية التى اضطلعت بالمواجهة الثقافية وهى الجماعة التى تستقطب جمهور المثقفين والتى جعلت همها أن تسوق ثقافة .لعصر فى مقولات الثقافة العربية كما عرفها التاريخ.

وهنا نعاود السؤال مرة ثانية ما هى ثقافة العصر التى نواجهها؟ إنها يقينا ليست كل فكرة جرى لها قلم فى صحيفة أو كتاب بل هى مختارات من تلك الحصيلة الكبرى وجدناها ذات صلة مباشرة بحياتنا ومصيرنا، فوقفنا عندها قبولاً أو رفضاً أو تحليل ينتهى بتعديل أو تبديل، فالعصر من الوجهة الثقافية تتألف من تلك الأفكار والأحداث التى مست حياتنا فأثارت اهتمامنا، هى القفزة التى قفزتها العلوم الطبيعية فى عصرنا فكانت إحداها شعار المستعمرين،وكانت الأخرى خشية منا على الدين.

أما عن قضية العلم وما استتبعه من تقنية وصناعة فالعلم العصرى ينطوى على أسس ليست هى الأسس التى عرفناها فى بنائنا الثقافى العربى، فكان لا بد لنا من أحد أمرين إما أن نرفض البناء الجديد كله، وبذلك نعزل أنفسنا عن العصر وإما نقبله ونخرج على فطرتنا ذات الطابع المتميز.

أما عن الطائفة الثالثة وهى العمود الفقرى للثقافة العربية الحديثة،وهى التى أخذت بموقف وسط وذلك أن أصحابها قبلوا العلوم ورفضوا الأساس الذى ينطوى عليها، وها هنا يقع الحرج للمثقف العربى الذى لا يجد بداً من مسايرة العصر فى علمه وتقنياته وتطبيقاته، واعلنوا أن العلم وحده لا يكفى، وفى يقينى أنه حتى أولئك الذين أرادوا أن يكونوا عمليين تجريبين بكل ما تقتضيه وجهة النظر الجديدة، لم يستطيعوا مصالحة أنفسهم ومحو القلق فى ضمائرهم.[١٥٨]

لقد اهتم الدكتور زكى نجيب بقضايا الثقافة والتثقيف، وتناول مختلف نواحى حياتنا الثقافية،وكذا هموم المثقفين وعيوب المثقفين، ومعوقات التجديد

---

١٥٨. عصمت نصار: غاية الخطاب النقدى عند زكى نجيب محمود، تأملات فى كتاب هذا العصر وثقافته ص ١٦٥-١٦٦.

والتحديث، وكتب العديد من المقالات فى هذا الموضوع وجمعها فى هذا الكتاب بعنوان (مشكلات ثقافتنا العربية) والذى تناول فيه الدكتور زكى بالتحليل والعرض لأربعة قضايا هامة هى: مفهوم الثقافة العربية وثوابتها ومتغيراتها، ثنائية الفكر ووحدة المنهج ودرء التعارض بين الأضداد فى كتابات المثقفين، وضرورة انتهاج الأسلوب العلمى وانتحال الفلسفة الوضعية فى التخطيط لثقافة العصر والمستقبل، وما هى حدود رسالة المثقف وواجبه نحو أمته.

أما فى نقده للثقافة العربية فقال: إن محاولة الجمع بين التراث والفكر الجديد فى قضية تأليفية واحدة بغية الرقى والتقدم مع الحفاظ على الهوية والثوابت الثقافية يعد من الإشكاليات التى يتعذر على الأمم الشرقية الناهضة الفصل فيها، فكيف يتفاعل هذا التراث مع مقومات هذا العصر؟ وكيف أظل عربياً كما كنت دائماً وأكسب صفة المسايرة لعصرى حتى لا اتخلف فيصيبنى الركود فالجمود فالموت، وهذا حالنا،وعلى العكس فالأمم الغربية بلا تراث فلا تجد أدنى فصام بين القديم والحديث فى ثقافتها، والأمم الشرقية الناهضة (العربية) عجزت عن توظيف ماضيها لخدمة حاضرها، فى حين أن الغربية قد نجحت فى ذلك. والثقافة الجديدة الوافدة هى صنيعة الغرب وهى بطبيعة الحال غريبة عن الفكر الشرقى الذى لم يساهم فى صنعها من قريب أو من بعيد بشئ يذكر. فحضارة العصر ليست من صنعنا ولا شاركنا فى ذلك الصنيع بكثير أو قليل.[١٥٩]

كما حاول الدكتور زكى الإجابة على السؤال: لماذا تقدمت أوربا بعد تخلف، وتخلفنا نحن بعد تقدم؟ فيقول: إن تخلف الشرقين قد حال بينهم وبين الانتقاء والنقد الذى يمكنهم من التوفيق بين ثقافتهم العريقة وبين الحضارة الغربية الحديثة السائدة التى فرضها العصر عليهم. والحل عند دكتور زكى يكمن فى ضرورة ترجمة النتاج العلمى الغربى إلى الثقافة العربية وتهذيب بعض العادات والتقاليد لتتواءم مع علوم العصر،ومعنى ذلك إن تماسك أية أمة مرهون باتفاق أفرادها على الثوابت والمتغيرات فى الثقافة التى يحيونها، فالثقافة الغربية اتخذت من المنهج العلمى سبيلا للنظر الى العالم بكل ما فيه، ومقتضيات العصر الذى تتحكم فيه ثقافة الحاضر ومتطلباته.

---

١٥٩. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته دار الشروق القاهرة ١٩٨٧ ص ٥.

وذهب الدكتو زكى إلى أن كل ثقافة لها ثوابتها التى لا تؤثر فيها الأزمات ولا تبدلها الأحداث، وهى التى تحدد معالم الشخصية القومية تميزاً عن سواها، أما الفروع فهى التى تساير حركة التاريخ دون أن تفقد صلتها الوثيقة بأصولها الرواسخ،ومن ثم فعقيدة التوحيد أولى هذه الثوابت بوصفها المرجع الأول للقيم الأخلاقية الروحية.

أما عن قضية ثنائية الفكر ووحدة المنهج ودرء التعارض بين الأضداد فى كتابات المثقفين، فالثقافة العربية تجمع بين الأضداد: قديم وجديد، فكر ونظر وعمل، منهج ومذهب، انتماء واغتراب. وأنه لا سبيل لدرء التعارض بين طرفى هذه الثنائيات لإيجاد الصيغة المثلى لفض تنازعها إلا بالتحليل والنقد.وأن صيغة التجاور هى أنسب الصيغ لتعايشهما معاً، سواء العلم والإيمان أو المادى والروحى، أو المبدأ والمذهب فطبيعة كل منهما لا تدعو لتنابذهما وتخاصمهما،فسبيل الإيمان هو التصديق بالمبادئ والاقتناع بالقيم.

وفى هذا الإطاريقول الدكتو زكى إن رفض الواقع المريض أمر ضرورى فى ذاته لكنه وحده لا يكفى، إذ يجب أن يسايره أو يتبعه تصور واضح لواقع صحى جديد، لكن مثل هذا التصور لا يضعه إلا رجل الفكر النظرى بجانبه الفلسفى والعلمى وهو ما أظنه مفقوداً أوشبه مفقود فى حياتنا الثقافية الحاضرة.ومعنى ذلك أن رفض الواقع المريض، ونقده بموضوعية يمكن أن يؤدى الى التغيير المطلوب فى ثقافتنا وواقعنا، ولذا يعيب على بعض الكتاب العرب استغراقهم فى الذاتية حتى أصيبوا بنرجسية النقد، تلك التى لا تعنى عنده إلا القدح والنقض الذى لا يسعى إلا للتشويه.[١٦٠]

رابعا: سمات ثقافة المستقبل عند زكى نجيب محمود

١- النقد الموضوعى الذى يجب أن يمارسه الدعاة من الكتاب الذين فطنوا إلى واقعهم وعاشوه ودرسوا أصول الفن واستوعبوه. ويرى أن خطر النرجسيين ليس فى آرائهم المريضة فحسب بل فى تلك المثاقفات المصطنعة التى يثيرونها بغية الظهور والشهرة متغافلين عن تلك الآثار السلبية التى تعود على الرأى العام من جراء ذلك.

---

١٦٠. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته. مقال حلقة مفقودة ص٤١.

٢- التحديد المنطقى للمعنى والمصطلح، وبيان الدلالة الإجرائية لهذه المصطلحات التى تؤثر عملياً فى السلوك مثل مصطلح الحرية والديمقراطية والاشتراكية، فتحديد المفاهيم يزيل الخلط فى أفهام الناس ويقلل مساحة الجدل العقيم ويجعلهم يتناقشون على أرض مشتركة وفهم مشترك.
٣- الشعور بالولاء والانتماء للثوابت والمتغيرات بعد تحليل الواقع ومعايشته والوقوف على إيجابياته وسلبياته ثم تصويرها وتبسيطها للرأى العام بغية توعيتهم وتوجيههم.
٤- ضرورة التعاون بين الأدباء والمفكرين لأن ثقافتنا العربية لا زالت تفتقر إلى ذلك التعاون المأمول بين الأدباء والمفكرين، وخاصة هؤلاء الذين لا ينظرون إلا إلى الماضى وقضاياه، وما زال النقاد ينظرون ويعالجون قضايا ليس لها آية صلة بالواقع الثقافى الذى يعيشونه فى أوطانهم، ويرجع ذلك فى نظره إلى غياب معيار الصدق من جهة ومعيار العصر الذى يعيشون فيه من جهة ثانية.
٥- ضرورة أن يكون للفن دوره فى ثقافة المستقبل، وأن هذا الدور لا يقل أهمية عن دور الأديب والمفكر، وذلك لأن الفن عنده وليد الخبرة، ومن ثم فهو المرآة العاكسة لآمال وطموحات المجتمع ويؤكد د. زكى على أن الفن احدى الوسائل الهامة لتكوين ضمير الأمة.
٦- ضرورة الاهتمام بتربية الرأى العام ليقبل الدعوة للتجديد والإصلاح فالناقد آلة للإصلاح وميزان التقويم ويصف الأديب إنه المعنى بتبصير الناس بواقعهم دون أدنى تشويه أو تزييف، ووسيلة التربية للرأى العام هى وسائل الإعلام (الإذاعة- التليفزيون- السينما) فالكلمة مسموعة أو مقروءة هى موقف والكاتب هو صاحبها.
٧- ضرورة التخلى عن التعصب ويقول: أنه لزاماً على كل من اعتلى منابر التثقيف التخلى عن التعصب والجهالة وغيرها من صفات البداوة وتغليب منطق التنوير والإصلاح الهادئ، وذلك يتطلب ضرورة إعمال النقد فى كل معارفنا الثقافية وفحص المطروح على الرأى العام سواء فى المناهج الدراسية أو البرامج التثقيفية سواء كان أصيلاً أو وافداً من الثقافات الأخرى.
٨- وأخيراً الإيمان بأن ضمير الأمة يجب أن يظل نقياً إذا أردنا الحياة،لأن يقظة هذا الضمير هو الهدف،وهو دليل الإنتماء وتوقد مشاعر الوطنية واستعادة الهوية،وفى هذا المعنى يقول الدكتور زكى :إننا فى هذه المرحلة المرتجلة من التاريخ نريد البحث عن هويتنا حتى لا نذوب وننمحى فى هويات الآخرين. ويستشهد الدكتور زكى على ذلك بمقولة الإمام ابن تيمية: إن فكرة الأمة لا تتحقق لمجموعة من الناس إلا إذا اشتركا فى فعل واحد؛

لأن فكرة الأمة لا تتحقق لمجرد أن يعيش أفراد المجموعة على رقعة جغرافية واحدة بل تتحقق فكرة الأمة حين تلتقى فاعليتهم فى فعل واحد يستهدف هدفاً واحداً.

إذن فمن أبرز سماتنا الثقافية توقد هذه المشاعر الوطنية والإنتماءالذى نراه فى هذا الرباط الأسرى الذى يجعل العلاقة بين أفرادنا تتجاوز حدود المصلحة إلى ما هو أهم وأعمق، وهى علاقة قد تختفى عن الرائى فى فترات الحياة العادية، لكنها تشتد ظهوراً فى لحظات التأزم كاللحظة التى نعيشها اليوم.

٩- ضرورة استلهام تراثنا الحضارى، فهو السبيل لتعميق الشعور بالتفاؤل والأمل فى التغيير والإصلاح الحقيقى،وفى هذا الإطار يقول الدكتور زكى : فالحاسة المرهفة التى تميز بها بين ما يستحق الاهتمام الجاد وما لا يستحق، إننا أمة قطعت على طريق الزمن أكثر من ستة آلاف عام، وحملت على كتفيها أربعة حضارات متعاقبة وهى الآن تدخل الحضارة الخامسة (يقصد الحضارة المعاصرة) ومحال أن يكون وراء هذا الرصيد الضخم من حضارات متراكمة،إلا العلم والعمل والإخلاص والتفاؤل. وذلك أن المصرى بل العربى بصفة عامة متفائل بطبيعته مهما ضاقت عليه الدوائر لأنه آمن بكل كيانه فى نصر الله، وأن فرجه قريب وأن بعد العسر يسرا، ولا يجيئ تفاؤله هذا عن سطحية النظر، فهو هادئ متفائل يعلم يقيناً أن الأمة صائرة آخر الأمر بإرادة الله متمثلة فى إرادته الخيرة.

