السنة الثالثة عشرة
العدد الثالث عشر

مجلة
الجمعية الفلسفية المصرية

محاور العدد

أولا : فى الفكر العربى المعاصر.
ثانيا: فى الفكر الإسلامى.
ثالثا: فى الفكر الغربى.

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤م

مركز الكتاب للنشر

obeikandl.com

obeikandl.com

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى
٢٠٠٤ م

مركز الكتاب للنشر

مصر الجديدة: ٢١ شارع الخليفة المأمون - القاهرة
تليفون: ٢٩٠٨٢٠٣ - ٢٩٠٦٢٥٠ - فاكس: ٢٩٠٦٢٥٠

مدينة نصر: ٧١ شارع ابن النفيس- المنطقة السادسة - ت: ٢٧٢٣٣٩٨

http://www.top25books.net/bookcp.asp.
E-mail:bookcp@menanet.net

المحتويات

أولاً : فى الفكر العربى المعاصر

١ -عبدالله موسى : راهنية الفلسفة فى المؤسسة الجامعية ٩

٢ - بن جدية محمد بين الدينى والسياسى ١٩

٣ - د. الزاوى بغورة : الدولة والأمة الجزائرية فى فكر النخبة الجزائرية مولود قاسم نايت بلقاسم نموذجاً ٢٩

٤ - د. الصاوى الصاوى أحمد : الجوانية عند عثمان أمين ٥٥

٥ - SAYYID QUTB'S SOCIO - POLITICAL THOUGHT ١٠٥

٦ -د. على زيعور : الفكر المتراجع والرغبة القسرية بالتدمير الذاتى فى داخل الجناح الإحجامى للمدرسة العربية فى التحليل النفسى ١٢٧

٧ -د. انطوان سيف : العوائق المعرفية إزاء تاريخ بوابات الفلسفة العربية ١٤٣

ثانياً : فى الفكر الإسلامى

١ -أ. بو عرفة عبد القادر : أرسطو الحضور والغياب فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة ١٥٧

٢ - أ. العربى الطاهرى : مقدمة لقراءة أبى بكر الرازى بين الفلسفة والطب ١٧٩

٣ - د. عبدالمجيد الفنوشى : أزمة الغزالى العقلية - السياسية (مقاربة ظاهرتية لفكر الغزالى) ١٩٥

٤ - د. أبو يعرب المرزوقى : منطق النظريات السياسية الكلامية ٢١٣

٥ - د. اسماعيل زروخى : النظرية السياسية فى الإسلام وصلتها بالتراث اليونانى ابن خلدون نموذجاً ٢٤٥

ثالثاً : فى الفكر الغربى

١ - د. عمر مهيبل : جيل دولوز، الفلسفة ترحال ٢٥٩

٢ - د. صابر عبدالحكيم : ميلاد الرغبة، دولوز وحيوية الشيزو-رغبة ٢٧٧

obeikandl.com

المقدمة

يسعد **الجمعية الفلسفية المصرية** أن تقدم لكم عدداً مميزاً من مجلتها الحولية وها هى تقدم الزهرة الثالثة عشرة من نتاج نخبة من الأساتذة المميزين وذلك تحقيقاً للسياسة التى تنتهجها دائماً **الجمعية الفلسفية المصرية** أن تفتح أبواب مجلتها لكل فكر مخلص جاد. وتجسيداً لإحساسنا تجاه الأشقاء العرب يسعد المجلة أن تنشر لهم الأعمال المتميزة التى تثرى المكتبة الفلسفية.

وجاء هذا العدد ليقدم مجموعة مختارة من الدراسات التى تتناول موضوعات شتى ، وقد جاءت الدراسات فى محاور ثلاثة:

المحور الأول: فى الفكر العربى المعاصر.

تناول هذا المحور سبع دراسات مختلفة ناقشت موضوعات متنوعة ، الأولى: دراسة عبدالله موسى «راهنية الفلسفة فى المؤسسة الجامعية» ، والثانية : دراسة بن جدية محمد «بين الدينى والسياسى» ، والثالثة : دراسة الزواوى بغورة «الدولة والأمة الجزائرية فى فكر النخبة الجزائرية - مولود قاسم نايت بلقاسم نموذجاً» ، والرابعة : دراسة الصاوى الصاوى أحمد «الجوانية عند عثمان أمين » ، والخامسة: «SAYYID QUTB'S SOCIO - POLITICAL THOUGHT » ، والسادسة : دراسة على زيعور «الفكر المتراجع والرغبة القسرية بالتدمير الذاتى فى داخل الجناح الإحجامى للمدرسة العربية فى التحليل النفسى، والسابعة : دراسة أنطوان سيف «العوائق المعرفية إزاء تاريخ بوابات الفلسفة العربية».

المحور الثانى: فى الفكر الإسلامى.

وقد تناول هذا المحور عدة دراسات :

الأولى : دراسة بو عرفة عبد القادر « أرسطو الحضور والغياب فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة » ، والثانية: دراسة العربى الطاهرى «مقدمة لقراءة أبى بكر الرازى بين الفلسفة والطب»، والثالثة : دراسة عبدالمجيد الغنوشى «أزمة الغزالى العقلية - السياسية «مقاربة ظاهرتية لفكر الغزالى» ، وجاءت الدراسة الرابعة لـ أبو يعرب المرزوقى «منطق النظريات السياسية الكلامية» ، والخامسة : دراسة اسماعيل زروخى «النظرية السياسية فى الإسلام وصلتها بالتراث اليونانى ابن خلدون نموذجاً» .

المحور الثالث: فى الفكر الغربى

وقد تناول هذا المحور دراستان :

الأولى : دراسة عمر مهيبل «جيل دولوز ، الفلسفة ترحال» ، والثانية : دراسة صابر عبدالحكيم « ميـلاد الرغبة ، دولوز وحيوية الشيزو-رغبة»

ونأمل أن نسهم فى المكتبة الفلسفية بهذا العدد الزاخر بثمرات قيمة.

obeikandl.com

أولاً
فى الفكر العربى المعاصر

obeikandl.com

obeikandl.com

راهنية الفلسفة فى المؤسسة الجامعية

عبدالله موسى (*)

بادئ ذى بدء نسجل صعوبة فهم طبيعة طرفى العلاقة - فلسفة / مؤسسة - ناهيك عن وضع الفلسفة فى المؤسسة الجامعية، نظراً للشروط المعقدة والمتشابكة والمتسمة بكثير من التعميم والغموض والمفارقة . . وذلك لعدة اعتبارات ، نذكر منها للحصر : خصوصية مجتمعنا التى لا تزال بعيدة عن ضرورة توفير شروط اجتماعية ومعرفية جديدة للتقييم وإعادة التقييم للبث فى مسألة كهذه نفترض مقاربتها . وعلى اعتبار أن كل مشروع تربوى اجتماعى ما ، يصعب تصوره خارج إطار فلسفة تربوية أو اجتماعية قائمة على تأطير هذه العلاقة المحتملة - فلسفة / مؤسسة . ولاعتبار ثالث مفاده أن كل مادة معرفية ما يكون لها حق الوجود بين جدران المؤسسة لابد أن تخضع لصفتين أساسيتين هما : «المؤسسية والقصدية»(١).

الأولى : تعنى أن الممارسة التربوية تلتزم ضوابط قانونية من حيث المحتويات والمناهج التدريسية والشروط البيداغوجية.

الثانية : تتمثل فى قصدية المشرع من المؤسسة التعليمية ومن تدريس المادة المعينة . . كأهداف عامة مجتمعية ومقررات بيداغوجية.

إذ نتساءل عن مدى إمكانية تحديد العلاقة بين الفلسفة والمؤسسة الجامعية فى ضوء هذه الاعتبارات؟ خاصة فى ظل الشروط الواقعية والتصورات الوهمية، وكذا الإكراهات والضغوطات المختلفة التى تؤطر المؤسسة الجامعية كأهداف ومرامى ومعايير معتمدة من طرف المؤسسة الرسمية. بل وكيف يمكن فهم ومن ثم تحليل هذه العلاقة فى ظل غياب المعرفة الدقيقة والعمق الكافى للأساس العلمى

(*) قسم الفلسفة - جامعة وهران - الجزائر.

الضرورى للفهم والتحليل ومن ثم التقييم . وبمعنى أدق ، نتساءل عن أهداف تدريس الفلسفة فى مجتمعاتنا ؟ هل من فلسفة المؤسسة الرسمية (على اعتبار المؤسسة حاملة للمشروع الاجتماعى المفترض)، أم من الوعى الحر والمطابق للأستاذ / المدرس بطبيعة ونوعية التدريس الذى يمارسه والمادة الدراسية التى يلقنها؟. وبالتالي ما هى المنهجية التى تحكم مقاربتنا لهذه العلاقة المحتملة؟ رغم اعترافنا المسبق فى أننا لا نقدم إلا مساهمة مفتوحة على الإثراء اتجاه موضوع هذه العلاقة.

ينظر اليوم إلى علاقة الفلسفة بالمؤسسة التربوية الجامعية انطلاقاً من المكانة التى أصبحت للثقافة أو المعرفة المدرسية فى الأنظمة التربوية المعاصرة - أى من المنهج الدراسى كمحتوى للثقافة أو المعرفة المدرسية أو الجامعية، باعتبارها منظومة ثقافية فرعية داخل النسق الثقافى العام المهيمن فى مجتمع ما محدد فى الزمان والمكان. وفى مدى ارتباط هذه المناهج الدراسية بسياقات تربوية مختلفة يعود بعضها إلى شروط تاريخية بالأساس (لايسمح المقام بذكرها فى هذا الموضوع) ساهمت فى إعدادها جملة من الخلفيات والمرجعيات الاجتماعية - تاريخية والثقافية المؤطرة لهذه المساهمة[٢]. مما يشكل مجموعة متكاملة من القيم والمعايير ومن الرؤى والمرجعيات الموجهة لهذه العلاقة. ومما يعكس تأسيس دعائم المشروع الاجتماعى القائم فى المنظومة الغربية على معايير عقلانية ارتبطت بوعيها التاريخى بقيمة العقل البشرى، وبمكانة العلم.. الشىء الذى يجعلها تمنح للتربية والتعليم فى مشروعها الحضارى مكانة متميزة .. إذ لم تصبح الجامعة كمؤسسة مجرد فضاء للتعليم والتقلين .. بل أداة منظمة ، موجهة وهادفة منخرطة ضمن سياسة معقلنة لتوزيع المعارف وأنماط التكوين[٣].. تنسجم مع شروط ومقومات المشروع المجتمعى القائم.

---

(١) مصطفى القياج - تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى (اجتماع الخبراء بمراكش يوليو ١٩٨٧- ط١- ١٩٩٠ - دار الغرب الإسلامى - بيروت ، ص ١٦).

(٢) انظر مصطفى محسن - مجلة فكر ونقد - العدد ١٢ - ١٩٩٨ - دار النشر المغربية - الدار البيضاء - المغرب- ص١١٥.

(٣) المرجع نفسه - ص ١١٨.

وما تصاعد الاهتمام بالدور الوظيفى للمناهج الدراسية . . فى هذه المجتمعات إلا لكون ثقافة المؤسسة التربوية عموماً أصبحت وظيفية - أى ذات طابع إجرائى وعملى - مرتبطة بأهداف واضحة ومحددة . . وبصيغة أدق، لم يعد مطلوباً من المؤسسة المدرسية أو الجامعية فى المجتمع المعاصر تقديم معرفة أو ثقافة إنسانية عامة . . وتعميم تلقينها كغاية فى ذاتها ولذاتها باعتبارها حاملة لقيم كونية مطلقة[٤]، وإنما تروّج لمعرفة تربوية جامعية جديدة تقوم على الاستجابة لحاجات معينة، مرتبطة ببنية اقتصادية اجتماعية ثقافية . . لها شروطها ومحدداتها وخصوصيتها المميزة والمحددة لما تفرزه من طلب اجتماعى متزايد للتربية والتكوين والتعليم والثقافة . . وهذا طبعاً إضافة إلى بعدها الكونى المعيارى القيمى . . أى أن المؤسسة المجتمعية تعمل على المطابقة بين أنظمة التربية والتكوين . . والقطاعات والمجالات الاجتماعية المختلفة قصد تحقيق نموذج المواطن المستجيب للتوجهات العامة للمشروع الاجتماعى القائم.

وبالتالى أصبحت هذه المجتمعات المعاصرة فى إطار علاقة فلسفة / مؤسسة، تتميز بخاصيتين أساسيتين : إما تعمل على إعادة إنتاج شروط الأوضاع المجتمعية القائمة فى دائرة مشروعها الاجتماعى ، وإما المساهمة فى تغيير هذه الشروط فى دائرة الدينامية المنظمة لتفاعل المجتمع مع مختلف مؤسساته ومكوناته المتعددة. فالفلسفة من خلال هاتين الخاصيتين تعبر فى بعض من جوانبها ومكوناتها عن المعالم الكبرى للنسق المجتمعى الثقافى المهيمن - أى عن أسسه وتوجهاته الفكرية والإيديولوجية والحضارية - فأين نحن من هذه العلاقة؟

يختلف الأمر بالنسبة لطرفى العلاقة فلسفة / مؤسسة جامعية فى المجتمعات غير مكتملة المشروع ، - أى فى مجتمعاتنا - بحيث نجد مقررات مادة الفلسفة فى الجامعة تتميز بتضخم السيادة للطابع الإبستمولوجى على حساب إقصاء الروح

---

(٤) نفسه ، ص ١٢٢ . .

الفلسفة[٥]. وهى نظرة ترى فى الفلسفة نشاط تجريدى يدخل فى إطار الأنطولوجيا الوضعية أو ضمن إطار التحليل (نشاط يلتزم ويتبنى عن وعى «أسطورة الحياد» فى كل الشئون التى لها علاقة بحياة الإنسان وتطلعاته وأهدافه. .» أى غير ذات نتائج معيارية ، وعن نظرة خالية من الدور "الإيديولوجى"[*] للفلسفة فهى مجردة من السياق التاريخى - الاجتماعى المنتج لها.

مما يشهد على الإبقاء على جانب معين من الفلسفة «الخادمة بشكل أو آخر للمؤسسة الرسمية»، بحيث لا يجب أن تتناسب هذه الفلسفة ذات النوع المعين وحاجات الإنسان / الفاعل، بل تعبر عن دراسة سكونية للواقع بتركيزها على إشكاليات مفارقة لحاجات ورغبات وطموح الإنسان / الفاعل . إنها نوع من تهجين لكل ما هو جديد . . وهو أقصى ما تطمح له المؤسسة الرسمية، على هذا الأساس تدمج الفلسفة فى هذه المجتمعات ضمن دواليبها وتتبناها، اعتقادا منها أن «الشر الذى سيلحقها لو هى منعت تدريسها أشد وأعظم مما قد يلحقها من "هوامش" تفشل فى تدجينها وتهجينها»[٦]، ومن ثم، يعيش التعليم الفلسفى فى المؤسسة الجامعية الجزائرية عموما جملة من العوائق ، منها ما هو مرتبط بالمؤسسة كإطار اجتماعى "هجين" . . ومنها ما يتصل بالوضعية النظرية التى يتحرك ضمنها.

وما التساؤلات الآنفة الذكر عن وضع الفلسفة داخل المؤسسة الجامعية، إلا تساؤلات عالقة ، تتمحور حول الفلسفة وعلاقتها بالمؤسسة والغاية والوظيفة التكوينية ، هذه العلاقة التى تأبى الخضوع لنفس المواصفات والمعايير التى تخضع لها باقى المعارف الأخرى. نظراً لتعميمية الأهداف والغايات غير الواضحة والدقيقة

---

(٥) برنامج ليسانس الفلسفة ١٩٩٦/ ١٩٩٧ تحت إشراف وزارة التعليم العالى والبحث العلمى - مديرية التعليم - الجزائر.

(*) نستعمل مفهوم الإيديولوچيا هنا كنتاج عام تندمج فيه الوقائع مع الأحكام لدعم مواقف ما، بعيدا عن الفهم السلبى الشائع أو الفهم الماركسى لها.

(٦) بوقرعة الخمار : مقال «دور الفلسفة فى التربية» جريدة أنوال الثقافى بتاريخ ٢٨/ ٥/ ١٩٨٨ - المغرب - ص ١٠.

من عملية تدريسها (وذلك دون أن يعنى ذلك غياب مطلق لأية أهداف) . عدا المناهج المحددة بقرارات رسمية . . والتى تقدم على أنها «فلسفة جامعية أو أكاديمية» أى كجزء مكون من ثقافة جامعية محكومة بأهداف تبدو بريئة ومحايدة . . كما لو كانت ذات طابع إنسانى عام، وأنها مشتركة بين جميع أفراد المجتمع(*).

فى حين الاحتواء الاجتماعى والتدجين "الأيديولوجى" قائم فى مجتمعاتنا، انطلاقاً من أن لكل مؤسسة اجتماعية ما هدفاً أو أهدافاً محددة تعمل على تحقيقها بوصفها نظام ثقافى سائد، وعن طريق هذا الهدف تقوم المؤسسة الاجتماعية بدورها فى النظام الثقافى الاجتماعى للمجتمع(٧). فالمؤسسة الجامعية القائمة فى مجتمعاتنا مؤسسة تدعى المعقولية والنجاعة . . بإدماج مادة الفلسفة ضمن دواليبها لكن مع إبقائها كنوع من المعرفة العامة - فى إطار نوع من التعايش السلمى المحايد والمبهم - لكنه يمحى الرغبة فى مسائل الجدل الفلسفى ليركز على الطابع الميتا-تاريخى والميتا - اجتماعى مما يؤدى باستمرار إلى غياب دور الفلسفة خاصة وأن المقرر يركز على خاصية أساسية وعلى مكانة محددة تمليها مرجعية المؤسسة الرسمية أو تصورات واضعى المقرر.

فى حين الفلسفة فى جانبها المعرفى، لا توجد إلا داخل التاريخ والمجتمع اللذان ينبنيان على معايير ومقاييس تسمح - فى أغلب الأحيان - بالرفض والمساءلة . مما يعنى أن الفلسفة وهى ترغب فى تأدية مهمتها فى مجتمعاتنا ، فإنها تصطدم بما يريده المجتمع وما لا يريده، وبذلك تكون خطواتها محفوفة بالمزالق قد تصل إلى تهديد وجودها (الإشارة إلى ما هو حادث فى بعض من هذه المجتمعات الثالثية) ومن ثم يكون الحيز المتاح لحرية الفلسفة / المعرفة وللفعل الفلسفى تأكيداً كفعل حر، نقـدى، فاعل. إمكانية إنجاز المهام المنوطة به إذ يقول «جـورج لوكاتش» فى هـذا

(*) إشارة إلى النزعة الإنسانوية فى التربية.

(٧) انظر محمد لبيب النجيحى : الأسس الاجتماعية للتربية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٨، ص٦٥.

الصدد «.. فالمستوى الفلسفى لمفكر من المفكرين إنما تقرره فى نهاية إكساب الإمكانية المتروكة له، إمكانية ولوجه إلى هذه المسافة أو تلك، تحليل مسائل زمنه ورفعها إلى هذه الدرجة من التجريد أو تلك»[٨]، لكن وبما أن المشروع غير مكتمل فى هذه المجتمعات - أى لا زال مشروعاً قائماً على العنف المادى والرمزى والتضليل الإيديولوجى منسجم ناظم للكل المجتمعى .. فإن الفلسفة كوضع قائم تجد نفسها ملزمة بالتزام الهامش والعزلة .. وبالتالى تصبح الوظيفة الاجتماعية للمدرس/ الموظف داخل أبنية المؤسسة الجامعية، هى التطبيع الاجتماعى الذى يمارسه النظام المؤسسى من ترويض ذهنى وأخلاقى وسلوكى، يتم عبر تمرير الإيديولوچيا المهيمنة للنظام القائم .. من خلال ذات المقرر القائم، سواء أراد ذلك أو لم يرد.

لقد أصبحت المؤسسة المجتمعية فى عالمنا المعاصر (كما سبق ذكره) تشكل ذلك الكل المتكامل من العناصر الاجتماعية الفاعلة ، الذين تربطهم علاقات محددة وأهداف مشتركة، وقيم متعارف عليها فى مجال السلوك والفعل وتقويم الإنجاز.. إنها تنظيم قائم على جملة القواعد والضوابط المؤسسية المنظمة والموجهة رسميا لكل مؤسسة. وعلى اعتبار أن هؤلاء الفاعلين لهم مصالح ورهانات مغايرة.. فإنهم يبحثون فى تفاعلاتهم عن فضاءات تمكنهم من التحرر والانفلات من ضغوط المؤسسة الرسمية وارتباطاتها الاجتماعية .. باعتبارها بنية فرعية داخل المجتمع العام.. مما يتيح الحديث اليوم عن إمكانية ما يسمى بـ«الاستقلالية النسبية» للمؤسسة المباشرة؟ بل وكيف يمكن تنصيبها كأداة تحرير لهذه المؤسسة؟. الحادث فى مجتمعاتنا أن المؤسسة، والمؤسسة الجامعية خصوصاً فى ثقافتها وآليات تحركها.. مصابة بالكثير من مظاهر التفكك والتضارب واللاتكامل مما يجعل

---

(٨) جورج لوكاتش : تحطيم العقل ، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت ، ج١، ١٩٨٠، ص١٥.

(٩) انظر مصطفى محسن ، «المعرفة والمؤسسة » مساهمة فى التحليل السوسيولوجى للخطاب الفلسفى المدرسى فى المغرب» ط١، ١٩٩٣، دار الطليعة، بيروت، ص٢٣.

العلاقة أكثر تعقيداً وغموضاً . . لكن هذا لا يحجب عنا مغبة السقوط فى النظرة الآلية الإطلاقية القائمة على أن «المؤسسة التربوية عموماً قناة إيديولوجية» بشكل إطلاقى، فى مقابل كل تنظيم وظيفى مؤسسى يتمتع بنوع من الاستقلالية النسبية عن قيود وتحديدات المحيط العام الذى يتفاعل معه.

أى يحتفظ بهامش من التحرر والانفلات عن التوجيهات الرسمية والإجراءات الإدارية المفروضة على الوظيفة التربوية - فليست كل مؤسسة فى منأى عن صراع القوى والمصالح والرهانات القائمة فى المجتمع - بمعنى أن الإيديولوجيا فى مجتمعاتنا لا تنم بالضرورة عن ثقافة منسجمة ومتكاملة. . بل كثيرا ما تكون متناقضة ولا تعبر عن الكل المجتمعى ، وإن كانت المؤسسة المجتمعية عندنا لا تستثير فلاسفتها فى قضايا المجتمع.

مما لا يبرر بأى حال عدم الحاجة إلى الفلسفة بقدر ما يعنى سوء فهم وتقدير للمكانة المنوطة بها فى وسط اجتماعى لم تتضح معالمه بالقدر الكافى . إذ يقول نيتشه فى هذا الصدد: « كلما سعى فرد ما إلى الاكتفاء الذاتى، كانت الفلسفة جاهزة دائماً لمضاعفة عزلته ولتحطيمه داخل هذه العزلة . إن الفلسفة لخطيرة حين لا تكون مالكة لجميع حقوقها»(١٠).

(١٠) ف، نيتشه ، الفلسفة فى العصر المأساوى والإغريقى . ترجمة . سهيل القش. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ٣٩.

خلاصة

إن محاولة «تأميم» الفلسفة من طرف المؤسسة الاجتماعية وخاصة بعد الانقلاب والتجربة السقراطية اتجاهها، وكذا استقلالية العلوم عنها أصبحت نسبياً فاقدة لهالتها الكلية اتجاه المعارف . إذ ينظر إليها كجزء من معرفة أو ثقافة مدرسية أو جامعية لها أهدافها التربوية ولها ممارسيها (الذين أصبحوا موظفين فى إطار مهنى مقنن) أى ما يعرف اليوم بالتعليم النظامى، فى إطار له ضوابطه وتحديداته وتقاليده المهنية المؤسسية.

فى ضوء هذه العلاقة الراهنة يمكن الإقرار بأن المؤسسة لم تسلب من الفلسفة كل فاعليتها ونزعاتها التحررية وقدرتها على البحث . . عن العديد من هوامش الاستقلال والتحرر من كل هيمنة مطلقة للمؤسسة الاجتماعية، مما يؤهلها لتحرير ذاتها والمؤسسة فى آن . فكلما كان مجال تحرك الفلسفة متسعاً كلما كانت مهامها أقرب إلى الإنجاز.

ففى ظل ما تقدم، ألا يجدر بنا التفكير فى اليوم فى إقامة انقلاب انطلاقاً من تصور مدرِّسى و "موظفى" الفلسفة فى الفلسفة، ومن ثم إعادة النظر فى محتوى وطرق تدريس الفلسفة كما هى عليه الآن فى مجتمعاتنا. . أن نسعى من أجل فلسفة تقترح مختلف الإمكانيات التى توسع من مجال أفكارنا وتنقذنا من طغيان التقليد ، فلسفة تقدم المستقبل كواقع وكحقيقة وكغاية، من أجل تعليم فلسفى يعمل على تغيير الذهنية وترسيخ تقليد ثقافة السؤال والمساءلة.

أخيراً يمكن القول بأن طبيعة العلاقة بين الفلسفة والمؤسسة الجامعية لا تعود بالضرورة إلى أسباب إيديولوجية أو عقائدية أو نفعية، بقدر ، بقدر ما تعود بالأساس إلى ما يميزها - أى الفلسفة - كخطاب ذو وجود فعلى من خلال سماته الأصلية التى تظل ملازمة له، الشىء الذى يمكننا من إعادة النظر جذرياً فى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والمؤسسة ولو بالقدر الذى كانت عليه فى تراثنا العربى الإسلامى.

هوامش ومراجع

١ - مصطفى القباج : تدريس الفلسفة والبحث الفلسفى فى الوطن العربى (اجتماع الخبراء بمراكش يوليو ١٩٨٧) ط١، ١٩٩٠، دار الغرب الإسلامى، بيروت، ص١٦.

٢ - انظر مصطفى محسن : مقال: « الفلسفة والمؤسسة التربوية - اسئلة التحول فى المجتمع الغربى المعاصر - نحو رؤية سوسيولوچية نقدية» الجزء الأول، مجلة فكر ونقد، العدد ١٢، ١٩٩٨، دار النشر المغربية ، الدار البيضاء، المغرب، ص١١٥.

٣ - نفسه، ص١١٨.

٤ - نفسه، ص ١٢٢.

٥ - برنامج ليسانس الفلسفة ١٩٩٦/١٩٩٧ تحت إشراف وزارة التعليم العالى والبحث العلمى ، مديرية التعليم، الجزائر.

(*) نستعمل مفهوم الإيديولوچيا هنا كنتاج عام تندمج فيه الوقائع مع الأحكام لدعم مواقف ما، بعيدا عن الفهم السلبى الشائع أو الفهم الماركسى لها.

٦ - بوقرعة الخمار : مقال«دور الفلسفة فى التربية» جريدة أنوال الثقافى بتاريخ ٢٨/٥/١٩٨٨، المغرب، ص ١٠.

* - إشارة إلى النزعة الإنسانوية فى التربية.

٧ - أنظر محمد لبيب النجيحى : الأسس الاجتماعية للتربية، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٦٨، ص٦٥.

٨ - جورج لوكاتش : تحطيم العقل، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة، بيروت، ج١، ١٩٨٠، ص١٥.

٩ - أنظر مصطفى محسن ، المعرفة والمؤسسة - مساهمة فى التحليل السوسيولوجى للخطاب الفلسفى المدرسى فى المغرب، ط١، ١٩٩٣، دار الطليعة، بيروت، ص ٢٣.

١٠- فريريدريك نيتشه : الفلسفة فى العصر المأساوى والإغريقى ، ترجمة: سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ص ٣٩.

obeikandl.com

بين الديني والسياسي

بن جدية محمد (*)

« إذا كان على العقل أن يخضع للكتاب بالرغم من معارضته له ، فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل أم يكون خضوعاً أعمى ؟ » .

سبينوزا

لقد شغلت العلاقة بين الإسلام والسياسة عموماً ، والدين الدولة على الخصوص، ولا تزال حيزاً هاماً من مساحة الفكر الإسلامي المعاصر إذ أن الإشكال لا يزال قائماً على مستوى طبيعة هذه العلاقة .

فهل العلاقة بين الدين والسياسة علاقة تاريخية موضوعية أم أنها علاقة جوهرية مفهومية؟

فإذا كانت علاقة الإسلام بالسياسة تجد أساسها في الشروط الموضوعية التي أحاطت بنشأة الإسلام فمعنى ذلك أن هذه العلاقة لا بد أن تنتفي بانتفاء الشروط الموضوعية هذه .

أم أن السياسة متضمنة في صلب التعاليم الدينية الأساسية للإسلام، أنها لا تخضع إذن بناء على هذا التأويل لتقلبات الزمان وتغيرات المكان، في الواقع إن البحث عن طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة يحتاج إلى صياغة منهج كامل يتحرر من كل المواقف المسبقة المعهودة .

من هنا وخلافاً للفكر الإسلامي القديم فإن الفكر الإسلامي المعاصر لم يحلل العلاقة بين الإسلام والسياسة في إطار اللاهوت فحسب بل ظهرت تحاليل جديدة

(*) أستاذ مكلف بالدروس - جامعة مستغانم - الجزائر .

سوسيوتاريخية حاولت المقارنة بين المسار التاريخى للدين فى الشرق مع مساره فى الغرب، وهكذا، تم تدشين عهد جديد فى حياة الدراسات الإسلامية هذه الدراسات التى أصبحت تأخذ بعين الاهتمام مكتسبات العلوم والمناهج المعاصرة كعلم الاجتماع، وعلم التاريخ وفقه اللغة والأنتروبولوچيا وعلم الأديان المقارن وغيرها.

وعليه فإن فهم الدور الذى يلعبه أى دين فى حياة المجتمع والدولة مشروط -أساساً- بفهم الظاهرة الاجتماعية ككل وعلاقتها بنشوء الدولة والدين ، ومن هنا قصور تلك النظرة التى تعتمد على النصوص فقط وتهمل تأثير السلوك الدينى فى الممارسة اليومية.

إن الفكر الإسلامى المعاصر لم يعد يتحرك من تلك المواقع الانفعالية التى كانت تميز مواقفه باستمرار، كما أن عودته للماضى لم تعد كما كانت عودة آلية ولا واعية.

وفى ظل هذه النقلة النوعية التى شهدها الفكر الإسلامى المعاصر على صعيد المنهج راح المحدثون المسلمون يفككون إشكالية العلاقة بين الدين والمجتمع.

ونذكر من بين هؤلاء على سبيل المثال لا حصر انطون سعادة، على عبدالرازق، محمد أحمد خلف الله ، حيث يعتقد هؤلاء أن الظروف التاريخية التى نشأ الإسلام فى كنفها هى التى أوجبت اتجاهه نحو إقامة دولة بغرض ترسيخ الدين ليس إلا.

إن الحكمة الإلهية بناء على هذا التأويل اقتضت إذن أن يتجه الإسلام هذا الاتجاه بسبب الشروط الموضوعية التى أحاطت بالإسلام، وعليه فطبيعة العلاقة بين الدين والسياسة عند هؤلاء ليست أكثر من علاقة تاريخية.

ويحق لنا أن نتساءل هنا، فهل يا ترى تعكس هذه الرؤيا الواقع الإسلامى حقيقة؟ أم أنها محط إسقاط لا شعورى بحكم الشرخ الذى أحدثته الحضارة الغربية فى الذات الإسلامية؟

ويذهب أركون إلى ما يؤكد هذه الفرضية عندما يقول:

«إن فصل الكنيسة عند الدولة والمعارك التى حصلت بين العلماء ورجال الدين تعبر بالدرجة الأولى عن الصراع بين مفهومين للمعرفة والعمل التاريخى الملائم لها، نجد من وجهة النظر هذه أن المسلمين الذين يرفضون فتح هذا النقاش بحجة أنه يخص الغرب فقط يعبرون بكل بساطة عن عجزهم عن دراسة تاريخهم بالذات والتفكير فيه بالمعنى القوى المليء لكلمة تفكير. . صحيح أن الصراعات السياسية والاجتماعية التى أدت إلى فصل ذروة الدين عن ذروة السياسة تبرز صفة خاصة بالمجتمعات الغربية، لكن من الضرورة فعلاً التمييز جيداً بين الزمان الفلسفى لهذه المسألة (أقصد بذلك طرق فهم الواقع وأساليبه ومستوياته . . .) وبين الحلول العملية التى فرضها انتصار البرجوازية الرأسمالية والصناعية على الكنيسة، فنجاح القيم العلمانية والموقف العلمانى فى أوروبا عائد إلى حد كبير إلى الصعود المستمر للبرجوازية وهيمنتها الاقتصادية والسياسية.

أما فى الإسلام فقد حصل العكس ذلك أن البرجوازية فى القرنين الثالث والرابع عشر الهجريين لم تشهد إلا وجوداً بدائياً مؤقتاً»[1].

إن حضور العامل الدينى فى كل الخيارات والقرارات التى اتخذت على طول التاريخ الإسلامى يجعل العلاقة بين الدين والسياسة متعالية على الزمان والمكان، والاعتقاد بتاريخية العلاقة بينهما هى نظرة لا تاريخية بالمرة.

وحتى إذا لم تكن الرؤيا السابقة - أي التى تعتقد بتاريخية العلاقة بين الدين والسياسة - محط إسقاط لصيرورة التاريخ الغربى المسيحى على التاريخ الإسلامى فإن هناك من يبرر مشروعيتها بكون النصوص الدينية (القرآن والسنة) لم تقدم القول الفصل فى هذه الإشكالية.

فى حين «ليس مشروعاً ولا مبرراً أن نحمل القرآن مسئولية عدم الفصل بين الدين والسياسة، كما أنه لا يمكننا أن نعزو الفصل الحاصل بينهما إلى الغرب المسيح.

فممارسة البشر التاريخية فى المجتمع والطريقة التى ترجموا بها الرسالات الأولية عبر التاريخ هى التى فرضت فى هذه الجهة أو تلك مفاهيم، ومؤسسات

متغايرة، والدور الذى لعبته البرجوازية الغربية هو ظرفى وعابر، إنه لا يعطينا الحق فى أن تبدو كطبقة نموذجية ينبغى أن تقلد وتتحدى فى كل زمان ومكان»[٢].

هذا إذا كان فعلا موضوع العلاقة بين الدين والسياسة ينتمى إلى ما اصطلح عليه بمنطقة الفراغ(*) فى السياسة الإسلامية، لأنه إذا لم يكن هذا الموضوع متضمناً صراحة ضمن النصوص الدينية فهو بلا شك لازم عنها.

ومن هنا استحالة أن يفضى مسار التاريخ الإسلامى إلى اللائكية، وبأى حال من الأحوال على غرار التاريخ الغربى المسيحى أو أن تصبح هذه الأخيرة. أى اللائكية. أشبه بالفريضة الغائبة فى نهضة العالم الإسلامى.

ويحاول البعض - عبثا - ربط اللائكية مع الحداثة بعلاقة سببية وكأنهما مشروطتين ببعضهما البعض، بينما «الحداثة ليست معاصرة زمنية أو تزامنية، وإنما هى موقف فعلى وتوتر روحى معين قد يوجد فى أقدم العصور وقد لا يوجد بين معاصرين تأكل معهم وتشرب يوميا»[٣].

وعليه فليس من الضرورى على العالم الإسلامى أن يمر بنفس المراحل التاريخية التى مر بها الغرب.

أفلا تعبر دولة المدينة التى تأسسها الرسول ﷺ عن حداثة بالنسبة لدولة الشرك فى تلك المرحلة بسبب ارتباط هذه الدولة الجديدة ولأول مرة فى التاريخ بعالم الغيب، ومن هنا جاذبيتها المرجعية بالنسبة إلى أى مشروع إسلامى للنهضة.

ورغم أننا لا نستطيع أن ننفى البعد الأسطورى لجاذبية تلك المرحلة (صدر الإسلام عموماً) فإن الأسطورة ليست بالضرورة خرافة: «وكذلك الأمر فيما يخص القصص القرآنية فليس المهم مطابقتها لأحداث التاريخ ورواياته كما جرت بالفعل،

(*) منطقة الفراغ فى لغة التشريع تعنى كل المواضيع التى سكتت عنها النصوص الدينية من قرآن وسنة لحكمة معينة

وإنما المهم عبقرية التشكيل والتركيب والإبداع الفنى، والمقدرة على الإيحاء وتقديم العبرة والموعظة للبشر، انظر بهذا الصدد قصة أهل الكهف فى القرآن الكريم مثلاً وقارنها بكتب التاريخ الفعلية، فالقصص القرآنية هدفها فى النهاية ضرب المثل، والقدوة وتهذيب النصوص وهدايتها»[٤].

ومن ثمة فلا أعتقد أننا نستطيع فهم الظاهرة السياسة فى الإسلام إذا أقصينا البعد الأسطورى للنصوص الدينية التى ساهمت بشكل حاسم فى تشكيل العقل السياسى فى الإسلام.

إن ما سبق على العموم لا يعنى أن نقيض الأطروحة حول طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة كان بمنأى عن بعض المزالق الخطيرة، حيث أضحى القول بمفهومية العلاقة بين الدين والسياسى - عند البعض - وبسبب طغيان الصراع الإيديولوچى أخطر بكثير من القول بتاريخية العلاقة بينهما.

حيث لم يعد الفرق بعض الإسلاميين المعاصرين من ذوى التوجه الحزبى بين سياسة الإسلام، وبين الإسلام السياسى، ذلك أن الحزب الإسلامى ليس هو الإسلام حتى ولو كان الهدف من تشكيله هو إقامة الحكم الإسلامى لأن الغاية لاتبرر الوسيلة فى الإسلام.

إن هذا لا يعنى إطلاقاً التقليل من أهمية أو مشروعية الحزب الإسلامى أو الدولة الإسلامية، بل الهدف أبعد من هذا بكثير، وهو أن النسبى (السياسى) لا يمكن أن يكون مطلقاً (الدين) ، بل هو فى حركة دائمة نحو المطلق بحكم نسبيته وخلافته للّه فى الأرض والمطلق حسب «هيغل» لا يدرك إلا عبر الصيرورة.

وهو ما يقتضى أن الانتماء إلى حزب إسلامى ما، أو الامتناع لا يعنى شيئاً على مستوى العقيدة.

هذا ومن جديد فما هى طبيعة العلاقة بين الدين والسياسة عموماً وبين الدين والدولة على الخصوص؟

لقد انتقد الفكر الإسلامى المعاصر كلاً من الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية (الاتجاه المتأثر بالفلسفة اليونانية) وفلسفات التاريخ التى ظهرت فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ذلك أنه لاحظ أن هذه المذاهب الفلسفية إذا ركزت على المطلق فإنها تفصل الإنسان عن التاريخ (الفلسفة الإسلامية)، وإذا ركزت على الصيرورة فإنها تدمج الله فى التاريخ (فتأله هذا الأخير) فى حين أن الإسلام عالج هذه المشكلة ارتباط السياسة بالتالى وبالصيرورة التاريخية عالجها فى إطار ارتباط الثابت بالمتغير والنسبى بالمطلق.

إن العلاقة بين العقيدة والسياسة هى علاقة شرعية وبنيوية وليست ظرفية فقط، فارتباط العقيدة بالسياسة كان واضحاً - كما أسلفنا الذكر - منذ بداية الدعوة الإسلامية بمكة.

وعليه فعلاقة الدين بالسياسة هى علاقة مفهومية وتاريخية فى آن واحد فى إطار جدلية عالم الغيب وعالم الشهادة.

هذا رغم تقرير السيد رشيد رضا: «بأن الإسلام لا يعرف السلطة الدينية وبأن ما شهده تاريخه من هذه السلطة ليس إلا تقليداً للرئاسة الروحية ضد المسيحيين»(٥).

فى الواقع أن السلطة التى أسسها الإسلام هى تتويج منطقى لطبيعته وليس خروجاً عنها، ذلك أن انعدام هذه السلطة يعتبر شذوذاً يتنافى مع سوسيولوچية الدين الإسلامى.

وأغلب الظن أن السيد رشيد رضا ومن خلال اعتقاده هذا لم يكن ليقصد نفى نظام الدولة فى الإسلام من حيث المبدأ بل نفى الطبع الثيوقراطى عنها أى من حيث التفاصيل.

وقد تكون مبررات الداعين إلى فصل الدين عن الدولة إذا كانوا يقصدون الفصل على الصعيد الواقعى لا المفهومى، قد تكون مبرراتهم تلك مستساغة ذلك أن العلاقة بين الدين والدولة استخدمت دوماً عبر التاريخ الإسلامى باستثناء فترة حكم

النبى والخلفاء الراشدين خارج إطارها الشرعى العقائدى أى فى إطار هيمنة السياسى على الدينى.

لقد قلنا عن مبررات هؤلاء بأنها مستساغة، ولم نقل شيئاً آخر ذلك أن كل حديث عن علاقة بين الدين والسياسة يقصى البعد المفهومى لهذه العلاقة باسم تجاوزات البعد التاريخى لها يعتبر مساساً بقدسية هذا الدين وطعنا فى صلاحيته لكل زمان ومكان.

وإذا كان السياسى دوماً مهيمناً على الدينى عبر التاريخ الإسلامى، فإن هذا ليس مبرراً لتبنى مقولة الدين أفيون الشعوب والتى تعتبر إفرازاً طبيعياً لصيرورة تاريخية أخرى كان الدينى فيها هو المهيمن على السياسى.

هذا ومهما يكن فإن علاقة الدينى بالسياسى فى العالم الإسلامى تتوطد يوماً بعد الآخر ، وهى الآن أكثر من أى وقت مضى خصوصاً بعد إفلاس كل المشاريع والتجارب الوضعية المنقطعة عن الوحى كالقومية والاشتراكية وغيرها.

فالفكر السياسى الإسلامى كان مجزءاً بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة، فهذه الجوانب الثقافية كلها كانت تتقاسم فى دراستها مفاهيم وقضايا مثل الإمامة والخلافة والبيعة.

لذلك فعلاقة الدين بالسياسة لم تطرح كإشكالية إلا مع المحدثين المسلمين الذين حاولوا - عبثا - إخضاع الإسلام إلى الواقع الغربى بدل من أسلمة هذا الواقع.

«إن هذا الموضوع لم يعرض للنقاش عندما سيطر المسلمون على أرض لأول مرة منذ ظهور دينهم ، فقد كان قيام الدولة أمراً مفروغاً منه سبقت الممارسة فيه النظرية عندهم، وهى نفس الحالة التى وافقت نشأة وظهور كافة أنواع الدولة والأشكال السياسية ذات الأهمية التاريخية على مر العصور وفى كل البقاع قبل وبعد الإسلام ما عدا الدولة الإشتراكية التى سبقت النظرية فيها الممارسة، أى سبق فيها الوعى النظرى الذهنى التطبيق العملى»[٦].

وبالرغم من هذا فإن المشروع السياسى الإسلامى ما زال متواجداً بشكل أركيولوجى(*) فى الوعى الجماعى الإسلامى، وذلك عن طريق رجوع الشعوب الإسلامية من الناحية الشرعية والعاطفية إلى عصور الرسول ﷺ فهذا الرجوع إلى الأصل له ديناميكية وحدوية نشأت عنها ذهنية «إنسان العالم الإسلامى»(**)، ونشأ عنها «محور طانجة جاكرتا» ، وهو ما يفسر عدم تكيف الشعوب الإسلامية مع المشاريع الوضعية التى تم تبنيها غداة التحرر من الاستعمار.

يقول السيد محمد باقر الصدر: «. . إن الدولة الإسلامية ليست ضرورة شرعية فحسب بل هى إضافة إلى ذلك ضرورة حضارية لأنها المنهج الوحيد الذى يمكنه تفجير طاقات الإنسان فى العالم الإسلامى، والارتفاع به إلى مركزه الطبيعى على صعيد الحضارة الإنسانية وإنقاذه مما يعانيه من ألوان التشتت والتبعية والضياع»(٧).

إن التحديات الثقافية والحضارية التى يطرحها الواقع المعاصر على فكر الصحوة الإسلامية تحتم عليه التفكير فى صياغة منهج يتم التعامل من خلاله مع هذه التحديات «فكل مسيرة واعية لها هدف، وكل حركة حضارية لها غاية تتجه نحو تحقيقها وكل مسيرة وحركة هادفة تستمد وقودها وزخم اندفاعها من الهدف الذى تسير نحوه وتتحرك إلى تحقيقه»(٨).

وبناء عليه لم يعد البحث فى علاقة الدين بالسياسة بحثاً عقائدياً أو فلسفياً فحسب بل أصبح أيضاً يساهم فى تأطير علاقتنا بالغرب.

وفى الواقع إن إشكالية العلاقة بين الدين والسياسة هى إشكالية قديمة فى ثوب جديد إنها تندرج فى إطار ثوب جديد، إنها تندرج فى إشكالية العقل والنقل ، ومن هنا الفكر الإسلامى مطالب باجتهاد مستمر من أجل صياغة فقه اجتماعى سياسى جديد يكون فى مستوى استيعاب وتجاوز النظرية السياسية الغربية.

(*) الأركيولوجيا - لقد استعرنا مفهوم أركيولوجيا من ميشيل فوكو الذى استعمله فى إطار دراسة تاريخ الأفكار والأنساق فى الحضارة الغربية.

(**) إنسان العالم الإسلامى - هذا المفهوم استعمله السيد باقر الصدر فى كل كتاباته بالتقريب.

إن ما يعطى لهذه الدعوة مشروعيتها هو أننا متأكدون - على الأقل - أن هناك فى الواقع ذهنية إسلامية ومجتمع إسلامى يعيش القيم الإسلامية بصورة أو بأخرى «كما تجد قدرات هائلة للدولة الإسلامية تنبع من التركيب العقائدى والنفسى والتاريخى لواقع إنسان العالم الإسلامى فى يومنا الحاضر، فإن أى نظام لا يمارس دوره فى فراغ وإنما يتجسد فى كائنات بشرية وعلاقات قائمة بينهم.

ومن هذه الناحية تتحدد درجة نجاحه وقدرته على تعبئة إمكانات المجتمع وتفجر الطاقات فى أفراده تبعاً لمدى انسجامه إيجاباً أو سلباً مع التركيب النفسى والتاريخى لهؤلاء الأفراد»(٩).

«إن الذى نقصده أن أى بناء حضارى جديد لمجتمعات التخلف هذه إذا كان يستهدف وضع أطر سليمة لتنمية الأمة وتعبئة طاقاتها وتحريك كل إمكاناتها للمعركة ضد التخلف فلابد لهذا البناء عند إختيار الإطار السليم أن يدخل فى الحساب مشاعر الأمة ونفسيتها وتركيبها العقائدى والتاريخى»(١٠).

ولعل الحساسية المفرطة التى لازال يثيرها الربط البنيوى بين الدين والسياسة مردها - فى الواقع - ، ومنبعها أن السياسة ارتبطت فى الضمير الجمعى الإسلامى دوماً بالاستيلاء على السلطة وبصراع المصالح.

إن هذا لا يمنع أبداً من طرح المشكل السياسى فى الإسلام طرحاً شمولياً يأخذ -فى آن واحد- بالبعد المفهومى والتاريخى، هذان البعدان هما اللذان يؤطران كل علاقة بين الدينى والسياسى فى الإسلام.

ومن ناحية أخرى ينبغى عدم الربط بين البعد السياسى لرسالة الإسلام، وبين فشل مشاريع النهضة التى جربت فى العالم الإسلامى، بحيث يصبح هذا الربط عكسياً، فكلما نجحت هذه المشاريع اختفى الحديث عن البعد السياسى كلية، وكلما انتكست عاد ليطفو هذا الحديث إلى السطح ليصبح هذا الحديث ضرباً من السلوى واستجابة تعويضية قصد الترويح عن النفس لا أكثر ولا أقل.

هكذا فإن البعد السياسى للإسلام ليس بعدا ظرفياً خاضعاً لتغير الأزمان وتقلبات الظروف بل هو بعد شرعى، عقائدى تمليه حضارة الإسلام.

الهوامش والمراجع

١ - محمد أركون : الفكر الإسلامى ، قراءة علمية- ت: هاشم صالح - مركز الإنماء القومى ، ط: ١٩٨٧ - ص ٨١.

٢ - المرجع نفسه - ص ٨٢.

٣ - محمد أركون : الفكر الإسلامى ، نقد واجتهاد ، ت : هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ص ٤٢.

٤ - المرجع نفسه ، ص ٢٠٨.

٥ - محمد رشيد رضا : شبهات النصارى وحجج الإسلام، مطبعة المنار ، القاهرة، ١٣٢٢-١٢٠٤ ، ص٧٣.

٦ - على سعيد كريم : أصول الضعف «دراسة فى الميل العربى المشترك » ، دمشق ١٩٩٢ ، ص ١٢١ ، ١٢٢

٧ - محمد باقر الصدر : منابع القدرة فى الدولة الإسلامية ، مكتبة الشروق، بيروت، ط ١٩٨٢، ص ١٧٥.

٨ - المرجع نفسه، ص ١٧٧.

٩ - المرجع نفسه، ص ١٩١.

١٠- المرجع نفسه، ص ١٩٢.

obeikandi.com

الدولة والأمة الجزائرية فى فكر النخبة الجزائرية المعاصرة
مولود قاسم نايت بلقاسم نموذجا

د. الزواوى بغورة (*)

مقدمة :

ليست قضية الدولة الجزائرية قضية تاريخية يختلف حول وجودها وطبيعتها المؤرخون والمفكرون والباحثون عموماً، بل هى مشكلة الحاضر أيضاً، ذلك أن هذه المشكلة التى تم صياغتها أول مرة فى سياق الخطاب الكولونيالى بغرض تبرير الاحتلال، كانت تطرح كذلك مشكلة حاضر تلك الدولة فى ذلك الوقت، ثم طرحت بوجهيها التاريخى والواقعى فى الحركة الوطنية، وفى مرحلة الاستقلال ، وفى وقتنا الحاضر وخاصة بعد أحداث أكتوبر ١٩٨٨ ، وما تبعها من أحداث واضطرابات سياسية وعنف سياسى وصل فى بعض فتراته حد الحرب الأهلية غير المعلنة، وكل هذا فى زمن قياسى من تاريخ الدولة الوطنية الفتية قلما نجد مثيله فى الدول التى تشاركها الجزائر التاريخ والجغرافيا، مما يعنى أن البحث فى الدولة الجزائرية وفى تاريخها وحاضرها، هو بحث فى إحدى المشكلات الأساسية للوجود الجزائرى.

وعلى هذا فإن المساءلة الخاصة بمفهوم وطبيعة الدولة، هى بمعنى من المعانى، مساءلة لكياننا وذاتنا وهويتنا ووجودنا فى التاريخ، وأنه إذا كان التساؤل عند بعض المثقفين الجزائريين مرده الانكار، الانكار الاستعمارى لهذا الوجود والكيان، فإنه يجب، فى نظرنا، أن يخرج من دائرة الفعل ورد الفعل، من القول ونقيضه ، من

(*) قسم الفلسفة - جامعة منتورى - قسنطينة.

الأطروحة ونقيض الأطروحة، من النفى والإثبات، إلى حالة المساءلة والتحليل والعقلانية والموضوعية، وأن يكون ذلك كله فى إطار كتابة تاريخ حاضرنا.

وسنحاول فى هذا البحث أن نحلل هذه القضية من خلال آراء بعض المثقفين الجزائرين وكيف فكروا طبيعة الدولة، وانطلاقاً من آية خلفية فكرية وسياسية. من هنا فإننا سنسائل المفهوم وبنيته وعناصره، ليس فى التاريخ لأن هذا موضوع المؤرخين، وليس فى نموذج نظرى لأننا لا نهدف إلى بناء نسق يتجسد فى مسار تاريخى سابق عن الأحداث والوقائع، بل أننا سنتوقف عند نصوص معينة لمثقفين جزائريين حاولوا تفكير الموضوع من منطلقات مختلفة. وإذا كان المفهوم نتيجة نضال وممارسة ودفاع ورد فعل، وأن المثقف يستعين فى ذلك بكل ما يسانده ويدعمه ويستبعد كل ما يشكك فى منظوره، وهو أمر مفهوم، نتيجة للمرحلة التاريخية والضرورات السياسية والفكرية، فإن هذا التصور لا يجب إبعاده عن امتحان النقد التاريخى والمنطقى. وعليه سنبدأ بالإشارة إلى نص لمؤرخ ومفكر تونسى، ونصوص كثيرة ظهرت بعد أحداث العنف السياسى، تعيد طرح مسألة طبيعة الدولة والأمة الجزائرية، ولكن من دون أن ننساق إلى عملية الرد والقلب وإنما سنعمد أساساً إلى تحليل المنطلق الداخلى لمثل هذه الأطروحات وذلك بعد عرض لردود الفعل فى التاريخ الجزائرى الحديث والمعاصر. بتعبير آخر سنناقش بداية آراء المؤرخ التوسنى الذى يعد بوجه من الوجوه بعض أطروحات الأنتربولوجيا الكولونيالية، وثانياً نعود إلى جذر المسألة كما طرحها أول مرة فرحات عباس، وأخيراً نتوقف عند مثقف متحمس ومدافع عن وجود الدولة واستمراريتها فى التاريخ.

أولاً : فى نص الأزمة :

كتب المؤرخ والمفكر التونسى المعروف «هشام جعيط» فى مجلة Jeane Afrique بتاريخ ١٠ فيفرى ١٩٩٨ مقالاً بعنوان معبر كفاية :« الجزائر - التاريخ والوحشية» أكد فيه ما عملت الحركة الوطنية والنخبة الجزائرية فى غالبيتها ومعظمها على تفنيده طيلة سنوات الحركة الوطنية والدولة الوطنية ، اقصد هوية الجزائر ووجود الدولة

جزائرية من حيث أصالتها واستمراريتها، حيث أكد هذا المؤرخ من جديد ما نصه : أن «غياب تقاليد الدولة فى منطقة المغرب الأوسط يفسر بالمرة الاستعمار الفرنسى والتراجيديا الحالية - يقصد الحرب الأهلية غير المعلنة» أنها الأطروحة الأولى، التى تعيد النقاش إلى نقطة الصفر، وإلى الجدل الأول، وإلى المسألة الأولى وهى: هل عرفت الجزائر فكرة الدولة وأية دولة وما طبيعتها وتاريخها ؟ تعقبها أطروحة ثانية وهى: «من المؤكد أن العمق التاريخى يشكل خصوصية بلد من البلدان، لأن التاريخ يتم معايشته، من طرف الشعوب على المستوى الحضارى، وبما أنه كذلك فهو يشكل ثقلاً على البيانات الاجتماعية والفكرية والسياسية، وظهور العنف فى الجزائر، دليل عن غياب الدولة فى التاريخ». ويعتقد المؤرخ أنه من الممكن فهم دوامة وتراجيديا العنف فى الجزائر انطلاقاً من سنوات الاستقلال ولكنه يفضل العودة إلى التاريخ البعيد من أجل أظهاره، وهذه هى الأطروحة الثالثة والتى تقول أن سبب العنف مرده إلى : « الضعف البنيوى للدولة والحضارة فى الجزائر، مقارنة بمجمل المغرب العربى» إلا أن هذا التاريخ البعيد لا يتجاوز عند المؤرخ الفتح الإسلامى الذى من خلاله وانطلاقاً منه، يقيم مقارنة بين الجزائر والمغرب وتونس. تونس فى نظر المؤرخ هى أرض الإسلام والسلطة الإسلامية الأولى، حيث المجتمع التونسى الذى تربى على الطاعة، وحيث تشكلت لهذه الغاية بنيات، وبقيت الدولة رغم الهزات بأجهزتها حتى وقتنا الحاضر. والأمر نفسه بالنسبة للمغرب. أما الجزائر فلم تعرف شيئاً من هذا أو معظمه، فجهتها الشرقية أدمجت فى تونس حتى العهد التركى وجهتها الغربية كانت تسبح فى مجال المغرب الأقصى، والإمارات التى تشكلت هنا وهناك بين الشرق والغرب لم تكن لها القوة ولا الانسجام والتوحد، وعاشت فى معظم الأحيان فى تبعية ولم تستطع أن تؤسس تقاليد دولية صارمة ومجذرة فى الواقع الاجتماعى (ووسط البلاد الذى يشكل العاصمة الحالية كانت فراغاً مهولاً. وهكذا، يقول المؤرخ، نستطيع تأويل التاريخ الجزائرى بين جدلية الحرية والخضوع ولكن من دون أن نصل إلى نتيجة مفيدة) أما المرحلة التركية، فإنه إذا كانت فى تونس تشكل مملكة مستقلة تجاه اسطنبول ، فإنه فى الجزائر قد استمرت فى شكل يسميه :

«الجمهورية العسكرية حتى سنة ١٨٣٠» معتمدة على طائفة لم تتجاوز حدود العاصمة وهكذا استمر غياب تقاليد الدولة واندماج واتحاد المجتمع فى الدولة، وهكذا فإن الفرنسيين ما أن استولوا على العاصمة حتى سقط نظام الديات، ورغم مقاومة الأمير عبدالقادر إلا أنه من الواضح أن مجتمعنا بدون نخبة اقتصادية واجتماعية وثقافية لا يستطيع مقاومة استعمار مدمر. «لقد كان ميراث الجزائر هزيلا» يقول دائماً المؤرخ التونسى . فلا وجود لوحدة لغوية، وكل ما هنالك تراث دينى متصوف، ومجتمع غير متجانس. وكان على الاستعمار أن يعمد أكثر إلى تمزيق النسيج الاجتماعى الهش. من هنا حصلت نزع ثقافى وشرذمة، ولقد كانت الثورة التحريرية الحل الذى أدهش العالم. إلا أنه على المستوى الداخلى بقى الشىء الأهم، من هنا فـ«ان التطورات التى عرفتها الجزائر منذ الاستقلال تعكس غياب التجربة السياسية ومعنى أو دلالة الدولة» وهى التى أدت يقول المؤرخ إلى : الحرب الأهلية الدموية، بين طرفين المؤكد فيها، أن الشعب هو الرهينة وحيث المستقبل، فى كل الحالات ، معتم[١].

ثانياً : نص الطرح والنقد :

ان الأفكار - الإطروحات التى قال بها المؤرخ التونسى وغيره بمناسبة العنف السياسى أو الحرب الأهلية غير المعلنة وعلاقتها بالدولة من حيث وجودها وطبيعتها والتاريخ وقوة حضوره فى الحاضر وغياب التقاليد وحضور العنف فى الجسد الاجتماعى وقوة التمرد على النظام والدولة، كل هذه الأفكار تحيلنا إلى ذلك النقاش الذى كان دائرا زمن الحركة الوطنية، ولعلها تحيلنا تحديداً إلى نص مماثل فى الفكرة مغاير فى التعبير، أنه نص فرحات عباس الذى كتبه بتاريخ ٢٧ فيفرى ١٩٣٦ وفى العدد ٢٤ من جريدة L'Entente franco - musulmane وكان بعنوان[٢] En marge

(1) Hichem Djait : Algérie : Histoire et barbarie, in , Jeane Afrique , nº. 1935 , du 10 au 16 février 1998.

(2) Ferhat Abbas : ((En marge du nationalisme . La France c est moi!)) (27 février 1036) in, Le mouvement national algerien, textes , 1912 - 1954 , par , Clude Collot - Jean - Robert Henry , ed , L'harmattan , Paris , 1978, PP. 65-66- 67.

du nationalisme . La france c'ést moi أو على هامش الوطنية: فرنسا هى أنا»
حيث صرح بقوله :« لو أنى اكتشفت "الأمة الجزائرية" لأصبحت وطنيا. . الجزائر باعتبارها وطن، خرافة، لم اكتشفها. لقد سألت التاريخ، وسألت الموتى والأحياء، لقد زرت المقابر: لم يحدثنى عنها أحد»[٣] من دون شك أن منطوق خطاب فرحات عباس يصب مباشرة فى خطاب الإيديولوچية الاستعمارية ويثبت ما حاولت تلك الأيديولوچية خلال قرن تثبيته، تلك الإيديولوجية الاستعمارية الناكرة فى مجملها للهوية الوطنية، فهل يعنى هذا سقوط فرحات عباس فى الإيديولوچية الاستعمارية التى ناضل ضدها؟ كيف نفهم ما كتبه قبل ١٩٣٦ وبعده؟ ان سير الأحداث والتطورات وخاصة ردود فعل أطراف الحركة الوطنية تؤيد الطرح القائل أن فرحات عباس قد سقط فى أطروحة الإيديولوچية الاستعمارية؟ ولكن هذه الردود هى ردود لأطراف فاعلة وواعية بأهدافها، لذا لا يمكن إلا مساءلتها، أو وضعها بين قوسين، لماذا؟ لأن خطاب فرحات عباس يبين أنه كان على وعى تام بالفرضية الإيديولوچية للمستعمر، التى تقوم على أن الجزائر لم تحتل إلا لأنها لم تكن تتمتع بالسيادة وانها كانت دوماً نهباً للأجنبى وأن يوم احتلالها كانت فى فوضى ومتاهة، وأن هذه الإيديولوچية رغم فرضيتها تلك عمدت إلى جملة من الأساليب لمحو الكيان الجزائرى كالتغريب والتهجير والابعاد والاقصاء والادماج والتمسيح والتجنيس

---

(٣) الخطاب فى لغته الأصلية ، كما ورد فى الافتتاحية هو على هذا الشكل

(le nationalisme est ce sentiment qui pousse un peuple à vivre à l''intérieur de frontieres , sentiment qui a crée ce réseau de nations. si j'avais découvert la (nation algerienne) , je serais nationaliste et je n'en rougirais pas comme d'un crime. les hommes morts pour l'idéal national sont journellement honorés et respectés. Ma vie ne vaut pas plus due la leur . Et cependant je ne ferai pas ce sacrifice. L'algérie en tant que patrie est un mythe . Je ne l'ai pas découverte . J'ai interrogé l'histoire ; j'ai intérrgé les morts et les morts et les vivants ; j'ai visités les cimétieres : personne ne m'en a parlé) Ibid, P.66.

ملاحظة : بعد هذا يطرح برنامجه السياسى ، القائم على الاعتاق والتحرر Emancipation الاقتصادى والسياسى للأهلى.

وغيرها. . مما يدل على أن هنالك شيء ما يقاومه هذا الخطاب من دون أن يصرح به. وأن هذه الأساليب ذاتها تركت الجزائرى وبعد أن اغتصبت منه بلاده وأبعد قسرا عن المدنية يفكر بقوة فى هويته وفى بناء مقومات حياته على أسس جديدة(٤).

لذا نستطيع القول أن (الوعى القومى واللغة والدين لم تتبلور كمكونات للشخصية الوطنية إلا داخل حلبة الصراع ضد فرنسا المحتلة)(٥). وان الاستعمار بإيديولوچيته ووجوده كان عاملاً أساسياً فى ظهور الهوية الوطنية فى ثلاثينيات هذا القرن، وهو ما عبرت عنه مختلف تيارات الحركة الوطنية بمناسبة احتفال الاستعمار بمرور مائة سنة على احتلاله للجزائر، ربما كان ذلك بمفارقة من مفارقات التاريخ، لذا نجد أن مختلف الأطراف رغم اختلافاتها السياسية والأيديولوجية إلا أنها طرحت مسألة الهوية وكان أول خطاب طرح هذه المسألة بحدة وعنف وبسلبية هو خطاب فرحات عباس . فكيف نفهم اليوم هذا الخطاب وملابساته وتداعياته؟ وكيف يمكن القول أن هذا الخطاب يصب مباشرة فى الإيديولوچية الاستعمارية ونحن نعرف ما كتبه فرحات عباس وما ناضل من أجله عبر مراحل مختلفة من حياته السياسية، هل يكفى القول أنه مجرد خطأ، اليس لهذا الخطا أثار ليس فقط على الشخص وإنما على تصور كامل للهوية، تصور سيكون محكوم - وغالباً ما كان ذلك بشكل دائم - بحدة وبحسم؟ ألم يكون لتصور فرحات عباس رغم سلبيته أية أهمية وهل انتهت المسألة باكتشاف خطأ فرحات عباس؟ ما الذى سيفيدنا به فرحات عباس وخاصة فى خطاب ذلك من موضوع الهوية والدولة والأمة؟ نعتقد أن أول درس يجب اعتماد هو للخطا أهميته فى التاريخ، لذا سنرفع عنه حكم الخطيئة والتجريم السياسى، ثم

---

(٤) لقد رد فرحات عباس فى كتابه ليل الاستعمار عن الكثير من مزاعم الإيديولوجية الاستعمارية ، أنظر: د. الزواوى بغورة: النخبة والوعى التاريخى من خلال خطاب: ليل الاستعمار لفرحات عباس، فى أعمال المؤتمر الثانى لمنتدى التاريخ المعاصر حول : الثقافات والوعى الوطنى فى العالم العربى المعاصر، منشورات : مؤسسة التميمى للبحث العلمى والمعلومات، رغغوان - جويلية / تموز ١٩٩٩ .

(٥) محمد حربى : الثورة الجزائرية ، سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد وصالح المثلوث، موفم للنشر، ١٩٩٤، ص٢٠١ .

أن التاريخ والفكر لا يتوقف عند خطاب واحد، اللهم إلا عندما تكون الغاية هى إصدار الحكم، أما الدرس العلمى فيتطلب البحث فى مختلف جوانب الموضوع والنظر فى تطوراته وتحولاته وقبل هذا فى بنيته، أى فى ما كتبه فرحات عباس عن الهوية قبل خطاب ١٩٣٦ وبعده. لأننا نعتقد أن دراسة تراث هذا المثقف والسياسى والمناضل له فائدته، وخاصة فى الموضوع الذى نحن بصدده وسيبين البحث أهمية بعض جوانب الموضوع فى حينها، أما الآن فيجب تفكير أسئلة أخرى ذات أهمية علمية وتاريخية وهى كيف نفهم رد فعل الاستعمار الكولون والميتربول، على ذلك المنطوق؟ هل حصل تقدم فى النظرة الكولونيالية؟ وإلى أى شىء أدت تلك التزكية والتضحية بما يمكن اعتباره تكتيك فرحات عباس؟ لا يمكن، بطبيعة الحال، أن نحلل هنا مختلف مراحل نضال الرجال واقتراحاته وأفكاره، إلا أن ما قاله إجمالاً فى «ليل الاستعمار»[٦] دليل كاف عن الرد السلبى للاستعمار وعن فشل كل محاولاته ، بما فيه ما يمكن عده تكتيكه القاتل أو ذلك التكتيك الذى غيب الاستراتيچية ، وتحول فى فكر الرجل بل نقيض لما كتبه فى ١٩٣٦ . ولكن من جهة أخرى الم يطرح نفى فرحات عباس للهوية الجزائرية، للأمة الجزائرية ، للوطن الجزائرى، للتاريخ الجزائرى مشكلة جديدة يتعين علينا تفكيرها؟ خاصة إذا علمنا أن فرحات عباس لايجهل التاريخ قبل الثلاثينات، ففى العشرينات كتب عن تاريخ الجزائر ورد على مزاعم الاستعمار ، نقرأ ذلك على سبيل المثال فى مقاله (ingratitude et reconnaissance)[٧] كما يرفض أن تكون الجزائر قبل ١٨٣٠ بلد الفقر والمجاعات والحروب، معتمداً على الذاكرة الجماعية وعلى كتابات القادة العسكريين الفرنسيين، وكيفية تفسير المقاومة الباسلة للقبائل الجزائرية ، طارحاً السؤال على مزورى التاريخ. فمثلاً عندما تصف الأقلام الاستعمارية القبيلة بشكل سلبى يرد على ذلك ويؤكد أن القبيلة كانت البنية الأساسية للمجتمع الجزائرى، ورغم التأويلات ومغالطات

---

(٦) انظر دراستنا السابقة.

(7) Ibid , PP. 130-131-132.

المؤرخين الفرنسيين، فان فرحات عباس يسجل وبموضوعية ان ما كان ينقص هذه القبائل هو (السلطة المركزية القائمة على أساس مبادئ الأمة)[٨]. هذه مقدمة أساسية لفهم أطروحة لا وجود للأمة الجزائرية. خاصة وأنه يعترف أن فرنسا قد حققت الوحدة الترابية والإدارية للمجتمع الجزائرى.

يقول فى كتابه (الشاب الجزائرى) (إن الغزو الفرنسى قد أفقد الجزائر شخصيتها. . لقد تحولت إلى مستعمرة)[٩]. أمام هذه الفكرة الواضحة، كيف يمكن أن نقبل ما قاله فى الثلاثينات؟ وكيف يمكن أن نقبل بما قالته الأطراف الأخرى؟ كما أكد على : أن العرب - البربر قد اثبتوا منذ أربعة عشرة قرناً مصير الجزائر، هذا المصير لا يمكن أن يصنع فى غيابنا غدا؟[١٠].

ويتحدث عن المقاومة، ليس فقط المقاومة المسلحة، بل عن مقاومة الفلاحين وعن التاريخ المشترك فى الألم يقول مثلا(الجزائر العسكرية لم تستطع المقاومة الاعشرين(٢٠) يوما اما الجزائر الفلاحية فقاومت نصف قرن، وكان ذلك فى كل مرة اتيحت لها الفرصة للدفاع عن وجودها وممتلكاتها وحريتها. ان هذه الآلام التى يتحدث عن غالبية من يصفون أنفسهم بـ"الجزائريين" يجهلونها أما نحن نعرفها. لقد تعلمناها من أفواه جداتنا ونحن صغار)[١١]. ولكن هذا لا يمنعه من إقرار واقع الهزيمة، ومن أنه على أنقاض المجتمع الجزائرى التقليدى، ثم إقامة مجتمع جديد بسواعد الجزائريين رغم الاستعمار. لقد كان بالإمكان أن تكون هنالك سياسة فرنسية قائمة على الرقى والتعليم والتعاون والاندماج بين الثقافتين الإسلامية والفرنسية ولكن فرنسا اختارت سياسة استعمارية قائمة على الأبعاد والتجهيل والتهميش والتفقير، ولم تعمل على الوفاق والمصالحة بين العرقين. فـ(هنالك سياسة واحدة

---

(8) Ibid , P.131.

(9) Ibid, P.132.

(10)Ibid, P.143.

(11) Ibid, 117.

تستطيع أن تحفظ مصالح فرنسا والحضارة: مشروعية انعتاقنا ونهضتنا الاجتماعية)[١٢].

وإذا كانت مقدمات الشاب الجزائرى لا تساعدنا على فهم منطوق ١٩٣٦ فإن خطاب (ليل الاستعمار) وخطاب (تشريح ثورة) ، يسمحان لنا بتشكيل منظور فرحات عباس وخاصة فيما يتعلق بالدولة الجزائرية. فلقد كتب عن مظاهر تزييف التاريخ فى ليل الاستعمار ما مضمونه ، أن قيام الاستعمار بـ :

١ - تقويض الدولة الجزائرية وتفكيك إطارات المجتمع العربى الاجتماعية والسياسية ، أدى إلى خلق مشكلة وطنية وإنسانية لم يكن فى وسع الاستعمار ولا فى إمكانه حلها، وأن الإصرار على تحويل وتبديل الأهالى الجزائريين بالسكان الأوروبيين، قد أدى إلى تكوين نظام اجتماعى ممسوخ وعنصرى ازداد قوة مع ازدياد القوانين الاستثنائية فلقد منحت للأوروبى حريات واسعة فى حين تم تكبيل الجزائرى بقيود لا متناهية. وان الاستعمار بتنفيذه لهذه السياسة الإجرامية، قد (سد الطريق فى وجه المستقبل)[١٣]. وخاصة ذلك المستقبل الذى كان يتصوره والقائم على التعاون والتعايش بين المجموعة الأوروبية والجزائرية أو إصلاح ذات البين. وأن ما زاد الوضع تعقيدا هو، تسلح الاستعمار بأيديولوچية عنصرية، جعلته يعتمد على التزييف كنهج وطريقة لعرض كل ما تعلق بالجزائر وتاريخها ومن مظاهر هذا التزييف يذكر :

١ - القطر الجزائرى قطر شاغر وخالى.

٢ - انعدام أو غياب الدولة الجزائرية.

٣ - انعدام وجود للشعب الجزائرى.

٤ - إنكار لغة وثقافة الشعب الجزائرى.

---

(12) Ibid, P.122.

(١٣) نفس المصدر، ص ٥٦.

٥ - تحويل المجتمع وأفراده إلى أشباح ورجال خارج القانون.

٦ - الاعتماد على أيديولوچية عنصرية تعلى من العنصر الأوروبى وتسفه وتحط من الإنسان الجزائرى.

أن هذه المعطيات التى بنى عليها الاستعمار، سياسته ونهجه فى دراسة الجزائر وتاريخها، تعتبر فى نظر فرحات عباس عوائق فى وجه كل إمكانية لإقامة حوار وتعايش بين الشعبين هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هذه المعطيات مبنية على الافتراء والتزوير ، مع العلم أنه ليس بالإمكان أن يخفى: (على شعب ما تاريخه إلى أبدا الأبدين، فلابد أن يطلع عليه فى يوم من الأيام ولابد أن يكتبه بنفسه كما يكتب الفرنسيون تاريخهم)[١٤]. ولذلك قدم بعض الأفكار التاريخية فى سياق رده على اطروحات الأيديولوچية الاستعمارية ومن هذه الأفكار :

١ - فى سنة ١٨٣٠ كانت الجزائر دولة ذات سيادة، وأنه إذا كان تحطيم هذه الدولة يبين قوة فرنسا فإن هذا لا يعنى عدم وجود دولة جزائرية، أن هذه الدولة بحدودها الحالية تعود إلى سنة ١٥١٥ ولم يكن نظامها ، لا أقل ولا أكثر احكاما من دول أخرى كثيرة. وكانت لهذه الدولة حياة وطنية ودولية اعترف بها عدد كبير من الدول الأوروبية وغير الأوروبية.

٢ - كان للجزائر حدود معروفة ومعترف بها دولياً.

٣ - كانت اللغة العربية هى لغة البلاد الرسمية وكان التدريس منظماً.

٤ - كان عدد سكانها أثناء الاحتلال الفرنسى لها وطبقاً لبعض الإحصائيات، وخاصة ما ذكره حمدان بن عثمان خوجة، يبلغ حوالى عشرة ملايين نسمة. ولعل ما تجب الإشارة إليه فى هذا السياق هو : أن فرحات عباس فى تقريره لمثل هذه الحقائق، يعتمد أساساً على الكتاب والمؤرخين الفرنسيين والأوروبيين ويذكر لهم نصوصاً كثيرة فى هذا المجال.

---

(١٤) نفس المصدر، ص ٥٨.

وعليه فإن هنالك تحول فى خطاب فرحات عباس، تحول من الإنكار إلى الإثبات، وأن عملية التحول هذه تطرح أكثر من مشكلة على مستوى مؤلف الخطاب والوظائف التى يراد لها أن يقوم بها هذا الخطاب، وإذا كان من غير الممكن الإجابة الآن على هذه الأسئلة، فإنه من المفيد عملياً الإقرار بأن هذه الأفكار أو عناصر الخطاب الإثباتية هى التى ستكون نفس عناصر خطاب الدفاع لمولود قاسم رغم إنكاره لها أو عدم إدراكه للتحول الحاصل فى خطاب النفى والإنكار.

ثالثاً: نص الدفاع:

خص مولود قاسم نايت بلقاسم مسألة الكيان والهوية والدولة والتاريخ جل أعماله وخاصة «انية وأصالة» الصادر سنة ١٩٧٥ و «شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة ١٨٣٠» المنشور سنة ١٩٨٥ و «أصالية أم انفصالية» الذى طبع ١٩٩١ ويتكون الكتاب الأول والثالث من مجموعة من المقالات والأحاديث والخطب والمحاضرات والتعليقات والتعقيبات، أما الكتاب الثانى فهو دراسة بمقدمة وخاتمة وتعليقات على معاهدات واتفاقيات مبرمة بين الجزائر ومختلف الدول الأجنبية وخاصة فرنسا، لذا فهو كتاب يتضمن نصين أساسيين، نص المؤلف أى المقدمة والتعليقات والخاتمة ونصوص المعاهدات والإتفاقيات بوصفها شواهد وأدلة.

أن هذه النصوص - الخطابات مكتوبة بالعربية والفرنسية، خاصة المقالات المنشورة فى جريدة المجاهد على سبيل المثال وبعض الحوارات[١٥]، موجهة إلى مستويات مختلفة، إلى الجماهير بغرض التعبئة السياسية والحزبية وتوجيه الرأى العام، وموجه إلى المعارضين الذين يأخذون صفة النقاد المشوهين أو القوم التبع، وإلى المثقفين والعلماء والكتاب والطلبة كما هو الحال فى ملتقيات الفكر الإسلامى أو إلى النخبة التى يفترض أن تتولى زمام السلطة وإلى الشباب رجال الغد وإلى القراء عموماً، وهذه الخطابات منشورة أولاً فى الجرائد والصحف والمجلات المكتوبة أو

(١٥) لم نستطع الإطلاع على هذه المقالات فى أصلها وإنما قرانها بالصورة التى جمعها ونشرها المؤلف فى أعماله المشار إليها.

منقولة عبر الشاشة والإذاعة فى شكل ندوات وموائد مستديرة منقولة أيضاً عبر الأثير وعبر الشاشة، وإذا كان من غير الممكن تحليل شامل لخطاب مولود قاسم، فإنه من الضرورى موضعته ضمن خطابات الدولة الوطنية، أنه خطاب يعكس السلطة فى صورة المعرفة ويتمحور حول إشكاليات معينة مثل إشكالية الدولة - الأمة أو إشكالية- التاريخ - الهوية.

وعليه نستطيع القول، بعد هذا الوصف لخطاب مولود قاسم أو مجموع النصوص المنتسبة إليه، أنها خطابات ذات مستويات مختلفة وموجهة إلى قراء مختلفى المستوى والثقافة ومحكومة بأهداف وغايات أو أنها تؤدى وظائف معينة، إذ لا يخفى على أحد أن مولود قاسم رجل الدولة والنظام السياسى ليس بسبب الوظائف والمناصب التى شغلها ولكن بسبب النضال والقناعة والدور الذى أداه داخل النظام السياسى والتيار الذى كان يمثله داخل السلطة الحاكمة فى الجزائر فى مراحلها المختلفة، من هنا فإن خطاب مولود قاسم يحمل هذه المستويات المتعددة والمتشابكة والتى لا نهدف فى هذا البحث إلى تحليلها والكشف عن آلياتها، ولكن نريد الوقوف عند قضية مركزية من بين عدد من القضايا التى توقف عندها هذا المثقف.

هذه القضية هى قضية الدولة والأمة فى التاريخ، ولعله من باب الموضوعية أن نشير إلى تلك الخطابات حيث تظهر بوضوح مثل هذه القضية أو ما يتصل بها، فمثلاً نجد نصوصاً ذات علاقة مباشرة بالدولة والأمة والتاريخ فى «انية وأصالة» منها:

١ - مغزى الاحتفال بذكرى أمجادنا، خطاب بمناسبة الاحتفال المئوية لثورة المقرانى ٥ مايو ١٩٧١ بقلعة آيث عباس.

٢ - كفاح أمة، بنفس المناسبة ولكن بسوق الأحد.

٣ - تحية إلى بلكين : خطاب فى ملتقى الفكر الإسلامى السادس حول تأسيس بلكين للجزائر ومليانة والمدية.

٤ - لماذا تاريخ الجزائر فى هذه الملتقيات، فى الملتقى السادس ١٩٧٢.

٥ - المحرفون والقوم التبع ، مقدمة لكتاب الملتقى السادس.

٦ - اعتبار ماضينا لبناء المستقبل، نص محاضرة ألقيت فى الأكاديمية العسكرية بشرشال ٢٧ مارس ١٩٧٣ .

٧ - للأمم أيامها، افتتاحية العدد ٢٢ من الأصالة نوفمبر ١٩٧٤ .

أما فى كتاب، أصالية وانفصالية فنجد :

١ - الثورة الجزائرية وبعض المخربشين هنا وهنالك ، تعقيب فى الملتقى العاشر للفكر الإسلامى ١٠ يوليو ١٩٧٦ .

٢ - منسيين لستم ، يا بنى رستم، كلمة افتتاح الملتقى الحادى عشر ٦ فيفرى ١٩٧٧ .

٣ - اهتمام الأمم بأيامها، خطاب مرتجل بمناسبة المولد النبوى الشريف الموافق ١ مارس ١٩٧٧ .

٤ - لسنا يتامى التاريخ ، حديث لجريدة المجاهد اليومية بتاريخ، ١٣ مارس ١٩٧٨ .

٥ - التاريخ ذاكرة الأمم ، مقال بجريدة المجاهد الأسبوعية بتاريخ ١ نوفمبر ١٩٧٩ .

٦ - استمرارية الأمم، جريدة الشعب ١ نوفمبر ١٩٧٩ .

ثم بعد هذ يأتى الكتاب الأساسى فى هذه القضية أو النص الأساسى واقصد بذلك «شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل ١٨٣٠» وهو نص كما قلنا يتألف من مقدمة نظرية وتعليقات عن معاهدات واتفاقيات ورسائل وصور، أو الأرشيف الديبلوماسى والعسكرى والمالى للجزائر الحديثة ، وحيث الأرشيف يلعب دور الدليل والبرهان ، وخاتمة فى صورة نتائج. على أنه من الضرورى الإشارة بداية إلى أن: هنالك المكرر من المقالات ، ولكن المكرر فى مثل هذه الحالات هو بغرض التثبيت فمن الواضح أن هذا الخطاب يستند على السلطة أكثر من استناده على

البرهان وان كان هذا لا يعنى غياب البرهان ولذا سيكون من الخطأ البحث فى حقيقته وإنما على الكشف عن وظيفته أى فى ما كان يؤديه هذا الخطاب.

يبدأ خطاب مولود قاسم دائماً من أطروحة أو من خطاب مغاير ليعمل على نقضها أو نقضه ، مع ذكر للشواهد والقرائن وبالاعتماد على أسلوب خاص فى التعبير يقوم على المجاز وضرب المثال والسجع والطباق وعلى أساليب بلاغية أخرى، وإلى كل تقنيات الخطابة مع حضور ملموس لسلطة الخطاب وإرادته فى التثبيت والنفى والقسمة والتصنيف والتصفيف متبوع بأحكام قيمية وأخلاقية قطعية، تعكس الموقف الأخلاقى وحتى الوجودى للرجل، وكل خطاباته مقرونة بمناسبات معينة وتستجيب أو تحاول ذلك لظروف معينة وتجيب عن أسئلة محددة وتقدم منظوراً أو تحديداً ، تأويلاً معيناً، مع إشارة واضحة إلى مرجعية ثابتة من خلال نصوص محددة ، ونعنى بذلك شواهد من نصوص عبدالحميد بن باديس، وبذلك يعلن بطريقة صريحة انتماؤه الفكرى.

فكيف تحدث مولود قاسم عن الدولة الجزائرية وكيف صاغ خطاب الدولة والأمة واستمراريتهما عبر التاريخ؟ يقوم خطاب مولود قاسم على فرضية الدولة الوطنية وحاجتها إلى كتابة التاريخ وإحياء التراث والذاكرة لـ (ان تاريخنا قد تعرض للتشويه والمسخ)[١٦]. لذا يرى أن من واجب الدولة إحياء كل الذكريات والمناسبات، ولقد قام هو بهذه الأدوار . فكتابة التاريخ مسئولية وطنية. لماذا؟ لأن الاستعمار قد قام بكتابة تاريخ البلاد من وجهة نظره بغرض تبرير استعماره فعلى المثقفين والوطنيين والمسئولين على شئون الدولة الوطنية، إعادة كتابة التاريخ الوطنى: (فليكن هنالك سباق ومنافسات إيجابية بين مختلف مؤسساتنا وخاصة البلديات وقسمات الحزب، ليكن هنالك تنافس بين مختلف جهات البلاد فى إحياء هذا التراث)[١٧]. والملاحظ أن جميع المؤسسات المسند إليها كتابة وإحياء التراث هى مؤسسات إيديولوجية بامتياز

---

(١٦) مولود قاسم : مغزى الاحتفال بذكرى أمجادنا ، فى انية واصالة، منشورات وزارة التعليم الأصلى والشئون الدينية، (م.ت) ص ١٥٧، ١٥٨.

(١٧) نفس المرجع ، ص ١٦٥.

حيث يتم تثبيت التاريخ والتراث عبر تلك المناسبات المختلفة محلياً ووطنياً، وإن كنا نشاهد أن هذه النزعة المحلية قد تحولت ، مع الوقت، إلى محلية وجهوية ثقافية، فكل ناحية تكبر وتعظم أبطالها وشهدائها وكتابها وتاريخها على حساب التاريخ الوطني، مما أدى إلى تنمية ثقافة جهوية ومحلية تساندها القبلية والعروشية والعائلات وتلقى مساندة من ذوى المصالح ، هذه العمليات فى مجملها تقلل من حضور الدولة الوطنية ذاتها.

ان القيام بوظيفة إعادة كتابة التاريخ الذى كتبه الاستعمار فى نظر مولود قاسم، مبنى على اعتبار منطقى يظهر فى شكله صحيح، ولكن نتائجه على مستوى البحث العلمى غير مؤكد، يقول: «إذا كانوا يحتاجون إلى تبرير استعمارهم، فمن المعقول جداً طبعاً أن يشوهوا تاريخنا، وأن يبرروا استعمارهم للبلاد - كانوا يقولون أن هذه البلاد لم يكن لها تاريخ ، لم تكن لها أمجاد ، لم يكن لها وجود تاريخى كدولة وكأمة وكشعب»[١٨].

وإذا كان من غير الممكن تتبع مظاهر التشويه والتصحيح أو الكتابة التاريخية الاستعمارية وإعادة الكتابة الوطنية، من أجل التركيز على مسألة الدولة والأمة فمن الضرورى التسجيل بداية أن منطلق الأطروحة والفكرة والكتابة هو الاستعمار هو الخارج هو الآخر، وأن المطلوب هو نقض الأطروحة وإعادة الكتابة ونقض الفكرة المشوهة، من أجل (تربية شبابنا وجيلنا الصاعد)[١٩].

يقول مولود قاسم :(ان تاريخنا تعرض مدة طويلة للتشويه. فطالما قيل ان الجزائر لم تكن دولة أبداً، بل كانت أشتاتاً من عشائر وقبائل tribuds وأن ليست هنالك أمة فى الجزائر، وإنما القبيلة ضاربة أطنابها tribalisme كما يقولون بالفرنسية.

(١٨) نفس المرجع، ص ١٥٨-١٥٩.
(١٩) نفس المرجع، ص ١٥٩.

فأردنا أن نبين **عكس ذلك**[٢٠]، **بالاستناد فى الدرجة الأولى ، إلى المصادر الفرنسية**»[٢١].

وأن نقيض الأطروحة هو ما يقوله فى النص الموالى: (الجزائر لم تولد سنة ١٩٦٢! فبقطع النظر عن دولة **ماسينيسا ويوغرطا** ، وعن التاريخ الإسلامى بعصوره الذهبية ، من الدولة الرستمية والحمادية والزيانية ، جاءت هذه الفترة - يقصد الفترة العثمانية - التى أنجدنا فيها البشرية كلها، وليس العالم الإسلامى فقط بمساهمة كبير جداً فى مختلف المجالات)[٢٢].

وتفصيلاً فإن العهد العثمانى بوجه خاص، هو فى نظر الكاتب، يمثل عهد الدولة الجزائرية المستقلة بوضوح ومن دون لبس أو غموض أو شك أو ظن : «كنا دولة مستقلة ، تابعة روحياً فقط للخلافة ، ولكنا كنا دولة مستقلة كما تؤكده الكتب الفرنسية . . الجزائر كانت أول دولة اعترفت بالثورة الفرنسية»[٢٣] . . ولقد عملت كل ملتقيات الفكر الإسلامى على تثبيت هذه النظرة ابتداء من الملتقى الرابع فى قسنطينة ١٩٧٠ . وفى حديثه لجريدة «المجاهد اليومية» يعود ويؤكد هذه القناعة: «أسس الدولة الحديثة عقب الغزو الأسبانى خير الدين المدعو بربروس ، وذلك سنة ١٥١٩ ، أطلق عليها اسم «دولة الجزائريين» . وامتدت هذه الدولة فيما بعد إلى عين صالح وتمنراست . وقد استمدت المدينة الأولى اسمها من زيارة صالح رئيس لها سنة ١٥٥٥ . ويعنى هذا - بين قوسين - أن الأمة الجزائرية أنشأت وحدة ضمن حدودها الحالية بقرون قبل الوحدة الألمانية والوحدة الإيطالية بل وحتى الفرنسية بالنسبة إلى بعض مقاطعاتها»[٢٤].

---

(٢٠) التشديد من عندنا .

(٢١) لماذا تاريخ الجزائر فى هذه الملتقيات ؟ ص. ص: ٢٣٨-٢٣٩ .

(٢٢) مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية؟ الجزء الثانى، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ١، ١٩٩١، ص٢٣٣ .

(٢٣) نفس المرجع ، ص ٢٣٤ .

(٢٤) نفس المرجع، ص ٢٧٠ .

بعد هذا التأكيد، يستنتج الفكرة المركزية والمحورية ، والتى تتكرر فى أغلب نصوصه، يقول :« إذا كانت الدولة الجزائرية تبدأ من ماسينيسا ويوغرطا دون انقطاع، حتى طيلة العصور الكبرى للأمويين والعباسيين والموحدين ، حيث كانت هنالك كيانات تشكل مجموعات، وحيث كان مفهوم الدولة بالمعنى الحديث لا وجود له بعد، وحيث كانت الوصاية مجرد وصاية روحية حتى مع الدولة العثمانية، فإن الدولة الجزائرية فى العصر الحديث كان لها اسمها الرسمى وهو «دولة الجزائريين» أما سلطة الخلافة العثمانية فإنها كانت ذات سمة روحية لا غير، على غرار ما كان يمارسه الفاتيكان من سلطة على أوروبا المسيحية فى ذلك العصر، بل أقل مباشرة منها»(٢٥). من هنا يرى ضرورة استبعاد بعض المصطلحات مثل «الدولة الفتية» أو «استقلال الجزائر» ، والقول باسترجاع الاستقلال أو استعادة الاستقلال أو التحرير.

أن الأفكار التى صاغها جزئية فى «انية واصالة» و «اصالية وانفصالية» ومن خلال أحاديث وتصريحات وخطب ومقالات ومحاضرات تجد صياغتها النهائية فى كتاب «شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة ١٨٣٠» وعنوان الكتاب يعكس مضمونه ويشير صراحة إلى مختلف الأفكار التى ذكرنا بعضها من خلال نصوص الكاتب، لذا نستطيع القول أن كتاب «شخصية الجزائر» هو التتويج النهائى لفكر هذا المثقف الجزائرى، أو لنقل كانت تلك النصوص مقدمات لنتائج تعكسها الدراسة أو لنقل أنها الذهاب بعيداً بتلك المقدمات. وما يقوله فى مقدمة ومدخل وخاتمة الدراسة، وما يحلله عقب كل معاهدة ورسالة واتفاقية سواء كانت حربية أو تجارية أو سياسية أو ديبلوماسية ، تأكيد لنفس الفكرة، فكرة استمرارية الدولة والأمة الجزائرية عبر التاريخ.

---

(٢٥) نفس المرجع ، ص.ص ٢٧٢ - ٢٧٣ . ونجد تكرار هذه الفكرة فى مقال آخر : استمرارية الأمم أو : مواقف ألمانية ونمساوية وسويدية من كفاحنا التحريرى المسلح.

ورفعا لكل لبس وغموض وشك وتخمين ، سنذكر بعض النصوص وما يسجل من جديد فيها، ففى حديثه عن الغرض من الدراسة ، يقول : «ان القصد من هذه الدراسة هو احكام الصلة بين حلقات سلسلة تاريخ امتنا الجزائرية العريقة، وابراز ما كان لها من شخصية دولية متميزة، ووجود دولى بارز، وهيبة عالمية أطبقت الآفاق»[٢٦] مما يعنى أن العملية إرادة واعية ومقصودة، كما يتجلى الهدف خاصة فى التركيز على العهد العثمانى الذى كان موضوع نقاش ورفض وإثبات، لذا ركز عليه ووصفه بقوله :« أنه - من أزهر وأزهى عصورنا ، ومن أمجد فترات تاريخنا العريق، وإزالة للغشاوة عن أذهان وعيون النشء الطالع والأجيال، قمنا بهذه المحاولة، وشملنا بها، فى استعراض خاطف - ولو بمجرد الذكر للعهود السابقة من تاريخ أمتنا الاثيلة الأصلية. .»[٢٧]، أنه حضور دائم للأمة والدولة. وكانت طريقته أو منهجه فى هذه الدراسة وكما وصفها بقوله هى: «فقد حرصت على إيراد كل ما وجدته من **صالح لنا، إيجابى فى تاريخنا، مما أوردوه هم بالذات**»[٢٨]. يقصد بطبيعة الحال المؤرخون الفرنسيون والغربيون عموما. والنص يشمل على إحالات لمؤرخين أجانب بل ان الخاتمة استنتاجات بناء على استنتاجات مؤرخين أجانب، والاختيار لا يحتاج إلى وضوح وتوضيح ولا إلى تعليق أو نقد، من هنا وجب القول أو التساؤل على الأقل وهو كيف يتم التعامل مع النص الآخر بمثل هذا التعامل، هل هذه ذاتية أم ذاتوية نقبل بالذى يتفق معنا ونرفض الذى يعارضنا وعندما يكون الأمر محض اختيار ومبنى على المصلحة والمنفعة فيكف لنا أن نعترض على المعارض اللهم إلا وفقاً للمصلحة والمنفعة، وهنا يطرح سؤال أساسى أية منفعة ومصلحة يمثلها خطاب مولود قاسم، هل يمثل مصلحة السلطة أم مصلحة الوطن، وهل من مصلحة الوطن أن يبنى خطاب الدولة والأمة على المصالح فقط من دون اهتمام بالحقيقة؟

---

(٢٦) مولود قاسم نايت بلقاسم : شخصية الزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة ١٨٣٠ ، ص ٩ .
(٢٧) نفس المرجع ، ص ١٢ .
(٢٨) نفس المرجع ، ص ٢٠ ، التشديد من عندنا .

وبعد عرضه لبعض المعاهدات، يصف مولود قاسم دولة الديات بكل أوصاف الاكبار والتبجيل والتعظيم، يصعب على القارئ المطلع وغير المطلع، النقدى والعادى، أن يجيب عن سؤال أولى وهو كيف حدث وان سقطت هذه الدولة أمام الحملة الفرنسية سقوط قصر من ورق؟ يقول عن هذه الدولة، دولة الديات التى سلمت مفاتيح مدينة الجزائر إلى الغزاة ورحل عنها رجالها أو عسكرها، حاملين غنائمهم من دون مقاومة تذكر، يصف مولود قاسم هذه الدولة ، بقوله: «فلقد كانت الدولة الجزائرية فى عهد الديات ، خاصة دولة قمقامة - يقصد عظيمة - فلم تكن فقط عضواً فى مجلس الكبار، ولا فحسب بين الأكابر، بل كانت على رأس الأكابر، وكان عهدها من أزهى حلقات السلسلة الطويلة لتاريخنا العريق، عهد عزة ومجد وجهد وجهاد وشخصية دولية ووجود متميز بارز وهيبة عالمية ومساعدة للضعيف وهيمنة على قوى الشر فى غرب ذلك الوقت وشرقه وفى شماله وجنوبه»[٢٩]. وكل هذا بناء على نصوص اتفاقيات ومعاهدات وبشكل خاص بناء على العبارات التى ترد فى أسفل ونهاية الاتفاقيات وما فيها من تعظيم للديات؟ من هنا لا عجب أن يصف تلك الدولة فى أول فقرة من مدخله بقوله : «هنالك من بين أمم الدنيا أمة عريقة ظلت مدة قرون ثلاثة متوالية سيدة البحر الأبيض المتوسط»[٣٠] ثم يعرض الأطروحات المضادة لوجود الأمة الجزائرية والدولة الجزائرية، مثل أطروحه موريس طوراز وادغار فور وشارل دغول وفاليرى جيسكار ديستان وميشيل جوبير ودائرة المعارف العالمية الفرنسية وبيار نورا وحسنين هيكل وفرحات عباس، الذى توقفنا عند موقفه والذى يتجاهل أو يرفض مولود قاسم، تطوراتها. لأن همه كان هو إثبات (أنها الأمة الجزائرية المجيدة ، التى لا تقل عراقة ولا تاريخية ولا أصالة ولا أثالة ولا أقدمية عن آية أمة تاريخية عريقة أصلية أثيلة قديمة والقدم للّه»[٣١]. وهنا لا يجد السند إلا فى الميثاق الوطنى الذى أكد على هذه الحقيقة فى

---

(٢٩) نفس المرجع ، ص ٢٦ ، التشديد من عندنا.
(٣٠) نفس المرجع، ص ٢٩.
(٣١) نفس المرجع ، ص ٤٢.

نظره، ولكن الميثاق كما هو معلوم هو وثيقة إيديولوچية للحزب الحاكم. أو ما يشهد به الغير، أو كما يقول: «ان شخصية الجزائر الدولية ووجودها المتميز البارز وعراقة تلك الشخصية وتاريخية الوجود وهيبتها التى توحى بالرهبة والوقار كل ذلك تشهد به وثائق وكتابات الغير والفضل ما يشهد به الغير حتى بل وخاصة إذا كانوا من الأعداء والخصوم»[٣٢].

وبعد إحالات ونصوص على معاهدات وخاصة تلك الخاصة مع الباب العالى أو الخلافة العثمانية، يستنتج الكاتب أن علاقة الجزائر بالخلافة العثمانية تتميز بميزتين:

١ - علاقة تعاون ومساعدة وتبادل.

٢ - استقلالية الجزائر استقلالاً تاماً وسيادتها الكاملة[٣٣]. وطبعاً على المؤرخين أن يبينوا لنا معنى التبادل فى ذلك الوقت ومعنى الاستقلال والسيادة. هاتين النتيجتين يعبر عنهما بطريقة أخرى وهى أن: «الجزائر كانت تتصرف كجزء من الخلافة العثمانية، أى كجزء لا يتجزء من كل شامل، **فى ظروف الشدة، ولكنها فى الظروف العادية** تتعامل مع الخلافة العثمانية - فضلاً عن الدول الأخرى - بكل استقلالية وسيادة، وتحرص بكل صرامة على فرض احترام هذا الاستقلال التام وهذه السيادة الكاملة بكل حزم وعزم، وبكل شدة وحدة»[٣٤]. وعلينا أن نفهم ما نشاء من الشدة والعادية ومن الاستقلال التام والسيادة التامة، وأن لا نتذكر الإسقاطات ولا تلك النزعة الاستقلالية التى رافقت الاستقلال ولا ازدياد موارد البترول ولا الشعور بالقوة والقدرة والمنعة والتمكن الذى لم يدم طويلاً؟

---

(٣٢) نفس المرجع، ص ٤٨.
(٣٣) نفس المرجع، ص ٨١.
(٣٤) نفس المرجع، ص ٨٢.

وإذا كان الجزء الأول من الكتاب خصه لدولة الديات وعلاقتها مع الخلافة العثمانية والدول الأوروبية، فإن الجزء الثانى خصه للعلاقة مع فرنسا. وهكذا، وبعد أن أورد مجموعة من تلك الاتفاقيات والمعاهدات والمراسلات التى تحتاج إلى تحليل ضمن سياق تاريخى معين وتحليل لمعطياتها يصل إلى النتيجة التى كانت فى الحقيقة مقدمة وهى كما يقول: «الجزائر لم تكن فقط دولة، ولم تكن فحسب دولة عظمى Grandle - Puissance بين الدول العظمى، بل كانت فى قمة الدول العظمى Super Puissance - وهذا هو ما أردنا بيانه وتأكيده بهذه المحاولة»[٣٥]. هذه النتيجة العظمى يصوغها بعد استخلاصات من مؤرخين أمثال وسبنسر، واورين وديبى وبلانتى وغاليبارت وشارل اندرى جيليان.

ان وجود الدولة الجزائرية والأمة الجزائرية لم ينته بسقوط هذه «الدولة العظيمة» التى نجد لها أثراً فى حياتنا ما عدا بعض أحياء القصبة وبعض المساجد التى لا تعكس حتى تلك التى نجدها فى دول أخرى انتسبت أو ألحقت بالخلافة العثمانية، قلت ان استمرار الدولة ينعكس فى نظر مولود قاسم فى سلسلة المقاومات التى بدأت بثورة الأمير عبدالقادر (التى كانت ثورة فوارة على الاستعمار شملت البلاد، وأقامت نواة دولة حديثة)[٣٦]، ان هذه المقاومة، التى هى دليل وجود الدولة، لم تكن أى واحدة منها محلية بل كانت كلها وطنية. وإذا كان الاستعمار يقول بمحلية المقاومة فنقيض الأطروحة هى: (الكفاح لم يقف عند نقطة معينة من البلاد، فقد كان دائماً ممتداً وشاملاً)[٣٧]. وثورة الأمير عبدالقادر، على سبيل المثال: (شملت البلاد من الحدود إلى الحدود)[٣٨]. وعلى المؤرخين أن يقولوا لنا اين تكمن الحقيقة التاريخية بين الأطروحة الاستعمارية واطروحات مولود قاسم. كذلك فإنه من بين تلك الجزئيات هو رفضه للأطروحة القائلة ان زعماء المقاومة ثاروا ضد الاستعمار لأن مناصبهم

(٣٥) نفس المرجع، الجزء الثانى، ص ٣٣٢.
(٣٦) نفس المرجع، نفس الصفحة يجب ذكر عنوان المقال.
(٣٧) نفس المرجع، ص ١٦٩.
(٣٨) نفس المرجع، ص ١٧٠.

تعرضت للتهديد من طرف الاستعمار، أو بتعبير آخر أنهم قاوموا دفعاً عن مصالحهم لأنهم كانوا أصحاب مناصب عند الاستعمار ، أن هذا فى نظر مولود قاسم بمجرد دعاية استعمارية لأنهم ما ثاروا إلا دفاعاً عن الوطن أى نتيجة حضور للفكرة الوطنية؟

وإذا كانت هذه الثورات شاملة ووطنية فانها مستمرة لم تعرف الانقطاع أنها «السلسلة المحكمة الحلقات التى تبتدئ من ١٨٣٠ وتستمر حتى ١٩١٦»[٣٩]. وهذا بناء على تقرير الأكاديمية الاستعمارية الفرنسية، ويضيف لها مولود قاسم ثورات أخرى، يسميها بالثورات الروحية، مثل تلك الثورة التى نظمها ابن باديس (فى جميع أنحاء البلاد) وحزب الشعب، والتى استمرت حتى ثورة ١٩٥٤، ان مولود قاسم لا يكتفى بأحكام السلسلة فى العصر الحديث، بل يذهب بعيداً فى الأحكام والربط، لأن المقاومة عنده لم تبدأ مع الاستعمار الفرنسى بل كانت الجزائر وعبر تاريخها الطويل أمة المقاومة، يقول: « فنحن نقول أن الجزائر حتى قبل الإسلام لم ترض بالهوان بل قاومت المقاومة المستبسلة ، التى لم تقم بها الشعوب العربية إذ ذاك فى الشرق»[٤٠] أنه التاريخ الذى تحكمه جدلية الغزو والمقاومة، الاستعباد والانعتاق، والاستعمار والتحرر ، والذى يجسده العنف الممارس فى التاريخ والحاضر.

بعد هذا العرض لأهم أفكار هذا الكاتب نخلص إلى القول أنه : على عكس الأطروحة الاستعمارية القائلة بغياب الدولة والأمة، يعمد مولود قاسم إلى نقضها بالتأكيد على وجود الدولة والأمة واستمراريتها، إلا أن المشكل الذى يطرح هنا هو كيف نفهم مثلا ظاهرة الغزو الذى عرفته الجزائر وديمومته، كيف نفهم ظاهرة الضعف الثقافى والفكرى، كيف نفهم ونحن نعيش فى دولة مستقلة وذات سيادة غياب ثقافة الدولة التى يصرح بها القائمون على الدولة أنفسهم كيف نفهم غياب تقاليد الدولة

(٣٩) نفس المرجع ، ص ١٧٧ .
(٤٠) لماذا تاريخ الجزائر فى هذه الملتقيات؟ ص ٢٣٤ .

فى التسيير وحل المشاكل والأكثر من هذا كيف نفهم ظاهرة العنف فى المجتمع الجزائرى وتخصيصاً كيف نفهم استمرارية الدولة وقوتها وصلابتها عندما نستحضر التقلبات والتغيرات والانقطاعات والانفجارات والحروب المعلنة وغير المعلنة ليس فى تاريخ الدولة الجزائرية مجازا ولكن منذ الاستقلال إلى يومنا هذا كيف نفهم ما يحدث فى الجزائر خلال الأربعين سنة من عمر الاستقلال كيف نفهم ما يحدث فى الجزائر وفق منطق الاستقرار والثبات والاستمرارية والعظمة هل نحن بحاجة إلى أن نتحجج بالواقع لنقول عكس الأطروحة وهكذا ندخل فى منطق جدلى فج وشكلى وصورى يبدأ من الأطروحة ونقيض الأطروحة ليخلص إلى تركيب بالقول بأن هنالك وهنا وان مجموع ما هنالك يصلح جواباً لجميع الاسئلة ليست هذه هى مهمتنا . أننا نريد أن نتعرف على حاضرنا وعلى الآليات التى تحكمه وأن نقدر على تشخيصه ولعل أول تشخيص نستطيع القيام به هو تشخيص خطاب يقول بالاستمرارية والتواصل والقوة والمنعة والأصالة والنسابية وأن نكشف عن الآليات التى تتحكم فيه والوظائف التى يؤديها بمعنى أننا نسعى لتقديم تحليلة لمسألة الدولة والأمة وليس إقامة جدلية وهذه التحليلية تتطلب أول ما تتطلب :

١ - احترام تاريخية المفاهيم، فعلينا أولاً أن نرد للمفاهيم تاريخيتها، ومفاهيم الدولة والأمة والهوية والوطن والتاريخ المشترك والمصير الواحد من المفاهيم التى لايمكن استعمالها من دون ضوابط تاريخية اللهم إلا فى حالة الاستعمال الإيديولوچى الذى ثبت أنه محدود تاريخياً ومعرفياً. ونص مولود القاسم لا يعير أى اهتمام لتاريخية المفاهيم المستعملة فالدولة والأمة والمقاومة من المفاهيم الحاضرة فى نظره فى تاريخ الجزائر بدءاً من ماسينسا إلى يومنا هذا.

٢ - يجب الخروج من منطق المماثلة والقلب ورد الفعل، الذى يظهر من خلال الأطروحة وقلبها وهذه عملية تستحضر ذلك القول الشائع « لو قالت فرنسا لا إله إلا الله ما قلتها» ان هذا الموقف مفهوم على الصعيد السياسى لكن على الصعيد العلمى والتاريخى يصعب التأكد من نتائجه التى تؤدى إلى عكسها غالباً. وان قلب الفرضيات أو الأطروحات بالرغم من ما تلقاه من استحسان ومن رضى عن النفس

عند الجمهور فإنه فى الوقت نفسه وكما يؤكد تاريخنا المعاصرين منطق يحمل مخاطرة، لأنه يؤدى إلى الرضى عن النفس والثقة المفرطة فى عالم متغير باستمرار. ولذا وجد الخروج من منطق المماثلة والنقض إلى منطق التحليل والتجزئ والتعميق، إلى ضرورة إدراك العقلانية العاملة فى التاريخ.