١٠- الإيمان العميق كسمة راسخة مميزة للثقافة العربية الأصيلة. ففى كتابه ثقافتنا فى مواجهة العصر يقول الدكتور زكى نجيب عندما أشار إلى سمة الإيمانية فى الثقافة العربية إن صميم الثقافة العربية هو الذى لا يفرق بين قديمها وحديثها، وأنها تميز بين الله وخلقه، فالأول جوهر لا يتبدل والآخر عرض يظهر ويختفى. فالبناء الهيكلى للثقافة العربية لا يكون بذات معنى إلا إذا كان جانب الثبات بالقياس إلى جانب التغير، ويشتمل على مجموعة القيم والتى يناط بها توجيه السلوك والمفاضلة بين الأفعال، فليست معايير الإنسان التى يحتكم إليها من صنعه بل هى مفروضة عليه وهى إنما فرضت عليه لأنها بمنزلة الحق الموضوعى الذى لا قبل للإنسان أن يغيره أو يحوره.وهذه المعايير هى التى فى مجموعها تصنع الذوق العربى وهى معايير لو حللتها تجدها تلتقى فى نهاية الأمر عند نقطة مشتركة تنتهى بك إلى فكرة مطلقة ثابتة.

١١ـ العقلانية الحرة القائمة على إرادة الفعل،وفى هذا يقول الدكتور زكى : ومن الأسس العميقة فى بناء الثقافة العربية الصميمة أن تكون للإرادة أولية منطقية على العقل، فالإرادة فعل، والعقل فى باطنه قيمه توجهه، إذن فمهمة العقل رسم الطريق المؤدى إلى تحقيق ما تقتضيه، وهو منحصر فى دنيا التنفيذ، أما الغاية فتنتهى إلى عالم القيم، وإذن تقوم الثقافة العربية الأصيلة على دعامتين أساسيتين هما: الإلهام والعقل، بالأول ندرك ما ينبغى، وبالثانى نحقق ما ينبغى أو ما نبغى بالفعل.

ولهذا كان الحديث عن الهيكل العام للثقافة العربية ووضعها فى مواجهة مع الثقافة الغربية من الأمور الضرورية فيقول: ويخطئ من يظن أن قواعد الهيكل الثقافى الأصيل قد غيرها الزمن حتى وإن تغيرت جميع القضايا المطروحة للنظر.

١٢ـ التحرروالإستقلال،فقد ارتبطت الثقافة القومية بفكرة التحرر والاستقلال وسعى الشعوب المستضعفة للفكاك من قيود الاستعمار لتظفر بحياة الحرية والاستقلال، فكانت الدعوة إلى إحياء التراث لضمان مقومات الشخصية المتميزة، وكذلك الدعوة إلى إحياء العقيدة لأنها من أهم أركان البناء الثقافى وتنقيتها مما علق بها من أوشاب الخرافة فى فترات الضعف السياسى والتدهور الفكرى.

١٣ـ عالمية الفكروإنسانيته واحترام الكلمة،وفى معنى ذلك يقول الدكتور زكى: الكتب خير الأشياء إذا أحسن استعمالها، أما إذا أسىء فهى من شر الأمور، وأن سعادة الإنسان فى فكره وفى عمله مرهونة بادراكه لهذه الحقيقة العليا وهى انه حين يفكر وحين يعمل، إنما يفكر ويعمل لا بالأصالة عن نفسه فقط بل بالنيابة عن الإنسانية كلها أيضا.

وقد بدأ الدكتور زكى الحديث عن عالمية الثقافة المستقبلية وكيف يتسنى لنا المشاركة فيها بإثارة السؤال: كيف نرد لأنفسنا كرامتها، بإحياء ثقافتنا التقليدية والرفع من شأنها، مع إقامة البرهان العملى فى نفس الوقت مع من كانت لهم السيادة علينا ظلماً وعدواناً؟

وهنا يشير الدكتور زكى إلى افتقار الثقافة الموروثة إلى ركائز النهضة وفى مقدمتها: العلم والصناعة ويقول: فهذه السيادة المعتدية الظالمة كانت ترتكز أولاً وقبل كل شئ على:

- العلم والصناعة فبها نستطيع الصمود فى ميدان التنافس، وهل فى ثقافتنا التقليدية الى نريد إحيائها وتقويتها ما يتعارض مع هذه الركيزة التى نحن فى أشد الحاجة إليها وهى ركيزة العلم والصناعة.
- العدالة: ويستشهدعليها الدكتور زكى بما فعله أفلاطون فى محاورة الجمهورية وتحديده لمعنى العدالة بوصفها الأساس الذى تقام عليه الدول والحكومات، وأنه بدأ بعدالة الفرد وكيف يحيا الفرد الإنسانى المتعادل، وكيف توصف العدالة بالاتزان.وفى هذا يقول: إن العدالة التى هى موضوع بحثنا إذا كانت تصف الفرد باعتبارها فضيلة له، فهى كذلك تصف الدولة، والدولة أكبر من الفرد، ومن ثم فإنى أقترح البحث عن طبيعة العدالة كما تتجلى فى الدولة أولاً. لننتقل من الأكبر إلى الأصغر، ولنتخيل دولة تنمو وتتكون أمام أبصارنا لنرى العدل والظلم وهما ينموان فيها.

خامسا: الأصالة والمعاصرة فى فكر زكى نجيب محمود

بدأ الدكتور زكى إثارة قضية الأصالة والمعاصرة بالعديد من التساؤلات منها:

- ما الفائدة التى تعود علينا من اتصالنا أو حفاظنا على تراث الماضى وثقافته؟
- هل من المفيد الجمع بين ثقافتين الماضى والحاضر، وانتاج شخصية متميزة تجمع بين الأصالة والمعاصرة؟
- هل استطاع الفكر العربى الصمود أمام انتقادات الغرب وتحولاته السريعة، وهل يمكن مجاراة حضارة العصر والمشاركة فى صنعها؟
- هل نقبل التراث كما هو؟ وهل نقبل تفسيرات الأوائل كما هى؟
- ما الفرق بين فكرة البداهة العقلية، والبداهة المنطقية؟ وما علاقتها بالتراث والمعاصرة ؟.

ويجيب الدكتور زكى على هذه التساؤلات بقوله: إن محاولة التوفيق بين تراث الماضى وثقافة الحاضر مشكلة بالنسبة إلى كل مجتمع متطور، فقد شاهدناها عند العرب الأقدمين فى محاولاتهم التوفيق بين العقل والنقل،كما

شاهدناها فى مناهج الإصلاح والتجديد عند رجال الفكر العربى المعاصر، وإننى عندما هممت بهذه الرحلة فى دنيا تراثنا الفكرى لم أجعل غايتى تقويم ذلك التراث ومن أكون حتى أجيز لنفسى مثل هذا التقويم لتراث كان بالفعل أساساً لحضارة شهد لها التاريخ، ولكنى جعلت غايتى شيئاً آخر لى أظنه من حقى إذا أردته لى وهو البحث فى تراثنا الفكرى، مما يجوز لعصرنا الحاضر أن يعيده إلى الحياة ليكون بين مقومات عيشه ومكونات وجهة نظره، وبهذا يرتبط الحاضر بذلك الجزء من الماضى الذى يصلح للدخول فى النسيج الحى لعصرنا الذى يحتوينا راضين به أو مرغمين.

ويقرر الدكتور زكى فى كتابه : قيم من التراث أنه لاغنى لأحد عن التراث والمعاصرة معا، كما أنه لاغنى لأحدهما عن الآخرلأن فى كل منهما حسنات وسيئات،وعلينا نحن أن نأخذ الحسنات ونطرح السيئات، وإذا تحقق ذلك فيعنى تحقيق الوعى بالذات، ومعنى ذلك أن الوعى بالذات يتطلب الجمع بين الأصالة والمعاصرة من خلال مرحلتين، الأولى مرحلة الإنفتاح على ثقافة الغرب وعلومه،وهذه المرحلة تريد لنا أن نسترد ذاتنا المفقودة فى متاهة الفكر الغربى، وشيئا فشيئا نظرنا فإذا نحن قد تقوقعنا فى شرنقة انفسنا وحسبنا أننا بذلك قد رددنا الذات الضائعة، وفى المرحلة الثانية والتى نحياها اليوم هى مقلوب المرحلة الأولى، ففى كل منهما حسنة نتمسك بها، وفى كل منهما سيئة ندعو الله البرء منها، فالحسنة فى المرحلة الأولى هى الإصرارعلى متابعة الغرب فى كل جديد يبدعه لعلنا ذات يوم أن نشارك بدورنا فى ذلك الإبداع، والحسنة فى المرحلة الراهنة هى إصرارنا على تحقيق ذواتنا بالإنتماء الصحيح إلى منابعنا، لكن السيئة فى كل من المرحلتين هى الزهو الأجوف الذى يريد أن يكتفى بما عنده، وأن يجعل نفسه وكأنه فى غنى عن الجانب الآخر.

وهنا يلاحظ الدكتور زكى وقوع التناقض بين ثقافة التراث ووقائعه وبين ثقافة العصر التى يستحيل أن تقبل وقائع الخلاف السياسى والعقائدى الذى وقع فى صدر الإسلام، ومثاله ما وقع بين على بن أبى طالب ومعارضيه من الخوارج، أو حتى ما وقع من الشيعة وهو أخطر وأشد ويستحيل القبول به وعلى حسب مقولته: فهو مما يستحيل أن أجد له مكاناً فى ثقافتى العامة مهما حاولت إقحامه عليها.ثم يصف الدكتور زكى تمكن التراث فى وجداننا العربى ومدى صعوبة التخلى عنه، حين يقول : إن ثقافة التراث فى معظمها مما يقبله الإدراك الفطرى المباشر الذى يصدر أحكامه بغير

لجوء إلى تحليل أو برهان، ومع ذلك يظهر الدكتور زكى إعجابه بشخصية الإمام على حين يقول: ولنقف فى هذا الصدد وقفة عند الإمام على رضى الله عنه لننظر كم اجتمع فى هذا الرجل من أدب وحكمة وفروسية وسياسة؛ ليكون وحده شاهداً على ما قد زعمناه عن الروح التى تميز به االقرن السابع تصوير العلم بأحوال السلف فى تلك الفترة من زمانهم، وهو ثقافتهم ووجهة نظرهم.

أما عن أسلوبه ومنهجه فى دراسة التراث، فقد استبعد الدكتور زكى المنهج التاريخى الذى يقوم على اتباع اللواحق بالسوابق والنتائج بالمقدمات،فالمؤرخ يكتب كما يكتب الرحالة عن مشاهداته أثناء الطريق، وليست وقفته كوقفة العالم وهو يحلل موضوعه إلى عناصره؛ إن وقفة العالم من التراث إنما هى وقفة الأديب الذى ينطبع بالحوادث من حوله ويقص على الناس ما أحسه فى مجرى شعوره الواعى، إنها وقفة أقرب إلى وقفة هوسرل فى تعقبه لظواهر الوعى عند إدراكه لما يدركه، تعقباً يهتم بواقع الشئ المدرك فى جملته.

ولأن الجمع بين الأصالة والمعاصرة لا يعنى الجمع أو الإندماج بينهما بل يعنى وجوب تجاورهما معا والإستفادة منهما معا وهذا هو معنى التوفيق بين الحضارتين، ولذا أصر الدكتور زكى على التمييز بين ثقافتين ثقافة اليوم وثقافة الأمس حيث كانت صياغة اللفظ عندهم هى الهدف وهى الوسيلة، فإذا أجاد صائغ الكلام صوغ كلامه فقد فرغ من مهمته، وأما اليوم فقد حلت أو كان ينبغى أن تحل محل الصياغة اللفظية المحكمة، صياغة رياضية محكمة لقانون علمى يمكن استخدامه فى تسيير مركبة أو استنبات زرع أو تحلية ماء من البحر الأجاج، ولكن المفكر عندما يعتمد على بداهة الفطرة فلا بد أن يكون معيار النبوغ عندئذٍ بين الناس هو حظ الرجل من تلك البداهة الفطرية قديماً، ولما كانت عبقرية العرب الأصلية فى لسانها كان نبوغ النابغ مشروطاً عندهم بالقدرة على الصياغة اللفظية؛ أما وقد تبدل العصر غير العصر وتغير المعيار حتى أصبح النابغ يقاس بالقدرة على الصياغة الرياضية للقوانين العلمية.[١٦١]

---

١٦١. زكى نجيب محمود: وجهة نظر فى معاركنا الفلسفية. الانجلو المصرية ١٩٦٧ ص ١٨٠.

ورغم هذا فقد حاول الدكتور زكى إثبات أن الجمع بين الأصالة والمعاصرة ليس بالشئ المستحيل أو الصعب، خاصة إذا جمعنا بين مميزات القديم والحديث وكانت لدينا القدرة على مواجهة سلبيات القديم والحديث معاً، ولا يتمكن المفكر من ذلك إلا إذا تبنى الاتجاه المعتدل المستنير الذى يستطيع التوفيق بين ثنائية القديم والجديد،ولأن ذلك ليس بالأمر الهين أو السهل فقد حرص الدكتور زكى أن يبين للكتاب الذين يؤثرون الماضى على الحاضر وينتصرون للتراث باسم الأصالة ويرفضون التجديد والتحديث بحجة أنه غريب عن ثقافتهم التليدة، قد غاب عنهم أن التقليد والتجديد ضدان لا يجتمعان، وأن قانون التطور يقضى بأن البقاء للأصلح وهو القادر على معايشة العصر.

وفى نفس الوقت يأخذ على بعض المجددين تشيعهم للغرب وغلوهم فى الدعوة لاتباعه، وتجاهلهم لثوابتنا الثقافية التى تحفظ كياننا، وعجزهم عن إيجاد الصيغة المناسبة لإقناع الرأى العام بأرائهم وخططهم الإصلاحية، فمصابيح التنوير يجب أن تستمد زينتها من الداخل وليس من الخارج، وأن ثمار التجديد لا تنضج إلا بقدر ثبات جذورها فى التربة التى تنبت فيها، فالإقناع والاقتناع والتقنين هى الخطوات التى يجب أن تخطوها الأمم الطامحة للتقدم، وأن ضروب ابن رشد الثلاثة (الحكمة والجدل والموعظة) هى النهج الأقوم للتحاور والإقناع شريطة عدم الخلط بينهم.[١٦٢]

ورأى الدكتور زكى أن الحل فى ضرورة انتهاج الأسلوب العلمى وانتحال الفلسفة الوضعية فى التخطيط لثقافة المستقبل،وهنا يميز د. زكى بين النظرة السطحية الساذجة وبين النظرة العلمية المدروسة لأن مقاييس الصدق والحقيقة لا يمكن استنباطها من جزء دون باقى الأجزاء كما أن الافتراض وحده لا يمكن أن يحل محل اليقين التجريبى كما أكد على ضرورة اتباع المنهج العلمى للكشف عن ثوابتنا ومتغيراتنا الثقافية لكى نخطط للمستقبل ومعرفة أن الدين من أرسخ ثوابتنا التى لا سبيل لتبديلها.

ولم تقتنع الجبهة المعارضة لفكرالدكتور زكى نجيب بهذه الأقوال فى الثنائية والتى تفيد إمكان الجمع بين التراث وفلسفة العصر التى يغلب

---

١٦٢. زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته. مقال نرجسية بغيضة ص ١٨٧.

عليها الطابع المادى والتجريبى البحت،وهذا الإتجاه المعارض لم يمثله هويدى وحده بل كان محمود أمين العالم من أبرز المعارضين لفكرة الثنائية بين الماضى والحاضر عند زكى نجيب، فقد أشار محمود أمين العالم فى مقالة بعنوان طريق الأصالة والعصرية إلى فكرة الثنائية وإمكان الجمع بين أضداد الماضى والحاضر بقوله: الموقف من تراث الماضى هو دائماً موقف من الحاضر والمستقبل، إنه فى الحقيقة موقف واحد من التاريخ ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والعصرية والقول بالثنائية بينهما هو حكم مقارن بين موقفين مختلفين، وليس تقييماً لأى موقف منهما، فالذى يرفض العصرية باسم الأصالة لا يقيم ثنائية بينهما، وإنما يسعى لفرض الماضى على الحاضر، والذى يرفض الأصالة باسم العصرية لا يقيم ثنائية بينهما كذلك، وإنما يسعى لإخراج الحاضر من بعده التاريخى،والمقارنة بين الموقفين هى التى تصنع هذه الثنائية بين الأصالة والعصرية، حيث لا ثنائية فى أى موقف منهما. فليس هناك موقف من الأصالة لا يتضمن موقفا من العصرية، وليس هناك موقف من العصرية لا يتضمن موقفاً من الأصالة.

ويستعرض محمود أمين العالم فى كتابه الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر قضية الأصالة والمعاصرة كما عرضها الدكتور زكى نجيب محمود وكيف ابتدأ معالجته بالتساؤل الطبيعى المفروض وهو: كيف يتاح للفكر العربى المعاصر أن يسير على الطريق العربى القديم لتجئ عصرية وعربية معاً.

وأن الدكتور زكى قد أجاب على هذا التساؤل بالعديد من الإجابات التى أوحت بالتناقض فى كثير منها، هذا رغم أن السؤال كان محدداً والإجابات التى أجاب بها كانت فى صورة محددة أيضاً، فأين التناقض إذن، فالسؤال المحدد هو: ماذا عسانا أن نأخذ من تراث الأقدمين؟ والإجابة المحددة أيضاً هى: نأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستخدمة فكل طريقة للعمل اصطنعها الأقدمون وجاءت طريقة جديدة أنجح منها كان لا بد من إطراح الطريقة القديمة ووضعها على رف الماضى الذى لا يعنى به إلا المؤرخون.

بعبارة أخرى أن ثقافة الأقدمين أو المعاصرين هى طرائق عيش فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن أخذناها، وكان ذلك هو الجانب الذى نحييه من التراث، أما ما لا ينفع نفعاً عملياً تطبيقياً فهو الذى

نتركه غير آسفين، وكذلك نقف الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوربا وأمريكا والمعيار هو العمل والتطبيق المدار هو ما يعاش به.

ولأن الموقف من التراث هو موقف من الحاضر والمستقبل، فهو موقف شامل من التاريخ ولهذا فلا ثنائية بين الأصالة والخصوصية من ناحية والعصرية والحداثة من ناحية أخرى، إن النظرة السلفية إلى التراث هى نظرة تقديسية تسعى لفرض الماضى على الحاضر، وتسعى لتثبيت الحاضر وتجميده باسم الماضى، وهى تطبق موقفاً اجتماعياً مختلفاً، والدعوة إلى أفكار التراث أو الاستخفاف به أو الانتقاء النفعى منه، هى دعوة غير تاريخية، دعوة إلى إفقاد الحاضر عمقه التاريخى، ودعوة إلى العبودية لأنماط حياة وفكر لا ترقى إلى أبعد من إصلاحية هزيلة وهى دعوة إلى تلق محض غير قادر على الخلق والإبداع وغير قادر على الثورة.[١٦٣]

ومقصود أمين العالم من ذلك أن الموقف من التراث لا ينبغى أن يكون موقف الإحياء السلبى أو موقف الاسترداد البليد، فضلاً عن أنه لا ينبغى أن يكون موقف الرفض المطلق أو الانتقائية النفعية، إنما ينبغى أن يكون موقف النقد التاريخى الشامل.وفى هذا الإطار تأتى محاولة الدكتور زكى لحل إشكالية الغموض والخلط بين المعانى فى أزمة الثقافة العربية المعاصرة، والتصور الذى قدمه فى كتابه: قيم من التراث، والذى تناول فيه أسباب التخلف الثقافى وأزمة الفكر العربى المعاصر والتى أرجع معظمها للظروف الإقتصادية والإجتماعية التى خلقت هذه الأزمات والتناقضات وتداخل المعانى والأفكار مما أدى إلى صعوبة فهم أنفسنا أو فهم تراثنا، فوقع الجميع فى هوة التسرع فى إصدار الأحكام، وربما يكون هذا الوضع وراء وصف الدكتور زكى غالبية التراث بالتفاهة حين أضاف بقوله: وكذلك صعوبة فهم هذا التراث الملىء بالتوافه التى وقف عندها الأقدمون، وأنهم فعلوا ذلك لأن حياة الأسلاف لم يشغلهم شاغل فكانت حياتهم تنعم بالطمأنينة والفراغ، ولعل هذا الموقف ما دفع الدكتور زكى للبحث عن طوق النجاة الذى يخرجنا من هوة التناقض بين التراث والمعاصرة، وهوة الخلط بين

---

١٦٣. محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر ص ١٩-٢٠.

المعانى والأفكار، فرأى أن معيار العلم الذى قدمته الوضعية المنطقية هو طوق النجاة الوحيد للفكر العربى للخروج من كبوته.[١٦٤]

وفى حين كانت الوضعية المنطقية هى طوق النجاة عند زكى نجيب، فإن ثورة الثقافة كانت هى طوق النجاة عند محمود العالم،وكان تجديد الإيمان وتعميق الواقع هو طوق النجاة عند الدكتور هويدى. وفى هذا يأتى قول محمود العالم : إن الأمر ليس أمر نخبة من المثقفين يشيعون فكراً ثورياً، وليس مجرد معاهد للدراسات العلمية الأكاديمية تقوم على إحياء التراث وتحقيقه؛ إنما هو فى المحل الأول تحرك جماهير أمتنا العربية بالثورة على واقعها المتخلف المتمزق، بالفعل التاريخى لتغيير حياتها وتجديد أبنيتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية،والأصالة لا العصرية، بغير إنطلاق هذه الجماهير حاملة الأصالة وصانعة العصرية والمبدعة للتاريخ، إن الفعل الثورى الواعى المنظم هوسبيلنا للثورة الثقافية التى تتألق بها أصالتنا العصرية وعصريتنا الأصيلة. إنه سبيلنا لمعرفتنا بذاتنا وتجاوزنا الخلاق لماضينا ومشاركتنا الفعلية فى عصرنا، إذ لا تحقق لأصالتنا بغير انتصار حاضرنا- المستقبل.

وعلى عكس موقف محمود أمين العالم المعارض لفلسفة زكى نجيب فى العلمية التجريبية والوضعية المنطقية يأتى الموقف المؤيد له من أحد الباحثين البارزين فى الفكر العربى المعاصر وهو الدكتور أحمد عبد الحليم عطية فى كتابه الخطاب الفلسفى فى مصر دراسة فى الأفكار والأعلام، حيث كان دفاعه منصبا فى استعراض آراء زكى نجيب فى القيم والحرية الإنسانية، وكيف تناول أفكارمثل الكمال والثبات على المبدأ، والتطور الفكرى والعقدى، وكيف يرتبط الكمال بالصدق سواء اقتضى هذا الصدق ثباتا على الفكرة أو انقلابا عليها، وكيف كان إعجاب الدكتور عبد الحليم برأى الدكتور زكى فى الحرية الإنسانية وخاصة قوله :إنى ما زلت حتى الآن أومن إيمانا راسخا بأن الإنسان كائن مريد حر فى اختيار ما يريده، وأنه دون سائر الكائنات ليس حصيلة سلبية للعناصر الخارجية المحيط به، بل هو مبدع خلاق يأتى بالجديد الذى يضاف للوجود خلقا جديدا، ويكون له فضله وعليه تبعته.ومعنى ذلك أن الدكتور زكى يؤكد على الحرية الداخلية ضد الحتمية، وأيضا اللاحتمية لأن مصدرها الذات وليس اللاحتمية الموجودة فى

---

١٦٤. زكى نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق ١٩٨٤ ص ١١٥-١١٧.

العالم الطبيعى، ولذا جاء موقف الدكتور زكى واضحا وصريحا فى قوله : وحتى إذا كان العالم المادى تحكمه حتمية مطلقة سوف أظل على اقتناع تام بأن الإرادة البشرية تجدد نفسها ولا يمكن التنبؤ بها. [١٦٥]

وإذا كان الدكتور زكى قد تناول قضية الحرية فى أبعادها اللغوية والمنطقية، فإن هذا التناول كان يشير أيضا إلى اهتمام الشرق بالحرية الإنسانية كقيمة من القيم العليا، كما يشير أيضا إلى الى رفض وجهة النظر الموضوعية فى القيم والتى تعترف لها بوجود مستقل عن الإنسان،كما تشير أيضا إلى اهتمام الدكتور زكى بكيفية إدراك القيم ومدى خضوعها للمعرفة العلمية، وكان لابد أن يصطدم الدكتور عبد الحليم بموقف الدكتور زكى الرافض للميتافيزيقا، والرافض للمشاعر التى يمكن أن تعبر عنها القيم،بدليل قوله: إن العبارة الأخلاقية وكذلك العبارة الجمالية ليست بذات معنى، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوى يشبه تركيب الجمل المفيدة، وأن عبارات كالخير والشر والحرية هى كلمات تعبر عن انفعال ومشاعر المتكلم، وبالتالى فالعالم لا خير فيه ولا جمال بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء إسمه جمال، فالشيء نفسه يكون خيرا أو شرا، جميلا أو قبيحا حسب ما تراه أنت فيه، والمحيط الإجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشيء من خير أو جمال أو غير ذلك. [١٦٦]

ورغم أن الدكتور زكى لم يتخذ من الوضعية المنطقية مذهبا بل أداة وطريقة علمية فى التفكير، على حد قول أحمد عبد الحليم، فإن الدكتور زكى الذى يقول بثنائية الأصالة والمعاصرة، يقول أيضا بثنائية العلم والقيم، أى بين ثنائية العلم الموضوعى والقيم الذاتية، أى ثنائية العالم الخارجى والعالم الداخلى، وقد واجه الدكتور زكى هذه الإشكالية بعيدا عن اللغة والمنطق، وحصرها فى المجال الإقتصادى والإجتماعى عندما تحدث عن دور القيم فى التحول الإجتماعى، ورأى أنه لن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا ثورة فى القيم كما أحدثناها فى الأوضاع الإجتماعية والإقتصادية.