٣ - من الواضح والبين أن الخلفية الفكرية لخطاب الاستمرارية يجد سنده فى تأويل لمعطيات التاريخ ولكن فى تحقيق لسند متجسد فى نصوص ابن باديس مع الاعتماد على خطوتين نقض أطروحات المؤرخين الرافضين النافيين واعتماد شهادات المؤرخين المؤكدين المثبتين مهما كانت نحلهم ومللهم وهذا تفكير بسيط بل ومبسط للمسائل والقضايا الشائكة ، كما أننا لسنا فى حاجة إلى الإشارة إلى غياب المعيار العلمى فى مثل هذا الخطاب. فمثلا ان استغلال المصادر يعرف تأويلاً خاصا عند الكاتب وخاصة المصادر الفرنسية، وان كان لا يذكر دائماً تلك المصادر، ولكن من الواضح أن ذكر المصدر الفرنسى المساند يتخذ صبغة وصفة الدليل، ويبرر مولود قاسم أخذه بالمصدر الفرنسى يقوله : «لانه إذا كان هنالك من المصادر الفرنسية ما كان أغلبها مزورا ، ومحرفاً للتاريخ، فهنالك بعض المصادر القليلة التى أثبتت الحقيقة، ربما لا اخلاصاً للحقيقة ولا نزاهة علمية منها، ولكن نظراً للمعارضة الشديدة، نظراً للخصومات بين الأحزاب السياسية إذ ذاك ، بين الاتجاهات المختلفة فى فرنسا إذ ذاك، ولهذا اضطر البعض من المؤرخين الفرنسيين، ليفضح بعضهم بعضا، إلى قول الحقيقة عن الجزائر»[٤١]. بمعنى أن الحقيقة ليست بريئة وعليه نسأل نحن الذين نعيش سقوط الأقنعة أن الحقائق المقدمة من طرف مولود قاسم هى كذلك ليست بريئة ، ثم ما هى هذه العقلية التى ترجع كل شيء إلى المعطى السياسى. أو تحيله إلى المعيار السياسى.

٤ - هنالك ما يمكن تسميته بوهم التاريخ الاتصالى وخلفيته والقياس على نموذج قائم هو نموذج المركزية الأوروبية ، ففى الوقت الذى يدعو فيه مولود قاسم

(٤١) كفاح أمة، نفس المرجع، ص ١٦٨.

إلى الانية والأصالة وينتقد الانفصالية يسقط من حيث يدرى فى النسج على نفس النموذج، هنالك الدولة الأمة المستمرة فى أوروبا وهنا كذلك لدينا الأمة والدولة المستمرة والعظيمة، بل أكثر من هذا ، أنه إذا كانت تتميز دولتكم بالاستمرارية فإن دولتنا سابقة فى الاستمرارية، أنه البناء على نفس النموذج ولكن فقط بنقضه وهذا لا يعنى أصالة بقدر ما هو تضييع للمختلف وعدم إدراك للخاص، علماً أن العلم أى علم، يقوم على معرفة الخاص والجزئى أولا.

٥ - ان فكرة التاريخ المستمر والاتصالى فكرة تنتمى إلى فلسفة التاريخ وليس إلى علم التاريخ، والمؤرخون المحدثون يتحدثون أكثر عن ظواهر الانقطاع والانفصال أكثر من ظواهر الاتصال والاستمرار، أو لنقل أن الاستمرارية فرضية فلسفية وتحقيقات تاريخية معينة أثبتت دراسات تاريخية وفلسفية أخرى، محدودية فكرة الاستمرارية وبأنها لا تعدوا أن تكون فرض فى التاريخ، وعندما يقول مولود قاسم بالاستمرارية فى التاريخ فهو لا يقول إلا بفرضية فلسفية وباختيارات تاريخية، مما يفتح المجال للحديث عن المنقطع فى التاريخ الجزائرى.

٦ - من الضرورى، فى نظرنا، الخروج من المنطق المماثلة والنقض وذلك بالتخلى عن المسألة المطروحة من الآخر، وتفكير الإشكالية النابعة من آنيتنا وحاضرنا وهى كيف ظهرت السلطة فى الجزائر وكيف تعمل، ذلك أن خطاب الوجود أو العدم أو الاستمرارية والقطيعة، هو فى نهاية التحليل، خطاب السلطة القائمة.

obeikandl.com

الجوانية عند عثمان أمين

د. الصاوى الصاوى أحمد (*)

مقدمة :

الجوانية اصطلاح حديث قديم، فهو حديث من حيث لفظه . . قديم من حيث معناه . . فأول من استخدم لفظ الجوانية كمصطلح فلسفى هو مفكرنا المصرى عثمان أمين . أما استخدامه كمعنى فى القديم، فهو يتمثل فى جميع الفلسفات السابقة التى تريد أن تبحث عن الحقيقة، كما هو الحال عند قدماء المصريين واليونان، والمحدثين، فمهمة الفلسفة هى البحث عن الحقيقة، والجوانية معناها «الحقيقة ذاتها» فكأن الفلسفة تبحث عن جوانية الأشياء .

وقد حاول عثمان أمين توظيف هذا المصطلح فى كل الفلسفات السابقة واللاحقة، من مثالية ووجودية، وصوفية وأخلاقية ، واشتراكية ، وواقعية أيضاً، وفى اللغة والأدب، كما جاء فى كتابه «الجوانية» وهو كتاب هام للغاية ألفه كمحاولة منه فى فرض الجوانية كمذهب فلسفى على شتى مناحى الفكر الإنسانى فكل فكر عنده له جوانى . ويبدو أن من أسباب اهتمام عثمان أمين بالجوانية الحياة البرانية التى شاهدها «حياة المظاهر والنفاق والأنانية ، والظلم ، والقهر، سواء على المستوى المحلى أو المستوى العالمى» .

فحاول عثمان أمين لفت نظر المجتمع المحلى والدولى إلى أنه ليس كل ما هو ظاهر وموجود أمامنا ونحسه ونشاهده ونعانى منه أو نسعد به ليس هو كل الحقيقة، لأن الحقيقة الأساسية فى جوانى قلوب الناس وفى جوانى الأشياء أيضاً، كما حاول أن يقوم بثورة جوانية ضد البرانيين فى جميع المستويات وقد أثارت الجوانية جدلاً

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية المساعد - كلية التربية بالسويس - جامعة قناة السويس .

ليس بقليل فيرى البعض أن الجوانية عند عثمان أمين ما هى إلا إشراقية حدسية صوفية ويرى آخر أنها مثالية قطعية حالمة، ويرى آخرون أنه فى جوانيته كان مثالياً، واقعياً، وجودياً، اشتراكياً، رأسمالياً، معاً، أى ليس مثالياً فقط أو واقعياً صرفاً أو صوفياً مغرقاً فى تصوفه.

وهذا الاختلاف حول رؤية عثمان فى الجوانية يستحق بحثه وتحليله ومناقشته، هذا بالإضافة إلى أن الجوانية مذهب فلسفى يستحق وقفة نقدية تحليلية حتى يتبين لنا هذا المصطلح وما يحتويه من معانى فلسفية عميقة، كما يستحق عثمان أمين كمفكر موسوعى وفيلسوف يتميز بالدقة والجدة والعمق ليس دراسة واحدة فحسب بل دراسات عديدة لتحليل فكره وفلسفته وجوانيته.

ومما دعا إلى هذه الدراسة استمرار نفس الظروف التى عاشها عثمان أمين ونعانى نفس ما كان يعانيه، ونبحث أيضاً عن حقائق الأمور والأشياء وتتناول الدراسة الموضوعات الآتية :

١ - عثمان أمين بين البرانى والجوانى.

٢ - مفهوم الجوانية وخصائصها.

٣ - الجوانية فى الفلسفات السابقة.

٤ - مصادر المعرفة الجوانية.

٥ - جوانية الفكر واللغة.

٦ - الجوانية المثالية.

٧ - الجوانية الأخلاقية.

أولا: عثمان أمين بين البرانى والجوانى :

عاش عثمان أمين[١] حياة كلها صراع بين الحق والباطل بين العدل والظلم بين الظاهر والباطن، بين الداخل والخارج بين الشكل والمضمون بين البرانى والجوانى

سواء على المستوى المحلى أو المستوى العالمى، فقد عاصر على المستوى الداخلى الاحتلال البريطانى والفرنسى لمصر ولبعض الدول العربية ، كما عاصر الحربين العالميتين، فمنذ مولده عام ١٩٠٨م إلى أن توفى عام ١٩٧٨م[٢]، وهو عانى كثير من المظاهر البرانية التى سادت أخلاق أغلب الناس فى عصره وازدادت كثيراً فى عصرنا حتى من أقرب المقربين إليه من أهل قريته فقد لاحظ عليهم أن لديهم قدرة عجيبة على الازدواج النفسى، وهو إمكان الشخص الواحد أن يجمع بين أمور الدنيا وأمور الدين.

وقد عبر هو عن احتجاجه عن هذه البرانية الظاهرية («المتمثلة فى فقدان الوعى وشيوع الآلية» برانية فقيه الكّتاب الذى يرغم الصغار على الحفظ عن ظهر قلب، دون فهم، والذى قلما يصغى إليهم حين يقرأون القرآن، وإنما يركز اهتمامه على جيوبهم لعله يجد فيها شيئاً يستولى عليه. واستمر الاحتجاج الصامت هذه المرة على تصرفات «جورجى أفندى» الذى كان يتناول أمام أعيننا طعام إفطاره المؤلف من عسل النحل والملوحة والقهوة تاركاً للكبار منا تعليم الصغار، وتبدى احتجاجى على طريقة الأزهريين فى حفظ "المتون" و "الشروح" عن ظهر قلب ومن غير فهم»)[٣].

وقد أحس منذ طفولته أن له حياة داخلية نامية متغيرة على الدوام ، زاخرة بالصور والمشاعر والأحلام والاستقلالية ، تختلف مع كل الصور والمظاهر الخارجية، وهذا مما سبب له حالة من الصمت احتجاجاً على كل ما يحدث. وقد حاول التغلب على هذا الاحتجاج الداخلى، عندما التحق بالمدرسة السعيدية بمساعدة أساتذته فيها فحاول أن يخرج من صمته ويثبت احتجاجه ورأيه واستقلاليته، بمحاولته التغيير والتبديل فى الخطبة التى أعدت له لإلقائها بمناسبة حفل زواج زميل له فى المدرسة الثانوية فيقول: «ولعل هذه أول تجربة لى فى طريق الجوانية، جعلتنى أحرص دائماً على أن يكون اعتمادى على الفهم فوق اعتمادى على الحفظ، وأن يكون لى موقف مستقل بإزاء الناس وبإزاء الأشياء»[٤].

ومن مظاهر معاناته وصراعه على الشكل والظاهر والخارجى والبرانى، معاناته وصراعه مع أهله وأهل قريته ممن كانوا يتظاهرون بالورع والتقوى، والعدل، والإيمان، والإخلاص، والمحبة، لكنهم لا يتورعون عن التآمر فى الاعتداء على مزارع الناس وإيذائهم فى أنفسهم ومالهم، وتبديد زراعتهم وتسميم ماشيتهم.. إلخ.

ومن مميزات مفكرنا أنه كان لا يسكت عن الظلم فكتب مقالاً فلسفياً عن فضائح هؤلاء بعنوان «العرض والجوهر»[٥]. عقب فيه على محاولة اثنين من أهل قريته بالتظاهر بالورع والتقوى وإن كانا لا يتورعان عن التآمر للاعتداء على مزارع أهل القرية وإيذاء الناس فى أنفسهم وأموالهم وأكل أموال الناس بالباطل والكذب والرياء.. إلخ، وفى نهاية المقال دعاهم إلى الالتزام بروح الدين وبالإخلاص، فى المعاملة، وتنظيف القلوب، وتطهير النفوس، وكما يصرح هو فقد كان نشر هذا المقال بداية الصراع بينه وبين البرانيين الذين يتعلقون بالعرض ويغفلون عن الجوهر[٦].

ثم انتقل صراعه ونقده للبرانية، إلى العلماء ورجال الدين، الذين هم أمل الأمة فى تحقيق العدل والأمانة، لكنه قد تبين للناس أنهم ابتزوا ثلاثة آلاف جنيه من أموال الأوقاف الخيرية، تحت ستار الدين فلم يصمت وكتب مقالاً بعنوان «أفتونى»[٧]. كشف فيه عن حقيقة هؤلاء وهاجم تصرفاتهم ومظاهرهم الخداعة، موجهاً لهم النقد واللوم والعتاب على تصرفهم الذى شوه صورة الدين الذى ينتسبون إليه[٨].

كما نظر إلى كثير من القضايا الشائكة والتى فى ظاهرها الرحمة وباطنها العذاب، مثل قضايا التقدم العلمى على حساب التدنى الأخلاقى والدينى، ومثل التمسك بالمادة فى مقابل إهمال الروح كما يتمسك الشباب باللذات الحسية فى مقابل تخليهم عن الواجب الدينى والأخلاقى والمثل العليا، وكتب مقالاً بعنوان: «هل العلم صديق للأخلاق؟»[٩]. بين فيه غياب الأخلاق والدين عن العلم، فالعلم لايستطيع أن يرشدنا إلى القيم الخلقية ولا إلى ما ينبغى أن يكون كما يتصور البرانيون[١٠]. وفى هذا المقال تحامل من جانبه على العلم فهل كان ضد العلم؟

كما كتب للشباب يحثهم على أن اللذة الحقة ليست فيما يلتمس من علائق البدن، بل تكمن فيما ينطوى عليه من قوة روحية وقدرة جوانية[١١]. كما احتج أيضاً على تصرفات بعض الصوفية الظاهرية والتى تدل على أنهم ليسوا أهل الصفوة ولا أهل التقوى كما يزعمون لأن التصوف لديه ليس فى لبس المرقع ولا ادعاء الفقر ولا فى حركات الرقص التى تصدر منهم[١٢].

وكان لهذه المعاناة والصراع والاحتجاج النفسى والقلبى والعقلى الذى عاشه عثمان أمين مع البرانيين المرائين والظاهرين المخادعين، أثره فى جعله يتمرد وينقد ويشك فى كل ما هو ظاهرى وخارجى وبرانى، ويلتمس الحقيقة فى داخل وباطن الأشخاص والأشياء، لهذا نجده قد زهد فى كل مظاهر الحياة الروتينية ولم يحاول أن يلتمس منها شيئاً أو حتى يثق فيها، شأنه شأن الفيلسوف الألمانى كانط (١٧٢٤م-١٨٠٤م) فقد عانى كانط مثل ما عانى عثمان أمين، ولهذا يوجد تشابه كبير بينهما فى النشأة وفى الفكر، فبينما نجد كانط يرفض الدروس الدينية التى كانت تلقى عليه فى كلية الملك فريدريك لأنها لم ترض ميوله الدينية الحرة، كما رأى فيها صورة متزمتة بغيضة للحياة الدينية. وأن فى هذا النظام ما يدعو إلى كراهية الدين والنفور منه[١٣]، نجد معاناة عثمان أمين من نظام التعليم الدينى سواء فى الكتاتيب أو فى الأزهر.

ومن أوجه الشبه بين مفكرنا وكانط أنهما رغبا فى تعلم الفلسفة دون غيرها لما تتميز به الفلسفة من إتاحة الفرصة لحرية الفكر والرأى ولهذا دخل كانط كلية الفلسفة، ودخل عثمان قسم الفلسفة بكلية الآداب رافضاً رغبة والده دخول مدرسة المعلمين العليا[١٤]. ومما يتميز به كل منهما أنهما كانا على مستوى كبير فى الدقة والنظام والجدة والإخلاص فى العمل وتقديسه والالتزام بالفضائل لدرجة تعظيمها، فكان لكل منهما نظام صارم فى حياته لا يتعداه مهما حدث[١٥].

وكان من نتاج هذا التشابه بينهما الآنفاق فى كثير من الملامح والصفات بالرغم من فارق الزمن بينهما، أن عثمان أمين تأثر بكثير من آراء وأفكار وفلسفة كانط فأعجب بالمثالية الكانطية وبميتافيزيقاه، كما أعجب بأخلاق الواجب عنده، ولا يقل

إعجابه به عن إعجابه بديكارت وفشته، ومحمد عبده، والأفغانى وغيرهم ممن اقتدى عثمان أمين بفكرهم وفلسفتهم فرفض مع كانط الواقعية الصرفة والمثالية المفارقة والمطلقة، وقال بالمثالية الواقعية الكامنة فى التجربة، ومن ثم نستطيع القول بأن تأثير كل من كانط وديكارت من قبله وفشته، وشيلر والرواقية وغيرهم من الفلاسفة المثاليين لا يقل عن تأثير البيئة التى عاش فيها وكان لها تأثيرها، فالذى دفعه إلى الاعتقاد بالمثالية الجوانية ليس إعجابه بديكارت وكانط وغيره من رواد المثالية فقط بل معاناته من حياة المظاهر الزائفة والتى سماها بالحياة البرانية، فأراد أن يحيا حياة جوانية حقيقية خالصة. فوجدها فى مثالية ديكارت وكانط على الرغم من الاختلاف بينهما وتؤخذ على مفكرنا عدم تأثره بفلاسفة الإسلام أمثال الفارابى والكندى وابن رشد باستثناء الغزالى. وخرج من هذا كله بمحاولة إبداع مذهب فلسفى أو فلسفة خاصة تحت مسمى الجوانية، كما حاول توظيفها فى كل الفلسفات السابقة عليه، عند سقراط وأفلاطون من فلاسفة اليونان، وعند الغزالى وجابر بن حيان، وخالد ابن يزيد والرازى والبيرونى، وابن رشد من فلاسفة الإسلام، وعند ديكارت وكانط، وفشته وشيلر، وعند محمد عبده والأفغانى والعقاد موجهاً نقده لكل المذاهب الواقعية أو الوضعية.

كما ساعدته هذه النشأة فى أن يتغلب على الظاهر، ويدخل فى الباطن، فهرب من البرانى إلى الجوانى ولم يكتف بذلك بل شن حملة كبيرة على كل ما هو ظاهر مزيف، فنقد كل الأخلاقيات البرانية فى عصره وشهر بها وتناول بالنقد البناء نظم التعليم فى الجامعات المصرية، مبيناً مساوئ ما يحدث من تعليم ظاهرى برانى، ساعد على الحفظ والتقليد والجمود، ودعا إلى الدخول فى حقيقة التعليم الجوانية التى تساعد على الفهم والإبداع والابتكار وقارن بين التعليم فى فرنسا وأمريكا ومصر، وفضل التعليم فى فرنسا لأنه تعليم حقيقى خال من كل المظاهر البراقة الخداعة ولما يتميز به من جدة ونظام، وقدم عدة اقتراحات بتوزيع الجامعات المصرية على مديريات الجمهورية. كما نقد التعليم فى أمريكا لأنه قائم على المنفعة البرجماتية والمظاهر الخداعة لاجتذاب المتبرعين[١٦].

ونخلص مما سبق أنه كان للبيئة والحياة الأخلاقية والثقافية والدينية والسياسية التى عاشها عثمان أمين، الفضل فى غرس الجوانية فى حياته والتى بدأت على مراحل كما يقول هو : «فقد أحسست نشوء نوازعها فى حياتى، وقوة انطباعها فى شبابى، واكتمال وعيها فى كهولتى»[١٧]. كما كان لها الفضل فى نمو فكره وثقافته وشخصيته ومنهجه فأصبح من بناة الفكر الفلسفى المصرى المعاصر[١٨]. كما استطاع أيضاً وببراعة تامة أن يكون لديه منهج جوانى فى التأليف، ويقصد به محاولة الاتصال المباشر بالفلاسفة والمفكرين ، يصغى إليهم ويسألهم ويستوضحهم بنفسه ويستقى منهم مباشرة علمهم. ويسجل لهم مواقفهم دون ما حائل أو حاجة إلى «عنعنة» أو التجاء إلى واسطة ، وأدى هذا الطريق إلى نوع من الاستلطاف والمودة بينه وبين الآخر[١٩]. كما تميز منهجه فى العرض لتاريخ الفلسفة بالموضوعية[٢٠]، وذلك كله بفضل الجوانية التى نبتت لديه منذ طفولته والتى أولاها كل أهمية. فما هى هذه الجوانية التى جعل لها الأولوية فى حياته وما خصائصها؟

ثانياً : مفهوم الجوانية وخصائصها :

مما يتميز به لفظ الجوانية أنه واسع الاستخدام لغة واصطلاحا - فهو يستعمل للدلالة على معانى الباطن والداخل ، والكامن والمستتر ، والجوهر والأصل، والحقيقى.

١ - **الجوانية لغة :** تؤكد المصادر، بأن لفظ «جوانى» ومقابله «برانى» لفظان عربيان فصيحان ، وليسا عاميين أو معربين ، فقد ورد فى لسان العرب، إن لكل امرئ «جوانياً وبرانياً» ، وقد شرح ابن الأثير ذلك بمعنى : باطنا وظاهراً، وسراً وعلانية، وهو منسوب إلى «جو» البيت، أى داخله ، وزيادة الألف والنون للتأكيد، وجو كل شىء باطنه وداخله[٢١]. وجاء فى القاموس المحيط : من اصلح جوانيه اصلح الله برانية نسبة إلى غير قياس[٢٢] ويرى ابن سيده أن الجوانى والبرانى: (كالمخبرانى والمنظرانى ويقال رجل منظرانى، أى حسن المظهر، ورجل مخبرانى أى حسن المخبر»[٢٣]. وكلمة «الجو» تعنى كل بطن غامض ، والبر تعنى المتن الظاهر[٢٤].

وذكر الزمخشرى فى «أسرار البلاغة» استعمال العرب لهذين اللفظين بأن «ب.ر.ر . . ونزلوا بالبرية، وجلست برا، وخرجت براً، إذا جلس خارج الدار أو خرج إلى ظاهر البلدة، وافتح الباب البرانى، ويقال: أريد جوا ويريد براً أى أريد خفية وهو يريد علانية»[٢٥]. كما استدل عثمان أمين على أن لفظ الجوانية عربى أصيل، بقول رسول الله ﷺ لعلى بن أبى طالب: «يا على ما من عبد إلا وله وجوانى وبرانى "بمعنى سريرة وعلانية" فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه، ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه. .»[٢٦]. ومعنى كلمة جوانى وبرانى فى الحديث: الباطن فى مقابل الظاهر، والداخل والخارج والمستتر والمعلن فى حياة كل إنسان، كما استخدمه علماء الكيمياء أمثال: جابر بن حيان، ويحيى ابن خالد البرمكى، وذى النون المصرى والحسن بن قدامه، والرازى، فهذا جابر بن حيان يحدده بقوله: «وحد العلم الجوانى أنه العلم بالشىء المدبر من داخل بالاستحالات؛ وحد العلم البرانى هو العلم بما يدبر من خارج تدبيراً يقل الانتفاع به فى الشرف»[٢٧]. ويقول جابر أيضاً فى كتابه «الأسطقس الأس» : « ولما كان جميع طرق أصحاب هذه الصناعة الكيمياء طريقين، وهما الجوانى والبرانى»[٢٨]. ولجابر مؤلفات تحمل اسم الجوانى والبرانى مثل كتابه «الملاغم الجوانية» وكتاب «الملاغم البرانية»[٢٩].

ومن هنا يحق لمفكرنا أن يؤكد أن اللفظين عربيان أصيلان، ولهذا وجد أنه لا حرج من استخدام الجوانية فى إنشاء فلسفة عربية أصيلة تقوم مع العلم والدين والأخلاق والأدب والفن والسياسة والاجتماع بل فى كل مجالات الوعى الإنسانى، وذلك فى مقابل الفلسفات والنظريات الآلية الجامدة، أو المذاهب القطعية المغلقة[٣٠].

٢ - **الجوانية اصطلاحاً** : إذا كان قد ثبت اتساع معنى الجوانية لغة فإنه بالضرورة أن يكون المعنى الاصطلاحى أوسع. ولهذا نجد أن صاحب الجوانية يعرفها بقوله: «أنه ليس يوجد للجوانية من حيث هى فلسفة مفتوحة - تعريف أوحد بالمعنى المنطقى الدقيقى للحد أو التعريف : الجوانية على الطريق دائماً ولا تعرف الوقوف ولا تريد الانغلاق ، وهى محاولة للتعبير عن إيمانها العميق

بضرورة الميتافيزيقا، وكرامة المعرفة وسلطان الأخلاق، وهذه هى القيمة الرفيعة التى كان كبار الفلاسفة فى جميع العصور من أقوى دعائمها لدى الإنسانية الواعية»[٣١].

فهى فلسفة وعى شامل مستنير يتبعه عمل بنَّاء وخلاَّق، كما أنها فلسفة تشيد بالقيم الروحية والمثل العليا، وتحاول أن تزاوج بين الذات والموضوع، وتجمع بين العقل والقلب، وتؤلف بين النظر والعمل، وتدعو إلى خلوص النية، واستواء السر والعلانية[٣٢]. وهى عبارة عن استعداد أو حالة نفسية تنظر إلى الأشياء وتقيمها تقييماً لا يقف عند ظاهرها بل تحاول أن تكشف المعنى المستتر الذى نستطيع أن ندركه فيها[٣٣]. ومما يدل على اتساع معناها أنها تعد أصول عقيدة، وفلسفة ثورة وعقيدة جوانية ، مفتوحة تأبى الركون إلى مذهب معين، أو الوقوف عند الواقع، وتهتم بالمعنى والقصد لا باللفظ وتدعو إلى العمل البَّناء المؤسس على النظر الواعى وتبحث جوهر الأشياء لا فى مظهرها وأعراضها، وتتعمق فى مشاعر الإنسان الأصيلة وأفكاره وهواجسه . وهى فلسفة ثورة لانها نابعة من أعماق الأمة الثائرة وتعد محاولة أيديولوچية متبعة فى ذلك البحث التاريخى فى الماضى ومراجعته والإعداد للمستقبل، وهى فلسفة ثورة لأنها تنشد المثل الأعلى، وتؤمن بأن القوة المحركة للتاريخ هى قوة المبادئ وإرادة التغير والطموح إلى تقويم للأشياء[٣٤].

والجوانية تفلسف مفتوح تحاول أن ترى الأشخاص برؤية روحية صحيحة، بمعنى أن تهتم بالنظر إلى "المخبر" دون المظهر، وتقتصر على الباطن دون الظاهر، وبحث عن الداخل والماهية والروح من وراء اللفظ والكم والمشاهدة والعرض والعيان[٣٥]. وهى فلسفة تستند على تزكية الوعى الإنسانى بالسعى إلى فهم المقاصد والمعانى والقيم فهماً عميقاً، ومن هنا فهى تمارس الوظيفة الفلسفية على الأصالة بالتماس اللب والمبدأ والكيف ، والحق ، وتبتعد عن الحياة الفكرية القائمة على المقاييس البرانية ومقياس الكم التى تقاس بها المادة[٣٦]. ومن ثم ساد تعريف بعض

الباحثين للجوانية على أنها «الفلسفة التى تعتمد على الباطن دون الظاهر، والتى تقف عند الجوهر دون العرض.. وأنها الفلسفة التى تنكر المحسوس وتقبل على ما وراء الأشياء وتتأمل الحياة الدقيقة دون الظواهر البرانية المرئية»(٣٧).

ويعرفها د. فؤاد زكريا بأنها:« تغلغل الفكر فى بواطن الأمور بدلاً من ظواهرها..»(٣٨). ومن الباحثين من عرف الجوانية بأنها :« فلسفة مثالية روحية باطنية أخلاقية، صوفية، تعطى الأولوية للداخل على الخارج، وللقلب على العقل، وللأخلاق على السياسة، وللعقل على الحس، وللفرد على المجتمع، وللدين على العلم، وللمعنى على اللفظ، استمراراً لتراث الإسكندرية ماراً بالغزالى حتى العقاد..»(٣٩).

أما عن مفهوم الجوانية فى الكتاب والسنة والنبوية ، فقد حاول عثمان أمين التماس معنى الجوانية فى كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مستدلاً بهما على أن معنى الجوانية فى القرآن والسنة : هو المقصد الحقيقى للأشياء وهو النية المخلصة التى فى داخل البشر، وهو الإيمان باليوم الآخر، كما جاء فى قوله تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَن تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ..﴾(٤٠). وقوله تعالى﴿قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ..﴿١٤﴾﴾(٤١) ، وقوله تعالى:﴿ لَن يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلا دِمَاؤُهَا وَلَكِن يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنكُمْ..﴾(٤٢)، وقوله تعالى﴿ .. إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ..﴾(٤٣). وقوله تعالى:﴿ وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَىٰ مَا فِي قَلْبِهِ..﴾(٤٤)، وقوله تعالى: ﴿وَاذْكُر رَّبَّكَ فِي نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً وَدُونَ الْجَهْرِ مِنَ الْقَوْلِ﴾(٤٥) وكل هذه الآيات تدل على أن الحكم على الأفعال سيكون على الفعل الجوانى وليس البرانى ومن الأحاديث النبوية التى استشهد بها صاحب الجوانية للتدليل على صحة رأيه قوله ﷺ :«إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم. ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم»(٤٦) . وقوله ﷺ:«كم من قائم حظه من صلاته التعب والنصب»(٤٧) .

وقولهﷺ: «الصوم جنة»[٤٩]. إنما يفيد أن الصلاة على حقيقتها خليقة أن تنهى عن الفحشاء والمنكر والبغى، وأن الصوم الصحيح يستلزم الإمساك عن إيذاء الناس بالقول والفعل . وقوله ﷺ :«لكل امرئ جوانى، وبرانى فمن أصلح جوانيه أصلح الله برانيه ومن أفسد جوانيه أفسد الله برانيه»[٥٠]. ومن هذا المفهوم للجوانية الذى أجمع عليه الفلاسفة والمفكرون، والقرآن والسنة. يكون الطريق إليها - حسب رأى عثمان أمين - هو تقديم الذات على الموضوع، والفكر على الوجود، والإنسان على الأشياء، والرؤية على المعاينة والتمييز بين الداخل والخارج، وبين الكيف والكم، وبين بعد العقل وبعد العين، وقد عبر على بن أبى طالب عن هذا فى قوله: «ليست الرؤية كالمعاينة مع الإبصار، فقد تكذب العيون أهلها، ولا تغشى العقل من استنصحه»[٥١].

٤ - خصائص الجوانية : يؤدى المفهوم السابق لمعنى الجوانية إلى استخلاص خصائص لها منها على سبيل المثال:

أ - المفهوم الجوانى أوسع من المفهوم البرانى : ويرجع ذلك إلى أن النظر الجوانى يعتمد نظام الإمكانيات ويؤدى هذا أيضاً إلى أن «ما صدق» الجوانى لابد أن يكون أوسع من «ما صدق» البرانى، لأن نظام الإمكانيات بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة، هو فى الحقيقة أبعد دلالة وأصدق تعبيراً عن ذلك الفرد أو تلك الجماعة من نظام المتحققات ، لأن نظام الإمكانيات أعمق من نظام المتحققان ويضرب عثمان أمين مثالاً على تحقق نظام الإمكانيات لدى الأمة المصرية. بثورة يوليو ١٩٥٢ وإبان أزمة السويس ١٩٥٦م . فقد تحقق لدى الأمة المصرية المثل الأعلى الذى كان كامناً فى نفوس أبنائها والذى حققته الثورة. ومن هنا يظهر أهمية نظام الإمكانيات أى المفهوم الجوانى فى أوقات الشدائد والأزمات[٥٢] ولكن لماذا لم يتحقق هذا الآن؟.

ب- تزكية الوعى الإنسانى : تتميز الجوانية بأنها فلسفة تستند على تزكية الوعى الإنسانى وممارسة الحرية النفسية وتسعى إلى تعميق فهم الإنسان للمقاصد والمعانى والقيم، وهذا يعد الممارسة الحقيقية لوظيفة الفلسفة، والتى تعتمد على التماس اللب

والمبدأ والكيف والحق[٥٣]. وهنا تبدو الجوانية وكأنها نظرة خلقية دينية تدعو إلى طهارة الروح من أدناس المادة[٥٤]. فالوعى هو نقطة البداية عند المستحقين لوصف الإنسانية وهو الذى يفرق بين الإنسان والحيوان، فالإنسان الواعى هو من ينظر بالقلب ويعمل بالبصر، ويعلم جيداً أن عمله له أم عليه لأن العامل بغير علم كسائر فى غير طريق، والعامل بالعلم كسائر على الطريق الواضح، فلينظر كل منا أسائر هو أم راجع[٥٥].

جـ- **المعرفة الجوانية معرفة اتصال مباشر** : المعرفة الإنسانية لا تستطيع الوصول إلى الفهم الحقيقى للشخصية الإنسانية، الماضى منها والحاضر إلا بممارسة الاتصال المباشر، أى الجوانى، ويتم هذا الاتصال بالتعاطف العقلى أو بالجهد الجوانى ولهذا يقول «مين دوبيران» [فرق بين أن نعرف الحقيقة بأذهاننا وبين أن نجعلها حاضرة على الدوام فى نفوسنا][٥٦]. مميزاً بذلك بين حقيقة عرفنا رسومها وحفظناها، وحقيقة ملأت قلوبنا وعشناها.

د - **ميتافيزيقا الرؤية الواعية** : تنطوى الجوانية على ضرب من الميتافيزيقا يسمى ميتافيزيقا "الرؤية الواعية" ، التى هى أقرب إلى الرؤية الفنية، وهى رؤية نفسية بالعين الداخلية "عين البصيرة" كما يعبر عنها الغزالى [٥٧]. أو بعيون الروح، وهذه الرؤية هى التى تسجل لحظات الإلهام الداخلى، وإنما تتجلى فيها حكمتنا وتجربتنا ورويتنا كما أشار إلى ذلك هيجل والجوانية أيضاً تهدف إلى معرفة الأشخاص والأفكار معرفة صحيحة عن طريق المبادئ ومن الداخل لا من الخارج.

هـ- **مجاوزة المظهر** : ترتبط هذه الخاصية بسابقتها حيث تؤدى بنا الرؤية الواعية إلى مجاوزة المظهر إلى ما وراءه ومحاولة رؤية الأشياء رؤية روحية من شأنها أن تجتاز الأشياء مرحلة الظواهر وتتخطى نطاق البرانية، وهذا شأن أى نظرة ميتافيزيقية ، ومن هنا جاء الغرض من الفلسفة، وهو الوقوف على حقائق الأشياء على قدر ما يمكن الإنسان أن يقف عليه[٥٨].

و- **الإمكانيات اللامحققة** : ينطوى جوانى كل إنسان على كثير من الإمكانيات قد يتحقق بعضها ، وقد لا يتحقق البعض منها، ومنها ما هو فى الطريق إلى التحقق. ولهذا فإن «ماهية الإنسان» أو طبيعته لا تنكشف لنا عن طريق ما قد حققه بالفعل فى وجوده المعين أو الوجود هنا والآن، كما يقول «هيدجر» بل تعرف بما لم يحققه بعد وبما قد لا يحققه أبداً. إذن فالإمكانيات اللامحققة، وعلى هذا النحو تتعين الثورة على الوضع التقليدى لمفهوم الحقيقة، فبدلاً من أن يكون مفهوم الحقيقة هو :(مطابقة ما بالأذهان لما بالأعيان حسب مذهب الحسيين والوضعيين، أو «مطابقة ما بالأعيان لما هو بالأذهان، كما هو عند كانط والمثاليين النقديين يكون مفهوم الحقيقة ما يجاوز كل مطابقة بين الفكر الوجود أو بين الأذهان والأعيان. وهذا يؤدى إلى أن مفهوم الحقيقة الجوانية كامنة فيما وراء التحقق وليس المتحقق[٥٩].

ز - **قوة الروح** : تركز هذه السمة على أن القوة الحقيقية هى قوة الروح والمثل الأعلى. كما أنها تركز على الأخلاق الجوانية التى تقوم على جهاد النفس ضد المادة. ويرى رائد الجوانية أن السلطة التى حصل بها الإنسان على العالم الخارجى. عالم المادة والأجسام، هى التى أضلته عن قوته الحقيقية التى تتمثل فى المثالية والروحية. ورأى أيضاً أن الصراع الدموى العنيف الذى ساد العالم جاء بسبب تقدم الإنسان فى العالم المادى، وكان لتأخر فى علم الروح[٦٠] عن علم المادة آثاره الخطيرة التى يعانى منها العالم اليوم والذى نشاهد آثاره فى كل مكان فى العالم خاصة العالم العربى وما يحدث فيه بسبب سيطرة قوى المادة على قوى الروح أليس تميزه للروح فيه مبالغة؟.

ثانياً : الجوانية فى الفلسفات السابقة :

قد يعتقد البعض أن الجوانية كفلسفة ومصطلح كان أول ظهورها عند عثمان أمين، ومن ثم فلا وجود لها فى الفلسفات السابقة، لكن هذا الاعتقاد تنفيه الأدلة والبراهين التى تثبت أن تاريخ الجوانية هو تاريخ الفكر الفلسفى الحقيقى الذى يبحث عن المثل العليا، وأنها رسالة لعدة أجيال سابقة وقادمة، إن لم يكن المشروع الفلسفى

لكل حضارة وهدف الإنسانية البعيد[٦١]. ومن هنا حاول عثمان أمين توظيف الجوانية فى كل العصور ، عند قدماء المصريين، واليونان، وفلاسفة العصور الوسطى والعصر الحديث والمعاصر، فهى عند:

١ - **قدماء المصريين** : تلتمس فى تدينهم وفى أخلاقهم، ويأتى ذلك من خلال حكمهم على الأمور أحكاماً أخلاقية نفاذة ، ويخصون للغيبيات وللمثل العليا مكانة كبيرة فى أفكارهم، فقد كانوا منذ القدم موحدين يؤمنون بإله واحد منزه عن مشابهة المخلوقات، ويؤمنون ببقاء النفس بعد مفارقة البدن، ويعطون الثقة التامة فى العدل الإلهى والبحث الدائم فيها وراء المحسوس. ويؤكد ذلك ما ذهب إليه بعض العلماء الغربيين من أمثال «أرمان» و «برستد» من [أن المصريين القدماء كانوا فى دينهم، وفى أخلاقهم "جوانيين" حقاً يحكمون على الأمور أحكاماً أخلاقية نفاذة. . ويهدون إلى العالم القديم أقدم تعبير لغوى عن معانى الصدق والحق والاستقامة والعدل. .][٦٢].

كما كشفت جوانية المصريين القدماء عن تمسكهم بالإيمان والإخلاص واستنكارهم للتظاهر والنفاق، ويثبت ذلك ما قاله أحد قدماء المصريين فى [أن أهل الصخب والضجيج من المغضوب عليهم، فصل لربك بقلب خالص وأمسك عن الكلام، يستجب لدعائك ويتقبل قربانك][٦٣]، كما كتب على قبر أحد المصريين عبارات تدل على اعتقادهم بالجوانية، منها :« إن الله فى قلب الإنسان، فإن رضى قلبه عنه رضى الله عنه»[٦٤]. كما أن مصر تعد أول دولة فى العالم استيقظ فيها ضمير الإنسان كما ذكر برستد[٦٥].

٢ - **الجوانية عند اليونان** : تتمثل الجوانية فى الفكر الفلسفى اليونانى فى البحث عن حقيقة الأشياء سواء كانت هذه الحقيقة متمثلة فى المادة ، كما هو الحال عند الفلاسفة الطبيعيين من أمثال «لوقيس» و «ديموقريطس» أو البحث فى مبدأ «الفعل» و«الكيفية» و«الكمال» كما ذهب إلى ذلك «فيثاغورث»[٦٦]، وتتمثل الجوانية عند سقراط فى مذهبه «التهكم والتوليد» الذى كان يعنى به إخراج ما فى بطون أو ما فى

جوانى تلاميذه إلى برانيهم ، ويتأكد ذلك فى الحوار الذى دار بين سقراط وأحد تلاميذه عندما جلس بجوراه شخص لا يعرف عنه شيئاً، وظل الرجل صامتاً والحوار سجال، لا يشترك فيما يدور من حديث ولا يعلق على ما يجرى من نقاش.. فالتفت إليه سقراط قائلاً: «ما بالك تجلس صامتاً ؟ تكلم.. حتى أراك»(٦٧). هنا أراد سقراط أن يعرف الرجل من داخله لا من خارجه من جوانيه لا من برانيه، فالكلام تعبير عن الفكر الجوانى داخل هذا الرجل.

أما أفلاطون صاحب المثالية المطلقة فإن الوجود الحقيقى يتمثل فى جوانى الأشياء، فالمثال عنده هو الذى ينتظم فوق العالم الحسى المنساق فى تيار الصيرورة، كما أنه يمثل عالم المعقولات الخالدة والماهيات الكاملة والحقائق الثابتة. كما تتمثل الجوانية عند أفلاطون فى رفضه للعالم الحسى المشاهد وإيمانه بعالم المثل، وفى تفريقه بين الكلام الخارجى الملفوظ أو المكتوب «البرانى» وبين النور المنبثق من الداخل والذى عبر عنه بقوله: «إن الأمر لا سبيل إلى التعبير بالكلام كما يعبر عن سائر الأشياء والموضوعات وإنما بعد الصحبة الطويلة فى هذا الشأن نفسه، وفى الحياة معاً. يخيل أن نوراً يتفجر فى النفس بواسطة ناراً اشتعلت فى نفس أخرى»(٦٨). والجوانية عند أرسطو الذى أقام فلسفته على البحث فى الطبيعة من خلال استقصاء واستيعاب وتغلغل إلى بواطن الأمور، رأى أن مهمة الفلسفة تفهم العالم الواقعى فهماً عميقاً جوانياً، كما رأى أن مبدأ الكيفية والكمال يدرك كمبدأ باطنى كامن فى الأشياء(٦٩).

٣ - الجوانية عند فلاسفة الإسلام : حاول عثمان أمين التماس الجوانية عند فلاسفة الإسلام فالتمسها عند جابر بن حيان من خلال أسرار علم الكيمياء. فالجوانى عند جابر هو العلم بالشىء المدبر من داخل بالاستحالات ، ويعنى بالباطن داخل الأشياء، أما البرانى فهو العلم المدبر من خارج ومعناه الظهور والانفصال، كما التمس العلم الجوانى عند يحيى بن خالد البرمكى، والحسن بن قدامة والرازى وغيرهم من علماء الكيمياء(٧٠). أما الجوانية عند أهل التصوف فهى قائمة على الأفعال الجوانية ولا تأخذ بالبرانى، كما ذهب إلى ذلك أبو منصور الحلاج الذى قال: «المنكر هو فى دائرة البرانى»(٧١). وقال أيضاً: «البرانى ما وصل إليها.. والثانى

وصل وانتفع . .»[٧٢] . والجوانية فى الأخلاق الصوفية، وعى مستنير يتبعه عمل بناء عمادها القيم الروحية والمثل العليا[٧٣] .

أما طريق الجوانية عند الإمام الغزالى، فيتمثل فى أمرين: **الأول**: بحث الأعمال وما يفسدها ويشوش القلوب ويهيج الوسواس ويثير الشر، وهذا الطريق صعب، لأنه يعتمد على مجاهدة النفس مجاهدة دائمة. **الثانى**: الاعتماد فى تحصيل العلوم على البصيرة وصفاء القلب لا على الصحف والكتب فقط ولا على تقليد الغير. ويفرق الغزالى بين الجوانى والبرانى بتفرقته بين العالم والحافظ، فمن شيمة العالم أن يكون باحثاً عن أسرار الأقوال والأعمال، أما الحافظ فهو الذى يقصر جهده على حفظ ما يقال من عبارات أو روايات. ومجمل موقف الغزالى من الأخلاق الإسلامية هو تحريه للمعنى الجوانى واشتراط حضور القلب[٧٤] . كما أن العبادات عنده تقوم على أساس ما فى جوانى الإنسان ولهذا قسم عبادة الصوم إلى ثلاث درجات: الأول صوم العموم، ويعنى به كف البطن والفرج عن قضاء الشهوة، وهذا الصوم الظاهر أو الخارجى، والثانى صوم الخصوص: وهو كف السمع والبصر واللسان واليد وسائر الجوارح عن الآثام، والثالث: صوم خصوص الخصوص: وهو صوم القلب عن الهمم الدينية والأفكار الدنيوية، وكفه عما سوى الله تعالى وهذا هو الصوم الجوانى الحقيقى عند الغزالى[٧٥] . ونفس الأمر فى الصلاة والزكاة والحج وغيرها من عبادات ومعاملات. كما فرق بين العدل الجوانى والعدل البرانى، مستشهداً بقوله تعالى: ﴿ **وَلَن تَسْتَطِيعُوا أَن تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ** ﴾[٧٦] . بمعنى أنكم مهما تحريتم إقامة العدل بين نسائكم فى الظاهر، فإن ميل القلب، وهو أمر جوانى يجعلكم غير عادلين[٧٧] إن تركيز عثمان أمين على الجوانية عند الغزالى يدل على ميله إلى التصوف.

كما تتمثل الجوانية عند الفيلسوف الأندلسى ابن رشد فى تركيزه على معرفة الصنائع معرفة برهانية يقينية، ويختص بهذه "المعرفة الجوانية" الخاصة من الناس فى مقابل المعرفة البرانية التى يختص بها العامة من الجمهور، والتى لم يعن أصحابها من العامة بالصنائع البرهانية ، وهى معرفة قائمة على الجدل والخطابة وبالتالى ليس فيها يقين ولا حقيقة مؤكدة ، عكس المعرفة البرهانية التى تعطى الحقيقة المؤكدة[٧٨] . ولا

تقتصر الجوانية على ما ذكرناهم من الفلاسفة بل تشمل جميع أو غالبية فلاسفة الإسلام، من أمثال الفارابى والكندى، والبغدادى.. إلخ، ولكن لماذا لم يلتمس عثمان أمين الجوانية عند علماء الكلام وسكت عنهم؟ يبدو أنه لم يجد فى علماء الكلام أى معنى أو مغزى جوانى، ولهذا لم يعرض لهم شأنهم شأن الفلاسفة الحسيين والوضعيين.

٤ - **الجوانية فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة** : أطلق عثمان أمين على فلسفة كل من ديكارت، وكانط، وفشته، وبرجسون، وشيلر الفلسفة الجوانية. فبالنسبة لفلسفة ديكارت ووصفه لها بالجوانية لاشتراكها مع الفلسفات الجديرة بهذا الاسم، فى السمات الإنسانية لكل فلسفة جوانية، ومن هذه السمات تزكية الوعى، وتوخى الأصالة والتعمق فى استكناه الجوهر من وراء المظهر. كما التمس روح الفلسفة الجوانية ومنهجها عنده فى التدرج من الشك إلى اليقين(٧٩). هذا بالإضافة إلى أن حياة ديكارت حياة جوانية ، تعنى بالروح وتجعلها فى المقام الأول، ولهذا فقد قضى الفيلسوف شبابه باحثاً عن الحقيقة الجوانية والتى وجدها فى «الكوجيتو»(٨٠).

وفى تفريقه بين الفضائل الحقيقية والتى تصدر عن معرفة حقيقية وبين الفضائل غير الحقيقية الظاهرية التى تكون مصحوبة بالجهل أو بالخطأ إيماناً منه بحقيقة الجوانية، ومما يؤسف له أنه رأى أن الفضائل الظاهرة هى التى يقدرها عامة الناس أكثر مما يقدرون الفضائل الحقيقية، على سبيل المثال يمدح الناس المبذرين أكثر مما يمدح أهل السخاء، كما أن المخلصين والأخيار من أهل البر والتقوى لا ينالون من الشهرة ما يناله المنحرفون والمنافقون، وهذا دليل على ميل غالبية الناس إلى الظاهر أكثر من الحقيقى وإلى البرانى أكثر من الجوانى(٨١).

وانتقالاً من ديكارت إلى هيوم الذى رفض الميتافيزيقا التقليدية التى تبحث فى جوانية الشىء من حيث هو موجود لذاته وبذاته أى معرفة كنه الشىء وماهيته من حيث هو موجود. وجاء بميتافيزيقا مهمتها أن توقفنا على ما تكون الأشياء عليه عندنا وفى أنفسنا لا كما هى فى ذاتها، ولهذا أراد هيوم فحص طبيعة العقل البشرى لكى يتبين بتحليل دقيق لملكتنا ، إن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التى تبحث فيها

الميتافزيقا التقليدية ليست فى متناول العقل البشرى، ولهذا أعجب كانط بهيوم ونظر إليه نظرة الأب الروحى والأستاذ الملهم[٨٢].

أما كانط فقد لاقى من عثمان أمين اهتماماً كبيراً، لأنه من وجهة نظره ممثل الجوانية المثالية، تتمثل الجوانية عند كانط من خلال منهجه ، فى البدء من الوقائع المقررة أو المعطيات، ثم إخضاعها للتحليل لكى نستخلص منها عناصرها الأولانية المكونة لها. وهذا التحليل ليس تحليلاً منطقياً أو سيكولوچياً صرفاً . كما توهم بعض المحدثين، وإنما هو تحليل "ترنسندنتالى" بمعنى أنه شرطى كامن «جوانى»[٨٣]. ومعنى الترانسندنتالى هنا مرادف لمعنى الكامن أو الباطن، أو الجوانى، أو النقد الشرطى الأولانى[٨٤]. وهذا يتفق مع المعنى الذى حدده كانط «للترنسندنتالى» وهو ما يحدد الصور والمقولات والمبادئ الأولانية التى هى الشرائط الكلية الضرورية للتجربة الإنسانية[٨٥]. وبما أن مجمل فلسفة كانط أنها فلسفة فى البحث عن ملكة المعرفة وليس بحثاً فى الوجود مثل ما هو عند فلاسفة اليونان، وكلمة "ترنسندنتالى" لا تعنى عنده العلاقة القائمة بين المعرفة والأشياء إذن فهى تعنى معرفة الأشياء معرفة أولية أى جوانية كما تعنى بالواقع أو الممكن العقلى، أى الممكن الذى يضعه العقل ويميله على التجربة، والممكن العقلى هنا يتمثل فى دراسة الجدوى للعمل التطبيقى، ومعنى هذا أن كانط لم يبحث فى الواقع بل حصر نفسه فى دائرة الممكن، وكل ما يعنيه هو البحث فى التجربة الممكنة . وهذا الاهتمام بالممكن هو الذى جعل فلسفة كانط فلسفة مثالية[٨٦].

كما أن كانط يرى فى الجدل «الترنسندنتالى» بياناً وافياً لقوة المطامح المشروعة ومسيرة المثل العليا، وكشف ظاهر عن الحاجة إلى الاعتقاد وإقرار رصين للبعد الجوانى للدين، ولهذا جعل الإلتزام الجوانى أساساً للسلوك الدينى[٨٧]. ولهذا يدافع عن وجهة نظر "ليبنتز" التى تؤمن بوجود علة سابقة موجودة فى الكون، وتسيطر على كل حركة من حركات الأجسام بل وتخضع الطبيعة فى حركتها لمبدأ العلة الكامنة[٨٨].

أما الحقيقة الجوانية عند الفيلسوف الألمانى «هيدجر» فهى تتمثل فى تطابق الشىء مع العقل، أو تطابق المعرفة مع الشىء، والحقيقة بوصفها تطابق الشىء مع العقل لا تعبر عن الفكرة الشارطة "الترنسندنتالية" التى جاء بها كانط، ولم تقم إلا على أساس تطور ماهية الإنسان من حيث هى ذاتية، وهى الفكرة التى تذهب إلى أن الأشياء أو الموضوعات تتوافق مع معرفتنا(٨٩)، وهى فكرة جوانية.

وخلاصة هذا أن عثمان أمين استطاع بجدارة توظيف فلسفته الجوانية فى جميع الفلسفات السابقة لكن السؤال هل كل ما اعتبرهم جوانيين هم بالفعل جوانيين؟ أى جوانية؟ جوانية الأشياء؟ أم جوانية الإنسان؟

رابعاً: مصادر المعرفة الجوانية:

يرى البعض أن الجوانية عند عثمان أمين جوانية إشراقية وجدانية، صوفية، حدسية، وبالتالى سيكون مصدر المعرفة هو القلب والوجدان والحدس فقط، يضاف إليها العقل أحياناً، ويؤيد البعض ذلك بميل رائد الجوانية إلى العلوم الروحانية، ونفوره من العلوم المادية، وهذا الاعتقاد قد يكون مجانب للصواب، لأن الجوانية عند عثمان أمين جوانية شاملة كل نواحى الحياة والوجود، فهى تبحث فى المادة والروح، والنفس وأحوالها والعالم العلوى والعالم السفلى، كما تبحث فى المعقول والمثالى والمادى وفلسفة هذا شأنها لابد أن تعتمد على جميع مصادر المعرفة من حواس وعقل وقلب ووجدان وأى مصدر آخر غير ذلك إن وجد، لأن الجوانية كما قال صاحبها فلسفة شاملة، مفتوحة وهى فلسفة تجمع بين النظر والعمل، فالنظر هنا يعتمد القلب والعقل مصدران للمعرفة والعمل يعتمد الحس والعقل أيضاً. صحيح أن لكل مصدر عندها، درجة أو مرتبة فى إعطاء اليقين، أو المعرفة فالحس له درجة من الأدنى حسب دوره، والعقل له درجته حسب دوره والقلب أو الحدس له درجته أيضاً.

وشأن عثمان أمين فى إقرار مصادر المعرفة، شأن فلاسفة الإسلام، الذين اعتمدوا جميع مصادر المعرفة من حس وعقل وحدس ووجدان، وقرآن وسنة،

عكس فلاسفة الغرب ممن اعتمدوا على مصدر واحد أو مصدرين فى المعرفة كل حسب مذهبه فالمثاليون يعتمدون العقل، والحسيون يعتمدون الحس، والصوفيون يعتمدون القلب والوجدان، وعثمان أمين كمفكر مسلم يعرف أن القرآن لا يقر مصدراً واحداً بل أقر جميع المصادر الممكنة، وكما يرى محمد إقبال ، أن القرآن سوى بين جميع ضروب المعرفة من حسية وعقلية ووجدانية لمعرفة الحقيقة القصوى ، والوصول إلى الحقيقة يجب أن يصحب الإدراك الحسى هذا الإدراك الحدسى الجوانى الذى يسميه القرآن «القلب» ، وهذا لا يتعارض مع العقل، لأن العقل والحدس أو الفكر والإلهام ليسا متنافرين كما يتوهم المتوهمون[٩٠].