---

١٦٥. احمد عبد الحليم عطيه: الخطاب الفلسفى فى مصر دار قباء القاهرة ٢٠٠١ ص ٢٥٤-٢٥٨.

١٦٦. المرجع السابق ص ٢٥٤.

وفى الختام يمكن القول بأن الدكتور زكى نجيب محمود فعل كل ما فى وسعه لحل إشكالية الثقافة العربية والجمع بين الأصالة والمعاصرة من خلال العقلانية التجريبية والوضعية المنطقية لأن كلاهما يسيران وفق معيار العلم، فهذا هو المنهج وهذا هو الحل الذى ارتآه وسجله فى مقولته تحت عنوان الفلسفة شىء والدين شىء آخر من كتابه: قيم من التراث حيث قال: فى هذا البحر المائج بالمعانى المضطربة الغامضة لم يكن ليبدو لنا غريبا أن يختلط على الناس شىء بشىء آخر، لاسيما إذا كان بين الشيئين شبه قريب أو بعيد، فإذا كنت قد رأيت حتى بين صفوة المثقفين من يحسب الدين فلسفة، أو من يحسب الفلسفة دينا، كما أخذنى عجب لأننى اعلم أن حياتنا الراهنة المليئة بأزماتها قد أرغمتنا على أن نتعجل أمورنا، فهمومنا فى حياتنا اليومية أكثر جدا من أن تترك لنا شيئا من فراغ البال لنبحث فى الفوارق التى تفصل هذه المعانى بعضها عن بعض، ولسنا كأسلافنا الأقدمين فى وقوفهم عند أمثال هذه التوافه، بل عن ما هو أتفه منها، فقد كانت حياتهم تنعم بالفراغ وبالطمأنينة، وأما نحن اليوم فنقضى الساعات بحثا عن طعامنا وطعام عيالنا، فأين هو فراغ الوقت الذى نبحث فيه عن الفرق بين الحرية والديمقراطية، أو الفرق بين العلم والفلسفة، أقول أننى ما كنت لأعجب من خلط بين المعانى فى حياتنا الفكرية، لأننى أعلم عسر الحياة اليومية وأعانيه، لقد أراد لى توفيق الله منذ بدأت حياتى العقلية المنتجة أن اقع على طريق من طرق التفكير الفلسفى رأيته وكأنما خلقت له وخلق لى، ثم رأيته وكأنه أنسب ما أقدمه فى عالم الفكر لأمتى، لأنه إذا كان الغموض والخلط بين المعانى أحد الأمراض العقلية التى أصابت أمتى، فتلك الطريقة من طرق التفكير هى من أنجع وسائل العلاج، وأما تلك الطريقة التى أشير إليها، فهى بكل بساطة ووضوح، أننا إذا كنا فى مجال العلم، وأود أن أكرر هذه اللفظة ألف مرة العلم العلم العلم، فلا بد أن يجىء القول الذى نقوله مما يطابق الواقع عند التطبيق، وبالتالى فهو لا بد أن يكون مما يصلح عليه إختبار الصدق مما هو معروف فى مناهج البحث العلمى، أما مجالات القول الأخرى التى ليست من العلوم فلكل مجال منها معياره الخاص.[١٦٧]

---

[١٦٧]. زكى نجيب محمود: قيم من التراث، دار الشروق ١٩٨٤ ص ١١٥-١١٧.

سادسا: موقف الدكتور هويدى من فكر زكى نجيب محمود

لم ينتقد هويدى مجمل فكر زكى نجيب محمود بل انتقد فقط موقفه المؤيد بإطلاق لأفكار ومبادئ الاتجاه الوضعى سواء اللغوى أو التجريبى وخاصة الوضعية المنطقية، وسبب ذلك أن الوضعية المنطقية تقف موقف الرفض والنقد من الميتافيزيقا التقليدية ومباحثها الرئيسية مثل الأخلاق والنبوات والقيم وقضايا الحرية والإلهيات.ولهذا كان موقف زكى نجيب من الميتافيزيقا مثار الخلاف والنقد ليس من جانب الدكتور هويدى وحده بل من جانب العديد من المفكرين المصريين والعرب، لأن الدكتور زكى قد تبنى موقف الوضعية المنطقية الرافض للميتافيزيقا وذلك فى جميع مؤلفاته بلا استثناء، ففى كتابه قصة عقل يقول : لهذا كله رأيت أن أوضح فى خرافة الميتافيزيقا موقفى، وهو أن كثيرا جدا من الكائنات الميتافيزيقية أدخل فى باب الخرافة منه فى باب الواقع أو الوقائع التى يستند إليها التفكير العلمى، على إننى فرقت بين نوعين من الميتافيزيقا لأرفض منهما نوعا وأبقى على الآخر، فإذا كنت تصرف حديثك عما وراء الأشياء من خافيات عن الحواس فذلك ما قد يورطك فيما ليس له معنى، أما إذا صرفت الحديث إلى ما وراء تركيبة لفظية معينة لتكشف عما استتر وراءها من فروض غامضة فذلك مقبول ومشروع، بل وضرورى للفكر إذا أراد أن يتعمق فهمه للعلم.

فعاب هويدى على الوضعية المنطقية إنكارها لقضايا الميتافيزيقا ووصفها لها بأنها قضايا ومشكلات لا فائدة من بحثها لأنها تقع فى دائرة اللغو العقيم، والكلام فيها لا يحمل معنى، ولا توصف قضاياها بالصواب أو الخطأ، أو الصدق والكذب،وأنها مجرد تفكير فى الصور الجوهرية والقوى المجردة. وهنا يتعجب هويدى من موقف الدكتور زكى المؤيد لهذا الرأى مع أن الأخلاق والحرية والعدالة وحتى أبواب الإلهيات جميعاً تخضع للحكم بالقبول أو الرفض، ويمكن وصفها فى كثير من الأحيان وخاصة من جانب أنصار المكذبين لها بأنها كلام يمكن وصفه بالصواب أوالخطأ ولو حتى على العموم،ولهذا حرص هويدى على بيان أخطاء المذهب الوضعى فى كتابه مقدمة فى الفلسفة العامة، وكذلك كتابه نحو الواقع، وكتابه الوضعية المنطقية فى الميزان، وكتابه دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وكذلك العديد من المقالات، والتى أكد فيها على أن الوضعية المنطقية لم تتصور الميتافيزيقا بمعناها المشروع والحقيقى بوصفها محاولة للإنسان لفهم الواقع الكونى على نحو كلى شامل، وأن الميتافيزيقا بهذا المعنى المشروع قائمة

مهما ارتقى التفكير العلمى أو الوضعى، لا لشىء إلا لأنها تمثل ضرورة لا غنى عنها فى حياة الإنسان ولا يمكن الإستغناء عنه.[١٦٨]

ويتساءل هويدى: لماذا صادرت الوضعية المنطقية على القضايا الميتافيزيقية وقالت أنها لا تخضع للتحليل المنطقى وهى فى نفس الوقت تقبل أحكام العقل، ويعمل فيها المؤلون والمفسرون بالعقل، ومع ذلك يذهب أنصار الوضعية المنطقية وأتباعها مثل د. زكى إلى أن الميتافيزيقا فى جملتها نوع من الخرافة وأن قضاياها لا تفيد معنى.ونسى د. زكى أن من يرفض الميتافيزيقا فهو يرفض الفلسفة ويهدمها أو على الأقل يتنكر لمعظمها وأهم مباحثها وأشرفها وهوالمجال الميتافيزيقى والإلهى وما يتعلق به من قضايا ذات صلة بالإرادة والفاعلية والوجود البشرى والطبيعى. وفى هذا المعنى يقول هويدى: إن الفصل الذى تصطنعه الوضعية المنطقية بين الفلسفة كميتافيزيقا والعلم كتجربة وتطبيق إنه فصل لا مبرر له ويصعب تحقيقه أو التكهن بخطورته، وأن النقد الذى يوجه للمناطقة الوضعيون أن نزعتهم سوف تقضى على الفلسفة وخاصة عند معالجة العلاقة بين الإنسان والكون، ومحاولة مواكبة التقدم الفكرى وحل مشاكل الإنسان والعصر، فالمناطقة الوضعيون يعرفون الفلسفة بأنها علم توضيح الأفكار توضيحا منطقيا، وهذا التعريف مشكوك فيه لأن الفلسفة ليست تحليلا منطقيا للأفكار وإنما هى بالأحرى بيان علاقة الأفكار بالواقع الكونى ومحاولة فهمه فهما كليا، والفلسفة التى تحصر نفسها فى ميدان التحليل المنطقى تتجاهل أنواعا أخرى من التحليلات قد تكون أهم من التحليل المنطقى مثل التحليل الواقعى والتحليل الوجودى والتحليل الفينومينولوجى، وهى تحليلات تشترك جميعا فى أنها امتداد لميدان الإدراك الحسى.

وقد عرض الدكتورهويدى لجوهر الفلسفة الوضعية من خلال فلاسفة التحليل والذرية المنطقية والواقعية الجديدة، وما يجمع هؤلاء من أوجه الإتفاق مثل الاهتمام بالعلاقات المنطقية والرياضية وجعلوا له عالماً مستقلاً عن عالم الواقع والأشياء وسموه عالم الجواهر المعقولة، واتفقوا على ضرورة اتساق النتائج مع المقدمات لكى تكون القضايا الرياضية يقينية؛ لأن الحقيقة ناشئة عن التماسك الداخلى بين الألفاظ والجمل والقضايا والذى يسمى بتناسق وتماسك العلاقات، ولذلك يقرر الوضعيون المناطقة والذى

---

١٦٧. يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. دار الثقافة ١٩٩٧ ص ٨٥-٩٠.

يمثلهم الدكتور زكى نجيب بأن البحث فى مجموعة العلاقات التى يتضمنها أى بناء فكرى لا يمثل الحقيقة كما هى بل يمثل كلاماً مفهوماً، فهو مجرد حقيقة لفظية رتبت أجزاؤها بطريقة منطقية مقبولة، وعلى ذلك يكون علم المنطق هو علم البحث فى بناء الحقيقة المتماسكة المنسجمة فى الفكر.

وكان اعتراض هويدى على الوضعية المنطقية أنها ألغت الوجود المادى للأشخاص أو الأعيان، دون أن يهتموا بضرورة اتفاق الفكر أو الكلام مع موضوعه، وأراد هويدى أن يثبت لهم أن الديالكتيك قائم دائماً بين الوجود المنطقى، والوجود الواقعى وليس منفصلاً عنه كما ذهب الوضعيون المناطقة. كما عاب عليهم إهمالهم للوظيفة الاجتماعية والخلقية للمنطق؛ لأن علم المنطق عند هويدى هو علم البحث فى الحقيقة وعلم الصدق والحق فى نفس الوقت، وبالتالى تتوثق العلاقة بين القضية المنطقية من جهة والمعتقد من جهة ثانية. كما عاب الدكتورهويدى عليهم الفصل بين الواقع كحقيقة والحق والصدق كواقع أيضاً لأنهم فصلوا بين الحقيقة العقلية والحقيقة الموضوعية أو الواقعية، وتساءل: لماذا لا تتطابق الحقيقة العقلية مع الواقع؟ وإجابة هذا التساؤل فى موقف هويدى من الواقعية، أوتلك الواقعية الإيمانية التى يتبناها والتى تؤكد على الصلة والعلاقة بين الفلسفة والعلم والواقع المعاش، وهذه العلاقة هى التى سعى الفكر العربى إلى تأكيدها من خلال فكرة الجمع بين النظر والعمل أو الحكمة والشريعة، أو بين علاقات الكم والكيف والزمان والمكان، والسعى الدائم إلى تأكيد الصلة بين الفكر والمجتمع، وهنا يؤيد هويدى موقف هوسرل من مهمة المنطق التى جعلها البحث فى أخلاق الفكر، وبوصفه العلم الذى يسعى لتحقيق ما ينبغى أن يكون عليه الفكر فى وجوده المثالى.

ويرى هويدى أن تجاهل الوضعية المنطقية التى يمثلها زكى نجيب فى مصر لقضايا الميتافيزيقا وإلغائها لواقع القيم والمبادىء والعلاقات التى تتحكم فى هذا الواقع وتحركه، إنما هو تجاهل لأهم قضايا ومباحث التفكير الإنسانى بوجه عام، وعاب عليهم قولهم باستقلال عالم الألفاظ عن عالم الواقع، لأن المعنى عندهم مستقل عن اللفظ، واللفظ مستقل عن المعنى، فعالم الألفاظ عندهم هو عالم الواقع الذى يجب أن نبحث فيه، وهو عندهم عالم الحياة الأصيلة،وأنه عندما حاولت الوضعية المنطقية أن تكون منطقية مع نفسها رفضت الاعتراف بحقيقة الدين أو حقيقة المادة، وهاجمت أهم مباحث الميتافيزيقا، واعتبرت العبارات والجمل الميتافيزيقية تدور حول موضوعات

لا معنى لها فى الواقع كفكرة الدين والله والقيم الروحية وغيرها.ولعل ذلك وراء قول هويدى بأن الوضعية المنطقية هى فلسفة عدم اليقين لأنها أبعدتنا عن الواقع الحقيقى المعاش وألغت عالم المعنويات والمشاعر والأحاسيس الإنسانية، وتجاهلت تماما الجانب الروحى فى الإنسان، مع أن المعنويات جزء أساسى من الواقع الحى المعاش لهذا الإنسان.

وفى هذا الإطار أيضا عاب هويدى على الدكتور زكى موقفه المؤيد للفكر المادى والبراجماتى الذى يرجع فى الأصل إلى المذهب الوضعى بوصفه الاتجاه الذى يؤيد أفكار المصلحة والمنفعة والتسلط على الطبيعة والتأثير فيها من أجل صالح الإنسان دون مراعاة للأبعاد الخلقية فى كل فعل إنسانى، وذلك لأن الوضعية المنطقية هى فلسفة فى المادية المنهجية، ولهذا أخذ الدكتور يحيى هويدى فى الرد على د. زكى نجيب محمود بمعيار واقعيته الإيمانية وكذلك معيار الصدق والعقل والأخلاق، وينكر على دكتور زكى صوريته فى الاعتماد على معيار الصدق فى القضايا الرياضية والمنطقية وتطبيقه فى مجال الفعل الإنسانى والحكم على قضايا الواقع بلغة المنطق ومعيار التصورات والتى أجازت للعدم وجود موضوعى لأنه يصدق بمعيار المنطق أو أن له وجوداً داخل نسيج الوجود المنطقى واللفظى. وأخذ يتساءل هويدى: كيف تحكمون بالصدق على اعتبار المعنى والدلالة فقط دون الرجوع ليقين العقل وكيف تثقون فى قضايا مقطوعة الصلة بمفهومها، وكيف تتأكدون من قضايا هى مجرد وجود لفظى منطقى؟ وكيف تعتمدون على مجرد الوصف بالألفاظ دون الحكم على الفعل والأفعال والمواقف نفسها، وتعتمدون على قضايا وأحكام التحصيل الحاصل التى تتألف من قضايا تحليلية وتكرارية، وكيف تثقون فى مبدأ الصورية فى المعنى بالهيئة العامة للعلاقات الناتجة بين الكلمات فى الجملة الواحدة دون اعتبار للمعنى أو المعانى التى تشير إليها هذه الكلمات، وكيف تعتمدون على مبدأ الانفصال بين اللفظ والمعنى، واللفظ والوجود الشئ الذى يشير إليه والفصل بين صدق القضية وطبيعة العالم الخارجى الذى تصفه وتعبر عنه؟

ولم يتوقف هويدى عند حد نقد وضعية الدكتورزكى المنطقية فى جوانبها الصورية والرياضية واهتمامها بعالم العلاقات بين الجمل والألفاظ والقضايا على حساب الواقع الحقيقى، ولهذا نراه ينتقد ما ترتب على الاتجاه الوضعى من أفكار وآراء مثل القول بنظرية الأوصاف المحددة، وكيف أوقعت هذه النظرية أصحاب الوضعية المنطقية فى تناقضات وخاصة

إهمالهم للوجود الواقعى، وحصروا أنفسهم فى مجال التصورات المنطقية واعتبار المنطق وحده معيار الحقيقة عندما يتوافق الفكر مع نفسه فى صورة متناسقة أو منسجمة فتتصور أن ذلك هو الحق أو الصدق.

ويرى هويدى أن خطأ الوضعية المنطقية يكمن فى إصرارها على قطع الصلة بين الفلسفة والمنطق، ومحاولتهم الابتعاد عن الفلسفة التقليدية كلية، وواجههم بحقيقة موقف رسل عندما أكد على أن المنطق هو صميم الفلسفة؛ لهذا كان هويدى كثيراً ما يطرح التساؤل: هل علم المنطق مجرد لغة للتخاطب السرى لجماعة من الناس أم أنه علم للتخاطب والفهم العام بين جميع الناس.

فالمنطق عند هويدى لا بد أن يفيد جميع الناس لا الخواص وحدهم وهو يقصد بالخواص الوضعيون المناطقة الذين لم يقدروا معنى التجربة بل يتشككوا فى اليقين التجريبى نفسه، ويفصلون بين الحقيقة والواقع، وأن الحقيقة ليست قائمة فى المطابقة مع الواقع، وفى نفس الوقت ليست فى خصام أو استقلال تام عنه؛ لأن الحقيقة باطنة فى الفكرة الصحيحة وأن العقل قادر على الوصول إلى هذه الحقيقة عن طريق تأمل ذاته وأفكاره؛ لأن الحقيقة تحمل معها دليل صدقها ولأن الفكرة الحقيقية هى الفكرة المكتفية، وهنا يؤيد هويدى رأى باروخ سبينوزا فى قوله بأن الحقيقة هى التى تقوم على انسجام الفكر مع نفسه واستقلاله عن الواقع مع عدم تعارض هذا الفكر مع الواقع فى نفس الوقت.[١٦٩]

ويذهب الدكتور هويدى فى كتابه الذى خصصه لنقد الجوانب السلبية فى الوضعية المنطقية وهو كتاب: الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان، وذلك من خلال التعرض لآراء رسل وفتجنشتين اللذين يؤيدهما زكى نجيب محمود فى غالبية آرائهما. فيذهب هويدى إلى أن تساؤلات فتجنشتين عن العالم، وليس مقصوده هو عالم الأشياء بل عالم الوقائع المرتبطة بالأشياء؛ لأنهم لم يفهموا العالم كما فهمه الغزالى مثلاً وفلاسفة العرب الذين اتفقوا على أن العالم هو المحدث وهو عالم الحوادث أو المخلوقات.

---

١٦٨. يحيى هويدى: الفلسفة الوضعية المنطقية فى الميزان. النهضة المصرية ١٩٧٢ ص ٥٢-٦٩.

أما المناطقة الذريين مثل رسل وفتجنشتين فالعالم عندهم ليس فقط مجموعة الوقائع بل هو مجموعة الوقائع المعبر عنها فى قضايا أو صيغ منطقية،وبالتالى فاهتمامهم بالوقائع يختلف عن اهتمام أى شخص بها؛ لأن الوقائع وحدها عندهم هى التى يمكن أن يعبر عنها بصيغ منطقية، والقضايا المنطقية عندهم لها كينونة مجردة تختلف عن وجود الأشياء وعن مجرى الوقائع مع أن وجود القضايا مختلف عن وجود الوقائع لأن القضية لا تعبر عن الواقعة لأنها بناء قائم بذاته.

ويقول هويدى فى هذا المعنى: إذا كنا لا نستطيع أن نعبر عن الوقائع التى تقع فى العالم إلا بواسطة هذه القضايا أو الصيغ المنطقية ذات الكينونة المجردة، فلا بد أن نتوقع أن للعالم الذى سينقلنا إليه المناطقة الوضعيون هو عالم مجرد يدير ظهره للواقع، وذلك لأن القضايا المنطقية فى فلسفة كفلسفة فتجنشتين ليست القضايا التى ألفناها فى علم المنطق، وإنما علينا أن نسميها جملاً تماماً بالمعنى الذى يفهمه النحاة من الجملة، فالجملة مبنى ومغزى؛ أى أنها بناء لفظى مركب على نحو معين وله مغزى معين، أما القضية فهى فى المقام الأول جملة ذات دلالة ومعنى.[١٧٠]

أما العالم عند هويدى فليس هو عالم القضايا المنطقية كما كان عند د. زكى نجيب بل هو الوجود العام بوقائعه المادية والروحية معاً،وهذا هو الوجود الحقيقى الواقعى، وليس هناك ما يمنع أن تكون المعرفة فى هذا الميدان مؤسسة على التصديق، فالعالم عند هويدى هو الواقع الذى يجب أن نحترمه ونتعامل معه، من أجل أن نعمق الكثير من جوانبه، لأن قوام هذا الواقع المثل والقيم والمبادىء والتى على أساسها نقوم بإعادة تشكيل الحياة وتحقيق إرادة التغيير، إنه الواقع الإنسانى على الحقيقة، وليس واقع الجمل والألفاظ والقضايا، إنه واقع الأفكار والمبادىء والمعتقد.

وفى نظر هويدى أن الوضعيين المناطقة قد أخطأوا فى اعتمادهم على مبدا التحقيق الذى مؤداه أن كل الأشياء لا حقيقة لها فى الواقع أى ليست متحققة أمامنا فى الواقع الحسى، وبالتالى فأن مباحث الميتافيزيقا كالضمير والدين والأخلاق مرفوضة وليس لها وجود عينى لأن الحد المنطقى عندهم

---

١٦٩. المرجع السابق ص ٦٨-٧٣.

لابد أن يقابل شيئا واقعيا ومتحققا فى الخارج. وهذه المعانى هى التى أشار إليها هويدى فى مقدمة كتابه نحو الواقع وفى رده على الدكتور زكى بقوله : إننى من أشد الناس إيمانا بأن الأفكار هى التى تصنع الحياة، وأن استرداد شعب من الشعوب لفكرة ضائعة قد يكون أجدى من أى كشف بترولى أو العثور على منجم من الذهب، وأن الروح الدينية والأخلاقية وليس الإنتاج وأدواته وتحديد ملكياته وأشكاله هى التى تمثل القاعدة الخرسانية أو البناء التحتى الذى يقوم عليه المجتمع الثابت الأركان، وعلينا أن نؤمن برسالة الفكر حينما يتفاعل مع الواقع فيشارك فى صنعه.[١٧١]

وأخيرا يمكن القول بأن الدكتور يحيى هويدى لم يكن وحده من عارض اتجاه زكى نجيب نحو التجريبية العلمية، وانتمائه للوضعية المنطقية الغربية، فقد عارضه أيضا عباس محمود العقاد، والدكتور عثمان أمين صاحب المثالية الجوانية، والدكتور محمد البهى صاحب الواقعية الدينية فى اتجاهها السلفى المعاصر، ويوسف كرم فى موقفه المتوسط بين المثالية والتجريبية، ومحمود أمين العالم فى واقعيته الإشتراكية، فكل هؤلاء قد سبقوا يحيى هويدى فى نقد الوضعية المنطقية والتى يمثلها الدكتور زكى نجيب محمود، ومثال ذلك الموقف النقدى البارز الذى تبناه محمود أمين العالم منذ عام ١٩٥٠ عندما نشر مقالا بعنوان ماوراء المدرك الحسى وفيه انتقد الفلسفة الوضعية المنطقية عامة وما يكتبه عنها وبها الدكتور زكى نجيب خاصة، وظل محمود العالم على مدى أكثر من خمسة وثلاثين عاما يتابع كل ما يكتبه زكى نجيب فى مقالات أو مؤلفات ويتناوله بالدراسة والتحليل والنقد، ومن أقواله فى ذلك : أن الدكتور زكى نجيب بدأ يعرض مذهبه فى الوضعية المنطقية عرضا نظريا خالصا ثم بدأ بتطبيقها على واقع حياتنا الإجتماعية والثقافية، وأنه منذ منتصف الستينات بدأ يتعرض بالتحليل والتقييم لتراثنا العربى القديم مطبقا فى ذلك الفلسفة الوضعية المنطقية، وأنه اعتمد على المنطق كوسيلة للتحليل، وفى نفس الوقت اعتبر المنطق

---

١٧٠. مصطفى النشار: رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة. دار قباء القاهرة ٢٠٠٢ ص٢٧٤-٢٧٥.