وهو لا يخرج فى اعتماده على مصادر المعرفة عن فلاسفة الإسلام الذين أخذوا بجميع المصادر المتاحة للمعرفة، فهذا الكندى (ت٢٥٢هـ-٨٦٣م) فيلسوف العرب الأول. الذى صرح فى أكثر من موضوع بأن الحواس مصدر للمعرفة وإدراك الوجود الخارجى[٩١]. بالإضافة إلى العقل والحدس. والفارابى (ت٣٣٩هـ- ٩٥٠م) الذى رأى أن الحواس الخمس لها دورها فى إدراك الأشياء[٩٢]، وأبو حيان التوحيدى الذى يرى أن للحواس الخمس دوراً هاماً فى الإدراك للأشياء[٩٣]. ويجمع الكل على أن الحواس لا تعمل فى معزل عن باقى المصادر الأخرى، مثل العقل والقلب، ولابد من التعاون بينهما وأن لكل منهم دوره، فلا العقل يستغنى عن الحواس والقلب ولا الحواس تستغنى عن العقل والقلب[٩٤]، ولكن للعقل درجة كبيرة عن الحواس عند فلاسفة الإسلام «وذلك لأن العقل رفيق عفيف وقاض عدل وصديق مشفق»[٩٥]. والعقل هو الحاكم النهائى فى دنيا العلم وواسطة بين الله والإنسان، كما أنه هو الملك المفزوع إليه والحكم المرجوع إلى ما لديه[٩٦]. أما معرفة الغيبيات فيختص بها القلب والوجدان.

وهذا ما أخذ به رائد الجوانية فقد أقر بالمصادر الثلاثة كضرورة الفهم الجوانى للإنسان والكون ويدل على ذلك قوله: «إن الإنسان لا يحيا بالعقل وحده، ولا يفهم بالعقل وحده، ولكنه يحيا بالحياة التى هى مجموعة من الحس والغريزة والعطف، والبداهة والخيال والتفكير، وكذلك يفهم بالحياة التى هى مجموعة من هذه الملكات

كيفما تعددت فيها التسمية والتقسيم، فأنت إذا أردت أن تفهم إنساناً فليست كل وسائلك إلى فهمه أن تسلط عليه ملكة التعليل والتحليل»[٩٧]. بل يجب أن تشرك فى فهمك خيالك وحسك، وحدسك وعقلك، ومشاعرك، بل وجميع أجزاء حياتك. كما يرى أن هذه المعرفة تنطبق على الإنسان والكون وجميع الموجودات المحسوسة والمعقولة ويقول أيضاً: «فقولك تفهمها مرادف لقولك تحسها وتتخيلها، وتشملها بعطفك وبديهتك وفكرك، ولأن تحسن ما ينبغى لك عمله دون أن تقوى على تعليل ذلك خير لك وألف خير من أن تعلل وتحلل وأنت عاجز عن العمل والإحساس»[٩٨].

مما سبق يتبين أنه على الرغم من أن الفلسفة الجوانية كما يقول صاحبها أنها فى صميمها جهد حدسى ، وتجربة حية، ونظرة شاملة كلية إلى الحياة والعالم والحقيقة سبيلها البينى هو المعاناة أو ما يمكن أن نسميه بالفهم «السيمفونى» والتناغم الروحى الذى لا ينفصل فيه الفكر عن الإنسان. إلا أنها تحتوى فى مصادرها على كل مصادر المعرفة، من حس، وعقل، وحدس. ومن هنا نجد أيضاً أن عثمان أمين كمفكر عربى مسلم لديه أصالة فهو لا يؤمن بالمثالية المطلقة التى ترفض الحس، ولا يؤمن بالواقعية الصرفة التى تؤمن بالمادة الخالصة، ولا يؤمن بالصوفية المغرقة فى تصوفها، بل آمن بالمثالية الممكنة، التى تعتمد التجربة كما هى عند كانط، ولهذا أعجب به.

صحيح أنه أعطى للحدث والعقل مكانة كبيرة تفوق الحس لكنه لم يرفضه على الإطلاق، فالحس عنده مرتبط بالعقل حيث أن الحس يثبت له الآنية. هذا بالنسبة للأمور المحسوسة والمشاهدة، أما فى الأمور الغيبية، فالعقل لا يملك حيالها إلا الإيمان بوجودها، والذى يحكم مثل هذه الأمور هو القلب الذى يقوم بالتصديق والإيمان وأحكامه يقينية، ومما يؤخذ على صاحب الجوانية أنه لم يوضح موقفه من الحس والمادة إلا أنه رفض التمسك بالمادة لكن هل يعترف بها كواقع أم أنها ليس لها وجود كما هو عند أفلاطون؟ هذا ما كان يجب أن يوضحه.

خامساً : جوانية الفكر واللغة :

اهتم صاحب فلسفة الجوانية باللغة والفكر وعلاقتهما بالجوانية. اهتماماً كبيراً، فألف فيها كتباً ومقالات ، ومحاضرات وخصص الباب الثالث من كتاب «الجوانية» عن الجوانية فى فلسفة اللغة، والملحق الأول أيضاً عن الجوانى والبرانى فى اللغة العربية، وألقى أربع عشر محاضرة فى اللغة والفكر، مبرزاً فيهما علاقتهما بالجوانية ومفهوم اللغة والفكر . وخصائص جوانية اللغة العربية. أما عن تعريف اللغة، فقد أخذ بتعريف «لالند» والذى رأى اللغة ما هى إلا وظيفة التعبير اللفظى عن الفكر سواء كان داخلياً أو خارجياً، وبهذا المعنى قال :«دولاكورا» «إن نية الكلام، وهى ليست بالضرورة لغة، بل ليست داخلية تفض إلى اللغة الداخلية أو إلى الكلام»[٩٩]. ولذلك فهى استعمال لوظيفة فى حالة معينة فيقال: فلان يستعمل لغة غامضة، وفلان يتكلم بلغة العقل، واللغة عبارة عن الخاصية التى تميز بها الإنسان عن سائر الحيوان، وهى تأكيد لماهيتنا الأصلية، وتزكية لذواتنا فى الحياة الاجتماعية، بالإضافة إلى أنها لغة اتصال بين الإنسان وجميع من يتعامل معهم حتى نفسه، ولهذا جعلها علماء الأزهر من علوم الوسائل، وهى كما قال الفارابى: «علم الألفاظ الدالة عند كل أمة، وعلم قوانين تلك الألفاظ. . وهو الذى به تكون عبارة اللسان عما فى الضمير»[١٠٠]. وهى مجلى الفكر وترجمان له[١٠١]. وهى الوسيلة لاستكشاف «جوانى» الأمة التى تتحدث بها واستكناه لخصائص روحها التى تكمن وراء برانيها، وباللغة نستطيع أن نستشف كنه الإنسان ومعرفة حقيقة أفكاره ومشاعره وخياله، وهواجسه ومطامحه وأحلامه[١٠٢]. أما عن أهمية اللغة فيرى أنها تلازم الإنسان فى حياته وتخرج ما فى أعماقه، وهى الرابطة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان[١٠٣]. ولا غنى لأى راغب فى العلم أو الثقافة عنها، كما أنها تعد تعبيراً عن وعى الإنسان وأيديولوچيته، وهى كما قال الثعالبى أداة العلم، ومفتاح التفقه فى الدين، وسبب فى إصلاح المعاش والمعاد، وإعطاء اليقين الحقيقى[١٠٤].

أما عن مفهوم الفكر وعلاقته بالجوانية، فالفكر عنده ما هو إلا رابط بين ما هو فى الخارج المتعين وبين ما هو فى الذهن، وكل ربط بين ما هو فى الأذهان، وما هو

فى الأعيان - كما يقول علماء الكلام - إنما هو نفحة من نفحات الفكر أو لمسة من لمساته، والفكر سابق على اللغة وهذا يدل على أن الفكر واللغة لا ينفصلان ، فاللغة وعاء الفكر، وقد أثبت الدراسات الحديثة أن اللغة أولاً وأخيراً فكر وتعبين عن فكر، وليست اللغة عبارة عن رص للألفاظ دون وعى وانتباه ناتجين عن تفكر. وتتجلى لمسة الفكر فى اللغة العربية بالحضور الجوانى للأنية الواعية، ومن هنا ستكون العلاقة بين اللغة والفكر علاقة تأثير وتأثر، ومما يدل على تأثير اللغة فى الفكر تأثر الطفل فى نمو تفكيره بنمو محصوله اللغوى، كما أن اللغة تتأثر بنموه الفكرى. وباللغة يتجاوز الإنسان وجوده البدنى والبيولوچى إلى وجوده الفكرى، ومجاوزة المحسوس إلى المعقول، والذات إلى الموضوع، وباللغة والفكر يرتفع الإنسان من مرتبة الوجود الحسى والمشاهد إلى مرتبة الغيبى والمعقول وهذا قمة الجوانية، وأرفع مستوى تصل فيه الجوانية(١٠٥).

ومما يميز الفكر على اللغة أن الفكر متقدم على اللغة وهذا التقدم بالمرتبة، أو الحيثية، كما ذهب إلى ذلك فلاسفة الإسلام وليس تقدماً بالزمان أو الوجود فى الأعيان كما زعم علماء الكلام وما يثبت على صدارة الفكر ومجاوزته للغة قدرة الإنسان على التعبير عما فى نفسه، بعدة لغات، وهذا يدل على أن للإنسان إمكانيات لا يكاد يكون لها نهاية، لأن الفكر لا يتناهى، وهذا ما يميزه عن الحواس التى لا تدرك إلا المتناهى والمحدود(١٠٦).

ولبيان علاقة الجوانية باللغة سنعرض للخصائص الجوانية فى الفكر واللغة العربية سمات هى:

١ - **المثالية الأصيلة** : أضفى صاحب الجوانية على اللغة العربية صفة المثالية العميقة، التى تميزها عن اللغات الهندأوربية، وتتمثل هذه المثالية فى عدم احتياج اللغة العربية لفعل الكينونة الذى هو أساس فى اللغات الأوروبية فهو فى اللغة الفرنسية être وفى الإنجليزية To be وفى الألمانية Sein ، ولهذا نقول فى العربية «فلان شجاع» ولا نقول «فلان هو شجاع»(١٠٧)، لأن وجود هذه الرابطة بين

الموضوع والمحمول يدل على شهادة خارجية حسية لكل قضية عقلية تحتمل «الصدق» أو الكذب، كما تدل على مطابقة ما فى الذهن لما هو خارج الذهن، ومن هنا يكون الوجود العينى مقدماً على الوجود الذهنى، وهذا مخالف لمذهب صاحب الجوانية المثالى الذى يرى أن الوجود الذهنى مقدم على الوجود العينى، وهذا ما تدل عليه اللغة العربية. ويأتى ذلك بافتراض العربية «أولانياً» وابتداءً، فمجرد إخطار المعنى فى الذهن وثبوت الأنية أو كما يقول الفارابى وابن سينا وجود - الذات العارفة - التى تقرر المعنى كاف وحده لإثبات أن شهادة الفكر أصدق من شهادة الحس، وأن الماهية متقدمة على الوجود، وهذا التقدم بالرتبة والحقيقة لا بالزمان أو الوضع فى المكان[١٠٨]. وهذا ما حاولت الفلسفات الوجودية المعاصرة نقضه حين قررت أن الوجود سابق على الماهية[١٠٩]. وقد سبق عثمان أمين فى تصوره للمثالية الجوانية فى اللغة العربية فلاسفة الإسلام أمثال الكندى، والفارابى، وابن سينا، والنظام، والخياط، والجاحظ[١١٠]، وعلماء اللغة أمثال يحيى بن حمزة اليمنى الذى رأى أن : «الحقيقة فى وضع الألفاظ، إنما هو للدلالة على المعانى الذهنية دون الموجودات الخارجية. .»[١١١]، كما يؤكد أن تصور الأشياء فى الذهن هو المرتبة الأولى فى تحقيقها وثبوتها[١١٢]. كما سبقه كل من ديكارت وكانط باعتبارهم أن الفكر هو المقياس الذى تقاس به الأشياء[١١٣]. وقد جعل عثمان أمين اللغة العربية مثالية. لكن اليست أيضاً اللغة العربية واقعية؟

٢ - **الحضور الجوانى** : للغة العربية عند عثمان أمين، حضور جوانى تتميز به عن اللغات الأوروبية، وهذا الحضور هو حضور روحانى داخلى يسرى فى الضمائر والأفعال الداخلية وفى بنية الألفاظ ، دون حاجة إلى إثباتها بواسطة الضمائر، عكس اللغات الأوروبية التى تضطر إلى إثبات الأنية أو الذات عن طريق ضمير المتكلم أو الغائب مثال ذلك يمكننا فى العربية أن نقول: أفكر وأشك ، ولا أجادل ولكن فى اللغات الأوروبية : لابد من أن استخدم الضمائر وأقول أنا أفكر، وأنت تشك، وهو يجادل.

ولبلاغة العربية أيضاً حضور «جوانى» يهدف الوصول إلى كنه ما فى القلب، وإلى المعانى، ولهذا كان هدف «الجرجانى» من البلاغة هو بيان أمر المعانى[١١٤]. ولهذا فهو يستدل على جوانية البلاغة العربية بقوله :«ليست لك من حيث تسمع بأذنك، بل من حيث تنظر بقلبك وتستعين بفكرك وتعمل رؤيتك ، وتراجع عقلك وتستنجد فى الجملة فهمك..»[١١٥]. ومن هنا فاللغة العربية من حيث بنيتها وتركيبها تساعد الذهن الإنسانى فى اتخاذ المنهج الصحيح فى تحصيل المعرفة ، عن طريق الانتقال مما هو معطى، ومما هو ظاهر إلى ما هو خفى وما هو باطن، أى ما هو جوانى، بطريق الصعود من الأدنى إلى الأعلى، من البرانى إلى الجوانى.. وإن كان يرى بعض الباحثين أنه يتم ذلك من الأعلى إلى الأدنى[١١٦].

٣ - **تقديم المعنى على اللفظ** : تهتم الجوانية بالمعنى أكثر من اهتمامها باللفظ، وما اهتمام اللغة العربية بالألفاظ إلا لإبراز المعانى الحقيقية. وقد عبر ابن جنى عن هذا بقوله :« فإذا رأيت العرب قد أصلحوا ألفاظها وحسنوها، وحموا حواشيها ، وهذبوها، وصقلوا ضروبها وأرهفوها، فلا ترين أن الصناعة إذ ذاك إنما هى بالألفاظ بل هى عندنا خدمة منهم للمعانى، وتنويه وتشريف»[١١٧]، واللغة العربية من أكثر لغات العالم دلالة معنوية، كما أنها أكثر مرونة ويرجع ذلك إلى أنها تتميز بالاشتقاق الذى يؤدى إلى وجود كثير من المعانى وتطويعها مع كل روح كل الحضارات القديمة والحديثة كما أن من خصائص الألفاظ العربية التفرقة بين ما هو جوانى وما هو برانى، أى بين ما هو حركة فى النفس، وما هو حركة فى الجوارح[١١٨].

٤ - **الإبانة والإفصاح** : مما تتميز به اللغة العربية أيضاً البيان والإفصاح، ولا يأتى هذا إلا بضبط اللغة، والذى يقوم بضبط اللغة هو الإعراب، وهو مصدر من «أعرب عن الشىء» إذا أوضحه وأبان عنه، وقيل فلان معرب عما فى نفسه، أى أفصح عما فى داخله الجوانى. وهذا الإعراب الذى يؤدى إلى البيان والإفصاح، تتميز به اللغة العربية عن كثير من لغات العالم، والإعراب هنا مطلب العقل فى اللغة، وقد أوضح ابن خلدون أهمية الإعراب فى اللغة فى وصفه لكلام العرب بقوله: « فإن كلامهم واسع ولكل مقام عندهم مقال يختص به بعد كمال الإعراب والإبانة، ألا ترى أن

قولهم: زيد جاءنى ، مغاير لقولهم : جاءنى زيد. .»[١١٩]. فالإعراب فى اللغة العربية يساعد على إبراز المعنى الجوانى للكلمة المنطوقة.

٥ - **وفرة الألفاظ الدالة على شىء واحد** : والذى تنفرد به اللغة العربية أيضاً عن اللغات الحية، وهى ما تسمى بخاصية التلوين الداخلى الذى يرسم للماهية الواحدة صوراً متعددة بالأطياف والظلال تغنينا بكلمة واحدة عن عبارة مطولة تحدد بها المعنى المقصود[١٢٠].

٦ - **الإيجاز والتركيز** : من خصائص جوانية اللغة العربية الإيجاز فى اللفظ مع التركيز على المعنى، دون إخلال بما درجت عليه من الوضوح والتميز، ولهذا فمن الممكن استعمال الحرف الواحد والذى يدل على معان كثيرة، ويعبر عن أغراض متنوعة مثال حرف اللام الذى يفيد التوليد، والاستغاثة، والتعجب، والملك والسبب. . إلخ. ولهذا فاللغة العربية تعد من أفضل اللغات تعبيراً لمرونة ودقة ألفاظها[١٢١]. كما تتميز جوانية العربية بالحركة والقوة، فكل قول فيها يكمن فيه، الخفوت، والحركة، والقوة، والشدة، وهما من سمات الشخصية العربية، ومن الممكن القول بأن لغة العرب تنطبق على شخصياتهم.

سادساً : الجوانية المثالية :

حاول عثمان أمين المزج بين الجوانية والمثالية، لكن أى مثالية يريدها؟ هل هى المثالية المطلقة كما هى عند أفلاطون أم المثالية الواقعية كما هى عند كانط؟ من خلال تحليل فكره ورأيه فى المثالية نجد أنه يؤكد أن المثالية التى يقصدها هى المثالية الواعية التى تقوم على التجربة المثالية المفتوحة، والتى تنظر إلى ماهية الإنسان على أنها ماهية لا متناهية لأن ماهية الإنسان هو الكائن الذى يمكن أن يجاوز نفسه دائماً، ومن ثم فقيم المثالية كلها قيم جوانية روحية تبتغى ما حقه أن يكون، وما هو شرط غير مشروط، أى ما هو مطلق أبدى.

وهذه الجوانية المثالية ، تنطوى على ضرب من الميتافيزيقا ، تسمى ميتافيزيقا "الرؤية الواعية" وهى رؤية روحية نفسية رؤية بالعين الداخلية، أو عين البصيرة كما

قال الغزالى[١٢٢]. لا رؤية حسية "فيزيولوچية" إنما هى رؤية بعيون الروح كما قال أفلاطون : وهذه الرؤية الإنسانية الواعية إنما تنجلى فيها حكمتنا وتجربتنا ورؤيتنا ، كما أشار هيجل حينما قال:«إن الأمم أودعت فى الفن أعمق حدوسها وخواطر قلوبها . .»[١٢٣].

كما أن هذه الميتافيزيقا تعد من أشرف العبادات عند ابن رشد الذى رأى أن : «الشريعة الخاصة بالحكماء ، هى: الفحص عن جميع الموجودات إذا كان الخالق لايعبد بعبادة أشرف من معرفة مصنوعاته التى تؤدى إلى معرفة ذاته سبحانه عن الحقيقة الذى هو أشرف الأعمال عنده وأحظاها لديه . . .»[١٢٤]. ومن هنا فالفكر الميتافيزيقى فكر مجاورة المظهر إلى ما وراءه كما أنه يبتغى رؤية الأشياء رؤية روحية فريدة، من شأنها أن تجتاز الأشياء مرحلة الظواهر [البرانية] ومن هنا جاء مفهوم الفلسفة بمفهوم جوانى ميتافيزيقى، كما هو عند الفيلسوف اليونانى "هرقليطس" الذى عرف الفيلسوف بأنه :« الباحث عن طبيعة الأشياء » أى حقيقتها الجوانية المستورة داخلها[١٢٥]. والمثالية عند عثمان أمين لها عدة معان فهى عند العامة من الناس : يقصد بها أن يكون فكر الرجل حريصاً على ترسم الصورة الكاملة والسعى إلى تحقيق المثل العليا، وهو عكس الرجل الواقعى الذى يلتزم فى آرائه وتصرفاته فى حدود الممكنات المحسوسة والقريبة أما عند الفلاسفة فهى نوعان: **الأول** : مثالية قطعية مطلقة، ويمثلها سقراط وأفلاطون ويرى أصحاب هذا المذهب أن الأفكار والمعقولات أو المعانى والمثل موجودة خارج الأشياء وجوداً هو أسمى من الوجود المحسوس[١٢٦]. **الثانى**: ويمثله فلاسفة العصر الحديث، من أمثال ديكارت وكانط وفشته، ويرى أصحاب هذا المذهب أن الأشياء ليست سوى انطباعات حسية أو أفكار تتحقق فى الوجود على نحو ما ، والأشياء ليست موجودة بذاتها مستقلة عن العقل بل وجودها مستفاد من العقل ذاته. ويتفق أصحاب المذهبين على أن الفكر متقدم على الوجود، عكس الحسيين الذين يرون أن الوجود متقدم على الحس، ويعد الخلاف بين المذهبين، المثالى، والحسى، مثل الخلاف على مشكلة حدوث العالم وقدمه، على نظام البيضة أو الدجاجة أولاً.

ولكن تبدو الحقيقة: أن الفكر يأتى مع الوجود والوجود مع الفكر لأنه لا فكر بدون وجود يفكر فيه لأنه لو وجد فكر بدون وجود ففى أى شىء يفكر العقل، فضلاً عن أن الفكر نفسه وجود هو وجود الفكر كما قال ديكارت . فلابد من الإيمان بوجود الفكر والوجود معاً وعلى مستوى واحد من الرتبة والحيثية والزمان أيضاً فكما أن كل قضية تفترض وجود الفكر، فإن كل فكر يقتضى وجود.

وما يختلف ويتفق فيه بين الفلسفتين المثالية المطلقة والمثالية النسبية أنه على الرغم من أنهما يتفقان على استقلال الفكر وصدارته للوجود، إلا أن الفكر عند أفلاطون فكر "مطلق" وما هو بذاته - وهذا ما رفضه صاحب الجوانية - أما الفكر عند كانط فهو فكر نسبى وما هو لذاته بمعنى أن المثالية عند أفلاطون مثالية لاهوتية، وعند كانط مثالية ناسوتية(١٢٧). والمثالية عند كانط - كما يرى د. يحيى هويدى - مثالية ليست أساسها الوجود بل نظرية فى المعرفة وهى مثالية شارطة ترى من مهمتها اكتشاف المبادئ الأولية الجوانية التى تجعل التجربة ممكنة(١٢٨) . . كما تجعل العقل ينزل إلى حقل التجربة فيتسلط عليها ويخضعها لها، عن طريق بحثها بحثاً ابستمولوچياً فى الشروط التى تجعل التجربة ممكنة من الناحية العقلية الصرفة. فى مقابل المثالية الأفلاطونية التى يبتعد فيها الفيلسوف عن التجربة الحسية الواقعية ويفارقها(١٢٩).

كما أن للمثالية الكانطية طابعين يميزونها عن غيرها من الفلسفات المثالية الأخرى، وهذا ما زاد إعجاب عثمان أمين بها، وهما: "النقدية، والترنسندنتالية" والنقدية هنا تتمثل فى نقد العقل كوسيلة لبلوغ النتائج الفلسفية المتباينة بالإضافة إلى تمييزها بين الذات العارفة وبين الموضوع الذى يعرف، كما أنكرت الأخلاق النفعية بالبراجماتية. أما "الترنسندنتالية" فيعنى بها وصف الصور والمعانى والمبادئ الأولانية "الجوانية" المتعلقة بالتجربة، لا المتعالية عليها المفارقة لها، كما هو الحال فى مثالية أفلاطون، والمنهج النقدى عند عثمان أمين وكانط ما هو إلا تطبيق للمعانى الأولاونية المعطاة من التجربة . كما أن المثالية عندهما، تبدأ من الوقائع المقررة أو المعطيات، ثم إخضاعها للتحليل لاستخلاص العناصر الأولانية المكونة لها. وهذا ما يسمى

بالتحليل "الترنسندنتالى" أى الشرطى أو "الجوانى" ، بمعنى أنه يريد أن يحدد أولاً: الشروط التى تجعل معرفتنا ممكنة، وما حدودها، وهذا هو الطابع النقدى عند كانط أو ما يسمى بالصورة الجوانية عند عثمان أمين، ومن هنا يأتى دور العقل، فى النظر والعمل، وفى القدرة على التأليف بواسطة الصور الخالصة التى يقدمها العقل للتجربة(١٣٠).

ومن هنا نجح عثمان أمين فى التوفيق بين المثالية الخالصة والمثالية الواقعية والجمع بينهما مستفيداً فى بذلك بروح الفلسفة الكانطية ، ويأتى هذا التوفيق بتفسيره كل معرفة صحيحة على أنها ثمرة لازمة لعاملين أساسيين هما عامل : أولانى متقدم على التجربة تقدم الرتبة والحيثية وهذا العامل من طبيعة الذات العارفة وعامل مادى: قوامه الإدراك الحسى، ويلزم عمل كل منهما معاً لأنه إذا افتقرنا إلى واحد منهما لم يكن لدينا معرفة صحيحة : «إن حدوساً من غير تصورات تكون عمياء، وإن تصورات من غير حدوس تكون فارغة»(١٣١).

ومن هنا فالمثالية عند كانط وعثمان أمين تسلم بأن مادة أفكارنا تزودنا بها الحواس كما هو عند الحسيين، وبأن صورة الأفكار وهيئتها من عمل العقل، والعقل بقوانينه يحول معطيات الإحساس إلى أفكار، ولهذا يرى أن :«الشعوب السعيدة هى التى استطاعت أن تمزج فى حياتها بين الواقعية والمثالية مزجاً متناسقاً ، بحيث يصبح المجتمع كالعجينة التى ليست من الصلابة بحيث لا يستطيع الفنان أن يشكلها، ولامن الليونة بحيث تتناثر أجزاؤها أو تذهب صورتها هباء. .»(١٣٢). ومن هنا فقد رفض عثمان أمين وكانط المثالية المسرفة أو المبهمة لأنها تجعل نفسها عرضة للسخرية، بالإضافة إلى أنها تمثل خطراً على أصحابها. كما أنها لا تمثل لديهم إلا سراباً والبحث فى الخيال. يرى عثمان أمين أن الإنسان الواعى المستنير هو الذى يحاول الملائمة بين الحقائق المثالية بين الوقائع الخارجية. وهذا ما يسمى بالمثالية المعتدلة، التى تتألف بين الواقعية والمثالية، بين النظر والعمل، وهذا ما يحقق للإنسان كرامته، ويميزه عن الحيوان من عدة وجوه، مثل دوام الرغبة فى الاستطلاع ، والبحث، والاستقصاء وتميزه بالحركة نحو الفكر والمثال أى نحو الواجب ، ونحو ما حقه أن

يكون، وتخطى الواقع دون الوقوف عند الحاضر والمباشر [١٣٣]. وهذه المثالية من أهميتها أيضاً أنها تحقق للإنسان من السعادة والتفاؤل، ولهذا تمنى رائد الجوانية المثالية أن يصبح المجتمع العربى مجتمعاً مثالياً تأليفياً، وأن يرى الأمة العربية أمة مثالية حريصة فى فكرها وفى عملها على أن ترسم الصورة المثالية الكاملة لتحقيق المثل الأعلى، وتؤمن بقدرة الفكر وبأن المثل الأعلى مطلب لا ينبغى إرجاؤه ، وأن تحتوى مثاليتها على العقل والأريحية واللذان هما عماد الجوانية المثالية.

سابعاً : الأخلاق الجوانية :

شغل رائد الجوانية بالأخلاق العامة للناس منذ حداثة سنه فوجد أغلب أخلاقهم أخلاقاً برانية ظاهرية شكلية خارجية لا تعبر عن حقيقة صاحبها، وجد الرياء، والنفاق، والأنانية، بدلاً من الصدق والإخلاص ، وحب الناس كما نحب أنفسنا، وكان لنشأته التى تحدثنا عن بعض جوانبها أثر كبير فى رفضه للأخلاق السائدة فى عصره، لأنه وجد أنها أخلاق المصلحة لا أخلاق الواجب ، أخلاق الواقع لا أخلاق المثل العليا، مما دعاه إلى البحث عن المعنى الجوانى للأقوال والأفعال التى تصدر من الناس، وربطها بالبواعث الباطنة الداخلية. كما حاول أن يضع لنا ركائز للأخلاق الجوانية الحقيقية، لكى تميزها عن الأخلاق البرانية المزيفة والتى شاعت وبكثرة على المستوى العام والخاص، وللأسف تزداد هذه الأخلاق يوماً بعد يوم. كما أراد أن يعرف مفهوم الخلق الحقيقى حتى يمكننا الاهتداء به فأخذ بمفهوم الإمام الغزالى للأخلاق الذى عبر عنه بأنها «هيئة فى النفس راسخة تصدر عنها الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية، فإن كانت الهيئة. تصدر عنها الأفعال الجميلة المحمودة عقلاً وشرعاً، سميت تلك الهيئة خلقاً حسناً ، وإن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة سميت الهيئة التى هى المصدر خلقاً سيئاً. . .»[١٣٤]. ويستنتج صاحب الجوانية من هذا التعريف بأن الخلق أمر جوانى، وليس هو الفعل الذى يقوم به الشخص، كما أن معيار الحسن والقبح هو رسوخ الاستعداد النفسى رسوخاً ، تجعل الأعمال الظاهرة الناتجة عنه أعمالاً عفوية، لا تكلف فيها ولا جبرية وضرب

لذلك مثالاً ؛ بأنه ربما يوجد شخص خلقه السخاء ولكنه لا يعطى أما لفقد المال أو لمانع، وربما يكون خلقه البخل، ويعطى إما لباحث أو لمصلحة(١٣٥).

وهذا الفعل الجوانى قد كرم الدين الإسلامى به الإنسان، بأن فطره أفضل فطرة، وقومه أحسن تقويم، وجعل الخير فى طبيعته، كما «كرمه بالعقل الذى ساد به العوالم الأرضية ، واطلع به على ما شاء من العوالم السماوية»(١٣٦). وجعله خليفة فى أرضه ﴿إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً ﴿٣٠﴾﴾[البقرة] وهذه الكرامة تتحقق فى ثلاثة هى: القلب والإرادة ، والعقل، وقد وفرها الله للإنسان لاستخدامها فى الخلافة عن طريق النظر والعمل، حتى يحقق لنفسه ما يسمى بالوعى المستنير ، واستعمالها فى السلوك والمعاملات ، فكيف بعد ذلك يعكس الإنسان ما كرمه به ربه أو يستغله فى غير محله فى النفاق، والنصب، والكذب، والرياء، والظلم، وارتكاب المحرمات وهو يعلم أن هذا كله مخالف لم استخلفه الله عليه، وهذا ما أزعج مفكرنا ، وجعله يشن حملة شديدة على ما يسميهم بالبرانيين الذين تركوا الدور الذى أعطاهم الله إياه وسلكوا طريق الشر والرذيلة طريق الإهانة - مع أن هذه الأخلاق الواجبة كما قال كانط، هى الشرط الوحيد الذى يجعل للإنسان كرامة لمن هو غاية فى ذاته(١٣٨). كما كرم الله تعالى الإنسان فى كثير من أمور يسرها له، فقد يسر له الحرية والمسئولية الأخلاقية، التى تميز بها عن باقى المخلوقات، فجعل له القدرة على اختيار الأفعال، ومسئولية العمل الذى يقوم به مستدلاً بقوله تعالى:﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾(١٣٩) ، وقوله تعالى﴿ .. لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ ﴾(١٤٠) وقوله: ﴿مَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾(١٤١) . كما استدل عثمان أمين بالأحاديث التى تدل على الحرية والمسئولية الأخلاقية، بقولهﷺ: «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران»(١٤٢) . هذا الحديث يبين مدى الحرية والمسئولية الأخلاقية التى كلف الله بها الإنسان كما أن فيه دعوة للاجتهاد والنظر وحرية الرأى ودعوة إلى العمل، كما أنه دعوة إلى التفاؤل والإقدام والصراحة والشجاعة والقوة والثقة بالنفس وكل القيم

الأخلاقية التى يجب على الإنسان التحلى بها. ولقد دعت بعض الفلسفات مثل الرواقية والإمام الغزالى، إلى مثل هذه الحرية التى تتمثل فى ضبط النفس وقهر الشهوات : «فإن من قهر شهوته فهو الحر على التحقيق بلهو الملك»(١٤٣).

والأخلاق التى يراها صاحب الجوانية: هى أخلاق السعى لا التكاسل، والجد والقوة لا الضعف والإقبال لا الإدبار، والجهاد (جهاد النفس) لا التراخى وقد فضل الله سبحانه وتعالى المجاهدين على القاعدين فى قوله تعالى : ﴿ **فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى الْقَاعِدِينَ** ﴾(١٤٤) وقوله تعالى: ﴿ **وَلِكُلٍّ دَرَجَاتٌ مِّمَّا عَمِلُوا** ﴾(١٤٥). كما أن الأخلاق التى عناها رائد الجوانية هى أخلاق العمل لا النظر، مستشهداً بقوله الرسول ﷺ :«ما أكل أحدكم طعاماً خيراً من كسب يده»(١٤٦). وقوله أيضاً:« لأن يغدو أحدكم فيحتطب على ظهره، فيتصدق، ويستغنى، خير من أن يسأل»(١٤٧).

فدعوة القرآن والرسول الإنسان إلى العمل دعوة أخلاقية حيث إذا عمل الإنسان استغنى عن سؤال الغنى، وهذا أفضل للعبد كما يقول ابن الجوزى الذى يرى أن العبد أفضل له أن يجتهد فى الكسب ليربح بدلاً من مداراة ظالم أو مراهنة جاهل، والفقر عنده مرض العجزة(١٤٨). ومن ثم رفض عثمان أمين التقاعد والتكاسل عن العمل وطلب المعونة وادعاء الفقر بلبس المرقع من الثياب ، كما يفعل بعض المتسبين إلى الصوفية. ومما يميز الأخلاق الإسلامية أنها أخلاق جوانية مثالية واقعية معاً. فمن حيث هى أخلاق إنسانية بالمعنى الدقيق لا تفضل إنساناً على إنسان إلا بالتقوى والعمل الصالح، ولا تقر وجود الطبقات بين أفراد المجتمع، وعلى الرغم من ذلك فإنها لا تهبط بنوازع الإنسان إلى مستوى المنفعة أو اللذة الحسية، كما هو الحال عند فلاسفة اللذة والبرجمايتين ، بل ترسم له المثل الأعلى فى كل لحظة من لحظات الاختيار.

وهى أخلاق مثالية لأنها تهدف كما يقول كانط إلى أخلاق الواجب:« افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى شخص كل إنسان سواك باعتبارها

دائماً وفى الوقت نفسه غاية فى ذاتها ولا تعاملها أبداً كما لو كانت مجرد وسيلة»[١٤٩]. ومن الركائز التى ترتكز عليها الجوانية الأخلاقية عند رائد الجوانية «حسن النية واستقامة الضمير» واعتمد فى ذلك على أن الإسلام قائم على استيحاء الضمير، واستفتاء القلب، فالدين الإسلامى حث على حسن النية التى تصدر عن الأفعال، ويرى أن فعل الإنسان إذا ساورته شبهة باعث من بواعث العجب أو الأنانية أو الرياء، تجرده عن الحقيقة والقيمة، ولهذا يقول الله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[١٥٠]. وهذه النية تتمثل فى الإيمان والصدق والإخلاص كما قال النبى ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى»[١٥١]. أما الرياء وإرضاء الناس ابتغاء المصلحة فهو الشرك الأصغر. ومن هنا فالقصد الحقيقى والنية الجوانية هما المحك الصادق للحكم على الأخلاق وهما معيار القيمة فى الأقوال والأفعال، وضرب صاحب الجوانية مثالاً على ذلك بأخلاق على ابن أبى طالب والذى سماها بأخلاق الفروسية أى أخلاق الشهامة والشجاعة والصدق والصراحة والإخلاص، وهى أخلاق مستوحاة من جوانية الحق والخير والإنسانية لا من مظاهرها وتأتى سمات هذه الأخلاق عند الإمام على، مطابقة لجوهر وحقيقة الأخلاق الجوانية التى ينشدها عثمان أمين كما أنها مطابقة لما جاء به صاحب الوحى.

كما التمس شرط النية والإخلاص لتحقيق الأخلاق الخالصة عند الصوفية المحققين، فالغرض فى العبادة عندهم مبطل لها، ولهذا أجاب بعض الصوفية عن أقرب شئ إلى مقت الله تعالى لعبده ما فقال: «رؤية النفس وأحوالها، وأشد من ذلك مطالعة الأغراض على أفعالها»[١٥٢]. وقال آخر: «الإخلاص ارتفاع رؤيتك فى الفعل»[١٥٣]. ومن هنا قصد النية مرادف للوعى، ومناف للآلية، ولهذا فالأفعال التى تصدر عن غفلة أو سهو ومن غير نية فهى أفعال لا يجازى عليها صاحبها[١٥٤].

ويستشهد عثمان أمين على أهمية وكيفية معرفة الأفعال الجوانية وأتباعها وكذا معرفة الأفعال البرانية ورفضها، يقول على بن أبى طالب «أحذر كل عمل يعمل فى السر ويستحى منه فى العلانية.. وأحذر كل عمل إذا سئل عنه صاحبه أنكره واعتذر

عنه». وهذا القول فى غاية الأهمية لأنه يبين لكل إنسان كيفية معرفة الأفعال الأخلاقية من الأفعال غير الأخلاقية، وهما طريقين فإذا أراد الإنسان عمل شىء فى العلن ولا يستحى منه فهو عمل أخلاقى، وإذا سئل عنه أجاب دون خجل فهو عمل أخلاقى أيضاً أما إذا استحى منه فى العلن أو إذا أجاب بخجل إذا سئل فهو عمل غير أخلاقى.

والنية عند الغزالى تستلزم حضور القلب الذى هو روح الصلاح فليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها، وليس حضور القلب فى الصلاة فقط بل فى كل العبادات من صدقات وصوم وحج فروح الصوم كف الجوارح بالقلب والنظر، وروح الحج هو الإخلاص فى النية[١٥٦]. ومن ركائز الأخلاق الجوانية، الالتزام الحقيقى بما يحدث فى ضمير الإنسان أو ما يسمى «رقيب السر» أو «رصد النفس» وبرقابة الضمير والالتزام بما فيه. يسمو الإنسان وأخلاقه إلى منزلة عالية من الجوانية الأخلاقية.

ومن هذه الركائز أيضاً الالتزام بالحد الوسط، ويستشهد عثمان أمين على ضرورة الالتزام بالوسطية فى الأخلاق، بقول على بن أبى طالب: « اليمين والشمال مضلة، والطريق الوسطى هى الجادة عليها باقى الكتاب وآثار النبوة»[١٥٧]. كما أخذ بتقسيمه للناس إلى ثلاثة أقسام هى: **الأول**: الملتزم بكل ما جاء من عند الله ورسوله، بما فيها من نوافل دون تقصير، **الثانى**: الطالب لكل ما جاء من عند الله ورسوله لكنه بطىء فى تنفيذه أو يكتفى بالفروض دون النوافل، وربما كانت له هفوات بشهوات ونزوات لكنه رجاع إلى ربه كثير الندم على ذنبه راجياً ربه المغفرة، الثالث: المقصر فى كل ما جاء من عند الله ورسوله، وإذا شارك الناس فى إقامته الشعائر والحدود لكنها أعمال ظاهرية ، فإذا سارت شهوته لباها فهذا هو البرانى الزائف المخادع[١٥٨].

ويعتبر الحب من الركائز الأساسية للأخلاق الجوانية، فهو يعتبر المبدأ الأعلى فى الأخلاق عند الصوفية المحققين وعند غيرهم من المسلمين وأيضاً فى المسيحية، إنه

لب الدين وغاية المجاهدة وهو أوثق عرى الإيمان لأن المحبة فى القلب: نار تحرق كل دنس: والمحبة شرط الإيمان عند الرسول ﷺ ، والإيمان الصحيح يقتضى الأريحية والإيثار، وتجنب الأنانية والأثرة، ويستشهد بقول الرسول ﷺ «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه»[١٥٩]. وعلى وجه العموم فإن المحبة هى غريزة فطرية فى الإنسان، ونختتم رأى صاحب الجوانية فى حقيقة الأفعال الأخلاقية الجوانية والذى عبر عنها بيتين من الشعر للمتنبى والشريف الرضى هما:

وإطراق طرف العين ليس بنافع ... إذا كان طرف القلب ليس بمطرق

لا تجعلن دليـــل المرء صورته ... كـــم منظر حسن عن مخبر سمج [١٦٠]

وهنا يفرق عثمان أمين بين ما نراه أو نشاهده أو نكتبه بحواسنا وبين مما نشاهده أو نحسه بقلوبنا، فبالطبع ما نراه ونشاهده ونحسه من أخلاق وأفعال عن طريق قلوبنا وعقولنا فهو أصدق.

خاتمة وتعقيب

وعلى الرغم من أن عثمان أمين استطاع بقدرة فائقة توظيف الجوانية فى معظم الفلسفات اليونانية والإسلامية والحديثة والمعاصرة، المثالية منها والطبيعية، والوجودية. كما استطاع توظيف : العقل والقلب والحس كمصدر للمعرفة، وبالرغم من محاولته بناء «فلسفة جوانية» وإعطاء مفهوم لها جامع شامل، بحيث تصلح لأن تكون فلسفة شاملة لا مذهباً فلسفياً.

إلا أنه لم ينجح فى إعطائنا فلسفة شاملة كاملة أو حتى مذهباً فلسفياً كاملاً على نمط فلسفة كانط أو ديكارت المثالية أو ابن رشد وغيرهم. وصحيح أنه نجح فى وضع النقاط على الحروف، وأثار كثيراً من المشاكل الفلسفية المتعددة والتى تتمثل فى الكشف عن حقيقة الأشياء والابتعاد عن مظاهرها الخداعة المزيفة، كما أنه لم ينجح فى تشييد منهج فلسفى على نمط المناهج الفلسفية المتكاملة ، فلم يحدد منهجه فى البحث، لكنه آثار لنا كثيراً من مشاكله، وكان ميالاً إلى المعرفة القلبية أكثر من الحسية والعقلية.

كما تظهر هذه الدراسة أن الفيلسوف ابن بيئته؛ ويدل على ذلك نشأة عثمان أمين ومعاناته مع البرانيين، وتأثيرها على فكره وفلسفته ومصير حياته.

كما أن الباحث المدقق فى فكر عثمان أمين يجد أنه كان مفكراً وأديباً غلب عليه الأسلوب الأدبى السهل الممتنع فأسلوبه سهلاً وبسيطاً لكنه كان يحتوى فى داخله أشياء كثيرة لم يفصح عنها، وهذ ما يؤخذ عليه وربما كان له العذر فى بعضها. وكان من المنتظر من مفكر مثل عثمان أمين يفصح عما فى جوانيه، لكنه قد عاب الناس على برانيتهم وكان هو برانياً أحياناً كثيرة كما أن محاولته فى خلق فلسفة أو مذهب فلسفى جديد لم تكتمل لأنها ينقصها الكثير وينقصها التأصيل الإسلامى والعربى، فقد كان جل اعتماده فى مذهبه الجديد على الفكر الغربى المثالى. فأين التراث

الإسلامى كما أن لكل مذهب فلسفى جديد قواعده ومنهجه لكنه لم يكشف لنا عثمان أمين عن قواعد هذا المذهب كما كان الحال عند ديكارت وكانط كما أنه لم يوضح منهجه الفلسفى، كما هو الحال فى المعرفة عنده كان متأرجحاً بين الحس والعقل والقلب، لم يوضح دور كل مصدر فى كسب المعرفة مثل فلاسفة الإسلام وفلاسفة الغرب. ومن الملاحظ أيضاً أن الأخلاق عنده ما هى إلا أخلاق الصوفية فأين أخلاق العمل التى تحدث عنها. إن فكر عثمان أمين فكر واسع وشامل لكنه ينقصه العمق صحيح أنه تكلم عن الميتافيزيقا كثيراً لكنه لم يكن ميتافيزيقياً. وتكلم عن المعرفة القلبية لكنه لم يكن إشراقياً أو أن الإشراقية لديه ليست واضحة.

وجملة القول أن فكر عثمان أمين الجوانى خطوة على الطريق لم تكتمل وفى حاجة إلى من يكمل المشوار ويجعلها فلسفة جوانية حقيقية خالصة لها منهجها وقواعدها ويحدد الموضوعات التى تبحث فيها هذه الموضوعات، هل هى المعرفة أو الوجود؟ . وأى وجود يريد؟ وجود الإنسان أو العالم أو وجود الله الذى لم يعرض له عثمان أمين؟ وإن كان هو عصب كل فلسفة فأول موضوعات أى فلسفة هو البحث فى وجود الله وهذا ما لم يعرض له عثمان أمين. وخلاصة القول إن فكره على الرغم سهولة برانية إلا أن جوانية صعب الفهم والاستيعاب. ولا يمكن الزعم بتحليل كل فكر عثمان أمين بل هناك الكثير من المجالات فى حاجة إلى دراسة مثل مجال الفكر السياسى لديه والفكر الاجتماعى والإلهى. وهذا ما يجب بحثه ودراسته فى أبحاث قادمة إن شاء الله تعالى.

الهوامش

١ - ولد عثمان محمد أمين عام ١٩٠٨، فى قرية مزغونة إحدى قرى محافظة الجيزة، ونشأ فى أسرة متوسطة الحال متمسكة بدينها، أرسله والده إلى الكتاب لحفظ القرآن وهو صغير لكنه لم يمكث فيه ساعة أو بعض ساعة، وفر منه إلى غير عودة ، بسبب محاولة شيخ الكتاب اغتصاب ما معه من فطائر وحلوى، فقام والده بتحفيظه القرآن بنفسه، ثم أدخله بعد ذلك المدرسة القبطية، ثم مدرسة العاصمة الكبرى القاهرة، ثم انتقل بعدها إلى مدرسة العياط الابتدائية، ومنها إلى مدرسة السعدية الثانوية، ثم دخل كلية الآداب بالجامعة المصرية، ومن الجامعة المصرية إلى فرنسا عام ١٩٣٠، ثم عاد من فرنسا بعد حصوله على الدكتوراه عام ١٩٣٧م، وعمل مدرساً بالجامعة المصرية وفى عام ١٩٧٤ انتخب عضواً بمجمع اللغة العربية، ورأس قسم الفلسفة بالكلية، توفى عام ١٩٧٨ بعد أن ترك لنا تراثاً يستحق البحث فيه جهداً كبيراً لإخراج ما فيه من درر من مؤلفات ومترجمات وتحقيقات ومحاضرات . أنظر التفاصيل ، عثمان أمين: الجوانية، دار القلم ١٩٦٣، ص ٢٩ - ٧٣.

وانظر أيضاً ، د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٨، ص٣٥٧.

٢ - د. عاطف العراقى، العقل والتنوير، ص ٣٥٧-٣٥٨.

٣ - عثمان أمين : الجوانية، دار القلم ١٩٦٣، ص٣٤.

٤ - م. السابق، ص ٣٤.

٥ - مجلة السياسة الأسبوعية، عدد ٢ أبريل، ١٩٢٧م.

٦ - عثمان أمين : الجوانية، ص٥٢، ٥٤.

٧ - السياسة الأسبوعية: عدد ٢٣ أبريل ، ١٩٢٧م.

٨ - الجوانية : ص ٥٥-٥٦.

٩ - السياسة الأسبوعية، ٢٠ يوليو ١٩٢٧.

١٠- البير بابيه : دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦، ص ٥٣.

١١- الجوانية، ص ٥٩-٦٠.

١٢- م. السابق، ص ٧٥.

١٣- د. نازلى إسماعيل حسين: مقدمة كتاب مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً: مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م، ص ٨-٩.

١٤- الجوانية: ص ٤٣.

١٥- د. إبراهيم بيومى مدكور: تصدير كتاب، دراسات فلسفية، دار الثقافة، ١٩٧٩م، ص ١ ، د. نازلى إسماعيل، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ص١٠-١٥ وانظر أيضاً الجوانية، ص ٨٤-٨٥.

١٦- عثمان أمين نحو جامعات أفضل، مكتبة الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٥٢، أماكن متفرقة.

١٧- الجوانية: ص ١٠.

١٨- د. عاطف العراقى: العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، ص ٣٥٩.

١٩- عثمان أمين : شيلر: نوابع الفكر الغربى، دار المعارف، مصر، ١٩٥٧، ص٩.

٢٠- عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبى، ١٩٤٥، ص٤.

٢١- ابن منظور : لسان العرب ، طبعة بيروت، المجلد ١٤، ص ١٥٧.

٢٢- الفيروز أبادى : القاموس المحيط، القاهرة، ١٩٣٨، جـ١، ص ٣٧١.

٢٣- ابن سيدة: المخصص ، القاهرة، ج٢، ص١٥٤، وجـ٤، ص٨.

٢٤- شرح الهورينى على القاموس المحيط للفيروز أبادى ، القاهرة ١٩٣٨، ج١، ص٣٧١.

٢٥- الزمخشرى : أساس البلاغة، طبعة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩، ص٣٦.
٢٦- بهاء الدين العاملى : الكشكول ، طبعة المليجى، القاهرة، ١٣١٨هـ، ص ٨٧-٨٨.
- وقد ذكره كل فهى : ابن المبارك: الزهد، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق حبيب الرحمن الأعظم، ج١، ص ١٠٠.
- والبيهقى ك كتاب الزهد الكبير، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت ١٩٩٦ ، ط٢، تحقيق د. عامر أحمد حيدر.
- والطبرانى : المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، ١٤١٥هـ.
٢٧- جابر بن حيان: مختار رسائل جابر بن حيان، تحقيق، بول كراوس، القاهرة ١٩٣٥م، ص١٠٧.
٢٨- جابر بن حيان : مؤلفات جابر بن حيان العربية، نشرة هولمبارد ، مكتبة جوتز، باريس، ١٩٢٨، ص ٦٥-٦٦.
٢٩- ابن النديم : الفهرست، تحقيق جوستاف فلوجل، ليزج، ١٨٧٢، ص٣٥٣، ص٣٥٤.
٣٠- الجوانية : ص٢٧٤.
٣١- م. السابق، ص ٢٦.
٣٢- م . السابق ، ص ٢٦٢، ٢٦٣.
٣٣- م. السابق، ص ١٥.
٣٤- م. السابق، ص ٩-١٠.
٣٥- م. السابق، ١١٣.
٣٦- م . السابق، ص ١٢٣.
٣٧- د. عبدالفتاح الديدى الاتجاهات المعاصرة فى الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ص ٣٣٥.
٣٨- د. فؤاد زكريا: مجلة الثقافة، مقال عن «الفلسفة فى عالم اليوم» عدد ٨٠، ص١٦.

٣٩- د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨، جـ٢، ص ٤٧٤-٤٧٥.

٤٠- البقرة : ١٧٧.

٤١- الحجرات: ١٤.

٤٢- الحج: ٣٧.

٤٣- الرعد: ١١.

٤٤- البقرة: ٢٠٤.

٤٥- الأعراف: ٢٠٥.

٤٦- صحيح البخارى: كتاب اللباس.

٤٧- م. السابق: كتاب الصلاة.

٤٨- م. السابق: كتاب الصوم. بـ٨.

٤٩- أحمد بن حنبل: المسند، ص ١٩٥.

٥٠- بهاء الدين العاملى: الكشكول، القاهرة، ١٣١٨، ص ٨٧-٨٨.

٥١- عثمان أمين : الجوانية، ص ١٢١.

٥٢- م. السابق، ص ٢٢-٢٣.

٥٣- م. السابق، ص ١٢٣.

٥٤- د. حسن حنفى: من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، ضمن دراسات فلسفية، مهداه إلى روح عثمان أمين ، دار الثقافة، ١٩٧٩، ص٤٢١.

٥٥- الجوانية، ص ٢٠٨.

٥٦- م. السابق، ص١٢٦.

٥٧- الغزالى إحياء علوم الدين، طبعة الحلبى، القاهرة، جـ٣، ص ١٥.

٥٨- الجوانية ، ص ١٣٢-١٣٥.

٥٩- م. السابق ، ص ١٣٥-١٣٧.

٦٠- م. السابق ، ص ١٣٧-١٣٩.

٦١- حسن حنفى : من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات فلسفية، ص٤١٢.

obeikandl.com

٦٢- الجوانية، ص١١ .
٦٣- أدولف أرمان: دين المصريين، ترجمة فرنسية، باريس،١٩٣٧، ص١٩٤، نقلاً عن الجوانية، ص ١١ .
٦٤- م. السابق، ص ١٩٢-١٩٦ .
٦٥- الجوانية، ص ١٢ .
٦٦- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبى، ١٩٤٥، ص٢٠ .
٦٧- د. إمام عبدالفتاح إمام: أفكار ومواقف، مكتبة مدبولى، ط ١، ١٩٩٦م، ص٦٤٨ .
٦٨- عثمان أمين : الجوانية، ص ١٢٥ .
٦٩- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، ص ٢ .
٧٠- الجوانية، ص ٢٧١-٢٦٩ .
٧١- الحلاج : الطواسين، تحقيق لوماسسينون ، باريس، ١٩١٣، جـ٢٩ .
٧٢- م. السابق، ص ٢٥ .
٧٣- الجوانية، ص ٢١٠ .
٧٤- م. السابق، ص ٢١٤-٢١٥ .
٧٥- الغزالى: إحياء علوم الدين، مطبعة الحلبى، القاهرة، جـ١، ص ٢١٠-٢١٢ .
٧٦- النساء: ١٢٩ .
٧٧- الجوانية، ص٢٠ .
٧٨- ابن رشد: مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق. د. محمود قاسم ١٩٦٤م، القاهرة، ط٢ ، ص ١٥٣-١٧٥ وأنظر أيضاً : الكسندر أغنا تنكو: بحث عن السعادة، دار التقدم، موسكو، ١٩٩٠م. ص١٧٧ .
٧٩- عثمان أمين : رواد الفلسفة المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠، ص ٢٦-٢٨ .
٨٠- م. السابق، ص ٢٠ .