كالرياضيات لا يعبر عن شيء فى الخارج، وإنما هو صياغات شكلية تقوم على تحصيل الحاصل.[١٧٢]

وإذا كانت الفلسفة الوضعية تقتصر على المعطيات الحسية باعتبارها الأساس والمعيار الوحيد للصدق، فهى أيضا منطقية لاتخاذها المنطق الصورى أداة للتحليل وتحديد مدى المطابقة بين التعبير والمعطيات الحسية، وهى فى الأصل فلسفة تحليلية تميل إلى النظر أكثر من العمل، وإلى الفكر المجرد أكثر من التجربة والتطبيق، ولهذا تقصر الفلسفة التحليلية مهمة الفلسفة على التحليل والتوضيح وهذا ما أكده برتراند راسل، وإلى جانب هذه المهمة فإن للوضعية المنطقية فائدة واضحة هى منطقية التفكير والحكم وكيف أنظم أفكارى، وأنها تدافع بمختلف اتجاهاتها عن الموضوعية العلمية وتسعى لتحديد القيمة الحقيقية للعلم الحديث، وأن الدكتور زكى نجيب نجح فى استثارة المفكر العربى بحيث يكون الفكر هو قضية الإنسان الرئيسية وجوهر حياته، وأن التنوير لايمكن تصوره إلا من خلال التعرف على أفكار الأمم الأخرى، وأنه ليس من الصعب التعايش مع الثنائية المفروضة علينا أحيانا، أو تلك الثنائية التى نختارها بإرادتنا خاصة إذا نجحنا فى التمييز بين مجالين، أحدهما مجال لا يصلح له إلا العقل بكل رصانته، ومجال آخر من حق المشاعر أن تشتعل فيه ما شاءت لها حرارتها.

وفى يقينى أن الدكتور هويدى ومحمود أمين العالم قاما بدور رائد وبارز فى الحد من تأثيرات الوضعية المنطقية السلبية على الفكر العربى المعاصر، والتصدى لأصحاب الدعوة لنبذ التراث كلية من أجل التلقى لأفكار الغرب وحضارته، وأنهما فى نقدهما لبعض أفكار الدكتور زكى نجيب أثبتا أن النقد هو الموقف وهو المنهج وهو الفلسفة، وأن الإختلاف فى الرأى هو الدليل الأكيد على رجاحة العقل وسمو الفكر ونبالة المقصد، ولذا رأينا محمود العالم يقول فى صراحة : برغم اختلافى مع الوضعية المنطقية ومع الدكتور زكى نجيب، فإن ذلك لم يقلل من تقديرى العميق لهذا المفكر الكبير، إنه النموذج الفريد فى تراثنا الفكرى المعاصر والحديث، من الاتساق والتناسق والتماسك فى منهجه الفكرى، وفى المستوى الرفيع من دماثة الخلق

---

١٧١. محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر ص ٣٠٧-٣٠٩.

وشرف التعبير وصدق التواضع واحترام الرأى المخالف، والإحساس العميق بالمسئولية العامة، وطنية كانت أو اجتماعية أو إنسانية أو الدعوة الجسور إلى ما يراه صحيحا حقا.

obeikandl.com

المصادر والمراجع

١- ابراهيم العدوى: رشيد رضا الإمام المجاهد.سلسلة أعلام العرب. القاهرة ١٩٦٤م.

٢- ابراهيم بيومى مدكور: الإمام محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى. إشراف الدكتور عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٥م.

٣- ابراهيم شلبى: تطور النظم السياسية والدستورية فى مصر. دار الفكر العربى القاهرة ١٩٧٤م.

٤- إبراهيم صقر: مشكلة الحرية عند الشيخ محمد عبده. ضمن كتاب المؤتمرالعلمى الثانى. كلية الدراسات العربية جامعة القاهرة فرع الفيوم. إبريل ١٩٩٧م.

٥- ابراهيم صقر : فكرة الألوهية عند الشيخ محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى. إشراف الدكتور عاطف العراقى.دار العلم بالفيوم١٩٩٨م.

٦- أبو بكر عبد الرازق: الشيخان الأفغانى ومحمد عبده يردان افتراءات المستشرقين على الإسلام والمسلمين مكتبة مصر١٩٩٢م.

٧- أبو عبد الله الذهبى: سيرة الإمام محمد بن عبد الوهاب رحمه الله

٨- أحمد الشايب: الشيخ محمد عبده. القاهرة ١٩٢٩م.

٩- أحمد أمين : محمد عبده. مؤسسة الخانجى بمصر ١٩٦٠ م.

١٠- أحمد أمين : زعماء الإصلاح فى العصر الحديث. النهضة المصرية. ١٩٦٥، ١٩٩٧١٩٧٧م.

١١- أحمد حسين الصاوى: فجر الصحافة فى مصر. دراسة فى أعلام الحملة الفرنسية. القاهرة ١٩٧٤م.

١٢- أحمد عبد الرحيم مصطفى: مصر والمسألة المصرية. دار المعارف القاهرة.١٩٦٥م-

١٣- أحمد عبد الرحيم مصطفى: تاريخ مصر السياسى من الإحتلال إلى المعاهدة. دار المعارف ١٩٦٧م-

١٤- أحمد عبد الرحيم مصطفى: تطور الفكر السياسى فى مصر الحديثة. معهد الدراسات العربية القاهرة١٩٧٣م-

١٥- أحمد عبد الحليم عطية: الخطاب الفلسفى فى مصر. دراسة فى الأفكار والأعلام. دار قباء القاهرة ٢٠٠٠م-

١٦- أحمد عبد الحليم عطية: يحيى هويدى وفلسفة الحضور الإنسانى. مجلة أوراق فلسفية.ديسمبر ٢٠٠١م-

١٧- أحمد لطفى السيد: قصة حياتى. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٨م-

١٨- أحمد محمود الجزار: الدين والأخلاق عند الإمام محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٥م-

١٩- اسحق عبد الرحمن بن حسن: نبذة نفيسة عن حقيقة دعوة الإمام المصلح محمد بن عبد الوهاب.

٢٠- البرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة. دار النهار بيروت.

٢١- السيد تقى الدين : طه حسين آثاره وأفكاره. نهضة مصر ٤جـ ١٩٨٧-١٩٩٠م-

٢٢- إمام عبد الفتاح إمام: الفلسفة الثنائية عند زكى نجيب محمود. عالم الفكر الكويت ١٩٩٠م.

٢٣- إمام عبد الفتاح إمام: رحلة فى فكر زكى نجيب محمود. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ٢٠٠١م.

٢٤- إمام عبد الفتاح إمام: مدخل إلى الميتافيزيقا نهضة مصر ٢٠٠٥م.

٢٥- بلنت. د.س : الأفغانى ومحمد عبده. دار الهلال القاهرة.

٢٦- بيرى أندرسون: دولة الشرق الاستبدادية. مؤسسة الأبحاث العربية بيروت ١٩٨٣

٢٧- جمال الدين الشيال: رفاعة رافع الطهطاوى. دار المعارف القاهرة.

٢٨- جمال الدين الشيال: التاريخ والمؤرخون فى مصر فى القرن التاسع عشر. مكتبة الثقافة الدينية ١٤٢٠ - ٢٠٠٠م.

٢٩- حامد طاهر: الفلسفة الاسلامية فى العصر الحديث. القاهرة.

٣٠- حسن الضيفة: الطهطاوى وعقيدة التحديث. دار الفكر العربى بيروت١٩٨٧

٣١- حسن حنفى محمود: التراث والتجديد من العقل إلى الإبداع.

٣٢- حسن حنفى محمود: قضايا عربية معاصرة.

٣٣- حسين فوزى النجار: رفاعة الطهطاوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ١٩٨٧م.

٣٤- ابن رشد أبو الوليد: فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال. تحقيق محمد عمارة دار المعارف القاهرة ١٩٨٣م.

obeikandl.com

٣٥- روبين جورج كولنجوود: مقال عن المنهج الفلسفى. ترجمة فاطمة اسماعيل ومراجعة إمام عبد الفتاح إمام. المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠١م.

٣٦- زكريا سليمان بيومى: التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين. دراسة تاريخية فى فكر الشيخ محمد عبده.

٣٧- زكى نجيب محمود: شروق من الغرب.الأنجلو المصرية. القاهرة ١٩٥١ م.

٣٨- زكى نجيب محمود: المنطق الوضعى.ج ١ الأنجلو المصرية ١٩٥٣، ١٩٦١، ١٩٦٢م.

٣٩- زكى نجيب محمود: خرافة الميتافيزيقا. الأنجلو المصرية ١٩٥٣ م.

٤٠- زكى نجيب محمود: برتراند رسل.دار المعارف.سلسلة نوابغ الفكر الغربى. القاهرة ١٩٥٦م.

٤١- زكى نجيب محمود: حياة الفكر فى العالم الجديد. دار الشروق ١٩٥٦، ومؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٥٨، ١٩٨٢م.

٤٢- زكى نجيب محمود: قشور ولباب.الأنجلو المصرية.القاهرة١٩٥٧

٤٣- زكى نجيب محمود: ديفيد هيوم.دار المعارف.سلسلة نوابغ الفكر الغربى. القاهرة ١٩٥٨ م.

٤٤- زكى نجيب محمود: نحو فلسفة علمية. الأنجلو المصرية ١٩٥٨، ١٩٦٠، ١٩٦٨ م.

٤٥- زكى نجيب محمود: جابر بن حيان. القاهرة ١٩٦٢ م.

٤٦- زكى نجيب محمود: فلسفة وفن. الأنجلو المصرية.القاهرة ١٩٦٣

٤٧- زكى نجيب محمود: وجهة نظر فى معاركنا الفلسفية. الأنجلو المصرية ١٩٦٧ مـ

٤٨- زكى نجيب محمود: طريقة الرمز عند ابن عربى فى ديوانه ترجمان الأشواق. مقال بالكتاب التذكارى لمحى الدين بن عربى، فى الذكرى المئوية الثامنة لميلاده. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب القاهرة ١٩٦٩مـ

٤٩- زكى نجيب محمود: تجديد الفكر العربى. دار الشروق.القاهرة ١٩٧١، ١٩٨٧ مـ

٥٠- زكى نجيب محمود: المعقول واللامعقول فى تراثنا الفكرى.القاهرة ١٩٧٢، ١٩٨٧ مـ

٥١- زكى نجيب محمود: الجبر الذاتى.ترجمة إمام عبد الفتاح إمام.الهيئة المصرية العامة للكتاب.القاهرة ١٩٧٣مـ

٥٢- زكى نجيب محمود: ابن رشد فى تيار الفكر العربى. بحث فى مهرجان الذكرى المئوية الثامنة لوفاة ابن رشد، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.الجزائر ١٩٧٨ مـ

٥٣- زكى نجيب محمود: من زاوية فلسفية. دار الشروق.القاهرة ١٩٧٩

٥٤- زكى نجيب محمود: فى حياتنا العقلية. دار الشروق.القاهرة ١٩٧٩، ١٩٨٩مـ

٥٥- زكى نجيب محمود: هذا العصر وثقافته. دار الشروق.القاهرة ١٩٨٢، ١٩٨٧ مـ

٥٦- زكى نجيب محمود: جنة العبيط. دار الشروق.القاهرة ١٩٨٢مـ

٥٧- زكى نجيب محمود: موقف من الميتافيزيقا. دار الشروق القاهرة ١٩٨٣، ١٩٨٧ مـ

obeikandl.com

٥٨- زكى نجيب محمود: قيم من التراث. دار الشروق ١٩٨٤،وهيئة الكتاب ١٩٩٩ مـ

٥٩- زكى نجيب محمود: مجتمع جديد - الكارثة. دار الشروق القاهرة ١٩٨٧ مـ

٦٠- زكى نجيب محمود: فى تحديث الثقافة العربية.دار الشروق القاهرة ١٩٨٧مـ

٦١- زكى نجيب محمود: قصة نفس. دار الشروق القاهرة ١٩٨٨ مـ

٦٢- زكى نجيب محمود: مع الشعراء. القاهرة

٦٣- زكى نجيب محمود: الشرق الفنان. القاهرة

٦٤- زكى نجيب محمود: هموم المثقفين. القاهرة

٦٥- زكى نجيب محمود: فى فلسفة النقد. القاهرة

٦٦- زكى نجيب محمود:عن الحرية أتحدث. القاهرة

٦٧- زكى نجيب محمود: بذور وجذور. دار الشروق القاهرة

٦٨- زكى نجيب محمود: الكوميديا الأرضية. القاهرة

٦٩- زكى نجيب محمود: أفكار ومواقف. القاهرة

٧٠- زكى نجيب محمود: ثقافتنا فى مواجهة العصر. دار الشروق القاهرة

٧١- زكى نجيب محمود: نافذة على فلسفة العصر.الكتاب العربى الكويت ١٩٩٠مـ

obeikandi.com

٧٢- زكى نجيب محمود: حصاد السنين. دار الشروق القاهرة ١٩٩٢م.

٧٣- زكى نجيب محمود: رؤية فلسفية. دار الشروق القاهرة ط٢ ١٩٩٣م.

٧٤- زكى نجيب محمود: قصة عقل.دار الشروق القاهرة ط٣ ١٩٩٣م.

٧٥- زكى نجيب محمود:عربى بين ثقافتين. دار الشروق القاهرة ط٢ ١٩٩٣م.

٧٦- زينب عفيفى شاكر: النزعة النقدية فى فكر محمد عبده. ضمن الكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م.

٧٧- زينب محمود الخضيرى: التطور والاصلاح عند محمد عبده: مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى.المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م.

٧٨- سالم بن حمود بن شامس : أصدق المناهج فى تمييز الأباضية من الخوارج. تحقيق سيدة اسماعيل كاشف. القاهرة ١٩٧٩م.

٧٩- سليمان حزين: مستقبل الثقافة فى مصر العربية. دار الشروق ١٩٩٤م.

٨٠- سليمان الخطيب: الدين والحضارة فى فكر الطهطاوى. قراءة إسلامية. المركز المصرى لدراسات الحضارة ١٩٩٢م.

٨١- سيد عبد الستار ميهوب: الإنسان والمجتمع فى فكر محمد عبده.مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى.المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م.

٨٢- ابن سينا: أبو على الحسين: عيون الحكمة. تحقيق عبد الرحمن بدوى. طبعة القاهرة ١٩٥٤م. وطبعة أخرى وكالة المطبوعات الكويت ١٩٨٠م.

obeikandl.com

٨٣- ابن سينا: أبو على الحسين: الرسالة العرشية فى حقائق التوحيد واثبات النبوة. تحقيق ابراهيم هلال. دارالنهضة العربية.

٨٤- شحاتة عيسى ابراهيم: عظماء الوطنية فى مصر فى العصر الحديث. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٠م-

٨٥- طاهر الطناحى: مذكرات الإمام محمد عبده فى الإسلام دين العلم والمدنية. دارالهلال القاهرة ١٩٦٠م-

٨٦- طاهر عبد الحكيم: طه حسين. مائة عام من النهوض العربى. دار الفكر للدراسات والنشر ١٩٦٠م-

٨٧- طه حسين: من بعيد. القاهرة ١٩٣٥م-

٨٨- طه حسين: مستقبل الثقافة فى مصر. القاهرة ١٩٣٨م-

٨٩- عاطف العراقى: الدكتور يحيى هويدى والبحث عن واقع الإنسان. مقال بمجلة القاهرة.

٩٠- عاطف العراقى: دراسة فى كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده١٩٨٧ م-

٩١- عاطف العراقى: رسالة محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية من خلال منظور نقدى. ضمن الكتاب التذكارى للإمام محمد عبده. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة. ط٢ ١٩٩٧م-

٩٢- عاطف العراقى: المنهج النقدى فى فلسفة ابن رشد. دار المعارف القاهرة.

٩٣- عاطف العراقى: التنوير والثقافة العربية الحديثة.مؤتمر مستقبل الثقافة العربية فى عالم متغير. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة ١٩٩٢م-

٩٤- عاطف العراقى: الشيخ محمد عبده. مفكرا عربيا ورائدا للإصلاح الدينى والاجتماعى. كتاب تذكارى. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٥م.

٩٥- عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر.دار قباء القاهرة ١٩٩٨م.

٩٦- عاطف العراقى: البحث عن المعقول فى الثقافة العربية. دار الثقافة العربية. القاهرة ٢٠٠٤م.

٩٧- عاطف العراقى: الفلسفة العربية والطريق إلى المستقبل. دار الرشاد القاهرة ٢٠٠٥م.

٩٨- عاطف العراقى: الشيخ الإمام محمد عبده والتنوير. قرن من الزمان على وفاته. دار الرشاد القاهرة ٢٠٠٦م.

٩٩- عباس محمود العقاد: عبقرى الإصلاح والتعليم محمد عبده.نهضة مصرللطباعة والنشر١٩٦٢م.

١٠٠- عباس محمود العقاد: محمد عبده. سلسلة أعلام العرب. مكتبة مصر.

١٠١- عباس محمود العقاد: الإسلام فى القرن العشرين. حاضره ومستقبله. دار الكتب الحديثة القاهرة.

١٠٢- عبد الباسط محمد حسن: جمال الدين الأفغانى وأثره فى العالم الإسلامى. مكتبة وهبة القاهرة ١٩٥٨

١٠٣- عبد البديع عبد الله: التطلع إلى المستقبل بعيون الماضى. دراسة فى أدب عصر التنوير. مكتبة الآداب ١٩٩٤م.

١٠٤- عبد الحليم الجندى: الإمام محمد بن عبد الوهاب. وانتصار المنهج السلفى. دار المعارف القاهرة ١٩٧٨م.

١٠٥- عبد الحليم منتصر: تاريخ العلم ودور علماء العرب فى تقدمه. دار المعارف القاهرة ١٩٦٦م.

١٠٦- عبد الرازق قسوم: مدارس الفكر العربى الإسلامى المعاصر. دار عالم الكتب الرياض ١٩٩٧م.

١٠٧- عبد الرحمن بدوى: من تاريخ الإلحاد فى الإسلام. النهضة المصرية القاهرة ١٩٤٥م.

١٠٨- عبد الرحمن الجبرتى: عجائب الآثار فى التراجم والأخبار.ج٢.

١٠٩- عبد الرحمن الرافعى: عصر محمد على. مكتبة النهضة المصرية.

١١٠- عبد الرحمن الكواكبى: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. حلب ١٩٥٧م.

١١١- عبد الرحمن الكواكبى: أم القرى.

١١٢- عبد الرشيد عبد العزيز سالم: الإمام الشيخ محمد عبده. الهيئة العامة لقصور الثقافة. القاهرة ١٩٩٥م.

١١٣- عبد العاطى محمد أحمد: الفكر السياسى للإمام محمد عبده. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٨م.

١١٤- عبد العزيز بن باز: الإمام محمد بن عبد الوهاب دعوته وسيرته.

١١٥- عبد الفتاح فؤاد: النزعة العقلية فى الفلسفة التربوية عند الشيخ محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى. إشراف الدكتور عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة ١٩٩٥م.

١١٦- عبد الكريم الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علم الكلام. صححه الفريد جيوم. مكتبة المثنى ببغداد.

١١٧- عبد القاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز. الهيئة المصرية للكتاب٢٠٠٠م.

١١٨- عبد الله شحاته: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم. المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب القاهرة١٩٨٤م.

١١٩- عبد الله عبد الرحمن: تطور الفكر الاجتماعى. دار المعرفة بالأسكندرية ٢٠٠٢م.

١٢٠- عبد الله العروى: مفهوم الحرية. الدار البيضاء. المغرب ١٩٨٣

١٢١- عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر هـ. مكتبة الآداب ١٩٩٦م.

١٢٢- عبد المقصود عبد الغنى: دراسات فى الفكر الإسلامى الحديث. دار العروبة الكويت ١٩٨٣م.

١٢٣- عبد المنعم حمادة: الأستاذ الإمام محمد عبده.مكتبة الاستقامة القاهرة ١٩٤٥م.

١٢٤- عبد الوهاب النجار: صفحة مطوية من حياة محمد عبده فى بيروت. مجلة دار العلوم. القاهرة ١٩٣٥م.

١٢٥- عثمان امين: محمد عبده ورسالة إصلاح الأزهر. مجلة الرسالة ١٩٤١م.

١٢٦- عثمان أمين: الفلسفة الرواقية. القاهرة ١٩٤٥م.

١٢٧- عثمان أمين: رائد الفكر المصرى الإمام محمد عبده.النهضة المصرية ١٩٥٥،الأنجلو المصرية ١٩٦٥م، وطبعة أخرى للمجلس الأعلى للثقافة. القاهرة ١٩٩٦م.

١٢٨- عثمان أمين : محاولات فلسفية.دار الثقافة ١٩٥٢،ط٢ الأنجلو المصرية ١٩٦٨ وطبعة أخرى بدار الثقافة عام ٢٠٠٠م.

١٢٩- عثمان أمين: رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى القاهرة ١٩٦١م.

١٣٠- عثمان أمين: نظرات فى فكر العقاد: المكتبة الثقافية القاهرة ١٩٦٦م.

١٣١- عثمان أمين: رواد المثالية فى الفلسفة الغربية. القاهرة ١٩٩٠م.

١٣٢- عزت قرنى: مستقبل الفلسفة فى مصر. حديث فى أسس الاستراتيجية المصرية وبناء الثقافة العربية الجديدة. عالم الكتب. القاهرة ١٩٩٥م.

١٣٣- عزت قرنى: تجديد الفكر المصرى عند قاسم أمين. هيئة قصور الثقافة القاهرة ١٩٩٩م.

١٣٤- عزت قرنى: الذات ونظرية الفعل. دار قباء. القاهرة ٢٠٠١م.

١٣٥- عصمت نصار: مصطفى عبد الرازق وأثره على الفكر الإسلامى. رسالة ماجيستير غير منشورة جامعة أسيوط ١٩٩١م.

١٣٦- عصمت نصار: فكرة التنوير بين أحمد لطفى السيد وسلامة موسى. رسالة دكتوراة غير منشورة جامعة الزقازيق ١٩٩٥م.

١٣٧- عصمت نصار: اتجاهات فلسفية معاصرة فى بنية الثقافة الإسلامية.دار الهداية للطباعة والنشر ٢٠٠٣م.

١٣٨- عصمت نصار: الفكر المصرى الحديث بين النقض والنقد. نهضة مصر ٢٠٠٧م.

١٣٩- على حسين الجابرى: هويدى بين حيادية الفكر وانحياز الفلسفة. مجلة أوراق فلسفية. ديسمبر ٢٠٠١م.

١٤٠- على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ج٣ دار المعارف القاهرة ١٩٦٤م.

١٤١- على عبد الفتاح المغربى: الفكر الاجتماعى عند الإمام محمد عبده مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٥م.

١٤٢- على المحافظة: الاتجاهات الفكرية عند العرب فى عصر النهضة. بيروت الأهلية للنشر ١٩٨٧م.

١٤٣- عمر الدسوقى: فى الأدب الحديث. دار الفكر العربى القاهرة ١٩٥٤م.

١٤٤- فتحى رضوان: دور العمائم فى تاريخ مصر الحديث. الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٦م.

١٤٥- فهمى جدعان: أسس مفهوم التقدم عند مفكرى الإسلام. النهضة العربية بيروت ١٩٨١م.

١٤٦- فؤاد زكريا: آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٥م.

١٤٧- قدرى حافظ طوقان: تراث العرب العلمى فى الرياضيات والفلك. الإدارة الثقافية جامعة الدول العربية ١٩٥٤م.

١٤٨- قدرى قلعجى: محمد عبده بطل الثورة الفكرية فى الإسلام بيروت ١٩٤٨م.

obeikandl.com

١٤٩- لمعى المطيعى: هؤلاء الرجال من مصر. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٧م.

١٥٠- مالك بن نبى: وجهة العالم الإسلامى. دار الفكر بيروت١٩٧٥م.

١٥١- محمد ابراهيم شريف: اتجاهات فى تفسير القرآن الكريم دار التراث القاهرة ١٩٨٢م.

١٥٢- محمد إقبال: تجديد الفكر الدينى فى الإسلام. ترجمة عباس محمود. لجنة التأليف والترجمة القاهرة.١٩٥٥م.

١٥٣- محمد بدوى: ملاحظات حول الفكروالأيديولوجيا فى مصر الحديثة. دارالاجتهاد. بيروت ١٩٩١م.

١٥٤- محمد جميل ضمنية: دراسة نقدية فى فكر الطهطاوى. معهد الإنماء العربى. الفكر العربى ١٩٨٥م.

١٥٥- محمد رشيد رضا: تفسير المنار.ج٥ ١٩٠٢م.

١٥٦- محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده ٣جـ مطبعة المنارالقاهرة ١٩٣١م.

١٥٧- محمد رفعت: التوحيد السياسى للفكرة العربية الحديثة. دار المعارف ١٩٦٤م.

١٥٨- محمد الشايب: محمد عبده الأسكندرية ١٩٢٩م.

١٥٩- محمد عابد الجابرى: نقد العقل العربى.

١٦٠- محمد عابد الجابرى: مشكلات الفكر العربى المعاصر.

obeikandl.com

١٦١- محمد عبده: مقالات مجلة المنار القاهرة ١٩٠١م.

١٦٢- محمد عبده: العروة الوثقى طبعة بيروت تقديم مصطفى عبد الرازق١٩٢٣م.

١٦٣- محمد عبده: شرح كتاب نهج البلاغة. القاهرة.

١٦٤- محمد عبده: تقرير فى إصلاح المحاكم الشرعية القاهرة.

١٦٥- محمد عبده: شرح كتاب البصائر النصيرية. كتاب فى المنطق تأليف عمر بن سهلان القاهرة.

١٦٦- محمد عبده: رسالة التوحيد.مراجعة وتعليق السيد محمد رشيد رضا.مكتبة القاهرة ١٩٦٠م، وطبعة أخرى تصدير دكتور عاطف العراقى الهيئة العامة لقصور الثقافة القاهرة.