٨١- ديكارت : مبادئ الفلسفة ، ترجمة وتعليق وتقديم عثمان أمين ، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٥ ، ص٢٤ .
٨٢- عثمان أمين : شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبى، ١٩٤٥م، ص ١٢٩ .
٨٣- عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، ص ٥٩ .
٨٤- م. السابق، ص ٩٢ .
٨٥- م. السابق، ص ٢٠ .
٨٦- د. يحيى هويدى: دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة دار الثقافة والنشر ب. ت، ص ١٤٣، ١٤٥ .
٨٧- عثمان أمين : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، ص ١١٧، ١١٨ .
٨٨- يحيى هويدى دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة ، ص ٨٩ .
٨٩- مارتن هيدجر : نداء الحقيقة: ترجمة وتقديم ودراسة د. عبدالغفار مكاوى. دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٧ ، ص ٢٥٢، ٢٥٧ .
٩٠- عثمان أمين : رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الإسلامى، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١ ، ص ١٤٣ .
٩١- الكندى : رسالة فى حدود الأشياء، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق. د. عبدالهادى أبو ريده، القاهرة، ١٩٥٣ ، ص ١٦٧ .
٩٢- الفارابى : أراء أهل المدينة الفاضلة، مطبعة السعادة، ١٩٠٦ ، ص ٥٩ .
٩٣- أبو حيان التوحيدى: المقابسات، تحقيق حسن السندوب، المطبعة الرحمانية، القاهرة، ١٣٤٧هـ - ١٩٢٩م، مقابسة ٤٠ ، ص ٢١٢ .
٩٤- أنظر تفاصيل موقف فلاسفة الإسلام من مصادر المعرفة. د. الصاوى أحمد، النزعة النقدية عند أبى حيان التوحيدى، رسالة ماجستير لم تنشر، ١٩٨٩م، كلية البنات - جامعة عين شمس - ص ٨٩-١٠٢ .
٩٥- المقابسات : مقابسة ٩٩، ص ٣٤٧.
٩٦- أبو حيان التوحيدى : البضائر والذخائر ، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، ج١، ص٨ .

٩٧- الجوانية. ص ٢٩٧.
٩٨- م. السابق، ص ٢٩٧.
٩٩- عثمان أمين : فى اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية ١٩٦٦، ١٩٦٧، ص ١١.
١٠٠- الفارابى : إحصاء العلوم ، تحقيق عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٤٩، ط٢، ص٤٥، ٦٢، ٦٣.
١٠١- محمد عبده: مجلة المنار، القاهرة، المجلد٣، ص ٣٠٣.
١٠٢- محمد المبارك: عبقرية اللغة العربية، مقال فى منبر الإسلام عدد ١٩٦١، ص١٨.
١٠٣- عثمان أمين : فى اللغة والفكر، ص٨، وانظر : تراث الإنسانية عثمان أمين، المجلد الثانى، العدد ٣ مارس ١٩٦٤.
١٠٤- الثعالبى : فقه اللغة وسر العربية، القاهرة ، ١٩٣٨، ص١.
١٠٥- عثمان أمين : فى اللغة والفكر، ص ٢٠-٣١.
١٠٦- م. السابق ، ص ٣٤.
١٠٧- الجوانية، ص ١٥٢-١٥٣.
١٠٨- الفارابى : السياسة المدنية، حيدر أباد، ص ٩ ، وابن سينا: الإشارات والتنبيهات ، نشرة فورجية ، ليدن، ١٨٩٢، ص١١٩.
١٠٩- جان بول سارتر: الوجودية نظرية إنسانية، باريس ١٩٤٦، ص ٢١، نقلاً عن الجوانية، ص ١٥٧.
١١٠- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨.
١١١- يحيى بن حمزة اليمنى : الطراز، تصحيح سيد على المرصفى، القاهرة، ١٩١٤، جـ١، ص ٣٦.
١١٢- م. السابق، ج١، ص١٢٢-١٢٣.
١١٣- الجوانية، ص ١٥٧-١٥٨.
١١٤- عبدالقاهر الجرجانى: أسرار البلاغة، القاهرة، ١٣٢٠ هـ، ص١٨.

١١٥- عبدالقاهر الجرجانى: أسرار البلاغة، القاهرة، ١٣٢١هـ، ط٢، ص٥١.
١١٦- د. حسن حنفى، من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى، دراسات فلسفية إلى روح عثمان أمين ، ص ٤٢٤.
١١٧- ابن جنى : الخصائص ، القاهرة، ١٩١٣، جـ١، ص ٢٢٥.
١١٨- الجوانية، ص ١٧٤.
١١٩- ابن خلدون : المقدمة، طبعة عبدالرحمن محمد، القاهرة، ب.ت، ص٤٠٦.
١٢٠- الجوانية، ص١٧٤.
١٢١- م. السابق، ص ١٧٥-١٧٧.
١٢٢- الغزالى: إحياء علوم الدين، طبعة الحلبى، القاهرة، جـ٣، ص١٥.
١٢٣- الجوانية، ص ١٢٧، ١٢٨.
١٢٤- ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق، بويج، بيروت، ١٩٣٨، جـ١، ص١٠.
١٢٥- الجوانية : ص ١٣٢، ١٣٣.
١٣٦- عثمان أمين : الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والنشر القاهرة، ١٩٤٥، ص٦.
١٢٧- الجوانية : ص ٢٦٢.

المراجع

١ - القرآن الكريم.

٢ - ابن منظور : لسان العرب، طبعة بيروت، ١٩٥٤، المجلد ١٤.

٣ - ابن سيده : المخصص ، القاهرة ١٩٥٥، ج٢.

٤ - ابن رشد : مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق، د. محمود قاسم، القاهرة، ط٢، ١٩٦٤.

٥ - _____ : تفسير ما بعد الطبيعة ، تحقيق بويج، بيروت، ١٩٣٨، جـ١.

٦ - ابن سينا : الإشارات والتنبيهات ، نشرة فورجيه، ليدن، ١٨٩٢م.

٧ - ابن جنى : الخصائص، تحقيق محمد على النجار، دار الكتب المصرية ١٩٥٧م.

٨ - ابن خلدون : المقدمة، طبعة عبدالرحمن محمد، القاهرة، ب.ت.

٩ - ابن الجوزى : صيد الخاطر، تحقيق الشيخ محمد الغزالى، القاهرة ١٩٦٠.

١٠- ابن النديم : الفهرست، تحقيق جوستاف ، فلوجل، ليبزرج، ١٨٧٢م.

١١- إبراهيم بيومى مدكور / دكتور : دراسات فلسفية، دار الثقافة ، ١٩٨٩م.

١٢- أحمد بن حنبل : طبعة الشعب ب،ت.

١٣- إمام عبدالفتاح إمام: أفكار ومواقف، مكتبة مدبولى ، ١٩٩٦م.

١٤- أبو حيان التوحيدى: المقابسات، تحقيق حسن السندوبى، المطبعة الرحمانية، ١٣٤٧هـ/ ١٩٢٩م.

١٥- _____ : البصائر والذخائر، تحقق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة، ١٩٥٣م، جـ١.

١٦- أبو طالب المكى : قوت القلوب، القاهرة ١٣٣٢ هـ، ج٤.

١٧- أدولف أرمان : دين المصريين، باريس، ١٩٥٧م.

١٨- ألبير باريه : دفاع عن العلم، ترجمة عثمان أمين، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٩٤٦م.

١٩- البخارى : صحيح البخارى، طبعة صبيح، ب.ت القاهرة.

٢٠- بهاء الدين العاملى : الكشكول ، طبعة الحلبى، القاهرة ، ١٣١٨هـ.
٢١- الثعالبى : فقه اللغة وسر العربية، القاهرة، ١٩٣٨م.
٢٢- جابر بن حيان : مؤلفات جابر بن حيان العربية ، نشرة هولمبارد ، باريس، ١٩٢٨م.
٢٣- ـــــــــــ : مختارات جابر بن حيان ، تحقيق بول كراوس ، مكتبة الخانجى ١٣٥٤هـ، القاهرة.
٢٤- جان بول سارتر : الوجودية ، نظرية إنسانية، باريس، ١٩٤٦م.
٢٥- د. حسن حنفى: هموم الفكر والوطن، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨، جـ٢.
٢٦- د. حسن حنفى : من الوعى الفردى إلى الوعى الاجتماعى ، دراسات فلسفية، مهداه إلى روح عثمان أمين، دار الثقافة، ١٩٧٩م.
٢٧- الحلاج : الطوسين، تحقيق، لوماسينون، باريس ، ١٩١٣م.
٢٨- ديكارت : مبادئ الفلسفة، ترجمة عثمان أمين، دار الثقافة، ١٩٧٥م.
٢٩- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٣٨م.
٣٠- الزمخشرى : أساس البلاغة، طبعة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
٣١- د. الصاوى الصاوى أحمد : النزعة النقدى عند أبى حيان التوحيدى، رسالة ماجستير، كلية البنات، جامعة عين شمس، ١٩٨٩م.
٣٢- د. عاطف العراقى العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، قضايا ومذاهب وشخصيات، دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨ .
٣٣- د. عبدالفتاح الديدى: الإتجاهات المعاصرة فى الفلسفة المعاصرة فى الفلسفة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.
٣٤- عبدالقاهر الجرجانى : أسرار البلاغة، القاهرة، ١٣٢٠هـ.
٣٥- ـــــــــــ : دلائل الإعجاز ، القاهرة، ١٣٢١ هـ.
٣٦- عبدالغفار مكاوى : مقدمة كتاب : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق لكانط، الدار القومية للطباعة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

٣٧- عباس محمود العقاد : عبقرية الإمام، القاهرة، ١٩٤٣م.
٣٨- د. عثمان أمين: الجوانية، دار العلم، ١٩٦٣م.
٣٩ - ـــــــــ : نحو جامعات أفضل، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٢م.
٤٠- ـــــــــ : شيلر، نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، ١٩٥٧م.
٤١- ـــــــــ : شخصيات ومذاهب فلسفية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبى ﷺ ١٩٤٥م.
٤٢- ـــــــــ : الفلسفة الرواقية، دار إحياء الكتب العربية، عيسى الحلبى، ١٩٤٥م.
٤٣- ـــــــــ : رواد المثالية فى الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٠م.
٤٤- ـــــــــ : رواد الوعى الإنسانى فى الشرق الأوسط، مكتبة الأسرة، ٢٠٠١م.
٤٥- ـــــــــ : فى اللغة والفكر، معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٦٦م.
٤٦- ـــــــــ : تراث الإنسانية ، المجلد الثانى ، العدد ٣ ، مارس، ١٩٦٤م.
٤٧- ـــــــــ : مجلة السياسة الأسبوعية أعداد ٢ أبريل ١٩٢٧، ٢٣ زبريل ١٩٢٧ ، ٢٠ يوليو ١٩٢٧ .
٤٨ - الغزالى : ميزان العمل، مطبعة كردستان ، ١٣٢٨ .
٤٩- ـــــــــ : إحياء علوم الدين ، طبعة الحلبى، ١٩٥٧ ، القاهرة، جـ٣.
٥٠- الفيروز أبادى : القاموس المحيط ، القاهرة، ١٣٣٨ ، جـ١ .
٥١- الفارابى : آراء أهل المدينة الفاضلة ، مطبعة السعادة ، ١٩٠٦م.
٥٢- ـــــــــ : إحصاء العلوم، تحقيق د. عثمان أمين دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٩م، ج٢.
٥٣- ـــــــــ : السياسة المدنية، حيدر آباد ، ١٩٣٧ .

٥٤- د. فؤاد زكريا : مجلة الثقافة، عدد ٨٠.
٥٥- القشيرى : الرسالة القشيرية، القاهرة، ١٩٥٧.
٥٦- كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتعليق د. عبدالغفار مكاوى، مراجعة د. عبدالرحمن بدوى، الدار القومية للطباعة، ١٣٨٥هـ ١٩٦٥م.
٥٧- ـــــــ : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، ترجمة د. نازلى اسماعيل، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر، ١٣٨٨ هـ ، ١٩٦٨م.
٥٨- الكسندر أغناتنكو : بحثاً عن السعادة، دار التقدم، موسكو ، ١٩٩٠م.
٥٩- الكندى : رسالة فى حدود الأشياء، ضمن رسائل الكندى الفلسفية، تحقيق د. محمد عبدالهادى أبو ريدة، القاهرة، ١٩٥٣م.
٦٠- الكلاباذى : التعرف لمذهب أهل التصوف، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٥٧م.
٦١- مارتن هيدجر : نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم د. عبدالغفار مكاوى ، دار الثقافة ، القاهرة، ١٩٧٧م.
٦٢- الشيخ / محمد عبده : مجلة المنار، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٦٢، المجلد ٣.
٦٣- ـــــــــــــــ : تفسير جزء عم، القاهرة، ١٣٢٢هـ.
٦٤- محمد المبارك : عبقرية اللغة العربية، منبر الإسلام ، عدد ، ١٩٦١م.
٦٥- نازلى إسماعيل : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً، دار العربى للطباعة والنشر، ١٣٨٨هـ- ١٩٦٨م.
٦٦- الهورينى : شرح القاموس المحيط للفيروزأبادى ، القاهرة، ١٩٣٨م.
٦٧- د. يحيى هويدى، دراسات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة، القاهرة.
٦٨- يحيى بن حمزة اليمنى : الطراز ، تصحيح سيد المرصفى، القاهرة، ١٩٤٠م.

obeikandl.com

SAYYID QUTB'S SOCIO-POLITICAL THOUGHT

Introduction

The twentieth century Muslim world has witnessed several scholars and intellectuals whose writings made a great impact on succeeding generations of Muslims especially the Muslim youths. Their writings have moulded and shaped a new comprehensive Islamic vision and they responded to the ideas and doctrines that emerged as a result of the process of secularisation and modernization of Muslims. It is believed that a few Muslim thinkers have contributed to the reformulation of contemporary Islamic thought, including Sayyid Qutb. The aim of this article is to present an analytical study of the socio-political thought of Sayyid Qutb, a political reformer, an analyst, a socio-political thinker and a world known Islamic revivalist of the twentieth century, whose influence is deep and pervasive in contemporary Islamic movements. His thought has undoubtedly drawn the attention of several people, for he boldly and uncompromisingly asserted his viewpoints regardless of consequences

Since Sayyid Qutb's contribution especially to the field of socio-political thought has captured the imagination and commitment of the young Muslims all over the world and transformed them into committed workers and agents of change in the cause of Islam, it is appropriate to evaluate and analyse his socio-political views on modern issues. It is also relevant to evaluate his theory of contemporary society in which he has made a division of society into Islamic and Jhiliyyah. In addition, his definition of the Islamic society produced utmost dissatisfaction to the ruling classes because their ideals and systems were not in line with his definition. It seems that he had doubts about allowing Muslims knowing Islam from non-Islamic sources. It is therefore imperative to study his opinion of Muslims seeking knowledge of Islam from the Western scholars.

The paper comprises two sections. The first section of this paper deals with Sayyid Qutb's views on major contemporary political ideologies. The second section is devoted to his interpretation of the theory of contemporary society that drew the attention of millions of people the world over. Through the study made, it is possible to conclude that the political thought of Sayyid Qutb is almost synonymous with the thought and vision of Hasan al-Bannaa and the Muslim Brotherhood movement of Egypt. This is quite obvious from the scholars' writings on Sayyid Qutb's life and thought which is manifest from Yوsuf al-'Aظam's report that when Sayyid Qutb's al-'Adlah al-Ijtim'iyyah fiى al-Islm (Social Justice in Islam) was published ,Hasan al-Banna ,holding the book in his hand, proclaimed in public that "this is our thought and it is probable that the author of the book is one of us."1

Westerners and Easterners acknowledge Sayyid Qutb's influence on contemporary Islamic revival and movements. He has been considered one of the most distinguished contemporary thinkers, and numerous titles have been bestowed on him. Asaf Husayn considers him as "the ideologue of the Ikhwn,2" Haddad as "the most noted advocate of the interpretation of Islam as revolution,3" President Anwar Sdt of Egypt as "an eminent leader of the Brethren,4" Abu'l Hasan 'Al ىal-Nadw ىas "one of Islam's new crusaders,

a great author and scholar,5" Badrul Hasan as " matchless writer,6" Muḥammad Barakat as " the only thinker who enjoys purity in intellectual methodology and straightforwardness in action,7" 'Abbs Maḥmūd 'Abd Allah as "one of the greatest thinkers of contemporary Islamic thought,8" Mahdi Faḍl Allah as " the most famous personality in the Muslim world in the second half of the twentieth century,9" Muhammad Qutb as "the revolutionary of contemporary Islamic thought,10" and Oliver Carre as "le Grand inspirateur de ce nouveau soufflé,11" ("the great inspiration for a new revival).

Sayyid Qutb makes a deep and comprehensive analysis of the implications of various political ideologies and philosophies of contemporary society which are considered by Islamic movements extremely harmful to all communities of the world including the Islamic Ummah. As pointed out by Hasan al-Banna*,the goals of man-made ideologies would eventually corrupt the spiritual life of humanity, besides paving the way for egoism, parochialism and perplexity. As a consequence, human beings would only live in turbulence and constant discord.

Sayyid Qutb also reached the same conclusion on the contemporary ideologies, as did Hasan al-Banna. Sayyid Qutb pointed out the fallacies and shortcomings as well as pros and cons of these ideologies. In his writings he cites many references and provides well-reasoned arguments which are acceptable to any intellectual group of the contemporary age. His convincing methodology with reference to divine revelation is remarkable.

Hasan al-Bann showed great concern towards the poor, downtrodden and destitute sections of Egyptian society in particular. He put forward many suggestions to the government to raise the living standard of the people, in particular workers and peasants. Similarly, Sayyid Qutb also showed great interest in enhancing the quality of life and provided practical solutions in his writings. He blamed feudal lords for exploitation of the Egyptian poor. Therefore, first of all, it is ideal to discuss the society in which he was breathing.

Sayyid Qutb and Egyptian Society

Sayyid Qutb observed keenly the inner social aspects and other dimensions of Egypt, which surfaced at the end of the first half of the twentieth century. He observed the fragility of socialists and politicians who were solely responsible for creating antagonism and disorder among the masses. The society in which he lived accorded special respect to social class. Rather it is stated that the Egyptians continued their days with confidence on this distinction. It has gone away from the spirit of human civilisation. It did not agree with the spirit of any religion. The notion of Egyptian life was entirely unethical and the spirit of the masses had gone astray and was ruined. It also annihilated the genuine emotions of human beings. It implies that the common people did not find pertinent opportunity to distinguish right and wrong due to the sophisticated thinking of the society that dominated the majority of destitute. It also devastated human conscience. There was

lack of genuine, mutual give- and- take understanding. This trend added fuel for causing drought and famine in Egypt. It paved the way for the death of millions of poor people. The wealth and the lands were monopolised by upper classes, which resulted in devastation and economic crisis.12

Sayyid Qutb divides Egyptian society into two classes. Firstly, the capitalist class which lived in luxury and did not do any fruitful work. This group lived at the expense of the labours of the vast majority of people. This dominant group had no link with the religion or the nation. It joined hands with the West and pierced the very goal of the Ummah. It comprised of feudal lords. The wealthy occupied key posts in government, political life and the military. This class also owned half of the cultivable land in the country. It sucked the blood of the poor. It is said that more than one third of the national income was devoured by these people, in spite of the fact that their number did not exceed a couple of thousands.13

According to Sayyid Qutb, the second class comprised the poor and downtrodden, the labouring class. It consisted of workers, peasants, feudal slaves, unemployed and others. The overwhelming majority of them were from the rural areas. They always engaged in work. Neither mercy nor benevolence was shown to this group and their efforts were being exploited and utilised by the first group composed of feudal lords. This group was an exploited and unfortunate group.14

Sayyid Qutb attempted to banish such an ill-fated society from the soil of Egypt through his articles and reform endeavours. For this purpose, he called on the people to fight against colonialism and feudalism. He also urged them to be conscious of the new trends, which were emerging among them, so that they might save themselves from being carried away by the destructive ideologies and tactics of these proponents. He wept after seeing the society and explored the possibilities to safeguard it from destruction.15

Political Thought

Sayyid Qutb considered the ideology of socialism as the worst enemy of mankind and particularly the philosophy of communism.16 Some authors say that he was in favour of communism. Some others say that he was somewhat liberal towards it. But it is a wrong and incorrect conclusion, rather a deliberate attempt to ruin his reputation. Sayyid Qutb asserted the ideology of capitalism as one of the enemies of mankind, because it gradually exploited the people through various stages and means.17 Some of the writers observed him resisting the people's thinking of nationalism, ethnocentrism and even biased patriotism that paved the way for egoism, chauvinism and parochialism. Since Islam is a universal religion, it is not restricted by geographical boundaries. If nationalistic feelings and ethnic sentiments are permitted to exist, they will certainly put an end to the universal thinking of Islam. That is why Sayyid Qutb considers such notions irrelevant, even antagonistic to the Islamic unity. For, nationalism confines the thinking of the people within the borders and interests of the nation, thus generating national consciousness and loyalty at the expense of Islamic Ummatic solidarity and monotheistic faith.

The fact is that Sayyid Qutb never supported man-made ideologies, which deny the existence of God, the supernatural power that is transcendent. These ideologies, according to him, lacked spiritual and moral dimensions. They passed through a process of metamorphosis and spiritual corruption. It can be noted from their failure to solve the problems on the humanitarian ground. Sayyid Qutb criticised the ideology of communism due to its treating the people as robots. He also attacked it for not providing freedom and liberty to the subjects to exercise their free will of choosing any way of life or religion. He believed that people of the twentieth century knocked at the door of all ideologies and eventually realised deficiency and shortcomings in them. A time would come when all those who knocked at these doors would certainly turn back and realise the need for total change. At this juncture they would find peace and harmony only in Islam. Of course, he reflected on different issues. A brief discussion is made in the following section in order to evaluate his socio-political thought.

According to Sayyid Qutb, parochial nationalistic thinking came into existence a couple of centuries ago.18 As far as contemporary society is concerned, it was misguided by the influence of the past events. All ideologies and movements that originated from them had also lost their vitality. In short, all man-made individual and collective theories and hypotheses have proved to be a total failure. The concept of social justice, though much talked about, has been absolutely violated and neglected for centuries. People are treated as toys. They are forced to dance to the tune of their political masters.

Nationalism, for instance, transformed Europe from a feudal system into a nation-state system. In this sense, it is interpreted by some scholars that it has had positive effects on Europe, which used nationalism to free itself from the control of the church. But Sayyid Qutb's argument is correct in terms of the Muslim nations which followed nationalism. The Muslims, who are of different ethnic groups, Arabs, Turks, Persians, Kurds, Berbers, and so forth, could have been one state of approximately 800 million. But because of the division of the Muslim world by the colonising powers and then the rise of nationalism and its acceptance of this division, Muslims have been split into many states. Sayyid Qutb views this step as a deterioration that has weakened and left them powerless. Not only do Muslims live in different states but also many times these states fight each other in the name of Arabism, Islam, or other causes. Most Arab and Turkish leaders and heads of state have attempted to relegate Islam to a secondary role and to encourage nationalistic feelings, which ultimately oppose Islamic teachings. These leaders might have served the countries concerned as instruments to free their land. But from an Islamic point of view, whether they advocate linguistic nationalism, racial nationalism, cultural nationalism, or a combination, these leaders cannot be commended because nationalism considers the duty to land and people over any other duty, even to God.19

While expressing his views about the political thought, Sayyid Qutb divides the world into three blocs, namely the Western Bloc, the Eastern Bloc and the Neutral Bloc. Both Western and Eastern Blocs, he argues, have competed with each other to dominate the whole world, whereas the third bloc was forced to remain impotent and insignificant in all respects. The proclamation of parochial and chauvinistic nationalism on the basis of

ethnocentrism, like Arab nationalism, in practice did not fit into the agenda of the big powers. Some nations did not find a slot in the third bloc and they were compelled to associate themselves eventually with either of the two main blocs to save themselves from the iniquities of these Blocs.20

As far as the school of Neutralism is concerned, it is an ideology, which is not ostensible and has no distinguishing marks because it is not based on nature. It represents artificiality in its transactions as felt by Sayyid Qutb. This bloc currently represents what is called the neutral pocket or the pocket of Afro-Asia that is an incoherent artificial bloc. It has no particular ideology that would unite the people. It has no unique history nor is there a common goal. It is being despised, especially on the international scene. Its members like India and Pakistan, though champions of this school always involve themselves in war, particularly due to their dispute over Kashmir.21 In such a neutralist association of non-aligned nations, there is no room for peace. Therefore, it is also faced with failure in its aspiration for a strong international identity.

According to Sayyid Qutb, the capitalistic system ,also called the democratic system, stood behind at the early period, played its role in favour of feudalism that enervated the dignity of Europeans and curbed their freedom. It also weakened and threatened the existence of human beings in all walks of life. Its profession of freedom for the individual and for enterprise has been eroded in practice. It exacted a high price for economic progress in exhausting the treasures of the world. It performed its greater role in monopoly and usury, which were responsible for all kinds of cyclical economic crisis, depression, stagnation of commerce, recession and neo-colonialism. Certainly, the system of Capitalism is an offensive system and unpleasant material. It exploits society at every place. In the capitalistic society, the entire wealth is controlled by a handful of feudal lords with the result that a part of the society is being neglected from possession and consequently they become serfs or bonded labourers to the feudal lords. Monopoly of wealth and property leads to economic depression and inflation, which were responsible for starvation, hunger, famine, drought and unrest.22

In the middle of the twentieth century the younger generation of Egyptians started changing their direction from Capitalism to Communism, because they at least found in the latter food, even though they did not find any spiritual element in it. The system of capitalistic economy had lost its vitality in the West. They moulded their mission and sciences especially in the field of economics under the influence of Socialism, as Mawdūd had rightly predicted that the West would not hesitate to follow the East in their day-to-day life.

Sayyid Qutb argues that the West always projected itself as a champion of freedom movements and a saviour of freedom. But in practice, it disregarded its doctrine and deceived the people. Innumerable examples can be cited in this context as far as the Arab Muslim problems are concerned. According to him, the Arab world has got every right to condemn the West for the denial of its freedom. The West projected itself as the champion of freedom and the enemy of slavery intellectually and politically. But France, despite its pronouncement of defending freedom by advocating and sponsoring the world

liberation movements, regarded the teaching of Arabic language and Islam as a crime in the Arab-Islamic countries such as Algeria. It detained the old, the children and the women of liberation movements in Tunisia, Algeria and Morocco.23

Sayyid Qutb states that Britain, which claimed to be the torchbearer of religious tolerance, prohibited the propagation of Islam in South Sudan and interdicted the existence of any Muslim community. It hurled the bodies of the wounded Egyptian commandos who were committed to liberate Suez Canal from foreign domination, to rapacious dogs till they ate their flesh. Such hostility and antagonism they had towards Muslims of Egypt in those days.24

Sayyid Qutb adds that the United States, the so-called saviour of democracy and freedom, permitted her white skinned citizens to lynch the Negro in public. During the Palestine war, when the problems of Egyptians were presented to the Security Council for discussion, it stood behind Israel and blocked Egypt's case from getting a fair hearing.25 These are some of the historical facts mentioned by Sayyid Qutb in order to expose the cruelties of the Western capitalistic economic system that did harm to the entire humanity in various ways.

Sayyid Qutb does not appreciate and support the ideology of socialism and declares it to be very dangerous and harmful for humanity. According to him, it would never provide any benefit to mankind. He further asserts that democracy in the West had become sterile to such an extent that it was borrowing from the systems of the Eastern countries especially in the economic sphere. Instead of solving the problems of the people, it created confusion and led to crises in all spheres. Though it aimed at providing employment, shelter, health security and other possible incentives to individuals, it could not satisfy the basic needs of the people. Some of the programmes enforced by it, though they resemble some of the fundamental values of Islamic teaching, can never be accepted as a complete and comprehensive code of life, because of their very denial of the existence of God, the Supreme Power. In the final analysis, it sought asylum in the Western materialistic economy, which later tried to dominate the systems in all walks of life.26 Mawdūd declares that Islam couldn't reconcile with any other ideologies that have been founded and moulded on the Western philosophical norms in order to serve their national and vested interests. He not only admonished the people but also cautioned the West for its cruel injection of such doctrines to the East under the guise of modernism, economic progress, liberalism, rationality and intellectualism. Sayyid Qutb also held the same view.

Sayyid Qutb was also critical of those nations which used the slogan of socialism to achieve their goals without realising the consequences of the slogan. Even some of the Arab countries adopted this slogan and derived inspiration from it, as Sayyid Qutb points out. Some mixed this with Islam and derived a new philosophy of life, namely "Islamic Socialism" which threatened the Arab world in the seventies and early eighties of the twentieth century. This trend shows the depth of ignorance of these rulers in respect of both Islamic and Western ideologies. They unconsciously propelled the masses into the ditch.

The emergence of a collective system was nothing but the reaction of the individual capitalistic system. The expected fruits and results were fundamentally and basically misappropriated. Sayyid Qutb believes that this collective system of life had been deduced from personal encroachment of the capitalistic system. The practical consequence of this ideology was that the basic needs of human beings were seen to be identical with those of animals, namely food and drink, clothing, shelter and sex. It also deprives people of their spiritual needs, which differentiate human beings from animals. Sayyid Qutb strongly believes that communism was the natural extension and evolution of the Western materialistic concept of life. The ideological goal had been expressed in terms of dialectical materialism based on material aspects of this world and the existence of material contradictions, which cause world evolution and revolution. This dogma promulgates a purely economic interpretation of history ascribing all developments in human life to the means of production. It has nothing but captivated the hearts of the poor and downtrodden, solving some of the temporal problems of life alone like provision for food, drink and work for all. Whoever possessed bread, freedom of speech and reasoning did not agree with this system even in the West. This way of life could not be disseminated in some countries, which strongly believed in and were committed to social justice. For example, Denmark and the United States can be noted among these, which have no confidence in this system of life.27

The ideology of communism for Sayyid Qutb has narrow limits. Whoever thinks deeply about the total welfare of a human being besides food and drink will not support the system. This ideology prospers only in a degenerate society or in a society which has become cowed as a result of some form of prolonged dictatorship. Generally it cannot get approval by a man who thinks twice about its origin and functions, because it believes in temporal aspects alone. For Sayyid Qutb, it is a materialistic doctrine injected into the minds of the poor. It reflects deep ignorance as far as the human spirit, and the higher concerns of life are concerned. Its arguments are based on the worldly needs of society but not on a comprehensive system that includes well-being both in this world and in the life hereafter. It has no spiritual source in it. The minds of the founders of this school were devoid of knowledge of the spirit. The conclusion of Sayyid Qutb on this research is genuine. He analysed the inner concepts and other dimensions of life. He did not leave anything untouched as others have done.28

Sayyid Qutb further says that communism attempts to abolish individualism, because, individualism is profound in playing a role in intellectual formation and spiritual effects of mankind. Not only this, it denies also the existence of God, the Omnipotent, the Omniscient and the Omnipresent. Further, Sayyid Qutb mentions that Marxist doctrine was nothing more than incomprehensible scientific fallacy. As for the police state that was established in Russia under its auspices, it harks back to the days of the Tsars. It can be imposed on backward nations for only a limited period of time, because people who are aware of their identity and historical background cannot tolerate it for long.29

The Marxist doctrine cannot survive except by coercion and in an atmosphere of

intimidation and suppression although the clique of the Communist party dominates over the administrative machinery and the state monopolizes all sources of gain and livelihood.30 For Sayyid Qutb, today there are two basic ideologies challenging Islam: communism, on the one hand, and capitalism on the other. Islam itself is at the crossroads. Because of usury, monopoly, exploitation, and lack of justice, Sayyid Qutb refuses to view capitalism or the capitalist system as the model for Islam to imitate and follow. Moreover capitalism has been tied closely with nationalism where states like England, France, Italy, and Germany, in the name of national interest asserted the right to exploit others, invaded and occupied other countries in the Middle East, Asia, Africa, and Latin America. On the other hand, though socialism and Islam converge on many essential points such as in advocating guarantees of a minimum standard of life, work, housing, and social justice, Islamic economic system which is based on Tawحd is diametrically opposed to socialism.

Sayyid Qutb further goes on to say :"theoretically speaking Marxism is completely ignorant of the human soul, its nature and history, not to mention Marxism's ignorance of the nature of existence and the interpretation of life and the Universe. It ascribes all human incentives to the feeding of material human wants and to the struggle for material gain. It describes all historical events as due solely to change in the means of production. It abrogates the most important human values and distinguishes man's history from that of animals, and denigrates man's most significant function, man being the primordial positive element on earth in the making of history. Marxism depicts the future as void of human legacies, assuming that human beings will be philanthropic angels, each individual producing his utmost but receiving only according to his needs."31

Sayyid Qutb says that on another level, the clash between Marxism and Islam goes on. One of them, Islam, found its systems on belief in God, the other, Marxism, on denying God. Dialectical materialism dominates Marxism whereas the Creator dominates Islam. Ultimately, the conflict presented in economic terms (capitalist, communist, or socialist) is, for Sayyid Qutb, the conflict between spiritualism and materialism. Islam and religion represent the former in general, and the latter is represented by capitalism, socialism, and communism. Sayyid Qutb adds that Marxism is the most advanced level of mechanical and intellectual materialism, and though the two camps, the capitalist and the socialist, disagree and wage wars for their own benefit, their difference is a matter of degree, of organisation, and of method. Because the materialistic idea of life underlies both of them, Sayyid Qutb predicts the final victory for Marxism over capitalism when the economics of the West reach stagnation. This is so because communism is nothing but a progressive idea when compared to capitalism; it is progressive because it provides some basic material needs for people living under it and speaks to the governing authorities and the exploiting class. However, Sayyid Qutb believes that the outcome of both is unjust because in capitalism individuals and their ambitions rule over the community and in communism the state rules over individuals.

According to Sayyid Qutb the theory of evolution, from the viewpoint of its basis and concept, is contrary to the basic elements of the universe and nature; it creates a corruption from which there is no escape. For example according to this theory the

existence of the different forms of every body and system is original, while the reality is quite the opposite. Existence is of the basic elements only, and only these basic elements take on different forms and shapes. Sayyid Qutb believes that the European style of thought was tired of the Church and it wanted to throw away the external and the internal yoke of religion from its neck.32 That is why Sayyid Qutb argues that the theory of evolution was invented there as a relief from the principles of religion and its laws. Sayyid Qutb says:

We understand the Western style of thought. Therefore, we do not condemn it, for the western thinkers found a religious environment that was loaded with false and baseless beliefs, metaphysical stories and idolatry. The Church was a symbol of oppression and tyranny, and the people of the Church, by treating absurdities as their beliefs, had blockaded all the roads to sane and intelligent thinking. Instead of condemning and reproaching them, we would like to find out the causes and the motivating forces which led to make this absurd and inconsistent theory acceptable. This theory is not an academic reality, but it is a manifestation of the unbridled desires, and intemperate inclinations, which came into being as a reaction to the oppression of the Church.33

Darwin is considered as the inventor of this theory. With him the meaning of 'existence' is every superficial, because his theory begins with the existence of 'life'. The condition prior to this, the source of life, and that 'Will' which is the source and origin of life have no place in his theory. Even in Europe now this theory is being subjected to various objections. Even if we concede that this theory is correct, we can say that this theory in its evolutionary process accepts the existence of a 'Will', or at least that which controls the movement of this evolution. This evolutionary process is essentially subject to the all-pervasive law of the universe, and this movement of the universe 'around a constant centre and within a fixed circle' is under a principle and a regulation.

Darwin denied the existence of God. Sayyid Qutb believes that this denial is not the result of his academic achievements or learning. According to him, it is not that Darwin tried to know the secrets of 'human life,' and his process of research compelled him to deny the existence of an Absolute Master, an All-Knowing Being, but that it was the reaction to the oppressive theories of the Church. He declared nature as the source of life. Then he could not be convinced of the existence of any Being, and finally he became a propagator of the theory of evolution.34

Sayyid Qutb is of the view that European ideas and theories cannot become a foundation of any Islamic thought, nor can these ideas be helpful in the task of reviving the religion.35 These ideas cannot be borrowed either, as is wrongly felt by some Muslim thinkers due to some misunderstanding. Thus his viewpoint on the Islamic worldview has come to be fixed on the idea that he derives guidance directly from the Qur'n and says that 'we should create such an environment, according to our capability, as was obtaining at the time of the revelation of the Qur'n, when man was wandering aimlessly: then those conditions in which man turned away from the divine guidance and went astray in that thick forest'. Sayyid Qutb states:

Our manner of deriving guidance from the Qur'n should be such that we should not at all touch the matters which are already decided on the level of intellect and consciousness, nor should we turn to those remnants of civilisation from the Qur'n. Then realising that the content and the form have among themselves a deep relationship, we should not try to present the realities of the Islamic worldview in this borrowed form of the philosophy, particularly when the content is the Islamic concept. To present it in such a structure of philosophy as is not at all compatible with it from its nature and its historical standpoint would be a very improper thing to do, because the content cannot remain unaffected by the form. And sometimes it so happens that its very shape is distorted; and you would find great difference between its original version and the subsequent explanations. Only that person who has a taste for recognising the reality of this concept as it is presented in the Qur'n can understand this.36

Sayyid Qutb further says:

We want to invite your attention to one more aspect, that is: it is not our objective to point out any particular 'modification' in the Islamic thought, on which we spend our entire energy, and it may become the viewpoint of our efforts in presenting the Islamic worldview and its principles and elementary rules.' But our purpose is that we should explain the realities of the Islamic worldview itself, and with full natural balance and proportion as has been maintained by the Qur'n, we should try to highlight its every aspect, for if we devote ourselves to deal with only one particular modification or defect and try to counter it within the sphere of these realities, then this method will be very dangerous, and the result will be that by countering the old modification we would be introducing a new modification and deviation, after all, or deviation. We will find many examples of this danger in the books and articles written in defence of Islam to counter the orientalists and the new and old apostles, raising objections against Islam. Out of these some books are those which were written, in a particular atmosphere, for a particular deviation and for a particular time.37

Having expressed his views on various political theories and ideologies, and philosophical ways of introducing Islam, Sayyid Qutb concludes that the glitter of this materialistic culture should not blind our sight to the tangible misery which mankind suffers under its sway. He reiterates that those who fired rockets and orbiting satellites should not divert our attention from the precipice towards which man and his value systems are frenetically dashing. Finally, Sayyid Qutb declares that the role of the white man's civilisation has come to an end whether he was Russian, American, English, French, Swedish or anything else. It has come to an end by virtue of the hideous schizophrenia in European history and in all doctrines and systems prevailing in the West.38

The Muslim Bloc and Islamic Unity

Sayyid Qutb calls on Muslims of different nations to unite as a third force namely, 'the Muslim Bloc.' According to him this bloc could be established and identified under the banner of Islam. He believes that his Muslim Bloc would certainly provide all necessities

banner of Islam. He believes that his Muslim Bloc would certainly provide all necessities and needs which are essential for mankind with a rational approach that can give good shape to life. This Bloc would believe in real social justice, freedom and all kinds of benefits and facilities for every individual. He says that it would maintain a balance between the two opposing structures-Communism and Capitalism39

This Muslim Bloc would call people to peace and harmony and give them the opportunity of success and victory. They all believe in only one doctrine and it has only one history. This Muslim Bloc would have no inclination towards national pride. It would establish on this earth social justice, put an end to economic exploitation and promote universal brotherhood and fraternity, liberate human beings from colonial enslavement and treat them all as equal and expose to the world the purpose and objective of life. Not for the taste of worldly pleasure would it live, but it would attempt to accumulate good deeds for the welfare of the life hereafter.40

Sayyid Qutb treated the Muslim Brotherhood movement as the ḥizb (Party) of Allah, exalted is His praise that struggled to eliminate and annihilate sectarianism among people. It imposed certain guidance for individual income to wipe out extravagance and luxury, which might pave the way for arrogance and superciliousness. It also liberated peasants from serfdom, and economic exploitation and elevated their standard of living and moulded the standard. It raised the character of the people. It safeguarded universal social security of every individual and fought colonialism and viciousness wherever it was.41

Implementation of the Sharī'ah

When the Egyptian army was preparing to assume power of the government on 23rd June 1952, Sayyid Qutb extended his support to the army officers on some conditions. He extended his full cooperation to the armed revolution and published various articles exhorting people to extend their undivided support to the revolution.42

According to 'Abd al-Hakīm 'Ābidīn, the night when the revolution exploded, several soldiers with tanks visited Sayyid Qutb's house in Hulwan. He was taken along with some officers to Cairo in order to be consulted.on the practical aspects and proceedings of the revolution. Sayyid Qutb accompanied by the army officers reached the army camp. He was the only civilian present with the leaders of the revolutionary council. They consulted him on all matters. He also participated with them in the voting process on the decision taken by them. He did not withdraw from them until six months after the revolution. It seems that he developed an uncompromising difference of opinion with the armed forces.43

President Jamal 'Abd al-Naṣir advocated socialism and nationalism and opposed religious movements. Sayyid Qutb's discussion of nationalism is especially directed at the Egypt and other Muslim countries which gave priority to nationalistic goals or, in many cases, gave only lip-service to Islam, if not rejecting outright religion as a dominant

force in politics. The difference of opinion emerged after the success of the revolution, especially when the leaders made up their minds to form the government with the support of the leaders of various political parties, nationalists and secularists. Sayyid Qutb insisted that Islam should be the basis of the constitution and the cabinet should comprise only Islamists who represented the Muslim Brotherhood. He fiercely opposed the inclusion of others in the cabinet. He also categorically asserted his stand against the revolutionary leaders' plan of including socialists and nationalists in the newly formed cabinet after their victory.

This sort of firm belief and dynamic stand of Sayyid Qutb in forming the government is evidence of his feeling for and dedication to the Islamic way of life. It was possible for him to accept the advice of the leaders of the revolution if he were insincere and egoistic. But he did not accept anything from them for the sake of friendship. He stood by his ideals and principles. For the sake of justice to the nation, he was willing to forego all pleasures and comforts promised to him. He did not have any vested interest. If he were to be an opportunist he would have accepted their offer. But he was firm in his belief and commitment. He maintained his stand of implementing Shar‘ah after the formation of a government consisting of individuals committed to reform and Islamic way of life.

Having analysed his intense political thought and views on modern ideologies, it is relevant to note the contribution of a few others who stood for the revival of an Islamic society. Many predecessors of Sayyid Qutb sowed the seeds for the establishment of an Islamic society in their respective countries. They sacrificed their efforts and even life for religious reform. Their main aim was to bring about an Islamic resurgence all over the world. The contribution of only a few among them can be noted here. Sayyid Qutb was not only captivated by the ideas of such remarkable personalities but there was an impact of their vision on his idea too. This can be easily recognised in his political thought upon comparison of the same with the thought of the others.

Jamal al-Dīn al-Afghan (١٨٣٨-١٨٩٧) called on the Muslim society to return to Islamic dynamism and appealed for unity under the framework of an Islamic league. He stressed Pan-Islamic unity and travelled extensively to meet the leaders of the Muslim community to fight British colonialism.44 His conviction was that no renaissance or reform would take place under a hostile regime. Therefore he appealed to the Muslim community to stand united to fight for the cause. Muḥammed ‘Abduh (died in 1905) urged all Muslims to unite under an Islamic league. He appealed to people to support firmly Sultan ‘Abd al-Hamīd who represented the goal of the unity of Muslims. He also called upon the people of Egypt to fight Britain. And he brought about religious reform.45

Muḥammad Rashīd Riḍa (١٨٦٥-١٩٣٥) through the publication of al-Manar struggled hard to achieve the dreams of his teacher ‘Abduh. He also called upon people to come under the banner of Islam.46 He called for social and religious reform. Hasan al-

Banna (١٩٤٩-١٩٠٦) carried out a systematic attack on each and every contemporary political structure and ideology. Among them communism. socialism and capitalism could be cited. He bitterly criticised Russia, America, Britain, France and Italy for their divide-and-rule policy, which affected the entire world. He stressed that they not only exploited humanity but put them under life-long discord through their propagation of man-made systems. He further said that there would be no benefit from nationalism and patriotic vision. He criticised the philosophy of nationalism, ethnocentrism and even patriotism. He called on all Islamic States to co-ordinate as one cell and to form a League of Islamic Nations.47

Muḥammad Iqbal too believed that capitalism and communism were two emanated branches of the materialistic philosophy. He felt that this materialism was dangerous to Islamic unity. He urged unification of all Islamic countries under an Islamic league.48 Mawdūdī too was worried about the turning away of Muslims from Islam and their acceptance of different ideologies like communism and nationalism. He was the man of the twentieth century who launched a campaign against man-made ideologies. He warned the Muslim community of the perils of such theories and called upon Muslims to consolidate their efforts under the umbrella of one nation.49 He propounded a one-Ummah theory, calling all countries to keep up their Islamic identity and preserve divine guidance free from materialistic and nationalistic prejudices.

In reality, such calls of the Muslim reformers and thinkers of the first half of the twentieth century, as we stated above, were instrumental in the formation of Organisation of Islamic Conference. The Muslim world realised the need to have a common forum to voice out their grievances. But how far the OIC has succeeded in achieving the objectives of the Muslim world is beyond the scope of our discussion.

Sayyid Qutb on Muslims' Education

Sayyid Qutb regrets the present state of the Muslims, which ignored the truthful statement on the characteristics of Jews and Christians as enshrined in the Qur'an, and sent their children to acquire the knowledge of Islam from them and to understand and accept the Islamic heritage from their interpretation. Sayyid Qutb, it seems, was totally against the system of education which is given under the patronage or supervision, of the Jews, Christians and Communists and which brainwashes the young Muslims. To quote his words:

It behoves us today to hear the voice of warning as with unprecedented stupidity we seek the opinion of the Orientalists (of Jews, Christians and Communists) in the matter of religion. We learn our history from them, trusting their statements about our heritage, hearing what they interpolate of doubts in their studies of our Qur'an, the Ḥadīth of our Prophet, and the lives of our pioneers. We send them delegations of our students to learn from them the teachings of Islam. They graduate from their universities and return to us infected in intellect and conscience.50

For his transparency in sharing his views and thoughts as mentioned above, Sayyid Qutb was historically misunderstood and even portrayed as an extremist, a fundamentalist rather a militant generating hatred against the Jews in particular and Zionists and Communists in general. Even some Muslim historians write that Sayyid Qutb was harsh and unbalanced in attacking the Jews and was blaming them for every event in the Muslim world. According to these historians and writers, Muslims themselves are responsible for any kind of disastrous growth of elements and factors in the Muslim world. They argue that Sayyid Qutb's mind was influenced by the circumstances in which he lived. It is even suggested that Sayyid Qutb's long-term jail sentence had made him to behave antagonistically. Some even conclude that the discussions in Fi ẓilal al-Qur'an reflect his frustration and difficult time in prison.

However, regardless of the above views, it is essential to look at many facts and historical incidents on which the people had no information in the past but which have been unveiled by researchers recently, before one makes his judgement on whether Sayyid Qutb was right and truthful. When people made such comments on Sayyid Qutb's frame of mind, they were unaware of many things about his stand and perception. It is true that the abrogation of the caliphate, the establishment of Israel on the land of Palestine, continuous imperial and colonial support for monarchy and dynastic rule in the Muslim world, recognition of Israel by the United Nations and several other historical events are the key factors that persuaded Sayyid Qutb that the international forces were working against Islam and Muslim unity.

Sayyid Qutb is categorically of the opinion that Muslim children should not obtain religious education from Jews and Christians or Orientalists. He says that Muslims have no excuse as Allah, exalted is His praise, has warned them in the Qur'an about the dangers of accepting these forces as allies. Sayyid Qutb quotes Samuel Zwemer to prove that Western education as advanced by missionaries in Missionary Schools was partly the conspiracy to divorce Islam from the Muslims. Sayyid Qutb cites Zwemer :"Our mission is to have Muslims leave Islam and make them subservient to our teachings, our influence and our ideas.... Every one who graduates from these schools abandons Islam in actuality if not in name. He becomes an aid to our policy without knowing or he becomes trusting of us... We have accepted unequivocally."51

Sayyid Qutb's Theory of Society

The understanding of Islam by Sayyid Qutb seems to be profound, comprehensive, and original. In particular, his theory on contemporary society was well received by the supporters of Islamic movements in spite of criticism by some quarters. Even today most of the leaders and workers of the Islamic movement look upon his theory of society and his critique of Western political ideology as important. He had a good philosophy of life. His writings demonstrate that he unhesitatingly disclosed his conviction through his books and articles. Since he spent most of his life in Cairo, especially the latter part, he got an opportunity to observe various ideologies, philosophies, and ways of life adopted by different nations in general, and Muslims in particular.

History shows that Egypt was one of the Arab countries that presented a marvellous civilisation to the world. Many of the countries of the Arabian Peninsula and North Africa appreciated and unquestioningly adopted this civilisation. The fragrance of Egyptian civilisation reached even the hearts of Europeans and Americans. That is why 'Abbas Maḥmūd al-'Aqqad says that Europe is indebted to Arab culture because of its borrowing of numerous things from Arab civilisation.52 He further says that the Arab contribution is really remarkable as far as civilisation is concerned. The famous city of Cairo that projected a new civilisation to the world became the target of Western conspiracy due to its vast learning and being the seat of Arab and Islamic intellectualism in the twentieth century. Due to the conspiracy of the Western powers, Egypt went through a period of social, economic, educational, intellectual and spiritual crisis. Some of the people had fallen prey to this and started adopting different ways of life that did not receive any recognition from Islam. Their eyes were blinded by these Western influences. Furthermore, it is stated that people were so obsessed with imitating the Western way of life that they cooled down their religious spirit and vigour on any issue and assimilated with the West.

In such an environment, Sayyid Qutb was one of those few scholars who were against the new Western life style. Sayyid Qutb devoted his entire life not only to understanding the differences between Islam and other systems but also to identifying and explaining the fallacies and deficiencies of Western ideologies. He admonished the people for their adherence to these man-made systems. And finally, he distinguished the contemporary society into two compartments namely Islamic society and Jahiliyyah society. By Islamic society he meant civilised society and by Jahiliyyah society he meant the backward society. Following are the interpretations and illustrations of the two societies categorised by Sayyid Qutb.

Sayyid Qutb strongly believes that Islamic society is the society that recognises the law of God, the supreme power, as the Sharī'ah or law of the land. It asserts the Unity of God and absolutely sincere observance of it both in words and deeds. It does not accept any sovereignty of man and only accepts the absolute, comprehensive and indivisible sovereignty of Allah who is One, and Ultimate. It grants to every individual the freedom of will. It does not confine people only to so-called religious duties such as prayer, fast and pilgrimage but it prescribes the Sharī'ah of the Lord as a complete code of life for humanity. It also covers the needs and requirements of day-to-day life. The people surrender themselves to the Will of Allah the Exalted and the Glorious, and follow the teachings of Prophet Muhammad, peace be on him, and the footprints of the Divinely-Guided Caliphs.53

According to Sayyid Qutb, Jahiliyyah society is the society that is not accepted and recognised by Islam as a complete and comprehensive way of life. Islam neither goes along with it nor does it agree with its doctrines and character. Jahiliyyah society implies that which obstructs the implementation of the divine code as a source of economic, judicial, moral, and social life. It has kept its collaboration with whoever has deviated

from the fundamental principles of Islam. It is just possible to expose the different formation of Jahiliyyah that has no specific concept or status. It represents a version of idol worship and finds new tenets to support the worship of icons. Certainly, these idols may take various forms. Different new names and concepts as well as philosophies are emerging everyday from these icons, which assume the status of new gods. They are responsible for new postulates, which attract sections of Jahiliyyah to them. This Jahiliyyah is always perilous in as much as it directs human beings to go beyond the limit. It does not have a long history of influence but it is taken as the guiding light of today, and attempts to establish its own organisation for the future. The world of today is living in an acute state of Jahiliyyah that dishonours the appearance and the existence of Islam. Everything around us demonstrates and pours evidence for this. The doctrines, customs, traditions, cultures, and arts are exposing this trend of jahiliyyah. Sayyid Qutb believes that all contemporary societies together with communism, Christianity or Judaism embody some parts of Jahiliyyah because it offers priority to materialism with its various formations, which are the adversaries of human spiritualism.54 It encourages the worship of man by man and surrenders powers to some other powers.55

Secondly, Sayyid Qutb contends about the communist society, which also joins hands with Jahiliyyah society because the Marxists deny the existence of Allah exalted is His praise. They say that materialism or nature is the original universe and existence. The history of human activity has been interpreted completely through the economic dealing and the means of production. They are raising their voices to establish a new structure based on absolute surrender to the will of the party. They confine life to the satisfaction of essential human needs such as food, clothing, and shelter, in a system, which views human beings as animals at least to some extent. Though literally it tries to solve some of the problems, it ignores the essential character of spiritual life, which is indispensable to mankind. It makes people more fanatical about the worldly pleasures, and due to its display of material lust, people are intoxicated and made to neglect everything else. It interdicts the will of the people according to its ability. In this way, it sterilises the human brain and conceals the truth.56

Sayyid Qutb discusses several aspects of the predominant society of Christianity and Judaism that are widely found in all corners of the world. He states that in spite of its denial of God and His sovereignty over heaven and earth, they approve worship in churches, temples, synagogues but they do not permit the implementation the Shar‘ah of Allah, exalted is His praise, on this earth. The Christians not only consider their priests as divine but they glorify and worship them. They also give them the authority to make laws, enforcing laws, which were made by them, not permitted by God. The Jewish Rabbis and the Christian priests are attempting to keep away people from the truth. They are being treated as lords and in the name of religion; they swallow assets of their disciples. The Jews and Christians nominate rabbis and priests as their intercessors in order to seek pardon from God. That is why Sayyid Qutb did not approve of this society and also listed them in the rolls of Jahiliyyah. He quotes some of the evidence from the Qur'an to strengthen his view, which proves his notion as valid.57

According to Sayyid Qutb, there are other societies too that are the descendants of

Jahiliyyah, because the structure and legislation that govern them have no link with religion that connects with the divine law of Allah (exalted is His praise) and Islam. Then, the Jahiliyyah character consists, first, of the fact that they believe in gods other than God; second, they have constructed an elaborate system of devotional acts to propitiate these deities. Similarly the laws and regulations are derived from sources other than God and His Shar‹'ah. They worship everything other than God and attribute innumerable traits to their deities. They consider these gods as supreme powers and they are not ready to return to the original source, that is God, the supreme power.58

And lastly Sayyid Qutb illustrates about the societies that live in countries which are ruled by other than Muslims. According to him, they also somehow or other come under Jahiliyyah sect; in spite of their belief in the Unity of God, they slip away from the divinity of Islam.59 Though the declaration of their system of life was thought to be Islamic, yet the practical field of work exposed their impotence and incapacity to maintain the pure spirit of Islam while living in these nations. That is why Sayyid Qutb criticised this sort of society, which is being exploited by the environmental factors and through false interpretation and explanation of the Government by using the weapon of power. Such societies, which are compelled to relinquish the birthright of religious identity, are also labelled as Jahiliyyah. They deviate from the Islamic code of life under the pressure of national legislation and judiciary, in spite of the commandment of the divine power not to fear anyone or anything except Allah, exalted is His praise.60 Instead of turning their hearts towards Allah, exalted is His praise; they direct them towards their governmental systems, which try to ruin them. Sayyid Qutb quotes the following Qur'anic verses to throw light on his conclusions.