١٦٧- محمد عبده: تفسير المنارج٦ الهيئة المصرية العامة للكتاب١٩٧٢م.

١٦٨- محمد عبده: مقال بمجلة المنار. مايو ١٩٧٥م.

١٦٩- محمد عبده: تفسير فاتحة الكتاب المجلس الأعلى للثقافة١٩٨٧،الهيئة العامة للكتاب ١٩٩٧م.

١٧٠- محمد عبده: تفسير سورة العصر ضمن تفسير جزء عم. دار الشعب ١٩٨٧م.

١٧١- محمد عبده: رسالة الواردات. ضمن الأعمال الكاملة. تحقيق محمد عمارة. نشرة بيروت ١٩٧٣م.

١٧٢- محمد عبده: الإسلام دين العلم والمدنية.تحقيق طاهر الطناحى١٩٦٠م، وطبعة أخرى تحقيق عاطف العراقى دار الوفاء بالأسكندرية٢٠٠٤م.

١٧٣- محمد عبده: الأعمال الكاملة. خمسة أجزاء. تحقيق محمد عمارة. دار الشروق. القاهرة ١٩٩٥م.

١٧٤- محمد عبده: مجموع مقالات العروة الوثقى للإمام محمد عبده بالإشتراك مع جمال الدين الأفغانى. دار الكتاب العربى بيروت. ضمن الأعمال الكاملة.

١٧٥- محمد عبده: الإسلام والنصرانية، تحقيق عاطف العراقى ضمن كتاب الإسلام دين العلم والمدنية. القاهرة ١٩٩٧م.

١٧٦- محمد عبده: حاشية الشيخ محمد عبده على شرح الدوانى لكتاب العقائد العضدية للإيجى المطبعة الخيرية القاهرة.

١٧٧- محمد عزيز الحبابى: الشخصانية الإسلامية من الكائن إلى الشخص. دار المعارف القاهرة.

١٧٨- محمد عزيز الحبابى: من الحريات إلى التحرر دار المعارف القاهرة ١٩٧٢م.

١٧٩- محمد عثمان الخشت: جدل الفكر والواقع فى فلسفة هويدى الواقعية. مجلة أوراق فلسفية، ديسمبر ٢٠٠١م.

١٨٠- محمد عمارة: فكرة التنوير بين العلمانيين والإسلاميين المركز العالمى للتوثيق القاهرة.

١٨١- محمد عمارة: الشيخ محمد عبد الوهاب ودعوته الإصلاحية وعقيدته السلفية وثناء العلماء عليه.

١٨٢- محمد عمارة: الأعمال الكاملة لرفاعة الطهطاوى. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت ١٩٧٣م.

١٨٣- محمد عمارة: تجديد الفكر الإسلامى. دار الهلال القاهرة ١٩٨٠م.

obeikandi.com

١٨٤- محمد عمارة: رفاعة الطهطاوى رائد التنوير. دار الوحدة بيروت ١٩٨٤م.

١٨٥- محمد عمارة: العرب والتحدى سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٥م.

١٨٦- محمد عمارة: شخصيات لها تاريخ. مطبعة دار السلام القاهرة ٢٠٠٥م.

١٨٧- محمد مجدى الجزيرى: الهموم الحضارية عند الدكتور هويدى. مجلة أوراق فلسفية. ديسمبر ٢٠٠١م.

١٨٨- محمد محمد مدين: الوضعية المنطقية رؤية واقعية.مجلة أوراق فلسفية ديسمبر ٢٠٠١م.

١٨٩- محمد محمدى سليمان: رؤية هويدى النقدية للفلسفة الوضعية المنطقية. مجلة أوراق فلسفية. ديسمبر ٢٠٠١م.

١٩٠- محمد المخزومى: خاطرات جمال الدين الأفغانى.دار الفكر الحديث بيروت ١٩٦٥، دار الحقيقة بيروت ١٩٨٠م.

١٩١- محمد مصطفى المراغى: الشيخ محمد عبده بمناسبة ذكراه السادسة والثلاثين. مجلة الرسالة يوليو١٩٤١م.

١٩٢- محمود أبو رية: جمال الدين الأفغانى. تقديم عبد الرحمن الرافعى. دار الهنا القاهرة ١٩٥٨م.

١٩٣- محمود أمين العالم: الوعى والوعى الزائف فى الفكر العربى المعاصر. دار الثقافة الجديدة القاهرة١٩٨٨م.

١٩٤- محمود أمين العالم: الفكر العربى بين الخصوصية والكونية. دار المستقبل العربى القاهرة.

١٩٥- محمود حمدى زقزوق: تمهيد للفلسفة. دار المعارف. القاهرة ط٥ ١٩٩٤م.

١٩٦- محمود حمدى زقزوق: مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة القاهرة ١٩٩٥م.

١٩٧- محمود فهمى حجازى: أصول الفكر العربى الحديث عند الطهطاوى. القاهرة ١٩٩٤م.

١٩٨- مرفت عزت بالى: التصوف فى حياة الإمام محمد عبده. مقال بالكتاب التذكارى إشراف الدكتور عاطف العراقى. المجلس الأعلى للثقافة ١٩٩٥م.

١٩٩- مصطفى صادق الرافعى: الدعوة والدعاة فى الإسلام.

٢٠٠- مصطفى عبد الرازق: الشيخ محمد عبده.دار المعارف القاهرة ١٩٤٥م، وطبعة أخرى الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية ١٩٩٧م.

٢٠١- مصطفى عبد الغنى: تيارات الفكر العربى المعاصر. المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة ٢٠٠١م.

٢٠٢- مصطفى النشار: ضد العولمة- ما بعد العولمة. دار قباء القاهرة ١٩٩٩م.

٢٠٣- مصطفى النشار: يحيى هويدى وكتابه نحو الواقع. مجلة أوراق فلسفية ديسمبر ٢٠٠١م.

٢٠٤- مصطفى النشار: يحيى هويدى وفلسفته الواقعية الإيمانية، ضمن كتابه: رواد التجديد فى الفلسفة المصرية المعاصرة فى القرن العشرين. دار قباء للطباعة والنشر. القاهرة ٢٠٠٢م.

obeikandl.com

٢٠٥- معن زيادة: معالم على طريق تحديث الفكر العربى. سلسلة عالم المعرفة الكويت ١٩٨٧م.

٢٠٦- معين الطاهر: الطهطاوى فى الغرب. مجلة الحوار العدد العاشر١٩٨٨م.

٢٠٧- نبيل راغب: أعلام التنوير المعاصر. الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٩م.

٢٠٨- منذر معاليت: معالم الفكر العربى فى عصر النهضة.دار إقرأ بيروت.

٢٠٩- منصور فهمى: الإمام الشيخ محمد عبده مجلة الراديو المصرية ١٩٤٣م.

٢١٠- نقولا زيادة: الفكر العربى فى مائة سنة منشورات الجامعة الأمريكية بيروت.

٢١١- هانز ريشنباخ: نشأة الفلسفة العلمية. ترجمة فؤاد زكريا دار الوفاء الأسكندرية ٢٠٠٤م.

٢١٢- يحيى هويدى: فكرة العلو فى الفلسفة الفرنسية المعاصرة. رسالة الدكتوراة الأولى، غير منشورة جامعة السربون ١٩٥٥م.

٢١٣- يحيى هويدى: الواقعية والقيمة عند صمويل الكسندر. رسالة دكتوراة الدولة من جامعة السربون بباريس غير منشورة ١٩٥٥م.

٢١٤- يحيى هويدى: مقدمة فى الفلسفة العامة. مكتبة النهضة المصرية١٩٥٦م، ودار النهضة العربية ١٩٦٨، ودار الثقافة للنشر١٩٩٧م.

٢١٥- يحيى هويدى: أضواء على الفلسفة المعاصرة. مكتبة القاهرة الحديثة١٩٥٨م.

٢١٦- يحيى هويدى: منطق البرهان مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٥٩م.

٢١٧- يحيى هويدى: باركلى. سلسلة نوابغ الفكر الغربى دار المعارف القاهرة ١٩٦٠م.

٢١٨- يحيى هويدى: مشكلات ما بعد الطبيعة. تأليف بول جانيه وجبريل سباى. ترجمة يحيى هويدى ومراجعة محمد مصطفى حلمى. الأنجلو المصرية ١٩٦١م.

٢١٩- يحيى هويدى: حياد فلسفى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة. سلسلة المكتبة الثقافية دار القلم القاهرة ١٩٦٣م.

٢٢٠- يحيى هويدى: المكان والزمان والألوهية عند صمويل الكسندر. مقال بمجلة تراث الإنسانية ١٩٦٣م.

٢٢١- يحيى هويدى: الفلسفة فى الميثاق. الدار المصرية للتأليف والترجمة. دار القلم سلسلة المكتبة الثقافية القاهرة ١٩٦٥م.

٢٢٢- يحيى هويدى: فلسفتنا فلسفة واقعية. مقال بمجلة الفكر المعاصر ١٩٦٥م.

٢٢٣- يحيى هويدى: محاضرات فى الفلسفة الإسلامية. النهضة المصرية ١٩٦٦م.

٢٢٤- يحيى هويدى: تاريخ فلسفة الإسلام فى القارة الأفريقيةج١ مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦م.

٢٢٥- يحيى هويدى: ما هو علم المنطق دراسة نقدية للفلسفة الوضعية المنطقية النهضة المصرية القاهرة ١٩٦٦م.

٢٢٦- يحيى هويدى: ما هى الوجودية. مقال نشر بمجلة الهلال ١٩٦٧م.

٢٢٧- يحيى هويدى: سارتر والمنهج الظاهرى. مقال نشر بمجلة الفكر المعاصر ١٩٦٧م.

٢٢٨- الحرية فى الفلسفة المعاصرة. مقال نشر بمجلة الهلال ١٩٦٧م.

٢٢٩- يحيى هويدى: فلسفة برتراند رسل مقال نشر بمجلة الفكر المعاصر ١٩٦٧م.

٢٣٠- يحيى هويدى: فلسفة المقاومة مقال نشر بمجلة الهلال ١٩٦٧م.

٢٣١- يحيى هويدى: فلسفة الدولة العصرية مقال نشر بمجلة الفكر المعاصر ١٩٦٨م.

٢٣٢- يحيى هويدى: سيكوتورى ثائر من أفريقيا مقال نشر بمجلة الفكر المعاصر ١٩٦٨م.

٢٣٣- يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة. دار النهضة العربية ١٩٦٨م. وطبعة أخرى بدار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٧٠،١٩٩٠م.

٢٣٤- يحيى هويدى: الوضعية المنطقية فى الميزان. النهضة المصرية القاهرة ١٩٧٢م.

٢٣٥- يحيى هويدى: محاضرات فى الميتافيزيقا.الفرقة الرابعة فلسفة ١٩٧٣م.

٢٣٦- يحيى هويدى: أهمية الدراسات الإسلامية فى المجتمعات النامية بحث ألقى فى ندوة عمداء كليات الآداب بالجامعات العربية مؤتمر الخرطوم ١٩٧٣م.

٢٣٧- يحيى هويدى: بعثنا الفكرى كيف؟ بحث ألقى فى مؤتمر التراث والمعاصرة. كلية الدراسات العربية جامعة المنيا ١٩٧٤م.

obeikandl.com

٢٣٨- يحيى هويدى: نظرة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة. تأليف جان لاكروا. ترجمة يحيى هويدى وأنور عبد العزيز. دار المعرفة ومؤسسة فرانكلين القاهرة ١٩٧٥م.

٢٣٩- يحيى هويدى: محاضرات السنة التمهيدية للماجيستير كلية الآداب جامعة القاهرة بعنوان الوعى العربى المعاصر عام ١٩٧٤، ١٩٧٥، ١٩٧٦م.

٢٤٠- يحيى هويدى: المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلانوس. تأليف جورج باركلى. ترجمة يحيى هويدى. دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٧٦م.

٢٤١- يحيى هويدى: العلاقة بين الفلسفة والدين من زاوية حضارية. بحث ألقى فى المؤتمر الأول للفلسفة الإسلامية كلية الآداب جامعة القاهرة ١٩٧٩م.

٢٤٢- يحيى هويدى: وحدة المعرفة- الفلسفة والعلم والدين - بحث فى الماوراء. ألقى فى المؤتمر الدولى الفلسفى الثالث بجامعة القاهرة ١٩٨٠م.

٢٤٣- يحيى هويدى: نحو الواقع مقالات فلسفية. دار الثقافة للطباعة القاهرة ١٩٨٦م.

٢٤٤- يحيى هويدى: قصة الفلسفة الغربية. دار الثقافة للنشر القاهرة ١٩٩٣م.

٢٤٥- يوسف كرم: العقل والوجود. دار المعارف القاهرة.ط٣

obeikandl.com