Those whom ye worship besides Him are but names, which you have named, ye and your fathers; Allah hath revealed no sanction for them. The decision rests with Allah only, who hath commanded you that Ye worship none save Him. This is the Right religion, but most men know not. (Surah Yusuf 12:40)
And we prescribed for them therein: The life for the life and the eye for the eye, and the nose for the nose, and the ear for the ear, and the tooth for the tooth and for wounds retaliation. But whoso forget it (in the way of charity) it shall be expiation for him. Whoso Judgeth not by that which Allah hath revealed such are wrong doers. (Surah al-Ma'idah 5:45)

Conclusion

In the foregoing pages, we observe the distinction between Islamic Society and Jahiliyyah Society according to Sayyid Qutb. Sayyid Qutb was not the first Islamic thinker who waged an attack on contemporary Western civilisation, discovered the faults concealed in it and described it as "ignorance," but there were many other Muslim scholars before him who tried to awaken the Muslim society from the dangers of contemporary civilisation.61 This idea was already presented by some scholars earlier than the Muslim Brotherhood and by a few after the formation of the Muslim Brotherhood. For example, Muhammad 'Abduh also expressed his views regarding the philosophical foundation as well as consequences of various contemporary societies.

There are other scholars who accept this view, which has been already advocated by this movement and is influenced by the ideology of the movement.

Since the ideas and thoughts reflected in their writings are similar to the ideology and the methodology of the Muslim Brotherhood, it may be inferred that others are also influenced by this thought. Their views are analysed very briefly in the following pages, from which the readers can understand the role of the Islamic movement in future.

Muḥmmad 'Abduh noted that the Western civilisation was the social refinement of culture based on materialism, force, trade, luxury and affluence. He further said that Islam has offered the real understanding of life. According to him Islamic society is the one which is the most honoured and civilised one. It suits human nature. It does not neglect temporal or spiritual needs and pre-requisites like justice, equality, force, peace, unity, mutual co-ordination, majesty, benevolence, affection and forbearance. He said that mankind would never recognise the meaning of fortune and prosperity unless they concentrate on this system of life. Allah, exalted is His praise, has created this Universe and kept it constantly dynamic, which governs the entire system. All verses of the Qur'an justify and flow on this system. As far as the present civilisation is concerned it neglects the system of divine guidance. This system seeks peace and tranquillity only in Jahiliyyah that was in the dark and was discarded at the dawn of Islam. Islam came to refine people who lived in various ways and under different names according to their desires and internal urges. But Muslims are now drifting far from Islam and adopt the superstitious trends as their way of life. At present, they do not possess anything except the mere name of Islam.62

'Abd al-Raḥman al-Kawakibi criticised the Western materialistic way of life which according to him lacks all those high fundamentals and noble principles which are necessary to preserve the moral integrity of mankind.63 Iqbal also observed that the Western civilisation, in spite of its lofty pronouncements, is the evolution of conflict, because it is based on alcohol, immorality, and gambling. Materialistic and industrial civilisations will not last long without new materials and end products. This civilisation exploits human beings through the domination of man over man. But Islam is a greater way to success. It is the only system capable of achieving the New World. It preserves the dignity of individuals and solves the problems of the people on the basis of equality.64

Abu'l-Hasan 'Ali al-Nadwi distinguishes the structure of life into two kinds which includes Jahiliyyah life and Islamic life. Nadwi says that the Jahiliyyah system of life is a materialistic system that gives the first importance to material production and considers its interest based on character. It does not believe in special life. It does not believe in political life without force. It does not believe in social life without racism and nationalism. It is established on the basis of subjection of man to man. It believes in the affairs of pagan nations and worship of infidels. People adhere to worshipping their lust, idols, graves, sculptures, rabbis, monks, kings, and leaders. They also offer sacrifices to objects like statues and idols. The world of today has taken its shelter particularly in

Europe because the present civilisation creates an impression that it is the only perfect one. It is a civilisation of entertainment, profligacy, decadent character, social disintegration, economic exploitation, spiritual hunger, and threat of war with the destruction of peace.65

The Islamic system of life is a system that gives a healthy civilisation, because it implements the Shar'ah of Allah, exalted is His praise, the Lord, the Creator of life on the earth. Besides regulating moral and spiritual aspects of human beings, it endeavours to establish peace and harmony for the entire humanity on the basis of justice and truth.66

In conclusion, it can be noted that Sayyid Qutb's socio-political thought as presented and analysed above reveals his clear understanding of the opposition between Western system of life and the Islamic way of life. Having highlighted the fallacies and deficiencies of the modern and contemporary political ideologies, Sayyid Qutb is convinced of the fact that in Islam alone contemporary society can find peace and prosperity both materially and spiritually.

Notes and References

1 Azam, Yusuf, Al-Shahid Sayyid Qutb: Hayatuh, Wa Madarasath, Wa Atharuh, (The Martyr Sayyid Qutb: His Life, Thought and Impact), (Beirut: Dar al Qalam, 1980) p. 155

2 Husayn, Asaf, Islamic Movement in Egypt, Pakistan and Iran, (Great Britain: Mansell Publishing Limited, 1983), p.9.

3 Haddad, Yvonne, The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb," Middle East Journal," Winter, 1983, Vol. 37, p.17.

4 Sadat, Anwar, In Search of Identity, (New York: Harper, 1978), p.66.

5 Nadwi, Abul Hasan Ali, Mudhakkirat Sa'ib fi al-'Alam al-'Arabi (Memoirs of a Tourist in the Arab World), (Cairo; Maktabat Wabbah, 1954), p.66.

6 Hasan, Badrul, Sayyid Qutb Shaheed, (Lahore: International Pakistani Publishers, 1980), p.17.

7 Barakat, Muhammad Tawfiq, Sayyid Qutb: Khulasat Hayatihi wa-Minhajuhu fi al-Harakah wa al-Naqd al- Muwajjah ilayh (Sayyid Qutb: A Summary of his Life, His Method of Action, and the Criticism Directed at Him), (Beirut: Dar al-Da'wah, 1977), p.3.

8 'Abd Allah, Abdah Mahmud, Miftah Kunuz fi Zilal al-Qur'an (The Key to the Treasures in 'In the Shade of the Qur'an), (Amman: Maktabat al- Aqsa, 1972) pp.3-4.

9 Fadlullah, Mahdi, Ma'a Sayyid Qutb fi Fikrihi al- Siyasi wa–al Dini (With Sayyid Qutb

in His Religious and Political Thought), (Beirut, 1979), See: Sylvia Haim, 'Sayyid Qutb' Asian and African Studies, 16, (1982), p.147.

10 Qutb, Muhammad, Sayyid Qutb al-Shahid al A'zal (Sayyid Qutb, the Unarmed Martyr), 2nd ed. (Cairo, al-Mukhtar al-Islami, 1972), p.23.

11 Oliver Carre, Le Combat-pour-Dieu et l'Etat islamique chez Sayyid Qutb, l'inspirateur du radicalisme acturel" (The Struggle for God and the Islamic State for Sayyid Qutb, the Instigator of Contemporary Islamic Radicalism, Revue francaise de Science politique, August, 33 (1983), p.681

12 Qutb, Sayyid, Ma'rakat al-Islam Wa al-Ra'smaliyah (Islamic Battle with Capitalism), 4th (Beirut: Dar al-Shuruq, 1980) pp. 11-12, 16-17, 22-23. Also see: Sayyid Qutb's 'Dirasat Islamiyyah (Studies on Islam), 1967, pp.9-23.

13 Ibid.

14 Ibid.

15 Ibid.

16 Qutb Sayyid, Dirasat Islamiyyah op.cit, pp.34, 42-43, 51 and 85-91. Also see his book 'Khasa'is al-Tasawwar al Islami, p.25.

17 Qutb Sayyid 'Nahvu Mujtama'Islami (Toward an Islamic Society) p.22, 29, 36, 63 and 67.

18 Fadlullah, Mahdi, op.cit., p.84

19 Qutb, Sayyid, Islam the Religion of the future, IIFSO, 1975,p

20 Qutb, Sayyid, Ma'alim Fi al- Tariq, IIFSO, 1978, p.4.

21 Qutb, Sayyid, Al-Islam wa al-Mushkilat al-Hadarah pp.95-99. Also see: Al-Salam al-Alami wa al- Islam, p.170. Also see; Nahvu Mujtama' Islami, pp.83, 85.

22 Fadhullah, Mahdi, op.cit, p.65.

23 Qutb, Sayyid, Nahvu Mujtma' Islami, p.22, 24.

24 Qutb, Sayyid, Al-Salam al- Alami wa al-Islam, p.158.

25 Ibid.

26 Ibid.

27 Qutb, Sayyid, Mushtaqbil Li Hadh al-Din, IIFSO, 1975, pp.55-69.

28 Ibid.

29 Ibid.

30 Ibid.

31 Ibid.

32 Qutb, Sayyid, The Characteristics of the Islamic Concept, Hindustan Publications,(Delhi,1984,) p.126.

33 Ibid.

34 Ibid, p.127

35 Ibid.

36 Ibid, p.16

37 Ibid, pp.19-20

38 Qutb, Sayyid, Al-Mustaqbil Li Hadh al-Din, op.cit. pp. 55-64

39 Qutb, Sayyid, Nahvu Majtama'Islami, p.5, 36, 42, Also see: Ma'rakat al-Ra'smaliyyah wa al-Islam, p25, 27, 30, 34, 35

40 Ibid.

41 Ibid.

42 Fadlulullah, Mahdi, op.cit., p. 91

43 See: Majallat al-Shihab, No: 9/ 1972, p.9

44 Al-Rafi'i Abdul Rahman, Jamal al-Din al-Afghani Ba'ith Nahdat al-Sharq, al-Kitab al Arabi, 1961, p.48

45 Abdul, Muhammad, Al-Islam Din al-Ilm wa al-Madaniyyah, (Cairo, Dar al- Hilal), p.p. 84-85, 103.

46 Sharbasi, Ahmad, Shakib Arsalam: Ra'id al-Urubbah wa-al-Islam,(Cairo, 1973) p.30.

47 Banna, Hasan, Majmulat al-Rasa,il, Mu'assasat al-Risalah (Beirut) pp. 1112, 14-15, 25.

48 Nadwi, Abul Hasan, Al-Sira' Bayn al-Fikrat al-Islamiyyah wa al-Fikrat al-Gharbiyyah, Kuwait, 1968, pp. 95-96 and 114.

49 Mawdudi, Abul Ala, Nazariyyat al-Hukm Fi al-Islam, p.p. 72-75.

50 Haddad, The Qur'anic Justification for an Islamic Revolution: The View of Sayyid Qutb, Middle East Journal, Volume 37, No. 1, Winter 1983, p.25 (Quoted by Noor Muhammad Usmani in his M.A., thesis Submitted to 11U, Malaysia)

51 Ibid. p..25.

52 Aqqad, Abbas Mahmud, Arab Contribution to Western Civilization, n.d., p.25.

53 Qutb, Sayyid, Ma'alim fi al-Tariq, IIFSO, 1978, p.p. 85-88

54 Ibid.

55 Ibid, p.89

56 Ibid.

57 Ibid, p.90

58 Ibid.p.89

59 Ibid, p.91

60 Ibid.

61 Gauhar, Altaf, The Challenge of Islam, Islamic Council of Europe, 1978, London, p.120. Also see: Malcom H. Kerr, Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida, University of California, Los Angels, 1976 p.p. 15-16.

62 Abduh, Muhammad, Al-Islam Din al-Ilm wa al-Madaniyyah, (Cairo, Dar al-Hilal) p.p. 56-57, 72, 92, 97, 138, 147 and 153-154. Also see: Abduh's Risalat al-Tawhid, p.p. 149.

63 Nadwi, Abul Hasan ali, Madha Khasira al-Alam Bi Inhitat al-Muslimin, Eight edition,(Kuwait, Dar al-Qalam, 1970) p. 204.

64 Iqbal, Muhammad, Tajdid al-fikr al-Dini fi al- Islam, Translated by Abbas Mahmud from Reconstruction of Religion Thought in Islam, n.d, p.p. 113-114.

65 Nadwi, Madha Khasira al-Alam BiInhitat al-Muslimim, op.cit. pp. 32-34, 128-129, 144-145.

66 Nadwi, Al-Sira'Bayn al-Fikrat al-Islamiyyah wa al- Fikrat al-Gharbiyyah, op.cit. pp. 204-205 and 20.

الفكر المتراجع والرغبة القسرية بالتدمير الذاتى
فى داخل الجناح الإحجامى للمدرسة العربية فى التحليل النفسى

د. على زيعور

١ - مصطفى صفوان ، اقتدينا به وأحببناه ، الجانب الإيجابى فى التجربة :

أنا، لقد أعربت عن رغبتى بأن أنجح ، نجاحاً ناله مصطفى صفوان، فى «ذكريات الفكر الجامعى العربى». وأشاد برغبتى هذه الزميل محمد عبدالرحمن مرحباً فى مقدمته لكتابى «ميادين العقل العملى فى الفلسفة الإسلامية الموسَّعة»(ص٧) . ولا أظن أن حارثاً ، فى المدرسة العربية فى علم النفس، لم يتنبه إلى نجاحات حفنةٍ من الزملاء العرب العاملين فى «الدار العالمية للعلم والفكر»(١) ؛ فالمتغلب على مشاعر الحساسية، فيما بين أصحاب الكار أو الاختصاص الواحد، يسعد بإنجازات منيعة حققها مصطفى ومصطفى (صفوان ثم زيور) ، المليجى، أ. فائق، القوصى؛ وغيرهم من الذين قد يصح تسميتهم : جماعة "ذى الوطنين أو الثقافتين ، الفكرتين أو العقلين" .

٢ - الأب المقتول ، المعاناة أو الخوف المكبوت من الصراعات التى يثيرها قتله:

وأنا، لقد تأخرتُ كثيراً عن "إخراج المكبوت" من أحكامى على تشخيصات مصطفى صفوان، وحلوله لانجراحات الوعى والسلوك فى النحن العربية؛ بل ولمساره وسيرورته فى التحليل النفسى؛ وللتعين (التماهى) فى لاكان ، أو فى الفكر الفرنسى المتأخّر أكثر من خمسين عاماً قبل أن يأخذ بالتعمشق على التحليل النفسى. . فى كلام أقصر، أنا، بلا أسف أو تأنيب ذاتى، تأخرتُ ، كثيراً، قبل أن أفجر مكبوتاتى - المترازحة رزيحه فوق رزيحة - تجاه تحليلات ثم معالجات صفوان

للصراعى والإشكالى فى نطاق "الذات العربية"، أو لإعادة صياغة الحلول الشمولانية المتناقحة (را : إعادة التعضية) للنحناوية العربية المتمأزقة، حتى للتحليل النفسى فى قوامه النظرى المحض. إن قتل مصطفى صفوان، الأب الرمزى فى مدرستنا العربية للتحليل النفسى والعلاجنفس ، يستولد مشاعر بالإثم من جهة أولى. وهو، من جهة أخرى ، يحرِّر ؛ ومن ثم يُهيّء للتطوير، أو الانزياح عن السلوكيات الإحجامية المتردية: الفائر منها والترجعى إن لم نقُل السلبى. لماذا نتمرد، هنا وفيما يلى، على الأب، على المعلّم ، على الحال العُصابى أو المنجرح وغير السوائى عند "الرئيس" صفوان؟ ماذا يتشخص ، ثم كيف نحاكِم، صفوان ممثل التيار التراجعى للعلاج بحسب التحليل النفسى عند العرب؟

٣ - وَعْيَنَة العوامل القهرية فى قتلنا الرمزى للأب التمرّد على المؤسس تحرر منه وحياة أخرى له :

هل هنا ، فى ظاهرة وأدوات تشخيص "النزعة التدميرية" اللاواعية، عند صفوان، أعراض عقدة "حسد الأخ الأكبر"؟ (. . .) ولا أظن أننا أمام عقدة "قتل المعلم" المرفوض معاً والمحبوب، الجاذب والجابذ. يضاف هنا أن صفوان يُمثل ويحين فى مدرستنا العربية الراهنة صورة منمقة، بل غير نقدية ، عن بعض أوربا المدللة العاشقة لنفسها. وبذلك فصفوان ليس هو فقط الأخ المحسود، أو المعلم المكروه ؛ بل وهو أيضاً (الغرب)(!) الذى هو داء ودواء، خصم وداعم ، ولا بدى وجلاد، إيجابى وسلبى، قاض وشاهد.

لا أقاضيه حباً بدور القاضى، أو السادى؛ فلست مصاباً بعقدة الضفدعة (عصاب النّق والنّقيق). أو عقدة الأرملة الساخطة (السخط القهرى التعميمى). واعترفت مراراً بأنى وضعت أمام الوعى قهريات أخرى قد تتحكّم بى كناقد أو محاكم؛ من نحو: عقدة حسد المعلم ، تنافر أبناء الكار الواحد، التلميذانية، عقدة الضحية الرغبة بالتمرد الأب الناجح أو الرئيس المتسلط القامع. لا شىء، إذن ، خارجاً عن السيطرة، عن الوعى والإرادة المسئولة ، وهكذا فإن قتل تفكرات صفوان

مرغوب هو إذن؛ ويؤجج فى الآن عينه شعوراً بالأسى والندامة، ورغبة بالتكفير وغسل الشعور بالأثم. وفى كلام أدمث . إن النقدانية التى تتعلم وتتجاوز، أو تمتص وتَهضم ثم تتخطى ، تكون لابدية من أجل تقدم إعادة تعضية قطاع الفكر التحليل نفسى فى بعديه النظرى والتطبيقى، المحلى والعالمى، منهجه الاستقصائى، بالتداعيات الحرة ومنهجه العلاجى.

وتطبيق أدوات التفحص والتحليل على صفوان يقود إلى تشخيص نزعة تدميرية، وانجراح هاجع ، وذكرى إحباطٍ واكتئاب أو شعورٍ بالإنهاك. هذا، مع الرغبة بالانتقام أو التشفّى.

٤ - النزعة القسرية إلى التدمير الذاتى عند صفوان والتيار التراجعى :

هنا "رغبة" من نوع عقاب الذات تؤدى بالصابر إلى أن يعتمد الوسائل المباشرة وغير المباشرة، وعلى الصعيدَيْن الواعى واللاواعى، من أجل تهديم ذاته أو تحطيم انتماءاته إلى الذاكرة والوطن النحناوية. يُعيد التحليل النفسى هذه النزعة إلى غريزة العدوان. فهذه بقدر ما يصعب أمامها التوجه إلى الخارج ترتد إلى الفرد نفسه، وإذ هى تعجز عن تدمير العقبات الموضوعية والتغلب على الموانع المادية فإنها تتوجه نحو الداخل، وتعمل على تدمير الأنا، أو النحن، فكراً وماضياً ومستقبلانية، إنها حالة الطفل، أو اليأس المشتبك مع حقله والفاقد للتكيف، فالصابر هنا بدلاً من أن يحطم المثير يحطم الذات؛ وهنا عوضاً عن أن نحطّم العدو القوى نعض يدنا ، أو نضرب وجهنا والحال حال الذئب يعض الحديدة حتى يكسر أنيابه.

وقد تكون النزعة فى بعض الفكر العربى المعاصر، إلى النعى اللجوج، والسخط المعمم والتقريع الذاتى، تعبيراً عن رغبة قهرية بتدمير الذات أو قتل صورة عنها شديدة السلبية والبشاعة.

أما "التراجع الفكرى" ، على صعيد الشخصية الفردية كما النظريات التنويرية، فهو ظاهرة نلحظها فى محاكمة الفكر أو مراحل التطور الحضارى. فأنا أرى أن

محمد عبده ، على سبيل المثال، كان تراجعاً عن الموجة الفكرية التى أحدثها الأفغانى؛ وأن رشيد رضا مثل الظاهرة عينها نسبة إلى محمد عبده نفسه.. وأنّ صفوان، بحسب ما عاينت ثم استنتجت، هو الخطوة المتردية المتعثرة والإحجامية على سلم خطاب التحليل النفسى، وفى سيرورة الاستراتيچية العربية للتكيّف والإسهام فى وسط الدار العالمية للتكنولوچيا والفلسفة وثورات العلم.

٥ - اتفاق مع صفوان حول تشخيص الانجراحات النرجسية فى النَّحْن، وليس حول طرح العلاج :

لا أشك فى صحة تشخصيات صفوان للأوضاع غير الصلبة فى الوطن العربى (أمية ، تخلف ، سياسة، عُصابية..) بيد أنى اختلف معه حول التفسير، ومن ثم حول الاستراتيجى والفلسفة أو التكييفانية والتغيرانية: أنا اختلف معه حول الحدّة . وأرفض السادية والتعميم، والجموح (را: القاضى الجامح) ونكران الواقع والتشفى.. بحسب تفسيراتى ، إن النَّحْناوية العربية تتعرض للكثير من التأثيم والتقطيع، وعمل القضاة، غير الاختصاصيين، فى محاكمتهم للفكر العربى والشخصية، يخرج عن الرفق والتعاطف عن المحبة والواقعانية. فى رأيى وعندياتى، إن الأنا الأعلى فى النّحنُ العربية لا ترى نفسها مسموعة الواعز أو نافذة القرارة. فالواجبات والمثل العالية ، كما نداءات التاريخ والعقل المستقبلانى ، ليست محترمة. ونرى العرب فى الواقع لاهين عن ذلك سادرين فى الرغبات غير اللائقة والجرى وراء الغريزى والنزوى؛ غارقين فى البيولوچى واللذائذ والمتع الحياتية ؛ وأعجز من أن يتصفوا بالقدرة على صون الذات، والسيطرة على المشكلات ، وبالشعور بالمنعة والاستقلال والاحتماء ، أو بالحرية والإنتاج والإسهام. لذلك تعُاقب الأنا الأعلى، فى جهاز النحن العربية، أو تقرع وتحقر.. وعلى ذلك تشعر الأنا العربية باللاقيمة، وانخفاض المكانة، وانجراح التقدير الذاتى، ونقض الاعتبار الذاتى مع مشاعر الذنب والتأثيم (قا: أعراض الاكتئاب، الوسواس القهرى).

٦ - الاختلالات فى "الذات العربية" بحسب صفوان :

سوء تشخيص للمنجرح فى اللغة والشخصية والفكر فى الأنا والمجال والنحن:

أنا لا أختلف إلا من حيث الحدة أو الدرجة ، مع تشخصيات م. صفوان لما هو نقص أو سوء فى التكيف، وفى اللياقة والعافية؛ ولا سيما فى كثرة الآليات (الأواليات، الميكانزمات) الريثية وغير المباشرة فى التفاعل مع المستجدات وحل الإشكالى والصراعى إنْ فى داخل الشخصية أم فى طرائق توفير التوازن المرن مع المجتمع والسوائية، ثم مع الدار العالمية للفكر وثورات العلوم. لا أنا ، كصديق لصفوان؛ ولا أى أحد آخر يحق له عدم الإصغاء إلى تحليلات صفوان الطبيبية، أو العيادية إن لم نقل التحليلنفسية والمتوقدة بخطاب الصحة النفسية. بيد أن لكل منا الحق، بل الواجب ، فى دعوته إلى إعادة التدقيق فى تلك التحليلات التى قد يقترب بعضها من النزعة إلى إنكار الواقع ، ومن عدم رغبة الطبيب اللاوعية بإشفاء اللاسوى واللامتكيف ، ومن القصور عن رؤية التطور والتاريخ وأثر التفاعل المستمر والحى مع العالمى.

ربما نكون قد وقعنا فى مبالغة، أو فى التحريضى، فى اللاواضح، واللفظانى. أنا لا أقصد إلا إلى تبيان أن الرؤية العلاجية عند صفوان ليست هادئة ؛ وأنها رؤية غير صافية قد تتكافأ تماماً مع شخصيته وأحكامه التى قد تبدو غير متوترة فى حين أن قيعانها معتمة وغير متمايزة أو ذات ظلال وإحباطات غير قليل، وقهريات متحكمة، ورغبات غير متحققة (را : الذهابيابية بين الشخصية والحقل، الوعى والسلوك، النظرى والتطبيقى أو الممارس) لكن ! أين هو ذلك اللاهدوء أو اللاصفاء الذى قلنا أعلاه إنه النسغ والحاكم المتحكم فى تحليلات العالم التحليلى، الرجل الدقيق والصارم، مصطفى الثانى (بعد مصطفى الأول : زيور) ؟ يُستطاع إعادة تحليل تحليلاته؛ ولعله أعاد التسمية والبنينة ، أو التعضية والتنظيم لبعضها . وقد لاحظت أنه يتراجع عن بعضها الآخر؛ وفى محادثات شفهية استنتجت أنى أرى فى صفوان

شخصية أخرى رقيقة لكن مقموعة مركونة. . . وعلى الرغم من هذه الاستنتاجات، وغيرها أيضاً، فأنا لا أتفق معه حول قولاته فى التحليل النفسى، وفرويد، ولاكان، واللاكانية؛ ثم حول قولاته التطبيقية ، ورأية السياسى، وغرقه فى خضم اللهجة العامية الضحل والضئيل. وها هو، أدناه وهنا، مَحْضر جلسات محاكمة محلل نفسى كبير حولناه ، ريثيا، إلى صابر، إلى مفحوص أو محلل.

٧ - انطباق التحليل النفسى على جماعات محدودة :

تردد صفوان ثم تراجعه :

الإنسان فى الفضاء الثقافى العربى، والإسلامى أو كثرةٍ من بلاد العالم القليلة القريبة من «الغرب»، لن يكون، قبل مضى زمن قادم مديد، صالحاً أو شبه صالح لاحتضان التحليل النفسى؛ وللعلاج بحسب طرائقه وخطاب "العلمى" (!) . ليست مرجعية صفوان، هنا، ثنائية الشرق والغرب؛ أو مقولات عنصرية، ومركزية أوروبية، وأناوحدية عند ثقافة أو عرق، منطقة أو دين، تاريخ أو وعى ولا وعى. . فمرجعيته عبارة عن إعجاب غير معتدل بالتحليل النفسى الفرويدى ، وعن تقدير مفرط مضخم لاسس ذلك المنهج أو لاعتبارها مفرطة المتانة ودقيقة صارمة، صالحة للتعميم وخالدة.

وبحسب تشخيصاتى وتجربتى، لقد فقد العالم كله الثقة بتلك الرؤية المنبهرة، ومن ثم القشورية ، إلى الفرويدية ورطانتها اللاكانية. والأهم هنا هو أن نفراً من علماء النفس العرب استسلموا إلى الفرويدية ، بغير وعى حيناً؛ وبرغبة تلميذانية قسرية، حيناً آخر. وليس ذلك الخضوع المرغوب، أو تلك التلميذانية الطفلية الاعتمادية، تعبيراً عن موقف ناضج ونمط من التفكير النقدانى المستقبلانى ، وبعد أن يفكر، أكثر وأعمق، لا يلبث صفوان أن يتردد؛ ثم كأنه يعود إلى الصواب فيقول: إن التحليل النفسى ينطبق على النخبة عندنا، وعلى سكان المدن؛ ويتابع فيقول بسداد ومنعة: « . . . وذاك ما ينطبق أيضاً وبالتمام على الناس فى الغرب، إذا لا ينطبق على الراعى، وقليل الثقافة ، وسائر من نلقاهم هناك» لا نمكث عند هذه الصفة

النخبوية للتحليل، والعلاج، بحسب الفرويدية البائدة؛ ثم المؤبَّدة فى اللاكانية ، عند بعض المنتفعين . ولا أمكث عند هذا التعريف الناقص للتحليل النفسى ومجالاته ، وقصره على معنى أو دور أحادى كان من الطبيعى أن يُخفق إخفاقاً ذريعاً وانفجارياً.

أنا أود أن نتوجه نحو ميدان آخر إضاءته وحدها ذات اقتدار على التنبه إلى أن بعضنا يسىء إلى الحقيقة بجهله أو طفليته، وإلى شخصيتنا التراثية أو ثقافتنا الأرومية والتاريخية برفضه للرؤية السوية وبعجزه عن معرفة الموقع أو النمط والواقع للحضارة والتاريخ. فى عبارة أقصر ، إن الغربى، والأمم الغربية التى قد يفنى بعضنا نفسه تعبداً لها وذوباناً فيها، لم يسبقنا لا من زمن بعيد، ولا بعمق، ولا من كل ناحية، ولا من حيث الطبيعة البشرية، ولا من حيث إمكان التفاعل مع المحيط. يظن البعض ، من المحللين النفسيين وجماعة من الكاتبين، إن تصوراتنا عن النفسى والإيمانى، عن الفكر والفلسفة ، أو عن النفس والمادة والروح ، عن الحياة والوجود والقانون، هى تصورات وظواهر مختلفة عنها عند الغربى، أو أنها ملتبسة ، غير متمايزة، "بدائية" (!)؛ وهكذا هكذا . مؤسف أن يتكلم عن النفس فى الفلسفة العربية الإسلامية، وعند الفقهاء والمفكرين الآخرين، مَنْ لم يقرأ أكثر من العناوين وما تحتها، أو من لم يفهم أكثر من تلخيصات وآرائية شفهية عن الفكر العربى والفلسفة.

٨ - محصورية الجنسى ضمن سجن المحظور ثم المحرم :

فى تلخيصه لتقريظى للدكتور صفوان، يرى د. عدنان حبّ الله أنّ العامل الجنسى فى المجتمعات العربية يعوق تطبيق التحليل النفسى، ويمنع فعاليته ومردوديته. ذلك أننا بحسب الزميل حب الله، "ما نزال نخجل ونقاوم معالجة الاضطرابات الناجمة عن هذه الوظيفة الأساسية، ونحاول بشتى الوسائل التعتيم عليها حتى فى التعليم الابتدائى ؟ هنا رأى وهو قديم، ومتثائب، ومعرفة متناقلة شعبية، والأهم هو : هل نظرية فرويد فى الجنس سديدة؟ هو مبتلع نظريات ، ولم يكن المبتدع.

٩ - العربية تفتقد أفهومات هى بمثابة أدوات إنتاجية أو أجهزة ضرورية للتفكير والمنطق والتحليل :

أ - اللغة العربية مصابة بضعف فى الاقتدار على أن تكون صالحة من أجل التعبير عن ذاتها، وتوكيد اعتبارها الذاتى. . ففى مجال التحليل النفسى، وفى تحليل الفكر المحض وارتياد الواقعات، لا تمتلك تلك اللغة، فى تشخصيات صفوان وآرائيته (مجموع آرائه المتفرقة اللامتعضية) ، مفردات أساسية لابدية هى القوالب والأجهزة أو القوام والركائز فى التحليل النفسى. من تلك المفردات التى يقول صفوان إنها غير موجودة : أنا (الضمير المتكلم) تاء المتكلم، التعيّن ، الحَصَر، التحليل.

ب- يتغاذى هذا التوصيف للغة العربية، عند صفوان ، مع قوله فى نقص إقتدارها على استيعاب أو اجتياق غير مصطنع للكلمات المعتمدة كمرادفات للمفرادات التقنية النفسية الأساسية فى خطاب التحليلنفس، وفى كلام أخصر ، هنا تعجز اللغة العربية، ثم الفكر أو العقل العربى، عن ترجمة أمينة أولاً، بل ودقيقة للمصطلحات التحليلنفسية.

بيد أن صفوان، فى محاكمته لفعل الترجمة إلى العربية، يُثنى حتى المبالغة على طاقة هذه اللغة على أن تقدِّم نصاً مترجماً قد يعلو على النص الأصلى نفسه. هنا يذكر صفوان أمثلة[1]. ولا أظن أنه يضع ترجمته الشخصية لكتاب فرويد ، تفسير الأحلام، دون مستوى الأسلوب الأدبى الراقى الذى كتب به فرويد نفسه ذلك الكتاب بالألمانية، فصفوان هو الذى ، فى صدد آخر يقول:« أود أن أوكد عدم مغالاة أن جميع الترجمات العربية التى أشرف عليها الدكتور زيَور لا تقلّ فى دقّتها وطلاوتها عن أحسن الترجمات الموجودة فى اللغات الأخرى» .

(١) ترجمة فخرى أبو السعود لكتاب توماس هاردى كانت الترجمة الوحيدة (التى فازت على الأصل) ويذكر هنا صفوان أن محمد مصطفى بدوى (أستاذ فى أكسفورد) قد أيده فى ذلك القول. وحماس صفوان شاسع واسع للعربية؛ ولقدرتها على الترجمة والتأدية الممتازة لأى لغة أجنبية.

١٠ - اللهجة العاميّة نافعة مع آلف وألف "لكن".

علاج جزئى رَيْثى وعطوب لأنه غير متأسس على معاينة شمولانية للانجراح :

لعل صفوان لترجمة (عطيل) إلى العامية المصرية يحقّق عنده رغبة بسد نقص، ويكشف عن رغبة بالشفاء من توتر أو بخفض قلّق . أنا لا أحاور هنا وثائق صفوان، أو مرجعيته وأدلته. فأنا أهتم أكثر، وعلى نحو خاص، بأساليبه فى الحلّ وتحقيق العلاج أو ، فى كلمة أخصر، بمنهجيته، أو فى مجال إعادة حسن الأداء ثم التكيّف الناجح فى اللغة العربية.

وأنا، هنا، من جهة أخرى، لا أسرد أدّلة المحاربين للعاميّة ، ولا ينفعنى تدبر مسبقائهم وتوقعاتهم . فمخاوفهم ومحاذيرهم قد لا تقف منيعة فى وجه أيديولوچية صفوان. إذْ من خطاب التحليلنفس، ومن مقومات الصحة النفسية ، أن لا نتهم أو نأسف؛ وأن لا ندفع صاحب الرأى المخالف لنا إلى مشاعر بالذنب ، أو التقصير، أو التحرك بقوانين الفكر الأقلى المتعصب ضد الأكثرية أو السلطة بل وضد استراتيجيا الفكر الباحث عن الفوز أو مشاعر الانتصار.

لعل الأهم هو الانتقال من الذرائع، أو الأدلة الواضحة العلنية ، التاريخية والمصرَّحة، إلى الدوافع اللاواعية ، والأفكار القهرية، والإيمانيات أو المسبقات الجاهزة المطمورة وغير المتمايزة. والحالُ هذا، فإننا ننتقل من الخطاب الواعى عند صفوان إلى البنى التحتية ، والدوافع الذاتية الكامنة التى تقود نظامه فى التفكير (دا:النسق المعرفى). ومعنى ذلك الانزياح هو أن نتساءل : أين هى، ثم ما هى، العوامل الشخصية فى نظرية صفوان؟ ينفعنا جداً هنا كشف عقله الإيديولوجى. وإيمانياته المتحكمة فى منطقه المعرفى، وفى محاكمته للأنساق المعرفية وللقول اللغوى الشفهى. ولا أظن أنّ التحليل النفسى الذى يعطى للطفولة والمعيوشة والشفهيات قيمة أولى فى الحياة هو الذى قاد صفوان إلى اعتبار اللغة المحكية قيمة أولى فى تعيين اللاوعى، وفى التحكم بالسلوكات والوعى والعلائقية ثم فى الشخصية والوجود والفكر.

١١ - النظرة الثانية أو التدقيق المُعاد .

صفوان يقتل الأب (الفصحى) ويحمى الأبناء القتلة (العاميات).

أو الية حل المشكلة أو تجاوز المانع والإحباط - عند صفوان - سلبية وانفعالية (تكسيرية ، صدامية):

اعتمد صفوان، على غرار ما يفعله الطبيب الجراح (الذى غالباً ما يكون شخصية من نوع ما ، كالجزار) ، العامية المحلية بديلاً من الفصحى لتأدية وظائف اللغة: الإبلاغ والتلقى، تكوين الوعى واللاوعى، نقلُ الاعتقاد والتفكير والخبرة، صقل وضبط قوالب التفكير أو عادات العقل فى الإنتاج والمحاكمة والتفضيل ، توكيد الذات ، تعضية المجال والزمكان وأواليات التكيّف ، حَمّلُ ونَقَل النظر إلى الوجود والقيمة والتواصلية.

وأنا أرى، بحسب تفحصى ، أن هذا الانتقال قد يكون نقلاً من الرسمى إلى الشعبى، ومن "النخبوى" أو الواضح والعالم إلى المعيوش، والمطرود المقلق معاً والمشاغب، أو من الأب الطاغى لكن الحامى والضام أو اللام إلى الأبناء المتمردين المطالبين بحق الاستقلال والتحرر، بالفوضى المحبوبة عندهم وبالتشتت والتفرق والتنوع. بيد أنى، بعد هذا التشخيص للحالة، قد لا أرى أن استيعاب الصراعى أو التجاذبى واللامتكيف لا يكون إلا بقتل الأب ، وعدم ترشيد الأولاد القاصرين ولربما العاجزين عن تحمل المسئولية حيال الغد والنحن واللغة. . فى أوالية اجتياز العقبات فى شخصية أو فكر أو سلوك صفوان، تحين للعقبة ؛ وأنا أرى أن ذلك التحطيم لا يحقق التكيف الإيجابى والاتزانية أو النضج والسوائية بقدر ما هو يرتد على الذاتى فيغدو تدميراً ذاتياً ثم عنفاً قاتلاً أو تقطيعياً للمجال والعلائقية والنّحناوية.

وأنا قد لا أقول إن اعتماد العاميات يُعدّ تراجعاً إلى الطفلى والمطبق، المغبون والحى. غير أنى أقول إن ذلك الحل للإحباط لا يرقى إلى مستوى الحلول المباشرة والعقلانية، الواقعانية والشمولانية، الدائمة والمتناقحة والجذرانية. إنه حل يقع خارج

موقعه، وخارج الفلسفة الاجتماعية والسياسية (والأخلاقية) ، وخارج الرشدانية التى يرسمها المجتمع لتوكيد ذاته. أخيراً لقد التقطنا أواليات غير مباشرة كثيرة فى نقد صفوان للفصحى، ولحملة فكرها ورؤيتها للوجود؛ وفى ذلك كان الناقد، وإذ هو يُنتج ويتحرك تبعاً للأساليب الحيلية الناقصة، الالتفافية والسلبية، لا يوضح أو يصقل نظرية أو مقولات جديدة أو مطورة وإسهامية وقادرة على التفسير كما التغيير. ولعله كان من الأجدى أن يَطرح صاحب التشخيص والعلاج - أمام الجميع - منطقه فى العمل ، وأجهزة التفكير المعتمدة والمذهب أو الهيكل بل الدرع النظرى فى محاكمة العائلة الرمزية الجماعية (التراث ، أى الأب والأم والأبناء).

١٢ - التلاقى بين صفوان فى تعصبه للعامية والمتعصب للأقلية أو للحوادث الفرعية فى المجتمع وفى الفكر.

قوانين تحكم الأقليات وتفسر التعصب عند الأقلية لغوياً وغير لغوى: الأواليات الحيلية أو الدفاعية للتكيف والتوكيد الذاتى عند الأقليات وفى منطق الأيديولوچيات واللاهوائيات :

قد لا يشعر ابن الاقليات، الأقوامية كما اللغوية أو الدينية، بالاحتماء والاطمئنان فى فضاء الأكثرية. فذلك الابن يفتقد إلى الحنان، ويشعر بالحرمان العاطفى؛ إذ هو يعيش، بحسب تصوراته، ضمن عائلة مفككة ، وفى كنف أم بديلة، وفى حقل غير متوازن العلاقات بين الأب والأم، وبين الأخوة أنفسهم، أو فيما بين الوحدات الفرعية. ويشعر، بعد أيضاً ، بحسد الأخ الأكبر، وأيضاً بالغيرة من موقع أو سلطة هذا الأخ الكبير المتسلط المحتكر.

(. . .) وأيديولوجيا اللغة العامية ملجأ وهمى ، أو فعلى. وذاك الحل هو تعويض، وتغطية وهروب، وانفصال ، وانسحاب ، وإبدال، ونكران للواقع، وتكوين عكسى، وحل يائس جانح، غير ناضج ، انتحارى وناحر (را: حلّ الدجاجة لمشكلة الجوع) والتعصّب لتلك الإيديولوچيا اللغوية العامية هو نفسه التعصب المعروف فى الأيديولوچيات بعامة، وعند الأقليات ، وفى القوميات .

أخيراً، وعلى سبيل الخلاصة، إن ما يقال عن الرغبة، عند البعض ، بالعامية معروف وكثير، تجريحى واتهامى ، تأنيبى وتأثيمى، دفاعى وتقريظى. لا سبيل إلى تكراره، ولا اقتدار لنا على ذلك بسبب أنه، عند نهاية التحليل، يؤدى إلى السياسى. لذا، فإن الأهم لنا هو، هنا والآن، أن لا نقع فى حل يقول بالحتمية اللغوية، وباعتبارِ اللغة عاملاً حاسماً مفسِّراً لكل شىء، ولكل شىء فى كل شىء، ولكل معنى فى كل معنى لا تؤخذ العامية من دون الفصحى؛ ولا ضد ذلك سليم. هما معاً: فى بنية ، فى وحدة، فى كل أجمعى وجميعى. وتلك الثنائية صراعية، وجدانية، تمزيقية للوعى، خاضعة لقوانين حل المتكافئات أو المتناقضات المتساوية . . ومرة أخرى، إن حلول صفوان مترددة، متوقدة بالمشاعر (منها التأنيب الذاتى) ، مأزومة ومتمأزقة ، ومكشاف لعدائية منزاحة ومكبوتة. قد تكون نواياه سوية لكن طيب القلب والسذاجة قد يؤديان ، بغير تعمد، إلى اللاأخلاقى والفاشل، وإلى الطريق التى لا تصد ولا ترد، أى التى لا تمنع السائر عن المتابعة، ولا ترده إلى دياره.

١٣- مقولة أن فعل "كان" نقص آخر أو فجوة ومأساة فى اللغة.

تعبير الجملة الأسمية لا يحتاج للرابطة المنطقية ويستوعبها.

فلسفة عربية انطلاقاً من فعل الكينونة أو الكائن وفعل الموجودية.

أصالة فلسفة "كان" (الفلسفة الكانوية) وفلسفة الكائن فى الفكر العربى.

تمر فى «تقريرات» صفوان الطبية ، وطروحاته الأشفائية، فكرة أخرى هى أيضاً، كسابقاتها، صراعية أو مزدوجة القيمة. فقد شخّص رضة مفادها أن فعل «كان» - فعل الكائنية والكينونة والكيّنة - فعل غير دقيق وغير نافع فى اللغة العربية. وأنا أقول إنه موجود؛ وقال أصحاب المعاجم القديمة : إنه فعل كان موجوداً، ثم أُميت وبعضهم قال إنّه أُسقط . ويبنى صفوان على تقريره القطعى ، وبغير الانفتاح الناقص أو المفقود.

من المترتبات الناجمات عن ذلك، افترض الكثيرون أن الفكر العربى ليس قادراً على الإنتاج فى المنطق، أو أنه غير صالح للتعبير عن المنطق، ولاستيعاب النظر الفلسفى وتمثله . . وأوصلتنا الافتراضات، القائمة على ذلك التصوّر للعربية، إلى مقولات وأظنونات؛ من نحو : العربى لا يستطيع فهم أو صياغة النظرية الغربية أو المسيحية فى الأونطولوجيا (الأيّسيات ، الإنيات أو الإنيات ، علم الوجود، الوجوديات ، علم الكائن، الكائنيات، إلخ . .).

فى محادثاتى مع صفوان، فى الفصل الماضى من هذا العام، بدا له تردده ، بل وحتى تراجعه أحياناً وهذا، إن لم أقل إنه القى المسئولية على عاتق آخرين. وأثناء جلسة نقاش عام، فى قسم علم النفس (الفرع الأول)، وجه إلى الزميلين وليد خورى وكمال بكداش دعوةً للرد على موقف صفوان من فعل الكينونة فى العربية. لقد أنكرا على الصمت الاستنكارى والمُحابى.

كان ردى أنّ تلك قضية صارت عتيقة، مَرْميّة . وأننا فى قسم الفلسفة، ومنذ السبعينيات ، تجاوزناها. وفعلنا ذلك فى الجامعة اليسوعية؛ هى نفسها. وأسكتنا الخطاب غير تاريخى فى دراسة اللغة. وقلت ، سريعاً وبغير نفور أو استياء ، وإننا قد عدنا إلى استعمال كلمة الليس بمعنى العدم، والأيس (الأيسيات) بمعنى الوجود (الأونطولوجيا) واستطعنا شقلبة المعادلة؛ فنحن اليوم نستطيع تأكيد أن اللغة التى تحوى جملةً أسمية أقدر على التعبير والتوضيح والتلقى، وأقدر فى مجال المنطق الحديث، وفى المعادلات، وفى . . ، وفى . . والأمر ليس سراً ، أو مجهولاً، إن عدنا لنقول : إن فلسفة الكائن ، أو فلسفة الوجود، والمقال فى الوجود، مستقاة من أثلوث الخطاب اليونانى العربى اللاتينى ومعنى الفعل وجد مزدوج: إنه كما تريدون أن يكون، أى هو قد يعنى اللقيا (وجدت شيئاً : لقيته) لكنه يعنى أيضاً معنى الوجودية ، والكينونية، والخلق (أوجد الله الكائنات : خلقها؛ جعلها موجودة). ربما كان يصدق اعتبارهم، هم «أهل العاميات» ، أن فعل كان لا يستطيع أن يكون معبراً عن جملة شكسبير: "نكون أو لا نكون تلك هى المشكلة" لكن وبعد تطور معنى كلمة كان ومشتقاتها، لا يجوز التنكر لمقولة أن اللفظة تعيش وتنمو فهى

تنغرس فى المجتمع والتاريخ . وقلت لصفوان ما سبق أن كررته مراراً: إن فعل كان إن اختفى فى الزمن الحاضر، فهو يعود للفاعلية والظهور فى الزمن المضارع (المستقبل والراهن) فنحن نقول : قد يكون الأمر خطيراً، سوف يكون للفعل أكثر من معنى أو مستوى، كنت صديقاً لصفوان، وأنا لن أكون له خصماً. . كان الله ولم تكن الأشياء . . كان التحليلنفس إبهارياً. . كُنْ مع الحقيقة ولا تبالى. إذا قال الله لشىء كُنْ فيكون. مصطفى يكون ومصطفى لا يكون (زيور ثم صفوان) كان الله منذ الأزل. كن ابن من شئت واكتسب أدباً . . يكفيك فخراً أن تكون. .

١٣- نقد المجتمع والسياسة بحسب التحليل النفسى عند صفوان :

نجح العاملون فى ميدان التحليل النفسى، وعلم النفس الاجتماعى العيادى، فى اختراق طبقات مترازحة ، أو رزيحات ثقافية متراكمة فوق بعضها البعض. . ولعل ذلك النجاح فى هتك ذلك حقق فى مجتمعاتنا نقداً دقيقاً للعصمنة والأسطرة للمأسية والقدسنة، للمنمطات واللاوعى الثقافى . . وقد قدم صفوان حصة فى ذلك العمل النقدى؛ وتبقى جزيلة الدقة والمردودية تحليلاته للخطاب السياسى العربى. هنا أنا أثنى وأُثنى على تشخيصه للبارانويائى، للهذائى وهوس العظمة، فى ذلك الخطاب الذى ، بحسب تسميتى ، يبدو عصابياً فى مختلف وجوهه. إنه فى تحليلاتى، مهووس بالاختلاقى؛ وهو نفاجى، زورى ، استنفاخى، مجانب للعقل بل ومن ميدان هو اللاعقل، وضد العقل . . (را : زيعور ، قطاع البطولة والنرجسية فى الذات العربية؛ علم البطولة الشعبية والسياسة والروحية فى النحناوية العربية).

قد ينفعنا المكث لحظة كى نتدبر نقطة، أو اثنتين، عند صفوان فى توصيفاته لنشاط المعلم مصطفى زيور. فقد نكتشف صفوان من خلال تفضيلاته، ذاك أن أعجاب الشخصية بهذه القيم أو تلك يكشف عن نمط الحياة والتفكير عندها.

١٤- الالتزام بالوطن، المعرفة من الداخل بأمراضه الفكرية وانجراحاته. المقاومة اللاواعية للتغير الشمولانى:

يكتب مصطفى صفوان فى كلمة بعنوان مصطفى زيور - المعلم : "وإنى لاحيى فيه الآن مثالاً منقطع النظير للوفاء للوطن» . وهذا لسان حالى، إنه لسان نفسى ثم أنا أزيد، فأقول: هذا كلام يكون دقيقاً بقدر ما يكون كلاماً ناجحاً فى التعبير عن الوعى والسلوك، عن الكينونة والنحن، عن الانقهارات والقسريات فى المجتمع والفكر. كان زيور قد توحّد (تماهى ، تعين) فى الوطن وفى اللغة. ورأى أن اللغة تكون المسكن والذات ، الأم والتراث، اللاوعى والرضات والصدمات، الرغبة بالشفاء وحاجة الإنسان للاحتماء والتوكيد الذاتى والإنجاز . أما صفوان فهو، وبحسب عنادياتى القديمة والجديدة، لم يتغلب على ما هو عنده رغبة لا واعية، أو ضبابية وغير متمايزة، بتطور الوطن، وتغير السلوك والوعى داخل المجتمع العربى.

١٥- صمد زيور وحده . وهرب من العواصف صفوان وبقية التلاميذ:

يقول صفوان :« ولكن العواصف التى اجتاحت بلدنا بما ترتب عليها من القطيعة بيننا وبين كل نتاج فكرى يُعتد به فى الخارج فاقت احتمالنا جميعاً (يقصد: تلاميذ زيور) . إلا أن الدكتور مصطفى زيور: فقد صمد وحده لها . . وقال أيضاً تلامذة الدكتور زيور «لو مكثوا بأرض الوطن لتكونت منهم مدرسة لا تقل خصوبة وابتكاراً عن مثيلاتها فى أى بلد آخر» .

انتهى صفوان غريقاً فى حضارة الأقوى. ذاب فيها، تعين أو تماهى معها. قتل نفسه فيها، قتلاً رحيماً ، وبالتذاذ سادى يعرفه الانتحار الفكرى وحده. لقد حصل على تكيف غير جذرى، سيء .

obeikandl.com

العوائق المعرفية إزاء تأريخ بدايات الفلسفة العربية

د. انطوان سيف (*)

١ - دى بور : أول محاولة لبيان تأريخ الفلسفة الإسلامية :

لم يكتب أحد تاريخاً عاماً للفلسفة العربية قبل القرن العشرين . . ففى بداية هذا القرن كتب المستشرق الهولندى ت . ج . دى بور باللغة الألمانية «تاريخ الفلسفة فى الإسلام»(١)، حيث يقول فى مطلع مقدمته : «**هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية فى جملتها**» . والمؤلف يعى منزلة كتابه فى تاريخ البحوث حول هذه الفلسفة فيقول بثقة : «**يمكن أن يعد كتابى هذا فتحاً جديدا**»(٢) . ويلفت معرِّب الكتاب الانتباه إلى أننا، لغاية نشر الترجمة العربية عام ١٩٣٨ ، لا نعرف فى لغة العرب كتاباً ظهر فى تاريخ الفلسفة الإسلامية يستحق هذا الاسم(٣) .

وعلى الرغم من أن كتاب دى بور «**ما يزال أفضل عرض مجمل** للفلسفة الإسلامية، بالألمانية والإنجليزية»(٤)، فإنه عندما عالج مسألة بدايات الفلسفة العربية الإسلامية، لم يجد أحداً قبل الفيلسوف الكندى غير المتكلمين الأوائل الذين تأثروا بالجدل اللاهوتى الفلسفى ما بين المذاهب المسيحية المختلفة فى ما بينها، وذلك فى الشام وبغداد والبصرة ، وبعناصر فلسفية محضة من المذاهب الغنوصية المنتشرة عهد

(*) أستاذ الفلسفة – الجامعة اللبنانية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – لبنان .

(١) T.J. De Boer . Geschichte der philosophie im Islam . Stuttgart. 1901. والذى ترجم إلى الإنجليزية ونشر عام ١٩٠٣ ، وعرَّبه محمد عبدالهادى أبو ريده ونشره فى القاهرة .

(٢) وأشار المؤلف إلى أن الفرنسى سولومون مونك وضع فى باريس عام ١٨٥٩ كتاباً بعنوان : «أخلاط من الفلسفة العربية واليهودية» : قال دى بور : كتابى ليس" إكمالاً لما سبقه من مؤلفات" فى الموضوع نفسه ، ولكنه مع ذلك لم يشر إلى كتاب أ . حوردان بالإنجليزية : «بحوث نقدية فى ترجمات أرسطو» (العربية وغيرها) الصادر عام ١٨١٩ .

(٣) مقدمة المترجم، ص د .

(٤) كما قال ماجد فخرى فى كتابه : تاريخ الفلسفة الإسلامية بعنوان : AHistory of Islamic Philosophy الذى عربه كمال اليازجى ونشره فى «الدار المتحدة للنشر» ؛ بيروت ١٩٧٤ ، والمقصود «بأفضل عرض» لغاية تاريخ تعريبه .

ذاك وببعض الترجمات عن اليونانية ، وبخاصة فى الاحتكاك الشفهى أكثر من الكتابى .

إلا أن هذه المواقف للمؤلف تعدُ أدلة غير مباشرة بغالبيتها ؛ فهو يعترف بأنه لم يخلص إلينا إلاَّ القليل من الآثار المكتوبة المتعلقة بتلك الحركة فى أوائل نشأتها[٥] .

هذا التفسير لنشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، الذى تتسع دائرة القائلين به من بين المستشرقين أولاً[٦]، ومن ثم ما بين العديد من الباحثين العرب والمسلمين[٧] ، كان يفتقر إلى النصوص العربية العائدة لتلك المرحلة، بأسلوبها الأصلى ومصطلحاتها.

٢ - فلاسفة المعتزلة :

إلا أن ذلك كله مفقود ، ومنذ الفترة القريبة اللاحقة لها، وهو يشى بالطبع بالردود العدائية التى تعرَّض لها المعتزلة فى ما بعد والتى أتت على الكثير من آثارهم المكتوبة ، وبخاصة مؤلفات اثنين من أشهر ممثليهم وهماً العلاف والنظام[٨] اللذان كانا معاصرين للكندى، واللذان «لو بقيت لنا آثارهما لكانا حتماً من أعلام الفكر الفلسفى العربى الأوائل. فعناوين كتب **العلاَّف** (المفقودة) المذكورة فى كتاب الفهرست فتشير إلى الاهتمامات الفلسفية لصاحبها، مثل: كتاب فى خلق الشىء من شىء (وهو دعوى صريحة إلى القول يقدم العام تظهر بدون مواربة فى عنوان الكتاب)؛ وكتاب الجواهر والأعراض؛ وكتاب على السوفسطائية (كذا، وبالحرف!)، «كتاب الإنسان ما هو» . . ومن عناوين كتب **النظام** (المفقودة هى أيضاً) كتاب الطفرة (وهى النظرية الفلسفية التى اشتهر بها)، وكتاب التولد، كتاب المنطق، كتاب الجواهر والأعراض، كتاب خلق الشىء؛ كتاب الحركات.

---

(٥) دى بور ؛ ص ٤٩ ، وقد توسع مسيحيو الشرق فى تلك المرحلة. ببحث مسألة الاختيار والإدارة، كما قال.

(٦) يذكر أبو ريدة منهم هاربروكر (haarbruecker) ، وريتر (Ritter) ، ورينان (Renan) - (م.س؛ ص٤٨، هـ١).

(٧) أمثال أحمد أمين فى بحثه عن القدرية فى «فجر الإسلام» ، ط٣ (١٩٣٥م) ص ٣٤٧؛ ومحمد عبدالهادى أبى ريدة، وعبدالرحمن بدوى. . (م.س؛ ص.ن).

(٨) أبو الهذيل العلاف توفى ٢٣٥هـ/ ٨٤٩م عن حوالى مائة سنة. أما ابراهيم النظام، الذى كان أصغر منه سناً ، فتوفى ما بين ٢٢١-٢٣١هـ/ ٨٣٥م. أى تقريباً الفترة ذاتها التى توفى فيها الجاحظ ٢٥٣هـ/ ٨٦٨م.

ولكن متكلمى المعتزلة «اتهموا» من خصومهم، « بالتفلسف»، حيث يبدو أن الفلسفة كانت متهمة بالكفر، فى البيئة العربية الإسلامية، منذ بداياتها الأولى وابن النديم نفسه يقول فى الفهرست عن النظام أنه :«ذهب فى شعره مذهب الكلام الفلسفى»[٩]، والشاعر المعروف أبو نواس قصد النظام نفسه فى بيته الشعرى الشهير:

فقُلْ لمن يدعى فى العلم فلسفة ذكرت شيئاً وغابت عنك أشياء[١٠]

وعن النظام أيضاً قال عبدالقاهر الجرجانى :«خالط بعد كبره قوماً من ملحدة الفلاسفة.. وأخذ عن هشام (بن الحكم الرافضى) وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ ، ثم بنى عليه قوله بالطفرة التى لم يسبق إليها وهمُ أحد قبله.. ودون مذاهب الثنوية وبدع الفلاسفة وشُبَه الملحِدة فى دين الإسلام»[١١].

هذه الإشارات الصريحة والسلبية إلى «ادعاء الفلسفة» ، و«بدع الفلاسفة»، و«الكلام الفلسفى»، و«مخالطة الفلاسفة»، لا تترك مجالاً للشك فى أن أفكار «الفلسفة» كانت متداولة فى البيئة العربية الإسلامية، وكان لها أنصار وخصوم، قبل زمن الكندى، والسبب الأرجح فى ذلك «من ضياع الكتابات الفلسفية الأولى باللغة العربية ومصطلحاتها الأولى) ان الفلسفة باسمها الأعجمى المعرَّب، كانت متداولة باللغة العربية، كتابةً ولا سيما شفاهة، فى أوساط المترجمين السريان الذى لهم باع طويل فى علوم الفلسفة يمتد إلى أكثر من قرنين قبل الإسلام، نقلوا عدداً من مؤلفاتهم إلى لغتهم السريانية، وظلوا يمارسون هذه الترجمة إلى السريانية على مدى القرون الأولى من الإسلام حيث باتوا يعيشون فى المجتمع العربى الإسلامى وفى ظل دولته الناشئة القوية ، يقول الشيخ مصطفى عبدالرازق عن حق، عند كلامه على الكندى ولم سمى «بفيلسوف العرب» :«لأنه بلا ريب أول مسلم عربى اشتغل بالفلسفة التى كانت إلى عهده وقفاً على غير المسلم العربى»[١٢].

---

(٩) الفهرس؛ ص ٢٠٦.

(١٠) الفهرست، ص.ن.

(١١) الفَرْق بين الفِرَق ؛ ص٧٩. ذكرها عبدالرحمن بدوى ، مذاهب الإسلاميين، بيروت؛ دار العلم للملايين، ط٣، ١٩٨٣؛ جـ١، ص٢٠١-٢٠٢.

(١٢) مصطفى عبدالرازق ، خمسة أعلام من الفكر الإسلامى، دار الكتاب. لاب، لات.

٣ - الكندى فيلسوف العرب :

فإذا كان الكندى أوَّل عربى مسلم اشتغل علناً «بالفلسفة» فهذا القول لا يتضمن الاعتقاد البتة بأن الفلسفة فى البيئة العربية الإسلامية لابدَّ أنها نشأت مع الكندى مثل هذا الاعتقاد يضرب صفحاً عن كل الدلائل غير المباشرة التى تؤكد تداول الفلسفة فى هذه البيئة قبل الكندى، ولا يُبقى من الدلائل المقبولة سوى النصوص التأليفية الفلسفية الأقدم الباقية بالعربية، دون سواها؛ وأكثر هذه يُنسب كما هو معروف إلى الكندى كما يُنسب أيضاً وضع المصطلحات الفلسفية العربية ! ويقف وراء تلك الصورة «الريادية» للكندى فى ميدان الفلسفة العربية ما ورد عنه فى كتاب «الفهرست» الذى وضعه صاحبه (ابن النديم) بعد أكثر من قرن على وفاة الكندى، والذى يحوى سيرة مضخَّمة عن الكندى لا يوازيه فيها أىَّ كلام عن أى مؤلف غيره![١٣]. الأمر الذى جعل الباحثين فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية يبنون مواقفهم مع الكندى و«ريادته» المزعومة بناءً على ما ورد فى «الفهرست» من غير تدقيق نقدى! .

ودى بور يجعل الاسم الأول فى تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو الكندى! وهذا ليس مجال خلاف بين الباحثين لجهة الوصف، أمَّا من حيث القيمة الفلسفية فالخلاف ما زال مستمراً بين الباحثين حول الريادة الفعلية فى هذه الفلسفة العربية: هل هى الكندى، أم للفارابى الذى عاش بعد بحوالى ثلاثة أربع القرن؟

لقد أثر كتاب دى بور فى كل مؤرخى الفلسفة العربية لعقود كثيرة لاحقة. فأطروحاته فى الغالب هى «المتفق عليها! ومنها موقفه السلبى من دور المترجمين والمفكرين والعلماء السريان فى نشأة الفلسفة العربية. والحال أن دى بور صاحب «أول محاولة لبنيان تاريخ الفلسفة الإسلامية فى جملتها» كما قال، لم يقرأ النصوص

---

(١٣) راجع بحثنا بعنوان «دور كتاب الفهرست لابن النديم فى تأريخ بداية الفلسفة العربية» فى كتابنا «وعى الذات وصدمة الآخر فى مقولات العقل الفلسفى العربى» دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠١، الفصل الخامس، ص ص ١٤٣-١٨٥، وراجع أبحاثنا الأخرى عن الكندى الفيلسوف.

الفلسفية العربية الأولى التى وضعها السريان، ولم يقرأ حتى مؤلفات الكندى بلغتها الأصلية العربية بل بترجمات وسيطية إلى اللغة اللاتينية. أما اكتشاف العدد الكبير من رسائل الكندى بلغتها العربية فى مكتبة آيا صوفيا فى اسطنبول والتى نشرها محمد عبدالهادى أبو ريدة فى القاهرة فى منتصف القرن العشرين، فهو لاحق بنصف قرن لكتاب دى بور!.

ودى بور الذى كانت المؤشرات الخارجية (بخاصة كتاب "الفهرست"، وليس نصوص الكندى العربية المفقودة بغالبيتها حين إعداده كتابه) تؤكد له ريادة الكندى فى الفلسفة العربية والإسلامية، لم يفعل من أجل الكلام على «ريادة» الكندى سوى تأويل عناوين رسائله باللغة اللاتينية![١٤].

٤ - من الاسكندرية إلى بغداد :

والمرجع المعاصر المميَّز، بعد كتاب دى بور، الذى عالج مسألة بداية الفلسفة العربية والذى كان له أبلغ الأثر فى الدراسات حول هذا الموضوع هو بحث ماكس مايرهوف بالألمانية بعنوان: «من الإسكندرية إلى بغداد»[١٥]، بعد كتاب دى بور بثلاثة عقود يذكر فيها روايتين قديمتين حول نشأة الفلسفة فى الإسلام:

الرواية الأولى للفيلسوف **الفارابى** (وهو معاصر ابن النديم صاحب «الفهرست»، ومات قبل موت ابن النديم بأربعين عاماً) الذى يذكر فى كتاب مفقود له(؟) انتقال الفلسفة من الإسكندرية فى مصر إلى أنطاكية ، فإلى مدينة حرَّان بالعراق، ومن أنطاكية أيضاً إلى مدينة مرو ببلاد الفرس وبعد ذلك إلى بغداد. وكل وسائط النقل والتعليم التى يذكرها هم أساتذة من السريان المسيحيين ومنهم اثنان كانا من أساتذة الفارابى وهما: يوحنا بن حيلان فى حرَّان ، وأبو بشر متى بن يونس فى بغداد (هذه الرواية نقلها ابن أبى أصيبعة فى كتابه عيون الأنباء. .»).

---

(١٤) راجع كتابنا : الكندى؛ مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية؛ دار الجيل؛ بيروت؛ ط١؛ ١٩٨٥.
(١٥) عرَّبها عبدالرحمن بدوى عن الألمانية ونشرها فى كتابه (التراث اليونانى فى الفلسفة العربية الإسلامية).

والرواية الثانية هى للمؤرخ المعروف **المسعودى** الذى توفى بعد موت الفارابى بحوالى خمس سنوات، أى أنه هو أيضاً كان معاصراً صاحب «الفهرست» ، وصديقه (؟) ، ذكرها فى كتابه الشهير «**التنبيه والإشراف**» . وهى مكملة لرواية الفارابى : فعند المسعودى أن الفلسفة انتقلت من أثينا إلى الاسكندرية فروما، فأنطاكية، فحرَّان (زمن الخليفة المتوكل ، معاصر الكندى) ، وانتهى فى زمن الخليفة المعتضد إلى يوحنا بن حيلان وغيره، ثم إلى الفارابى (تلميذ يوحنا بن حيلان) وأخيراً إلى الفيلسوف السريانى يحيى بن عدى حيث يقول المسعودى: «**ولا اعلم فى هذا الوقت أحداً يُرجع إليه فى ذلك (أى الفلسفة والمنطق) إلا رجلاً واحداً من النصارى يُعرف بأبى زكريا بن عدى**»(١٦) .

إذاً بحسب روايات هذه الشخصيات الفكرية الإسلامية المرموقة : الفارابى والمسعودى وابن أبى أصيبعة، ان الذين أسسوا الفلسفة العربية هم من السريان النصارى الذين عاشوا فى كنف الدولة الإسلامية بعد ثلاثة قرون على نشأتها.

إلا أن المدهش فى هاتين الروايتين أنهما لا تأتيان على ذكر أىَّ دور للفيلسوف الكندى فى نشأة الفلسفة العربية، مخالفتين بذلك الروايات اللاحقة التى أفردت الكندى دوراً مميزاً فى هذه النشأة.

٥ - كتاب الفهرست : التاريخ بثبت المؤلفات :

يعتبر كتاب الفهرست المرجع الأبرز على الإطلاق فى تأريخ بداية الفلسفة العربية والإسلامية، على الرغم من المآخذ العديدة التى يمكن توجيهها إليه. فهو يذكر «**السبب الذى من أجله كثرت كتب الفلسفة وغيرها من العلوم القديمة فى هذه البلاد**»، عبر روايات أربع تعتبر الأولى أن العلوم كلها مصدرها بابل القديمة ونقلت إلى اليونانية بعد سيطرة الإسكندرية على المنطقة، والثانية أن العلوم مصدرها فارس

(١٦) مايرهوف ؛ كتاب بدوى، ص ٦٤.

فانتقلت إلى بغداد حيث استخرجها يوحنا(؟)، ومنها «فى هذا الوقت عند شيخنا أبى سليمان» (السجستانى)[١٧] والثالثة : بلاد الروم النصرانية، والرابعة: كتب فى علوم اليونان أمر بترجمتها فى مصر الأمير الأموى خالد بن يزيد بن معاوية من اللسان اليونانى واللسان القبطى إلى العربى. وهذا أول نقل كان فى الإسلام من لغة إلى لغة»[١٨].

إلا أن الميزة الأهم لكتاب «الفهرست» هى أنه «يؤرخ» بداية الفلسفة العربية بثبت أسماء المؤلفات العربية والكتب المعربة جميعها ومن غير استثناء ، فيقول فى مطلع كتابه بثقة تامة:

«**هذا فهرست كتب جميع الأمم من العرب والعجم ، الموجود منها بلغة العرب..** وأخبار مصنفيها: تاريخ مواليدهم، ومبلغ أعمارهم وأوقات وفاتهم منذ ابتداء كل علم اختُرع، إلى عصرنا وهو سنة سبع وسبعين وثلثمائة للهجرة»(أى سنة٩٨٧م).

«فالفهرست» أول محاولة جدية واستثنائية لرصيد النتاج المكتوب عموماً فى الثقافة العربية برمَّته ، لتاريخه، ورصد مؤلفات الفلسفة العربية الأولى وكانت نوعين: كتباً معرَّبة أما عن اليونانية مباشرة ، أو عن السريانية (المترجمة عن اليونانية) وأسماء مترجميها ومعربيها وجلهم من السريان وبعضهم من أصدقائه المقربين (كالفيلسوف والمترجم يحيى بن عدى).

إلا أن «الفهرست» الذى وضع بعد روايتى الفارابى والمسعودى السالفتى الذكر ، بحوالى أربعة عقود ، لا يأتى على ذكر هاتين الروايتين، كما لم يذكر صاحبيهما الشهيرين سوى بأربعة أسطر لكل واحد منهما، وبالمقابل يعطينا ابن النديم فى الفهرست أطول سيرة لمؤلف على الإطلاق وهى للكندى الذى عاش قبله بحوالى القرن!.

---

(١٧) الفهرست؛ ص ٣٠٢.

(١٨) الفهرست ؛ ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

هذه السيرة المضخمة بشكل استثنائى تثير أكثر من تساؤل خصوصاً وأن الرسائل التى ذكر عناوينها لم ير غالبيتها أحد منذ التاريخ الأول المفترض لوضعها! يضاف إلى ذلك ما قيل فى سيرة الكندى ونسبته (الملكية) وكل ذلك من غير معرفة زمن ولادته وزمن وفاته! وقد تم فى الفهرست إضافة اسم الكندى إلى عدد من الشروحات العربية لبعض كتب أرسطو(١٩).

وأهمية «الفهرست» أنه أول مؤلف فى تراجم المؤلفين الذى أخذ عنه مؤلفو التراجم اللاحقون الذين عاشوا بعده بقرون عدة فعدلوا وأضافوا وهو يتميز عنهم جميعاً بأنه الأقرب إلى البدايات المفترضة للفلسفة الغربية. فكثير من المؤلفات التى ذكرها ضاعت لاحقاً (أو ربما كانت مفقودة فى عصره؟) ولم يبق منها سوى عناوينها الأصلية، ومصطلحاتها الأصلية.

مهما يكن فابن النديم فى الفهرست يرى أن أولى الكتابات الفلسفية العربية (الفلسفة بوصفها مجموعة العلوم الداخلية) قام بها السريان النصارى فى بغداد خصوصاً وكانوا مترجمين وعلماء مؤلفين باللغتين السريانية والعربية، وان «فيلسوف العرب» الأول هو الفيلسوف الكندى.

٦ - الجاحظ ومصطلحات (كبار المتكلمين):

يذكر الجاحظ فى كتابه «البيان والتبيين» الذى كتبه فى آواخر حياته المديدة (أى عندما كان الكندى فى آواخر حياته هو أيضاً) ، ظاهرة نشأة ألفاظ جديدة مستحدثة فى اللغة العربية، من غير أن يذكر أنها مصطلحات فلسفية، ناسباً كلامه إلى بُشر بن المعتمر المعتزلى (المتوفى عام ٢١٠هـ/ ٨٢٥م، أى عندما كان الكندى فى حوالى الخامسة والعشرين من عمره)، أن «كبار المتكلمين ورؤساء النظارين. . هم تخيروا تلك الألفاظ [المستحدثة] لتلك المعانى، وهم اشتقوا لها من كلام العرب تلك الأسماء، وهم اصطلحوا على تسمية ما لم يكن فى لغة العرب اسم، فصاروا فى ذلك

(١٩) راجع دراستنا النقدية حول هذا الموضوع فى كتابنا «وعى الذات وصدمة الآخر» ، م.س. ، ص ١٦١ وما بعدها.

سلفاً لكل خلف، وقدوةً لكل تابع، ولذلك قالوا: **العرض، والجوهر، وأيس، وليس.. وذكروا الهذية، والهويّة، والماهيَّة**، وأشباه ذلك. . . »[٢٠].

وهذا الرأى للجاحظ، معاصر الكندى، لا يفرد أى دور للكندى فى صوغ المصطلحات الفلسفية العربية، كما زعم لاحقاً بعض مؤرخى الفلسفة العربية[٢١].

إلا أن الجاحظ، كما يبدو غير مطلع على ما كان يجرى فى زمانه من حركة ترجمة كبرى. فالمترجمون - وليس رؤساء النظارين - هم أول من اصطلحوا على تسمية ما لم يكن له فى لغة العرب اسم ، وهم كانوا السلف للمتكلمين.

ويروى الجاحظ أيضاً، فى المكان ذاته من كتابه، وبشىء من السخرية خطبة ألقاها أحد الخطباء فى وسط دار الخلافة حيث قال: «وأخرجه الله من باب الليسيَّة فأدخله فى باب الأيسية».

٧ - مصطلحات أدب الكتَّاب :

فى دراسة قيمَّة (بالإنجليزية) للدكتور سهيل أفنان[٢٢] يبيِّن فيها أن النثر الفلسفى العربى فى أول عهده تأثر ، أسلوباً ومضموناً بثلاثة مصادر: بالنثر الدينى الإسلامى (المواعظ والتفسير، والفقه. . .)، وبالنثر غير الدينى وهو ثلاثة أنواع: « أدب الرسائل» ، وأدب البلاط، والأدب الخالص، وأخيراً بنثر المعتزلة.

ويقدم نموذجين فى النثر غير الدينى هما: **عبدالحميد الكاتب وعبدالله بن المقفع** حيث نجد عندهما مصطلحات جديدة استُعملت لاحقاً كمصطلحات فلسفية مثل: التجربة - الرويَّة - الجوهر - الغاية - المادَّة - الغريزة - أدب. كما نجد أيضاً ألفاظاً

---

(٢٠) البيان والتبيين؛ ص ٨٨.

(٢١) يقول، مثلاً، الدكتور حسام محى الدين الألوسى : ان :أول مَن استخدم هذين المصطلحين (أيس وليس) حسب علمى: الكندى راجع كتابه حوار بين الفلاسفة والمتكلمين ، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر؛ ط٢؛ ١٩٨٠؛ ص٢٩، هـ ٤٠ ، وهذا الموقف مشترك بين العديد من الباحثين.

(٢٢) Soheil Afnan. Philosphical Lexicon in Persian and Arabic . Dar El- Mashreq : Beirut' 1969.

قرآنية ولكن بمعان غير قرآنية (وأحياناً بصيغ لغوية مختلفة) مثل: إدراك - اعتقاد - المخترع - المبتدع - اللب - التفكير - إرادة - الآلة - معنى - متحيِّز - مسألة - معرفة - لفظ - موضوع - المنطق. .

ويرى أفنان الآداب فى العربية ذات أصول فارسية لا بل يشدد على أن المنطق الأرسطى إنما متزجم أولاً من الفارسية(٢٣).

٨ - علم كلام عربى ومسيحى :

والجدل الكلامى الواسع بين المذاهب الذى له تراث سابق للإسلام فى البيئة الشرقية بين السريان، ولاحقاً مع المسلمين(٢٤)، ومن ثم بين المذاهب الإسلامية، أدَّى إلى بروز علم كلام مسيحى يكتب لأول مرة باللغة العربية(٢٥)، ويدعم فيها ثاوذورس صراحة، وباللغة العربية، نظرية حدوث العالم التى يعتبرها متوافقة مع الدين المسيحى وينتقد نظرية قِدَم العالم التى يقول بها الفلاسفة.

٩ - وجوه الكندى :

بعد نشر رسائل الكندى الفلسفية فى منتصف القرن الماضى، تراجع بعض الباحثين عن اعتبار الفارابى مؤسس الفلسفة العربية الإسلامية، متحولين (وبشكل انقلابى) إلى اعتبار الكندى هو المؤسس الحقيقى بلا منازغ ، وأشهر نموذج على ذلك هو محمد عبدالهادى أبو ريدة: ففى ترجمته لكتاب دى بور: « تاريخ الفلسفة فى

---

(٢٣) يستشهد أفنان بكلام الجاحظ فى كتبه «التاج» يقول فيه أن مصادر الأدب العربى فارسية. إلا أن النقاد الاختصاصيين المعاصرين يشكون بصحة نسبة هذا الكتاب (التاج) للجاحظ.

(٢٤) راجع عناوين مؤلفات المعتزلة التى تدل صراحة على هذا الجدل الشفهى الواسع والكتابى الأقل اتساعاً ، مثل: الرد على النصارى - الرد على اليهود - الرد على الملحدين - الرد على الزنادقة.

(٢٥) ثمة كتابان هنا من تأليف الأسقف الحرّانى السريانى ثاوذورس أبو قرّة الذى توفى فى خلافة المأمون عام (٢١٠هـ / ٨٢٥م ، وعند موته كان الكندى دون الخامسة والعشرين!).

الأول بعنوان : « ميمر من وجود الخالق والدين القويم» تحقيق الأب اغناطيوس ديك، جونيه (لبنان) ، المكتبة البولسية ، ١٩٨٢ ، سلسلة التراث العربى المسيحى.

والثانى بعنوان «ميمر فى اكرام الايقونات» ، ١٩٨٦ (المحقق نفسه، ودار النشر نفسها) و«الميمر» بالسريانية، يعنى: المبحث، أو المثال أو الرسالة. . . ودخل هذا المصطلح فى نصوص عربية عدة، وفى عناوينها، عائدة لتلك المرحلة.

الإسلام» يقول (عام ١٩٣٨) :«قد لا نكون بعيدين عن الصواب إذا قرّرنا ان **الفارابى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة**»(٢٦)، ولكنه فى نشرته لرسائل الكندى الفلسفية (عام ١٩٥٠) بعد المبسملة والحمدلة، يقول بما يشبه التوبة عن الخطأ: «..**وبعد فإن الكندى أول فلاسفة الإسلام على الحقيقة**..»(٢٧).

١٠- خاتمـــة :

فى موقف معبر لدى بور فى الجدل الذى لا يزال قائماً حول بداية الفلسفة العربية : « **العصر الذى انتقلت فيه العلوم اليونانية إلى الغرب هو عصر غامض وممتع معاً**»(٢٨)، ولأنه غامض وممتع فهو يثير خلافات واسعة تعبِّر فى المطاف الأخير عن الموقف عن حركية التراث الذى يعكس خلافات راهنة معرفية وايديولوچية حول الحاضر والمستقبل من خلال الخلاف على صورة الماضى.

أن الصراع على تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية، بخاصة فى بداياتها ومنعطفاتها الكبرى، ليس معركة جزئية ومنعزلة، فطرفا النقيض فيها يمثله **رينان** القائل بأن ليس هناك ما يمكن تسميته فلسفة عربية بل هناك فلسفة يونانية مكتوبة بأحرف عربية! والموقف الذى يمثله على سامى النشّار القائل بأن المتكلمين والفقهاء المسلمين هم فلاسفة الإسلام الحقيقيون، أما «الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد وغيرهم(فهُم) مجرد امتداد للروح الهللينية فى العالم الإسلامى»(٢٩)، «وان ما لدى الكندى وابن رشد من عقلانية أصيلة إنما هى عقلانية مستعارة من المعتزلة والماتريدية وغيرهم من مفكرين مسلمين»(٣٠).

---

(٢٦) م.س، ص ١٢٧، وهذا رأى القدامى (صاعد، وابن القفطى..) والمعاصرين (ديتريصى، مدكور..).

(٢٧) رسائل الكندى الفلسفية؛ ص هـ.

(٢٨) دى بور؛ م.س، ص ١١٥.

(٢٩) على سامى النشار، مناهج البحث عند مفكرى الإسلام.. القاهرة؛ دار المعارف ط٤؛ ١٩٧٨، ص٢٧٥. وتجدر الإشارة إلى كتاباً يحمل عنواناً كهذا، ومن حوالى ثلاثمائة صفحة، لم يأت مؤلفه على ذكر الكندى، فيلسوف العرب، إلا فى أواخر الكتاب!!

(٣٠) النشّار. نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام؛ القاهرة، دار المعارف؛ ط٧، ١٩٧٧، ص١٨.

وبين هذين الموقفين من يجد أن الإنجازات المعرفية التى قدمها الفلاسفة العرب والمسلمون فى تلك المرحلة ، التى يسميها الأوروبيون بالقرون الوسطى المظلمة، هى أسطع ما عرفته الحضارة الإنسانية فى تلك الأعصر على الإطلاق.

إلا أن العوائق أمام معرفة معمَّقة لتلك المرحلة التأسيسية لواحدة من أكبر النهضات المعرفية فى العالم القديم تعود إلى أزمات الوعى العربى الراهن المشحون بهزائم وآفاق مسدودة تجعله «ينتقم» بالتعبير عن المكبوت الذى يفرضه القمع الظاهر والخفى؛ بمواقف لا يتحكم فيها العقل الفاعل.

الفلسفة العربية هى ثمرة مثاقفة كبرى فى تاريخ البشرية قد تكون من أكبر المثاقفات على الإطلاق. وتتميز بشىء فريد واستثنائى : فالواهب لم يكن فى موقع القوى المهدد والموهوب لم يكن فى موقع الضعيف بل القوى بامتياز. هذا الشرط هو الكامن وراء تلك السرعة الفائقة التى حوَّلت الثقافة العربية فى فترة قصيرة إلى مركزية معرفية وعلمية عالمية، كما حولت بغداد المدينة الناشئة حديثاً إلى أهم المراكز الثقافية فى العالم. ثمة رهان اليوم على «حوار الحضارات والتثاقف من غير هيمنة واستغلال وقهر» الإطار الذى نشأت فيه الفلسفة العربية الإسلامية هو نموذج يحتذى به لهذا الرهان الحاضر.

ثانياً

الفكر الإسلامى

obeikandl.com

obeikandl.com

أرسطو الحضور والغياب فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة

أ. بو عرفة عبدالقادر (*)

المولج :

يحمل الفكر الفلسفى الإسلامى لأرسطو احتراماً وتقديراً، لا نكاد نلمسه فى شخص أى فيلسوف آخر، وحضوره أكيد يتجلى فى تسمية الفلاسفة المسلمين بالمشائين إشارة ونعت بالتلمذة ، وفى نفس الوقت اعتراف بالاقتداء والمحاكاة، كما عرف أرسطو عندهم بالمعلم الأول، والموسوعة التى تنهل منها المعارف ، والمعلم الذى تحتكم إليه الفهوم، والموضوع الذى تبحر فى طلبه العقول، والحكيم الذى يتبختر فى أحلام المتعطشين إلى المعرفة(١).

إن أرسطو كما يرى ماركس أعظم فيلسوف عرفه العالم فى العصر القديم(٢). ونفس الرأى ذهب إليه هيجل حين يقول: «**إذا ما عد امرؤ مهذباً للبشرية، فذلك بلا مراء أرسطو .. فإن ذهنه الثاقب قد نفذ إلى كل أرجاء الوجدان الإنسانى، ولبث مدة أجيال طوال عمادا أوحد لازدهار الفكر**»(٣). برغم تراجع الكثير من نظرياته وأحكامه، والتى بلغت فى بعض الأحيان السفه والبلاهة على حد تعبير كثير من علماء العصر الحديث - رواد النهضة العلمية - أمثال جاليلى وفرانسيس بيكون.

ولكن رغم ذلك يبقى أرسطو حاضراً بقوة فى الفكر العالمى المعاصر مسجلاً مكانة لايدانيه فيها إلا بعض العظماء على مر تاريخ البشرية(٤).

(*) قسم الفلسفة - جامعة وهران.

كان العصر الوسيط أكثر العصور تفاعلا مع الفكر الأرسطى خاصة الفلسفة الإسلامية التى جعلت من فلسفته ومنهجه المرجعية العلمية والحضارية التى تميز العالم عن المتعالم والمتفيقه فى العلوم النظرية والعلمية على السواء، ومن فرط محبته نسجت حوله أساطير متنوعة وغريبة، حتى عده البعض موحداً ومسلماً.

إن مكانة أرسطو فى الفكر الإسلامى شغلت العديد من الباحثين فى العالم العربى والغربى، غير أن الموضوع اقتصر على دراسة الشروحات التى قدمت حول أرسطو، والتى فى اعتقادى لاتعكس أبداً التأثر بأرسطو والحضور المتميز، لأن الشارح محكوم عليه من منطق الروح العلمية أن يكون أميناً مع النص الذى يشرحه مهما كانت مضامين متونه . ،لقد عُرف عن علماء المسلمين مدى حرصهم على الأمانة العلمية، وضرورة نقل تراث الأخر كما هو(٥).

إن الشارح العالم وعى القضايا التالية:

١ - الروح العلمية التى تفرض على الشارح تقديم الشرح والتلخيص كما هو دون تدخل فى المتن الأصلى ، وكل تعليق أو شرح لابد أن يُذيل ، أو على الأقل فصله بالإشارة الصريحة الدالة على النقد، المجاوزة، أو حتى الإضافة التى تخدم النص الأصلى.

٢ - الشروحات فى الفكر الإسلامى انتجتها ظروف تاريخية، شكلت على مدار قرون مرجعية فكرية كان من العسير الإفلات من تأثيرها.

٣ - أن الشروحات والتلخيصات لا تعنى بالمرة أن الشارح لما أقدم على شرحها أراد من ورائها إثبات مدى تأثره بالمؤلف، لأن الغاية من التخليص والشرح أولاً الإطلاع على تراث الآخر، والنص الفكرى فى المنظومة الإسلامية غنى بالمواقف النقدية، والرافضة لكثير من مضامين المتون الوافدة سواء من اليونان أو بلاد فارس والهند.

٤ - أن التأثر بفلاسفة اليونان على الخصوص لا يمكن أن نكتشفه من خلال الشروحات، بل من خلال عملية المضايفة - أى استدعاء مفكر - خارج النص

الأصلى، لأن المضايفة تكشف أن حضور الثانى بالفعل يشكل فى بؤرة شعور الشارح سلطة معرفية، كما أن تداعى أفكاره الحرة يمثل جانباً من اللاشعور الواعى.

إن دراسة مدى قوة حضور مفكر ما ، لابد أن ترتكز على عمل أبدعه غيره، لأن غير المبدع هو المرآة العاكسة لمدى الحضور والغياب، فالشارح عندما يقحم آراء مفكر ضمن متون نص مغاير، يعنى بكل يقين أن الحاضر يمثل معلماً ومرجعية فكرية له، بل يمثل المعيار الذى به يحكم على صدق الأفكار أو كذبها.

ومن هذه القاعدة التى وضعتها كقاعدة إبستمية تحكم بنية الموضوع سأحاول أن أتعرض لإشكالية الحضور والغياب الأرسطى فى الخطاب الرشدى من خلال الضرورى فى السياسة، أو جوامع السياسة كما يحلو للبعض تسميته.

الضرورى النفحة الأفلاطونية الشاردة من الوهج الأرسطى:

ومن خلال المقدمات الإبستمية السابقة، فإن **ابن رشد** من خلال **الضرورى فى السياسة**، يبرز تأثر **بأرسطو** أكثر من **أفلاطون برغم** كون الأخير هو صاحب المتن المشروح والمُلخص ، بينما أرسطو يمثل الشخصية المحورية التى على نسقها ومنهجها المنطقى والعلمى تُفحص **أفكار أفلاطون** الحاضرة فى المتن المعرفى والغائبة من حيث المنهج.

فأرسطو أقحمه **ابن رشد** للمجاوزة والبرهان، وللتدليل على أهمية العلوم المدنية قياسا والعلوم النظرية التى يعتد بها أفلاطون، ومن ناحية أخرى إثبات ما للواقع من تمظهر عقلى وحقيقى، وان نقد الفعل هو ذاته نقد العقل.

وابن رشد رغم إشارته إلى كونه لم يقدم على تلخيص «**كتاب السياسة لأفلاطون**»[٦] إلا بعد أن تعذر عليه الحصول على كتاب «السياسة» لأرسطو، فهو يحاول تبرير لحظة الشرود نحو النفحات الأفلاطونية، إنها حالة اشتباه كما يسميها الأستاذ حسن حنفى[٧] ولنقرأ الفقرة التالية من التلخيص: «**وأيضاً فى كتاب أفلاطون الذى نروم تلخيصه ها هنا نظراً لأنا لم نحصل على كتاب أرسطو**»[٨].

إن الضرورى فى السياسة يعد فتحاً فلسفياً جديداً وحقلاً خصباً للبحث، خاصة أن الكتاب يحمل مضامين أفلاطونية مشبعة بالفلسفة الأرسطية التى تعتبر تجاوزا لبعض ما جاء به أفلاطون، والحضور الأرسطى يتجلى فى المؤلف أكثر من غيره من الشروحات، لعلتين:

١ - الضرورى فى السياسة هو شرح لكتاب الجمهورية لأفلاطون ومن الطبيعى أن يكون الحضور الأفلاطونى هو الغالب، وفى حالة حضور فيلسوف غيره يعنى أن الحاضر سواء بالتناص أو بالنص يحتل مكانة كبرى فى ذات الشارح، وهذا ما نسجله فى الضرورى فى السياسة إذ حضر أرسطو فى صيغة مختلفة:

- المجاوز للطرح الأفلاطونى.

- الناقد.

٢ - حضور الأثر الأرسطى فى فلسفة ابن رشد لا يُعرف من خلال شروحات ابن رشد لأرسطو لأن الشارح ملزم بشرح وتقديم العمل كما هو وهذا لا يعنى كون الشارح متأثراً دوماً بما يشرح، لكن حضور مفكر فى عمل لا يخصه من حيث التأليف يدل على تأثرنا به، فالمفكر غالباً ما يستشهد بما له صلة بفكره أو معتقده أو ملته أو نحلته.

إن الحضور الأرسطى فى الضرورى جاء كمحاولة لتجوز التناقضات المتواجدة فى المتن الأفلاطونى، ومن جهة أخرى الاستعاضة بأفكار أرسطو التى تتطابق مع الواقع والاعتقاد الرشدى. وغياب أرسطو يعبر عن تغييب واع له لعدم تناغم الطرح الأرسطى مع المتن الأفلاطونى المتماهى فى النصى الإسلامى خاصة الشيعى منه.

ومن خلال جدلية الغياب والحضور سنحاول الكشف عن مدى حضور وغياب أرسطو فى الفكر الرشدى، ومدى استقلالية ابن رشد عن الحكيمين.

ومنه فإشكالية البحث تتمظهر على النحو التالى:

إذا كان أرسطو يمثل مرجعية معرفية لابن رشد فهل يمكن نلمس نفس المنحى فى الفكر السياسى الأخلاقى؟؟؟

بغض النظر عم يقال عن كتاب **الضرورى فى السياسة**(*) والذى يحلو للبعض تسميته «**بجوامع السياسة لأفلاطون**» فنسبته لابن رشد كنسبة الجمهورية لأفلاطون، ذلك أن ابن رشد فى بداية التلخيص يعترف أن العمل الذى هو بصدد تلخيصه ينسب إلى أفلاطون ولنتأمل الفقرة التالية: «**قصدنا فى هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية التى فى كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون**»(٩).

والإيحاء الرشدى له ما يبرره ففى تلك الفترة ظهرت العديد من الأعمال التى تدعى كونها أفلاطونية أو أرسطية ، والشاهد : العمل الذى قدمه أحمد بن يوسف المشهور بابن الداية الموسوم «العهود اليونانية» والذى يعتقد جازماً أنه كتاب السياسة لأفلاطون، والذى ثبت بطلانه(١٠) ، من منطلق أن أفلاطون لم يؤلف إلا ثلاثة كتب فى علم السياسة أشهرها «الجمهورية» ، «السياسى» و«النواميس».

ومما لا شك فيه أيضاً أن الضرورى فى السياسة الذى ترجمه أحمد شحلان من العبرية إلى العربية هو لابن رشد، ويبقى التلخيص الوحيد الذى تناول فيه ابن رشد عملا خارج الإنتاج الأرسطى.

إن ما نلخص إليه من المقدمات السابقة، أن الضرورى فى السياسة يصبح المعيار الذى يعكس مدى تأثر ابن رشد بأرسطو من خلال جدلية الحضور والغياب.

*** الضرورى البناء والمضمون:**

قسم ابن رشد الضرورى فى السياسة إلى ثلاث مقالات رئيسة، تتوزع وفق تراتبية منطقية أرسطية ، تنتقل بالفكر من الجزئى إلى الكلى، ومن الدونى إلى المتعالى، ومن العملى إلى النظرى، وهذه الحركة الرشدية فى إعادة تشكيل المتن الأفلاطونى تتم منذ البداية عن حضور قوى لأرسطو.

إن أفلاطون قدس العلوم النظرية واعتبر العلم الحقيقى يكمن فى معرفة الكليات المتعالية عن عالم المحسوسات ، أما أرسطو فقد سفه الطرح الأفلاطونى منطلقاً أن المعرفة مزدوجة الغاية والآداة.

إن المقالة الأولى لم تخرج متونها عن العلم المدنى، والذى نلاحظ من خلال مضمونه المعرفى حضور كتاب أرسطو الموسوم ب: «نيقو ماخيا» والخاص بالعلم المدنى فى شقه الأخلاقى(١١).

أما المقالة الثانية فتتحدث عن الفيلسوف الذى ينبغى أن يترأس المدينة الفاضلة، كما يشير إلى فلسفة التربية وكيفية إنشاء الحفظة، ولم يحضر أرسطو كمعارض فقد بل كمطعم للنص الأفلاطونى أيضاً.

والمقالة الثالثة خصصت للمدينة الفاضلة وما يعرض لها من التحول والتوحش، والتبدل والتغير، والأخطار المحدقة بها، وكيف ينشأ الطغيان والقهر.

كما ذكر أن الأنظمة السياسية منتقداً طبائعها ، شاجباً سياستها، ثائراً على الأنظمة الراهنة فى عصره - الأندلس- .

*** أرسطو الحضور من خلال المنهج :**

١ - من الأقاويل الجدلية إلى القول البرهانى - القطيعة مع المنهج الأفلاطونى-:

اشتهر أفلاطون باعتماد فن المحاورة كطريقة مثلى فى توصيل المعرفة، غير أن المحاورة لا تكتسى طابع الاستدلال بل منطق المحاجة ، والاعتماد على الديالكتيك كمنهج كفيل بعقلنة المعارف والوصول إلى نتائج وقضايا لا تحتمل التناقض.

إن الجمهورية بنيت بناء جدلياً صرفاً، غير أن ابن رشد منذ بداية التلخيص يعلم عدم انتهاج النسق الأفلاطونى القائم على المحاجة العقلية، ويشير كونه استعمل المنهج الأرسطى القائم على البرهان والاستدلال ، فالأفكار لابد أن تقدم على أساس التحليل والتركيب التى تترك للعقل مجالاً للتأمل عكس المحاجة التى تفرض سرعة البداهة وقوة الحدس وجودة الفن الخطابى.

إذن منذ البداية يحضر أرسطو فى الضرورى فى السياسة، ولنتأمل الفقرة الأولى من المقالة الأولى: «**قصدنا فى هذا القول أن نجرد الأقاويل العلمية فى كتاب السياسة المنسوب إلى أفلاطون فى العلم المدنى، ونحذف الآراء والأقاويل الجدلية، سالكين سبيل الاختصار كما هى عادتنا فى ذلك**»(١٢).

إن عملية الحذف التى مارسها ابن رشد على المتن الأفلاطونى، تجسد من وجهة ابستيمية محضة القطيعة مع المنهج الأفلاطونى ، إن المحاجة والمجادلة القائمة على صراع النقائض عند ابن رشد لا تبنى المعرفة، لأن المحاجج لا تهمه المعرفة فى ذاتها به الانتصار لها.

يعلق الأستاذ صالح مصباح على الممارسة الرشدية قائلا: « **لقد حذف ابن رشد فى البداية الشكل الحوارى الذى هو المعنى الأول للجدل وهو الأقرب إذ أن الجدل عنده "إنما يدل على مخاطبة بين اثنين يقصد كل واحد منهما غلبة صاحبه بأى نوع اتفق من الأقاويل"**»(١٣).

ولا أعتقد فيما ذهب إليه الأستاذ صالح مصباح أن جنوح ابن رشد إلى الطريقة البرهانية وجموحه عن الجدلية راجع إلى التباس لدى ابن رشد حول مفهوم الجدل(١٤) ، **بل فى اعتقادى أن المنهج الجدلى الذى كرسه أفلاطون أدرك فيلسوف قرطبة عدم جداوه ما دام منتهجه لا يرى إلا ما يعتقد.**

إن تقديم الضرورى على خلاف ما جرت عليه عادة ابن رشد فى جل الشروحات المقدمة حول أعمال أرسطو، يدل على أن ابن رشد مارس بالفعل نشاطاً علمياً، وأعطى لعقله حيزاً من الحرية.

٢ – من البناء الرياضى إلى البناء المنطقى :

إن القراءة المتأنية للضرورى فى السياسة تقود إلى اكتشاف بنية منطقية للكتاب، فالكتاب مقدم على شكل ثلاث مقالات رئيسة(١٥) ، والسؤال المطروح : لما حصر ابن رشد كتاب الجمهورية المركب من عشرة مقالات فى ثلاث فقط؟؟

يصرح ابن رشد أن العلة فى ذلك تكمن فى عدم أهمية أغلب المقالات خاصة العاشرة، لكن نلاحظه مارس عملية دغم المقالات، والغرض ليس لكونها لا تحمل

مضامين معرفية بل حتى يتسنى له تقديم الكتاب تقديماً منطقياً يظهر ويتجلى فيه البرهان تجلياً حقيقياً ، ولما كان القياس عند المعلم الأول أشمل وأتم الطرق الاستدلالية والآلة التى يعرف على ضوئها الفاسد من الصالح والكاذب من الصادق، فالشرط بناء المضمون على مقدمات تتوزع على ثلاث مراحل، بحيث يتوجب الوصول إلى قول يمثل النتيجة من وحى قولين أحدهما مقدمة كبرى والآخر مقدمة صغرى. فى الحين نحن نعلم أن أفلاطون يبنى المعرفة بناء رياضياً يقوم على الانتقال من البسيط إلى المعقد ومن المشخص إلى المجرد ومن المفرد إلى المركب، وابن رشد فى الضرورى يؤكد فى فلسفة التربية الموضوعية خصيصاً للحفظة أن يحكم المنطق لا الرياضيات.

وعليه فأنا أعتقد أن المقالات الثلاث وضعها ابن رشد لتكون بناء منطقياً على الشكل التالى:

- المقالة الأولى : العلم المدنى - المقدمة الكبرى.
- المقالة الثانية : الفيلسوف الحاكم - المقدمة الصغرى.
- المقالة الثالثة : المدينة الفاضلة - النتيجة.

ومنه يمكن تأويل العمل الرشدى كونه رتب الكتاب على تلك الشاكلة ليؤكد أن لا سياسة بدون علم مدنى، ولا حاكم كالفيلسوف من منطلق كونه هو أصلاً واضع العلم المدنى الذى تبنى عليه المدنية الفاضلة.

٣ - المنهج النقدى:

أرسطو فى مقدمات نسقه الفلسفى يقر أن حقيقة الفلسفة تكمن فى الممارسة النقدية التى تنتج فلسفة، فكل نقد للفلسفة هو ذاته عين الفلسفة، وبما أن النقد الأرسطى الذى مارسه أرسطو على النصوص قد خبره ابن رشد وتمكن منه، فلا غرابة أن نجده حاضراً فى الضرورى فى السياسة.

لقد مارس ابن رشد النقد على المتن الأفلاطونى ، مستعملاً عبارات التميز كقوله : **«أما نحن فنرى» أو «قال أفلاطون بينما..» «أعنى»...إلخ.**

ولقد سجلنا أكثر من أربعين خرجة رشدية عن المتن الأفلاطونى والتى لم نرى مثلها فى سائر الأعمال الأخرى التى تفصح عن انسياقه وراء النص الأرسطى.

إن النقد والمجاوزة وإن كانت تذهب إلى مضمون المتن فهى تعكس وجود منهج يحكم الكتابة الرشدية وقراءته لأفلاطون ولنتأمل المواقف التالية :

- **«وهذا الرأى إنما يكون صحيحاً لو أن جنساً من الناس هو وحده المعد للكمالات الإنسانية ، وبخاصة النظرية منها»**(١٦).

- **«وها هنا مكان فحص دقيق، إذ أنه عندما يكون الجزء النظرى حاكماً تكون الفضائل أنسب وأصلح أعنى الصلاح الذى فى الطبع»**(١٧).

- **«فهذا ما قاله أفلاطون فى المقايسة بين المدن وبين هؤلاء الرجال إلا... »**(١٨).

- **«قلت أن النساء من جهة أنهن والرجال نوع واحد فى الغاية الإنسانية، فإنهن بالضرورة يشتركن وإياهم فيها وإن اختلفن عنهم بعض الاختلاف »**(١٩).

ان الفقرات المنتقاة أردنا من ورائها الإشارة إلى حضور ابن رشد الناقد للنص الأفلاطونى ولكن وفق أرضية أرسطية يلعب المنطق الصورى المعيار والآلة القانونية التى تعصم عند مراعاتها الفكر من الوقوع فى الغلط والخطأ، والغاية من ذلك الوصول إلى المعرفة البرهانية.

٤ - منهج التصنيف :

ينسب لأرسطو علم التصنيف والتصنيفات الكبرى للعلوم والفنون، وكل أعمال أفلاطون لم تعن بتصنيف العلوم وفق الأساس العلمى أو المراتب والمدارج، أو المدارك ، بل نجد أفلاطون يفضل العلوم النظرية على غيرها دون أن يستقصى عن مراتبها وأصنافها.

ولما استطاع أرسطو أن يلم بالعلوم وأن يتبحر فى يمها العميق استطاع أن يضع للعلوم تصنيفاً حافظ على كثير من سماته إلى غاية العصر الحديث.

وفى الضرورى فى السياسة نجد ابن رشد عمد إلى تصنيف العلوم فى المقالة الأولى والثانية على الخصوص[٢٠]، وهذا العمل يعكس بصورة قطعية التأثر بالمعلم الأول.

إن ابن رشد تجاوز المنهج الأفلاطونى القائم على تداعى الأفكار، والمترع فى فوضى السؤال، وقدم النص الأفلاطونى دون محاورات بل نصا متجانساً ومتناغماً حتى فى حالات النشاز، ومما أسبل عليه الصبغة العلمية إعادة تشكيل العلوم على غرار التصنيف الأرسطى. يقول الأستاذ محمد عابد الجابرى فى هذا الصدد ما يلى: «**ينطلق ابن رشد فى عملية التأسيس العلمى لمضمون كتاب "السياسة" لأفلاطون من "ما بعد أفلاطون" ذلك لأن تصنيف العلوم - التصنيف الذى كان معتمداً زمن ابن رشد - هو التصنيف الذى أنجزه أرسطو**»[٢١].

* أرسطو الحضور من خلال المضمون المعرفى:

١ - العلم المدنى:

إن المقالة الأولى تكاد تكون أرسطية المضمون، فابن رشد جعل من موضوع العلم المدنى مدار الحديث ومربط الفرس، ومما لا شك فيه أن المقالة الأولى تضم كتابين "الجمهورية" لأفلاطون و"نيقوماخيا" لأرسطو.

ومضمون المقالة الأولى ينصب حول طبيعة العلم المدنى الذى يمثل العلم العملى ويتميز عن العلوم النظرية تميزاً جوهرياً لا عرضياً، من خلال ما يلى:

- موضوعه مختلف عن موضوعات العلوم النظرية، فالأفعال الإرادية هى موضوعه، وبالتالى الإرادة والاختيار، وهنا تأسيس لنظرية الفعل الأرسطية، فالفعل هو الذى يحدد أنطولوجية الإنسان داخل ميتافيزيقية المصير.

إن أفلاطون فى الجمهورية رغم تعرضه للعلم المدنى نستشف جلياً تغليبه العلم النظرى القائم على الكليات على العلم المدنى، ونفس المنحنى نلاحظه فى خطاب الفارابى حيث غلب العلم الإلهى على العلم المدنى، إن تركيز ابن رشد على ضرورة

العلم بالعلم المدنى كأول خطوة من مشروع بناء المدينة هو تأكيد على المضمون الأرسطى الذى نستجليه من خلال كتاب "السياسة" لأرسطو وكذا كتاب "نيقوماخيا" ، يعلق الجابرى على الحضور الأرسطى المتميز فى كتاب السياسة لأفلاطون المقدم كمختصر من طرف ابن رشد بالقول التالى: «ويبقى السؤال: هل سماه ابن رشد: الضرورى فى السياسة أم الضرورى فى العلم المدنى؟؟ وواضح أن الاحتمال الثانى يقتضى افتراض أن ابن رشد أضاف إلى تلخيصه لكتاب أرسطو "الأخلاق إلى نيقوماخوس" وجعل الكتابين كتاباً واحداً، وفى جميع الأحوال يبقى أن الكتاب الذى بين أيدينا هو كتاب "الضرورى فى الجزء الثانى من العلم المدنى" أو "الضرورى فى السياسة" مختصر كتاب السياسة لأفلاطون"(٢٣).

- الغاية منه - العلم المدنى - هى الجانب العملى المرتبط بمبدأ الاستفادة ، فالمدينة نشأت لكون الإنسان لم يقدر على توفير الحاجيات منفرداً فوجبت عليه المعاشرة والمؤانسة ، وبالتالى فهو ميال إلى الاجتماع بطبعه، إن أفلاطون جرد الاجتماع المدنى من مبدأ الاستفادة من منطلق أن المدينة الفاضلة كمشروع سياسى تتعالى عن كل ما هو مادى، لأن نشؤها مرتبط بالكمال العقلى لا بالحاجة.

ومنه لما أقحم ابن رشد أرسطو داخل المتن الأفلاطونى مع علمه أن كلا الفيلسوفين يسلك سبيلاً مفارقاً؟؟

إن المبرر يكمن فى كون بن رشد وهو يقدم عمله كان يهدف من ورائه إلى غايتين:

١ - بناء مشروع سياسى قائم على ثنائية السياسى بالأخلاقى، والعقلى بالواقعى، والأرضى بالسماوى، وإذا كان السياسى نجد بوادره ومؤشراته العامة فى كتاب «الجمهورية» لأفلاطون فإن الأخلاقى متصل بالعلم المدنى نلمسه فى نيقوماخيا لأرسطو.

٢ - أن العمل قدم كحالة استعجالية بناء على رغبة أبى يحى الأمير، الذى يذكره ابن رشد آخر الأمر طالباً له التوفيق فيما يريد الإقدام عليه من تغير نظام الحكم وتأسيس مدينة تحل محل المدن الأندلسية المتهافتة(٢٤).

إن حذف الكتاب الأول من «الجمهورية» والتركيز على العلم المدنى هو إقراره بانتصار الرؤية الأرسطية الأكثر واقعية، إن ابن رشد يبحث عن سياسة وظيفية غير متعالية عن الإنسان، فالمدينة المشروع هى مدينة الإنسان.

إن الأستاذ صالح مصباح تفطن إلى التوظيف الرشدى لأرسطو داخل المتن الأفلاطونى ، عندما يقول :« **والتقديم الرشدى هذا أيضاً وظيفى، إذ أنه يكتفى بالتذكير بنظرية الفضائل الأرسطية كما تظهر فى نيقوماخيا، ولا يعتمد إلا مقاطع مكثفة من ذلك الكتاب تتعلق كلها بتحديد الكمال الذى للإنسان وهذه المواضيع هى بالأساس حول الفضائل التعقل ، وحياة التأمل ومعنى السعادة وهى بالذات نهاية المقالة الأولى (أرسطو) وبداية المقالة السادسة والفصل السابع من المقالة العاشرة**»[٢٥].

٣ - أقسام العلم المدنى :

لم يخرج ابن رشد عن التقسيم الأرسطى ذو المضمون الأفلاطونى، فلقد أخذ بالتقسيم الأرسطى الذى يقسم العلم المدنى إلى قسمين ، الخاص بالكمالات الإنسانية والتى تنقسم إلى أربعة : **فضائل نظرية، فضائل علمية، فضائل خلقية، وصنائع علمية**، والخاص **بالكيفيات التى تحقق بواسطتها تلك الكمالات**.

٢ - الاجتماع الإنسانى : من الاجتماع بالفضيلة إلى الاجتماع بالطبع :

أفلاطون فى الجمهورية : يجعل من الفرد حجر الزاوية فى مشروع تأسيس المدينة الفاضلة، فالاجتماع ينتج من وحى الفضيلة الكامنة فى ذات الفرد، وأن الواقع ليس له علاقة بالاجتماع الفاضل، أما أرسطو يرفض هذا التعالى الأفلاطونى، ويقر أن الحاجة والطبع هما اللذان يفرضا الاجتماع الإنسانى، يقول أرسطو - رغم كـون ابن رشد لم يطلع على كتاب السياسة :«**ليس فى هذا شىء من التحكم ففى الإنسان مما فى الحيوانات الآخر وفى النباتات نزعة طبيعية إلى أن يخلق بعد موجوداً على صورته**»[٢٦].

وابن رشد فاضل بين النص الأفلاطونى والنص الأرسطى ، مقدماً رأى أرسطو على أفلاطون دون أن يرفض رأى أفلاطون المتعالى عن الطبع، ولعل الأمر يعود إلى

اعتقاد ابن رشد كون الاجتماع الإنسانى يحصل بالأمرين معا، والعبارة الرشدية التالية تبين المزاوجة بين رأى الحكيمين ، لكن مع البدء بالرؤية الأرسطية ثم يأتى دور المعطى الأفلاطونى: « وأيضاً تبين هناك إنه لا يمكن لإنسان واحد أن يحصل من هذه الفضائل، على الفضيلة الخاصة التى ينفرد بها من غير أن يعاونه فى ذلك أناس آخرون. أعنى أن الإنسان يحتاج فى حصوله على الفضيلة إلى أناس غيره، ولذلك قيل بحق عن الإنسان : أنه مدنى بطبعه»(٢٧).

إذن ابن رشد يذهب إلى تغليب الرأى الأرسطى المُؤَسس على مسلمة مدنية الطبع الإنسانى، وأن الدولة كما يقول أرسطو فى كتاب «البوليتقا» «**على هذا فالدولة تأتى دائماً من الطبع**»(٢٨).

٣ - الكمال الإنسانى : من الكمال التام إلى الكمال المتدرج :

يرفض ابن رشد منذ البداية القول الأفلاطونى القائل بحصول الكمال الإنسانى دفعة واحدة، ويرى الأمر متعذراً وهو نفس رأى أرسطو الذى يؤمن بالتدرج فى اكتساب الكمال، يقول ابن رشد: «وتبين هناك أيضاً أنه من المتعذر أن يوجد إنسان واحد فاضل، تجتمع فيه الفضائل دفعة واحدة، فى الأغلب توجد هذه الفضائل متفرقة فى أفراد كثيرين»(٢٩).

وابن كان ابن رشد يوجه النقد لأفلاطون غير أنه فى الوقت نفسه يوجهه لكل من ابن باجة وابن طفيل(٣٠).

وحتى مفهوم الكمال لم يقدمه ابن رشد كما يراه أفلاطون بل كما يعرفه أرسطو، لأن أرسطو يرى أن الكمال نوعان: الأول ما يكمُل به النوع فى ذاته كالعقل بالنسبة للإنسان والثانى ما يكمُل به النوع فى صفاته وأعراضه بالعلم وسائر الخصال الخاصة بالإنسان(٣١).

وابن رشد وإن لم يطلع على كتاب «السياسة» لأرسطو فهو حتماً قد توصل إليه من خلال كتاب «نيقوماخيا»، فالطرح الأرسطى فى قيام المدينة على الجماعة لاعلى الفرد واضح فى الخطاب الرشدى، فكل فرد يحمل فضيلة ونوعاً من الكمال ، وعند اجتماع الفضائل والكمالات تنشأ المدينة المأمولة.

٤ - نظرية الوسط : من التطرف الأفلاطونى إلى التوسط الأرسطى :

اشتهر المعلم الأول بنظرية الوسط الذهبى، التى تعمل على تقريب الحدين المتناقضين قدر الإمكان، بيد أن أفلاطون قبله بنى نسقه الفلسفى على طرف واحد -المثال- ، وابن رشد كان من الطبيعى فى هذه النقطة بالذات أن يسلك مسلك أرسطو، وأن يطبق نظرية الوسط على المتن الأفلاطونى، ويتجلى ذلك جلياً فى عرضه للشروط الثلاثة التى تمكن من تحقيق الفضائل وهى شروط أرسطية كما يعترف ابن رشد ذاته فى الضرورى فى السياسة، وهى على النحو التالى:

أ - توفير شروط قيام الفعل الذى يحقق الفضيلة، فلا توجد صفة مطلقة وإنما الفعل هو الذى يحددها (متى وأين) فليست كل المواقف تفرض الشجاعة ذاتها مثل، بل الشجاعة تجب متى كان الموقف مناسباً لها، يقول ابن رشد :«وهى ملكة يصير الإنسان شجاعاً حيث يجب، وبالمقدار الذى يجب والوقت الذى يجب، إلا أن هذا الحد يحتاج إلى أن يقترن حيث العمل، بشرائط جزئية خاصة لابد منه، وإلا تعذر العمل، لأن القصد الأول فى هذا العلم إنما هو كما يقول أرسطو: «أن يعمل لا أن يعلم»[٣٢].

ب- معرفة كيفيات رسوخ الفضيلة فى نفوس الأحداث، فأفلاطون يرى أن الفضيلة والمعرفة ترسخ كملكة بعملية التذكر القائمة على الجدل النازل والصاعد[٣٣] فنحن لا نتعلم وإنما نتذكر ما كان لَمَّا كنا ذاتا واحدة فى ذات الواحد اللامتناهى المطلق كما يعتقد أفلاطون ، بينما يرى أرسطو أن رسوخ الفضيلة مشروط بالشروط الموضوعية التى توفرها الجماعة للناشىء.

جـ- معرفة أى الملكات تؤدى إلى الكمال الإنسانى المطلوب من معكوس ما هو عليه، وهنا يحضر من جديد أرسطو الذى يعتبر السياسة علم مدنى يتطلب شرطين لكى يصل بالفرد والجماعة على الكمال، وهما:

- الكهولة والتمرس النظرى.

- التجربة العملية.

وبالتالى فالكمال ينتج من فعل اللوغس والتجربة العملية، التى هى أساس اجتماع البشر عند أرسطو.

والدليل على حضور أرسطو ضمن السياق المتن الأفلاطـــونى، هو عبـارة ابن رشد بعد ذكره للشروط الثلاثة، والتى تدل على كونه خرج عن النص الأصلى: **«لنرجع إلى ما نحن بصدده، ونقول إن أول ما بدأ به أفلاطون ...»**[٣٤].

٥ - الحرب: من الحرب الاضطرارية إلى الحرب الموجهة:

يرفض أفلاطون أن تكون المدينة الفاضلة مسرحاً للحرب، أو أن تكون مدينة حرب، لأن الفضيلة تتعالى عن القوى الغضبية، وأن الحرب عنده لا تحدث إلا عند الاضطرار بغية الدفاع ومجابهة المدن الضالة التى ترغب فى تحويل المدينة الفاضلة.

ورفض الحرب الموجهة جعله يقترح عدم تجاوز الجند - الحراس - الألف، حتى لا يتحول المواطن الفاضل إلى مقاتل محترف سرعان ما تستهويه الغنائم والأمجاد، فيتبدل حاله ويصبح فى عداد الضالين.

غير أن ابن رشد يرفض رأى أفلاطون، منتصراً للطرح الأرسطى الذى اطلع عليه من خلال أعمال الفارابى، ويقول ما قال به أرسطو كون الحرب فضيلة وضرورة اجتماعية، من منطلق كونها صناعة فنية، وبالتالى تصبح ضرورة لتحصيل الفضائل الخلقية والعملية، ولنتأمل النص التالى: «وهذه الفضيلة بين أمرها أنه لا يتم فعلها إذا لم تقترن بها الصناعة الحربية، كما هو الشأن فى كثير من الفضائل الخلقية والصنائع العملية، إذ يظهر أن كثير من الفضائل إنما هى استعدادات للصنائع، وأن كثير من الصنائع هى استعدادات للفضائل[٣٥].

فالحرب تصبح عند ابن رشد مشروعة لارتباطها بالفضائل، وضرورة ملحة لكونها حرب عادلة، وانسياق الفارابى وابن رشد للرأى الأرسطى راجع لتطابقه مع الشرائع السماوية على العموم والإسلامية على الخصوص، فالحرب مقدسة فى الأديان وتجعل من الجهاد أعلى مراتب العبادات، والدليل ما يورده ابن رشد فى «الضرورى» معلقاً: **«هذا ما يراه أرسطو فى حروب المدينة الفاضلة، على ما حكاه أبو نصر»**[٣٦].

لنغادر «الضرورى فى السياسة» معرجين على كتاب «السياسة لأرسطو» لنستدل على حصول الحضور فى الخطاب الرشدى بالرغم من عدم إطلاعه على الكتاب أصلا، لأرسطو فى الكتاب الفصل: « **الطبقة الحربية وطبقة القائمين شؤون المدوالات هما وحدهما اللتان تؤلفان الدولة سياسياً ، وهذان القسمان العظيمان للدولة يتميز كلاهما عن الآخر، فأحدهما يمتاز بالدوام، (المهنة الحربية) والثانى بتداول الوظائف**»(٣٧).

وكما هو معروف أن أرسطو دفع بالإسكندر إلى غزو العالم القديم ، ليحقق نزعة التفوق التى تريد نزع الاعتراف من الأخر بالقوة.

٦ - السماع الموسيقى : من التسفيل الأفلاطونى إلى التبجيل الأرسطى

فلسفة أفلاطون : فى التربية تقوم على تنشئة الحفظة أو الحراس تنشئة مثالية، بعيدة كل البعد عن كل ما هو غير مثالى بالأصل، أو كل ما يضعف الطفل المراد تأهيله للمواطنة فى «الجمهورية» ، وما بين الأمر التى يرى أفلاطون ضرورة الابتعاد عنها الشعر والموسيقى، لكونهما فى رأيه يؤديان بالحافظ إلى الرخاوة والضعف.

وابن رشد يستدعى مرة أخرى أرسطو من خلال ما قرأه فى «نيقوماخيا» إذ يرى أن السماع الموسيقى ضرورى فى التربية كضرورة الرياضة فى التربية الجسمانية.

فالموسيقى ليست لذة فحسب، بل وسيلة لإثارة الهمم وشد البأس ، وتفتيق المواهب، ولقد ورد فى كتاب السياسة لأرسطو الكتاب الخامس - الباب الرابع التساؤل الأرسطى التالى: « **لكن أليس الأولى أن تكون الموسيقى إحدى الوسائل الموصلة إلى الفضيلة؟؟؟**»(٣٨). ولكى يجب على ما طرحه عمد إلى تحليل كثير من الافتراضات ليصل آخر الأمر إلى تفنيد رأى سقراط ولنقرأ ما يلى: «**من أجل ذلك عاب بعض المؤلفين الذين اشتغلوا بالموسيقى بحق على سقراط - الرأى وارد فى متون الجمهورية - ينفى من التربية الألحان الرخوة بحجة أنها لا توافق إلا السكر، فقد أخطأ سقراط فى أن ظن أنها تتعلق بالسكر الذى شمته أنه نوع من ثوران الشهوة فى حين أن شيمة هذه الأغانى ليس الضعف.. وحينئذ فى التربية الموسيقية ينبغى توفر ثلاثة أشياء : أولاً اجتناب كل إفراط، ثم عمل ما هو ممكن، ثم ما هو لائق**»(٣٩).

٧ - **المنطق والرياضيات : من سلطة العدد إلى سلطة الحد :**

يمثل العدد عند أفلاطون سلطة معرفية، إذ أن الرياضيات هى حلقة الوصل بين العوالم السفلية والعلوية، وأن الانتقال إلى المعرفة العقلية الخالصة يتم فقط بالتجريد الذى يلعب الاستدلال الرياضى فيه الدور البارز، ونتيجة لأهمية للعلم العدد فقد رفض أفلاطون أن يدخل مدرسته من لا يعرف علم الرياضيات.

بيد أن ابن رشد يرفض رأى أفلاطون ويرى ضرورة البدء عند التربية بالمنطق الذى بطبيعة الحال قد وضعه المعلم الأول - أرسطو - ، باعتباره هو العلم الذى تحتكم إليه كل العلوم بما فيها الرياضيات، إن أفلاطون يعلل تقديم الرياضيات كونها آلة ولغة كل العلوم ، ومفتاح كل مستغلق ، كما هى فى رأيه حاجة ملحة، ولنتأمل قوله على لسان ابن رشد : « **وذلك أنهم حفظة فهم يحتاجون أيضاً إلى معرفة العدد والمقاييس من أجل ترتيب الرجال وتنظيم صفوفهم**»(٤٠).

وبعد أن عرض رأى أفلاطون انتقل إلى نقضه وتجاوزه قائلا: « **فهذا ما يراه أفلاطون فيما يبدأ به فى التعلم، وإنما رأى هذا الرأى لأن صناعة المنطق فى أيامه لم تكن قد وجدت، وقد وجدت هذه الصناعة فإن الأصوب أن يبدأ التعليم بصناعة المنطق**»(٤١).

٨ - **الذهب والفضة : من الحرام إلى المباح :**

يرى أفلاطون أن من بين العوائق والأخطار التى تهدد المدينة الفاضلة تعاملها بالذهب والفضة، لأن ذلك من شأنه قيادة الحافظ (راعى المدينة وحارسها) إلى سلوك تكديس الأموال وجمع الذهب والفضة، فيغرق ذاته فى هوى النفس وتتملكه الأنانية، عندئذ يفقد فرقده المثالى ويهبط إلى الكهف الذى أنزل إليه بعد الخطيئة.

وبما أن المواطن الأفلاطونى لا يأبه بالمادة والمنفعة، فمحرم عليه التعامل بالذهب والفضة.

يرى ابن رشد أن التحريم الأفلاطونى لا أساس له من الصحة، وأن أفلاطون يجهل الواقع والمعقول الواقعى، فالنقد كريع للتبادل ضرورة اجتماعية واقتصادية

لكونه يسهل التبادل بين الناس، وتمكنهم من اقتناء حاجياتهم، ويقحم ابن رشد فى «الضرورى» رأى أرسطو والعبارة التالية شاهدة على الحضور الأرسطى : « **وذلك لأن الذهب والفضة، كما تبين فى "أخلاق نيكوماخيا" إنما يحتاج إليهما فى هذه المدن لصعوبة المعاملات ، وأيضاً لكونه وسيلة فى الأمور المختلفة حتى يقع تساوى العمل فى الأمور التى يصعب تقدير حدوث التساوى فيها**»(٤٢) .

ونفس النقد وجهه أرسطو قديماً لأفلاطون فى كتاب «السياسة» إذ يرى أن المبادلة لا تناقض الطبيعة ، وما هى ضرب من جمع المال إذا ما كانت ترمى إلى الاكتفاء الذاتى الطبيعى(٤٣) .

٩ - الحاكم : من الشروط الممتنعة إلى الشروط الأوسطية الأربعة :

فى المقالة الثانية تعرض ابن رشد للحاكم، الذى إليه ترجع أمور تدبير السياسة، ورئاسة العباد ، وحفظ البلاد، غير أن رئيس المدينة الفاضلة لابد أن تتوافر فيه شروط تؤهله للقيادة الحكيمة، وقد ذكر ابن رشد الشروط التى وضعها أفلاطون فى (الجمهورية) غير أنه تفطن بحسه الأرسطى إلى امتناع وجود شخص بتلك الصفات وعليه علق بما يلى: «فإن قال قائل " إذا كان وجود هذه المدينة إنما يكون ممكناً بوجود مثل هؤلاء القوم، وبتلك الصفات التى نشأوا عليها فى هذه المدينة فلا سبيل إلى وجود هذه المدينة، وصار ما كنا نعتقده بما افترضناه فى قولنا ممتنع الوجود»(٤٤) .

والإشكال الذى طرحه ابن رشد واقعى ومنطقى، فالشروط الأفلاطونية تصبح من قبيل الممتنع، رغم كونها من الناحية المعرفية والافتراضية ممكنة، وعليه وجد ابن رشد المخرج فى شروط أرسطو الأربعة المذكورة فى «نيقوماخيا» والتى تتخذ طابع الإمكان، وتقترب من الواقع وهى على النحو التالى:

- القابيلية للرئاسة بالطبع والجبلة .
- قوة الذاكرة والحافظة والبداهة .
- محبة العلم والرغبة فى التعلم .
- محبة الصدق وكره الكذب .

والخصال الأربعة وردت فى كتاب «نقوماخيا» لأرسطو الذى ترجمه إلى العربية عبدالرحمن بدوى سنة ١٩٧٩ .

- من خلال ما سبق يمكن القول أن حضور أرسطو جلى، مما يدل على علم مكانته فى الفكر الإسلامى الوسيط، لكن لم يكن حضوره حضور هيمنه ، ولا حضور استعلاء إنما حضور العالم الذى يحتمل رأيه الصواب والخطأ وفكره النقد والمجاوزة.

إن غياب أرسطو فى كثير من المتون الأفلاطونية يدل إما على التناص مع أفلاطون أو تبنيه ابن رشد بعض آراء أفلاطون المخالفة لما يقول به المعلم الأول، وكمثال على ذلك فقد رفض أرسطو شيوعية النساء والأولاد التى طرحها أفلاطون فى الحين نلاحظ ابن رشد يطرحها ويشرحها كما هى دون نقد رغم كونه مسلما، وهذا يدل إما على تبنيه الطرح أو اعتقاده كونه ممكن التحقيق.

ويبقى ابن رشد هو الحاضر فى متهات الفكر الشارد نحو شظايا. . .

الهوامش والإحالات

١ - ذكر المؤرخون أن المأمون زعم كون أرسطو زاره فى المنام، وكان شيخاً أبيض اللحية، تبدو عليه سمات الوقار والمجد، فسأله المأمون عن الحق، فأجابه أرسطو الحق ما يراه العقل، قال المأمون قلت: ثم ماذا؟ . قال: ما يراه الشرع.
ولا يخفى على أحد حضور مبادئ المعتزلة فى مقام المأمون.

٢ - نظر إليه ماركس من كونه يمثل فكراً تقدمياً مبنى على الواقعية العلمية فى عصره، عكس أفلاطون الذى يراه يمثل التيار الرجعى.

٣ - نقلاً : مقدمة الأب أوغسطين بر باره البولسى لكتاب السياسة لأرسطو ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، ط الثانية، ١٩٨٠، ص١.

٤ - راجع كتاب «وليد يورانت» قصة الفلسفة أو مائة عظيم.

٥ - انظر : مقدمة كتاب المناظر لابن الهيثم، الذى يضع فيه الشروط الضرورية للعالم حتى يكون عالماً بالحق.

٦ - ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ترجمة أحمد شحلان، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٨، ص٧١.

٧ - د. حسن حنفى، الاشتباه فى فكر ابن رشد، مجلة عالم الفكر ، العدد ٤ من ١٩٩٩ ، يصدرها المجلس الوطنى للثقافة والفنون، الكويت، ص ١٩٩ .

٨ - ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٣.

٩ - المصدر نفسه، ص ٧١.

١٠- مقدمة الجابرى للضرورى فى السياسة، ص ٢٠.

١١- المصدر نفسه ، ص ٧٣.

١٢- المصدر نفسه ، ص ٧١.

١٣- د. صالح مصباح : الفيلسوف ومدينة الملة،المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، عدد خاص بابن رشد، العدد ١٩ ، ١٩٩٨ ، ص١٨ .

١٤- المرجع نفسه، ص ١٧ .

١٥- العلوى، جمال الدين، المتن الرشدى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١ ، ١٩٨٦ ، ص١٦ ، ص١٧ .

١٦- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص٨٢.

١٧- المصدر نفسه ، ص٨٢، ص٨٣.

١٨- المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

١٩- المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .

٢٠- المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٢١- المصدر نفسه ، ص ٤٦ .

٢٢ - المصدر نفسه، ص٤٦ .

٢٣- المصدر نفسه ، ص ٥٩ .

٢٤- المصدر نفسه ، ص ٢٠٨ .

٢٥- مصباح، صالح، ابن رشد وأشكال الحكم السياسى، الجمعية الفلسفية التونسية، ط١ ، ١٩٩٩ ، ص٢٨٨.

٢٦- أرسطو، السياسة، ترجمة أحمد لطفى السيد، منشورات الفاخرية، الرياض، د.ط.س، ص ٩٩ .

٢٧- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٤.

٢٨- أرسطو، السياسة، ص ١٠١ .

٢٩- ابن رشد ، الضرورى فى السياسة، ص ٧٤.

obeikandi.com

٣٠- المصدر نفسه، ص ٢٥.

٣١- المصدر نفسه، ص ٧٤.

٣٢- المصدر نفسه، ص ٧٨.

٣٣- التركى، فتحى ، أفلاطون والديالكتيك، الدار التونسية للطبع، ط١، ١٩٨٥، ص٦١.

٣٤- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٧٩.

٣٥- المصدر نفسه ، ص ٨١.

٣٦- المصدر نفسه ، ص ٨٢.

٣٧- أرسطو ، السياسة ، ص ٢٦٧.

٣٨- المصدر نفسه ، ص ٣٠٤.

٣٩- المصدر نفسه ، ص ٣١٦.

٤٠- ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ١٦١.

٤١- المصدر نفسه ، ص ١٦١.

٤٢- المصدر نفسه ، ص ١٠٨.

٤٣- المصدر نفسه ، ص ٢٦.

٤٤- المصدر نفسه ، ص ١٣٩.

obeikandl.com

مقدمة لقراءة أبي بكر الرازي
بين الفلسفة والطب

العربي الطاهري (*)

تمهيد :

هو أبو بكر محمد ابن زكريا الرازي (ولد سنة ٨٦٥م) فيلسوف اشتهر في الطب والكيمياء وفي الجمع بينهما وكان يلقب بطبيب المسلمين دون منازع[١].

على هذا النحو يبدأ القفطي في تقديمه للرازي. ويذكر له المؤرخون القدامى أكثر من مائة كتاب ورسالة ومقالة[٢]. أغلبها في صناعة الطب ونحوها من ضروب المعارف الطبيعية والإلهية. إلا أن انتشار الرازي فلسفياً لم يكن مكافئاً لانتشاره كطبيب. ذلك أنه هنالك اتفاق بين معظم المهتمين بالنظر الفلسفي على اعتبار الرازي طبيبا فقط. وقرار الحكم هذا، كان يقف وراءه ابن سينا في رسالة جوابية بعث بها إلى البيروني[٣].

ولم تقف الحملة ضد الرازي عند هذا الحد، بل إنها امتدت إلى أموره الشخصية، إذ تدل دفاعاته عن نفسه في «السيرة الفلسفية» على ذلك. فكان من نتائجها أن ساهمت إلى حد بعيد في الحد من انتشار فكره، وذلك بضياع معظم مؤلفاته الفلسفية، بينما انحفظت أغلب مؤلفاته في الطب. ونحن في هذا الصدد، إنما نسلط الضوء على هذا المنعطف - كما يقول حسين مروة - مشاركة منا في رفع الظلم التاريخي الذي لحق بهذه الشخصية عبر القرون وحتى اليوم.

(*) باحث بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - تونس.

والأمر الذى يبعث على التأمل والتشكيك فى هذا المستوى ، هو أننا لا نعرف نظرية الرازى اعتماداً على نصوصه الأصلية (إلا فى ما ندر) ، بل من خلال ردود الفعل المرتبكة التى أحدثتها نظرياته لدى معاصريه وغيرهم من المتأخرين أمثال البيرونى، والرحالة ناصر خسرو، والعالم الطبيعى محمد بن الحسن بن الهيثم، وكذلك الفقيه المتكلم فخر الدين الرازى، غير أنه من الإنصاف أن نعترف لهؤلاء، لمساهتهم فى إيصال بعض أفكار الرازى فيما يتعلق بنظرية القدماء الخمسة (التى سوف نشرحها لاحقا). وبنفس القدر ينبغى أن نقر بفضل المستشرق بول كرواس الذى اعتنى بترجمتها ونشرها ضمن تحقيق أقل ما يمكن قوله فيه أنه يستجيب لشروط العلمية والأمانة، وبهذا اتيحت لنا فرصة الإطلاع على حلقة تمفصل متميزة فى سلسلة تطور الفلسفة العربية.

١ - الفلسفة فى ما تبقى من مؤلفات الرازى :

استناداً إلى ما انتهى إلينا من مؤلفات الرازى مع شذرات من أقواله، يمكن لنا أن نشارك مع من سبقنا لتوضيح اتجاهه الفلسفى. ذلك أنه خلافاً للتقليد الذى تسارعت وتيرته فى وقت مبكر من حياة الفلسفة العربية، سعى هذا الأخير لإقامة منظومات الفلسفة بالاعتماد على ما راكمه الموروث الشامل دون الاكتفاء بمدرسة بعينها. والرازى من هذه الناحية فيلسوفاً مجدداً بوصفه مساهماً فى بناء فلسفة مغايرة فى مناحى شتى عن ما كان سائداً وقتئذ ، حتى إن إسهاماته شملت الميتافيزيقيا وفلسفة الطبيعة وكذلك مذهبه فى الربوبية[٤].

١ - ١- الميتافيزيقيا :

تحتوى الميتافيزيقيا ، مثلما يرتئيها الرازى، على خمسة مبادئ تتساوى كلها فى الأزلية واللاتناهى، يضاف إلى ذلك كونها غير متحركة فى البدء . وهذه المبادئ:

البارئ (الله) / النفس الكلية / الهيولى المطلقة / المكان المطلق(الخلاء)/ الزمان المطلق (الدهر) . ومما تجدر ملاحظته أن هذه المطلقات الأزلية كانت - قبل أن يتشكل العالم منها - فى حالة ثبات، ذلك أن البارئ مثلاً لا يباشر عملية الخلق،

كما أن النفس الكلية المجردة تماما من المادة، والهيولى أجزاء مبعثرة لا قوام لها، والخلاء منبسط صامت لا يحتوى غير تلك الأجزاء ، أما الدهر فهو ساكن، لا حركة فيه.

غير أن هذه المطلقات يتخللها وجود ، مع أنه غير متحرك، فهو إذن وجود وليس عالما. ويعتمد هذا النظر التقسيم الذى ارتآه الرازى لفعل البارئ: إرادة عدم الخلق . وبناء على ذلك نستبعد ميتافيزيقا الرازى موضوعتين رئيسيتين فى الفلسفة العربية هما وحدة وتداخل الإدارة الإلهية وأزليتها ، إذ يترتب عن التفاوت بين الإرادتين حصول التغير فى ذات الله، وهذا الأمر مرفوض فى الخط السائد للتفكير الدينى.

والمسألة ذات الشأن حقا هنا، هى أن مطلقات الرازى ليست بالضرورة مغلقة مثلما هو الشأن لدى فلاسفة الإسلام. بل إن هذا الاستنتاج الذى خلص إليه إنما يتفق مع موقفه السلبى من منطق أرسطو ومناهجه فى تعريف الماهيات.

يتّضح أمامنا حتى الآن، عدد من التجاوزات الفلسفية التى يسجلها الرازى انطلاقاً من خوضه فى الموروثات السابقة عليه دون أن يقع فى ترديد أو تقليد ما سبقه إليه الفلاسفة. ولعل هذه التجاوزات هى ما يمكن أن يشكل مساهمته فى تاريخ الفلسفة:

أ - سعيه إلى بيان أوجه اشتغال المذهب الذرى وذلك بتطويره بعد أن ظل يتأرجح على أيدى المتكلمين، ثم استبعاده للتوظيفات الممكنة التى ألحقه بها الأشاعرة من خلال رسم حدوده، وبالتالى تخليصه من القول الميتافيزيقى.

ب- فهمه للأفلاك ضمن تصور مادى، بعد أن جعلها مؤلفة من ذات المادة التى تتألف منها الموجودات الأرضية. وقد كان الفلك - قبل الرازى وحتى بعده - جسماً غير مركب لا أجزاء له، فهو بهذه الصورة خالد وأزلى.

جـ- الانتهاء إلى تصور جديد لإشكالية حدوث أو قدم العالم، وذلك اعتباراً لتساوق المطلقات فى الوجود الفعلى، ولتشاركها فى الأزلية واللاتناهى، بل إنه جعل النفس مشاركة للبارئ فى الحياة والفعل.

ولم يقف الرازى عند هذا الحد ، بل أنه خالف أرسطو حينما قال أن «الجسم يحوى فى ذاته مبدأ الحركة»، وهذا ما أكد عليه دى بور، الذى يرى فى نفس الاتجاه أنه «لو وجد من يؤمن بالرازى ويتم بناءه لكان عمله نظرية مثمرة فى العلم الطبيعى»[٥]، وبتجاوزه لهذه المفاهيم ، تمكن من فتح باب للتعامل العلمى، خاصة فيما يتعلق بالقول بتركيب الأفلاك، ووحدة مكوناتها مع المادة الأرضية.

١ - ٢ - الفلسفة الطبيعية :

استند الرازى إذن، فى إنشاء منظومة الفلسفة، إلى النهل من الموروث الشامل دون الانتصار إلى أية مدرسة مهما كانت. ورغم ميله لأفلاطون ، فإن التطابق بين فلسفتيهما لم يكن بالقدر الذى يجعله تلميذا أو شارحاً وفيا له[٦].

لقد جعل الرازى نفسه مقابلاً لأسلافه، فلم يتصرف معهم كشارح أو مدرّس فلسفة، بل إنّنا نجده يؤكده على حق الفيلسوف المتأخّر فى الاستدراك على المتقدّمين. وقد وضع شرطا أوّلياً لذلك، هو استعاب المذاهب السابقة، وهو يقول بأن الفيلسوف المتأخر إذا استوفى هذا الشرط يكون فى وسعه أن يثبت منهجه المستقلّ والخاص فى مقابل معلّمه ، بل وأن ينتهى إلى التفوق عليه[٧].

وقد أتاحت هذه النزعة - فى رفض التقليد - للرازى أن يبنى فلسفة خاصة به، تستند إلى تجاربه العلمية، فى الطب والكيمياء بالأخص.

ويورد ناصر خسرو فى كتابه «زاد المسافرين» ملخّصاً ، يشير إلى أن الرازى قد توصل - بفضل ممارسته التجريبية لعلوم الطبيعة - إلى تكييف ميتافيزيقا أفلاطون وأفلوطين خاصة فيما يتعلق بفكرة الفيض. فمحاولة الرازى هذه لا تتلخّص فى قوله بقدم الهيولى والمكان والزمان فقط، بل إنه أضفى على الهيولى مقولة وجودية أطلق عليها «الهيولى المطلقة» ، وأكد أنها تعبّر تعبيراً مقولياً عن وجود مادّى سمّاه "الهيولى الجزئية" ، مما يعنى أن الهيولى المطلقة موجودة أزليا بالفعل ثم تصوّرت فيما بعد بصورة الأجسام.

والأمر الذى يستفاد من قول الرازى هذا ، أن الوجود والماهية عنده متلازمان، وممّا يعاضد هذا الاستنتاج تأكيده على أن «الهيولى المطلقة ليست سوى أجزاء لا تتجزأ، بحيث يكون لكل واحد من تلك الأجزاء عظم (أى الحجم والمساحة والكمية "المقدار") ، لأنه لو لم يكن لكلّ واحد من تلك الأجزاء عظم لم يحصل بتجمعها شىء له عظم ،هو يعلل اختلاف العناصر المادية الأربعة باختلاف كثافة أجزاء الهيولى أثناء تجمّعها . فإن «ما صار من أجزاء الهيولى متجمعاً جداً، كان منه جوهر الأرض، وما صار أكثر تخلخلاً (أى أقل كثافة) من جوهر الأرض كان منه جوهر الماء، ثم إنّ ما صار أكثر تفرقاً من جوهر الماء كان منه جوهر الهواء، وما صار أكثر تفرقاً من جوهر الهواء كان منه جوهر النار»[٨].

ويرى الرازى أن العناصر يتحوّل بعضها إلى بعض، وذلك على الأساس نفسه، أى أساس مقدار الكثافة. والمسألة ذات الشأن حقاً فى هذا الصدد هى قاعدته البرهانية التى ينطلق منها إلى القول بأزلية الهيولى. ومبدأ هذه القاعدة هو القول بأنه لا يجوز أن يحدث شىء من لا شىء، «لأن العقل لا يقبل مثل هذا القول»[٩]، لذا «وجب أن يكون حدوث الطبائع من شىء ، أن يكون هذا الشىء قديماً»[١٠].

يضاف إلى ما تقدم مسألة أخرى لها أهميتها من جهة المنهج ، وهى أن الرازى يرى أن الموجودات المادية تحدث بالتركيب لا بالإبداع ، وجوهر هذا الرأى أن الإبداع عند الصانع - أى صانع - هو أقرب تناولاً من التركيب. أما الحكيم فلا يفضل فعل ما هو أبعد من غرضه إلا إذا كان غير قادر على الفعل الأبسط والأقرب. ولما كانت الكائنات لا توجد إلاّ بالتركيب كما هو مشاهد وملموس بالاستقراء الكلىّ فيلزم عن ذلك انتفاء نظرية الخلق من عدم[١١].

يعدّ الرازى إذن، من أكثر ممّثلى الفلسفة الطبيعية، ويظهر أن هذا المصطلح هو المستفاد عند علماء القرن التاسع الميلادى من إطلاق لفظ الفلسفة، وذلك فى مقابل علم الكلام، الذى لم يكن الرازى منشغلاً به[١٢]. وتنسب هذه الفلسفة إلى فيثاغورس (Pythagore) ، ممّا يدل على أن أبا بكر اطلع وتأثر بفلسفته، وقد يكون

ذلك أوكد إذا علمنا أن أستاذه أفلاطون تأثر أيضاً بفيتاغورس. فلا غرابة إذن، من أن نجد الرازى قد ألف ثلاث مقالات فى الفلسفة الفيتاغورية لم يذكرها فهرست كتبه، وهذا ما يذكره المسعودى(١٣).

١-٣ - مذهب الربوبية :

«إن الربوبية، هى طريقة سهلة للتخلّص من الدين»

كارل ماركس، العائلة المقدسة، ص ١٦٧.

يشير اصطلاح "ربوبية" إلى مذهب فلسفى يجمع بين الإيمان بالله وإنكار الوحى، أى إنكار وجود أنبياء. والربوبيون فريقان : أحدهما ينكر الوحى ويقرّ بحصول التذاهن بين الله والعالم. والآخر ينكر الحالتين، أى أنه يقطع - رغم إيمانه بوجود الله - ما بينه وبين العالم . ومنكرو الوحى الذين لا ينكرون التذاهن يقرّون بعلاقة شخصية بين الله والإنسان. وقد يمارسون من هنا شكلا من الدين الطبيعى الحرّ. أما منكرو التذاهن فيستبعدون مثل هذه العلاقة.

ظهرت الربوبية فى الفكر العربى على أيدى مفكرى القرنين الثانى والثالث هجرى، بزعامة ابن الراوندى . والمذكور عن هذا المتكلم أنه أنكر النبوات مع استمرار إيمانه بالله. وفى هذا المجال يمكن اعتبار أبا بكر الرازى من أهم المنظرين لمذهب الربوبية فى الإسلام، فقد خصها بكتاب سماه «مخاريق الأنبياء»، كما تناولها فى كتاب «العلم الإلهى» وكلاهما مفقود.

يقرّ الرازى إذن ، بوجود الله ويعطيه دوراً فى خلق العالم والعناية به. وهو مع ذلك يفهمه على طريقته الخاصة، فيجعله أحد مطلقات خمسة، ويضع له شريكاً مباشراً فى الفعل هو النفس الكلية. وقد ذهب إلى تقييد قدرة الله على الخلق فوصفه بالعجز عن إيجاد الكائنات بالدفعة وإضراره إلى تدريجها. ورغم ذلك فهو يؤمن بالتذاهن ، وبذلك يستبعد دور المؤسسة الدينية ويضع العلاقة مع الله على مستوى الأفراد.

كما يعتبر الرازى أن ما وقع من اختلاف بسبب الأديان ، ومن الاقتتال الذى أهلك العديد من البشر لا يمكن أن يصدر عن السماء. من ثمّ يكون هذا البرهان كافياً لبيان بطلان هذه الأديان. وفى ردّه على أبى حاتم الرازى ،أوضح أن الدين يتعارض مع حكمة الخالق، لأن الله حين يختص قوماً بالنبوة دون قوم ويفضلهم على الناس، ويجعلهم أدلة لهم، إنما يقوم بدور المحرض على العداوة، وهذا أفضل من أن يجعل بعضهم أئمة على بعض، فتصدق كل فرقة إمامها وتكذب غيره فيتخاصم الناس ويهلك بعضهم بعضاً[١٤].

يتهم الرازى الأديان بتجهيل الناس لأنها ألزمتهم بتقليد الأئمة، ومنعتهم من النظر والبحث عن الأصول . ونجده فى هذا المستوى يورد مأثورات يتداولها الحنفاء تحرّم التفكير من قبيل: إنّ الجدل فى الدين / كفر لا تتفكّروا فى الله وتفكّروا فى خلقه / إياكم والتعمق ، فإن من كان قبلكم هلك بالتعمق. . إلخ.

وفى سجاله ضد النبوات، حاول الرازى أن يكشف عن تناقضات النصوص المقدسة رغم انتمائها المفترض إلى مصدر واحد، ويستفاد من ردود الإسماعيليين عليه، أنه حين ذكر المعجزات ذات المضمون العلمى كشفاء المرضى، تحدث عن الممارسة الحقيقية لهذه الأمور على أيدى الفلاسفة والحكماء، مشيراً إلى ما فى كتب الطبّ من معرفة طبائع الأدوية، ومعرفة حركات الفلك والكواكب وحساب النجوم، وغير ذلك من علم الهندسة[١٥]. وإنما غرضه هنا هو تبيان أن مصدر المعرفة الحقيقية هم الفلاسفة وليس الأنبياء أى النظر لا الوحى.

لقد وضع خروج الرازى عن الأديان بربوبيته المكشوفة من جهة ، وعدم تقيّده من جهة ثانية بالقيود الصارمة للمدرسة الإغريقية فى مجابهة قطبين : أهل الدين وأهل الفلسفة. ففى الجانب الأول تصدى الرازى للردّ عليه مع التنبيه أنه اكتفى بالرد، إذ رغم مجاهرته بتكذيب الأنبياء، ومهاجمته للمأثور الدينى، لم يتعرض الرازى لنفس ما تعرض له معاصره الحلاج الأقلّ مجاهرة بالإلحاد . ومرد ذلك أنه لم تقترن الزندقة عنده بالسياسة – مثلما هو الشأن لدى الحلاج[١٦].

وكان من نتائج هذا الائتلاف بين أهل الدّين وأهل الفلسفة - (ائتلاف غير واع فى الحقيقة) - أن أتلفت معظم مؤلفات الرازى ، مما يجعلنا نميل إلى التحفظ فى استخلاص مذهبه على حقيقته، ما دمنا غير متمكنين من الإطلاع على نصوصه الأصلية.

II - العلم الموسوعى :

عنى الخلفاء بالطب ، الذى ظهر أنه أكثر نفعاً من أى علم آخر، وكانت عنايتهم به من أكبر الأسباب التى جعلتهم يعهدون إلى كثير من المترجمين بنقل كتب اليونان إلى اللسان العربى. إذ يذكر ابن أبى أصيبعة فى «طبقات الأطباء» أن الخليفة المنصور مرض عام ١٤٨هـ واستعصى مرضه على الأطباء ، فأشاروا عليه باستدعاء جورجيس رئيس أطباء جنديسابور، فاستقدمه وعالجه حتى شفى، ونقل له كثيراً من كتب اليونان.

ليس من الغريب إذن أن يظهر بعد هذا فى الطب، تأثير النظريات الرياضية والطبيعية والمنطقية أيضاً، فالمجتمع الجديد الذى نشأ فى القرن التاسع الميلادى يوجب على الطبيب معرفة الفلسفة، مما يفترض ذلك من إلمام بطابع الأغذية والأدوية وأمزجة الجسم. وكان يلزمه إلى جانب هذا معرفة فعل الكواكب فى كلّ ما يعرض له من حالات. فكان الطبيب بذلك إلى جانب عالم الفلك فى مواجهة التعاويذ السحرية وكل ما فندته التجارب وأظهرت زيفه، وكان على الطبيب أن يتخرج على أيدى علماء الكيمياء، وأن يمارس مهنته طبقاً لمناهج منطقية ورياضية صارمة، كما يذكر لنا بعض مؤرخى تلك الفترة أن أصول ومبادئ الطب كانت تبحث فى مجالس العلم بقصر الواثق (٨٤٢-٨٤٧م) إلى جانب مسائل الكلام والفقه. إذ قام بالمناسبة بحث فى كتاب لجالينوس تم التطرق من خلاله إلى مسألة عمّا إذا كان الطب يستند إلى ما تركه لنا القدامى أو إلى التجربة، أو هو يدرك بأوائل العقل، أو إذا ما كان يأخذ من قضايا الرياضيات والعلم الطبيعى بطريق القياس(١٧).

أما فيما يتعلق بمؤلفات الرازى الطبية فإن أشهرها هو كتاب "الحاوى"(*) الذى يمكن اعتباره موسوعة زادت مجلّداتها عن العشرين. ويعد هذا الكتاب من الضخامة بحيث لا يكتب مثله فى الطب كاتب واحد قط. وهى تجمع طّب الإغريق، إلى طب غير الإغريق، إلى طب العرب، إلى طب الرازى نفسه. ولا يوجد اليوم من هذه الموسوعة إلا عشر مجلات موزعة بين المكتبات.

كما يذكر أيضاً أن "الحاوى" ترجم إلى اللغة اللاتينية ، التى طبع فيها خمسة طبعات ومن أبرز كتب الرازى أيضاً ، مؤلفه فى «الجدرى والحصبة» الذى ترجم كذلك إلى اللاتينية ، وطبع أربعون طبعة بين سنة ١٤٩٨ و ١٨٦٦(١٨).

II -١- أولية العقل والتجربة فى تفكير الرازى :

إن روح الاستقلال الفكرى التى امتلكها الرازى تجاه التراث الماضى فى جميع الميادين، قد ساهمت إلى حد بعيد فى صياغة مذهبه الخاص. فالرازى كان على وعى تام بما يفعل . وقد أورد فى كتابه «الشكوك على جالينوس» كلّ الانتقادات التى وجّهها العلماء بما فى ذلك جالينوس نفسه، إلى من سبقوهم.

وعلى هذا النحو كان الرازى يميل فى مسائل الفلسفة، كما فى العلوم التى مارسها إلى اتخاذ موقف قريب من موقف كانط - فى الأزمنة الحديثة - المستند إلى سلطة العقل(١٩). وقد سجل بدقة تاريخ حالات مرضية فى كتاب شهير طالما تناقش فيه العلماء، حيث نجد فيه لأول مرة تعريفاً صحيحاً فى الفرق بين الجدرى والحصبة(٢٠).

أما فى مجال الكيمياء، فالرازى أول عالم يجوز بحقه هذا اللقب. فمن دون أى شك كان أبا بكر ملمّا بآراء من سبقه من الكيميائيين، ولكنه تميز عنهم فى خصوص التقسيم المنطقى الذى أورده للعناصر المعروفة لديه، والتى قدم فيها أوصاف دقيقة للأدوات والطرق التى استخدمها فى تجاربه العلمية، حيث توصل من خلال ذلك إلى نتائج دقيقة مبنية على ملاحظاته هو نفسه.

(*) يعرف هذا الكتاب فى اللاتينية باسم "Continens" ، أنظر جوزيف شاخت، تراث الإسلام، ج٢، ترجمة حسين مؤنس، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت، ١٩٩٨، ص ١٤٩.

ويقرّ الرازى فى "كتاب الطب الروحانى" صراحة بالدور الحاسم للعقل فى مجال العلوم ، وخاصة فى مجال الطب، فيقول: "فبالعقل نلنا الطب الذى فيه الكثير من مصالح أجسادنا وسائر الصناعات العائدة علينا، النافعة لنا . . . »[٢١].

وتجدر الإشارة هنا إلى أن الرازى قد يكون تتلمذ فى الطب على ابن ربن الطبرى، الذى ترك لنا موسوعة «فرودس الحكمة» والمعروف أن هذا الأخير كان معاصراً لحنين ابن اسحاق (٨٥٠م) ، فيما يعرف عن هذا الأخير من التراجم التى قام بها فى خصوص كتب الطبّ والفلسفة، وخاصة كتاب «مقالة فى الدلائل» لأبقراط، ومن ثمة تصح النسبة فى أن الرازى كان أبقراطى المذهب، جالينوسيّه[٢٢].

لكن هذا الاتجاه لم يمنع الرازى من نقد معلميه عندما دعت الحاجة إلى ذلك، ولعل كتابه المعنون بـ «الشكوك على جالينوس» خير دليل على ما ذهبنا. فالمسألة بالنسبة إليه ، هى التأكيد على دور العقل والتجربة فى بناء العلم. ولم يكتف فى هذا المجال بالأخذ على من سبقه من أبناء ملته، بل إنه انتهل من كل كتاب وقعت عليه يداه ، غير ناظر إلى مخالفته فى العقيدة أو المذهب. وفى الحقيقة، فإن هذه الخصال العلمية قلما نجدها عند عالم من أبناء عصره، ويذكر مترجمو أخبار الرازى حادثة طريفة، تؤكد نبوغه وتفوقه فى هذا المجال، مجال الطبّ الذى نحن بصدده، ذلك أنه «انتقل بعد سنّ الثلاثين إلى بغداد ، فرأى الخليفة العبّاسى "عضد الدولة" أن يستغل مواهبه ونبوغه ، فاستشاره فى بناء البيمارستان (مكان للتداوى ودراسة الطب) فى بغداد، فى الموضع الذى يجب أن يبنى فيه، فذهب الرازى إلى نواح يطلب أصحّها هواء وأطهرها جواً، فعلق قطعاً من اللحم فى جهات مختلفة، فالموضع الذى بقيت فيه قطعة اللحم أطول مدة دون أن تفسد، فذلك هو المكان الصحى الذى اختاره لبناء البيمارستان. وقد تولى الرازى رئاسة الأطباء فيه بعد بنائه»[٢٣].

تثبت هذه الواقعة الحسّ التجريبى لدى الرازى، الذى توصل بفضل ممارسته العقلية الحاذقة لعلوم الطب والكيمياء والطبيعة إلى أن يكون طبيب العرب دون منازع، بل لعل الدراسات الرائدة التى قام بها ألبير زكى اسكندر «قد قدمت دليلاً لايمكن نقضه، من أن أقساماً كاملة من كتاب ابن سينا فى الطب تعتمد اعتماداً أساسياً على الرازى»(٢٤).

يشيد الرازى إذن، إشادة قاطعة بالعقل، الذى يعده المرجع الأول والأخير فى كل الأمور. وهذا الاعتداد بالعقل دفعه إلى اعتبار الفلسفة هى السبيل الوحيد لإصلاح الفرد والمجتمع . وأما الأديان فهى مدعاة التنافس والتطاحن والحروب. لذلك نجده يؤمن بالحكمة التى تبحث عن أفكار كوّنتها عقول مختلفة، كما أنه يفضل التجربة العلمية على استدلالات المنطق التى لا تثبت أمامها. وهذا الأمر لايمكن أن يستفاد إلا بالاجتهاد فى دراسة الكيمياء، باعتبار أنها صناعة صحيحة تستند إلى وجود مادة أولية، وبالتالى فلا غنى للفيلسوف عنها، الذى يحوز لقبه هذا فقط، إذا علم الكيمياء. يقول الرازى: «أنا لا أسمى فيلسوفاً إلا من كان قد علم الكيمياء، لأنه قد استغنى عن التكسب من الناس، وتنزه عما فى أيديهم وله كتب فى الصنعة والدفاع عنها»(٢٥).

بل إنه (أى الرازى) كان يعتقد أن فيتاغورس وديمقريطس وأفلاطون وأرسطو وجالينوس كانوا من المشتغلين بالكيمياء.

السلطة المطلقة إذن، حسب الرازى يجب أن تعود إلى العقل، وعليه فلا مكان للدين أو للنبوة(٢٦). وهذا المبدأ - فى الواقع - هو الذى دفعه إلى اعتبار تساوى الناس فى الاستعدادات وفى العقول، وأن اختلاف حظوظهم من المعرفة سببه اختلافهم فى كمّية الجهد المبذول فى اقتنائها. لذلك نفى الرازى أن يكون هو أخصّ بالفلسفة من غيره، وأنه يتميز فقط بالشدة والتحصيل. أما سائر الناس ممّن لم يعن بالفلسفة، فإنما حرموا ذلك «لإضرابهم عن النظر لا لنقص فيهم» واستدل على ذلك بأن أحدهم "يفهم من أمر معاشه وتجارته وتصرّفه فى هذه الأمور، ويهتدى بحيلته

إلى أشياء تبين فهمه للكثير منها، لأنه صرف همته إلى ذلك" ولعلنا نفهم الآن نداء دنيس ديدرو فى القرن الثامن عشر حينما قال: «فلنعجل بأن تصبح الفلسفة شعبية»، ذلك أن الفلسفة حسب الرازى إنما تحيا وتتطور بمدى صلتها بالجمهور الواسع، وكذا علم الطب الذى لا يمكن له الانتصار على الجهل والخرافة دون توفّر فضاء قادر على تقبل نتائجه.

استتباعات:

ما يمكن ملاحظته فى جميع المناقشات والردود التى أثارها معاصرو الرازى أو من تأخر عليه - سواء تعلق الأمر بأبى حاتم الرازى (٩٣٣م) أو حميد الدين الكرمانى أو ناصر خسرو - هو وصفهم له بـ"الملحد" وهذا ما يعكس لهجة الانفعال التى سادت أسلوب البعض فى هذه المطارحات، بحيث يمكن استنتاج ما يلى:

أولاً: الحذر فى مدى موضوعية ما ورد من نصوص ومواقف نسبت للرازى، ما دامت النصوص الأصلية غير متوفّرة، وإنما أوردها خصومه ومعارضيه.

ثانياً: كان الفيلسوف الرازى صريحاً وجريئاً فى التعبير عن موقفه وآرائه المعارضة للمواقف «الرسمية» السائدة فى عصره. والملاحظ كذلك فى هذا الصدد أن أشدّ معارضيه هم من الإسماعيلية.

وهذا ما حفظه لنا التاريخ، على الأقل من خلال ثلاث وثائق تتضمن هجوماً عنيفاً على مقالة أبى بكر الرازى بشأن القدماء الخمسة - التى سلف عرضها - وخاصة إنكار النبوات.

أولى هذه الوثائق، تعود لأكبر دعاة الإسماعيلية فى القرن العاشر الميلادى، هو أبو حاتم الرازى[٢٧]، وقد سجلت هذه الوثيقة فى كتاب له يسمّى "أعلام النبوة" إلا أنه تنبغى الإشارة هنا إلى أنه لم يتم ذكر أبى بكر الرازى صراحة فى هذه الوثيقة، التى تمت صياغتها بشكل مناظرات، يقول أبو حاتم أنها، جرت بينه وبين أبى بكر الرازى بأمر النبوة. ولكن تدوينها من طرف واحد يثير الشكوك فى قيمتها التاريخية.

ثانية : هذه الوثائق، تنسب لإسماعيلى آخر، هو حميد الدين الكرمانى، وهى عبارة عن تكملة الأولى واستدراك عليها، بمعنى أنها إضافة حجج جديدة فى الرد على أفكار أبو بكر الرازى بشأن النبوات.

أما الوثيقة الإسماعيلية الثالثة، فهى ما أثبته ناصر خسرو فى «زاد المسافرين» من منتخبات للرازى فى مسائل اللذة، وقدم الهيولى والمكان والزمان ورد عليها.

ولعل اهتمام الإسماعيليين بالتحديد، دون غيرهم بالتصدى لأفكار الرازى على هذا النحو المتّسم بالعنف، إنما يعود أساساً إلى اهتمامهم بالدفاع عن مفهوم الإمام، الذى يقترن لديهم بمفهوم النبوة.

لجملة هذه المسائل التى سلفت استتباعات أراد من ورائها الرازى تكريس تمشى جديد يعيد الاعتبار للعقل، الذى ثبت تفوقه فى العديد من الميادين.

ولعل انتصاره للنظر الفلسفى دون غيره من طرق الإلهام والتقليد، هو ما جعله ينتهى إلى أمرين: أولهما انتفاء وظيفة الإمامة فى قضايا المعرفة، والثانية عدم ضرورة انقسام الناس معرفياً إلى خاصة وعامة. وقد صرّح الرازى بالأولى فى مناظرات أبى حاتم معه . أما الثانية فتستخلص من مجمل ردوده فى المسائل نفسها. ويخرج الرازى بهذا القول عن إجماع فلاسفة الإسلام الذين يعدون الفلسفة من اختصاص الحكماء.

والمسألة ذات الشأن فى هذا المستوى، أن قول الرّازى هذا لم يقتصر على التنظير فحسب، وإنما كان يسلك وفقاً لما يقتضيه مذهبه فى الفلسفة، الذى يستبعد الرؤية النخبوية فى التفكير. ولهذا السبب يسارع الرازى فى الردّ على بعض الفلاسفة الذين اتهموه بمداخلة العامة، فيقول: « إن ناساً من أهل النظر والتمييز والتحصيل، لما رأونا نداخل الناس ونتصرف فى وجوه من المعاش عابونا واستنقصونا وزعموا أنا حائدون عن سيرة الفلاسفة ولا سيما سيرة إمامنا سقراط»(٢٨).

جمع الرازى إذن، بحذق كبير بين الفلسفة والطب. وفى الحقيقة فإن هذا الأمر كان شائعاً بين أغلب مفكرى ذلك العصر مثل ابن سينا والبيرونى، وحتى الفارابى.

وعليه، مثل هذا النهج من التفكير دفعاً كبيراً للعلم وللفلسفة على حد سواء، بل لعل الفلسفة باعتبارها حكمة وتدبيرا للعقل قد شكلت البوصلة التى حددت اتجاه العلم بمختلف ضروبه وتلويناته ، لأن العلم إذا كان فى ذاته، أو هو استدار إلى ذاته دون أن ينفتح على ما يقتضيه النظر العقلى فقد يرتد حينئذ إلى أداة ضد العقل ذاته، وليس أدل على ذلك ما حصل للعديد من الفلاسفة والعلماء من نكبات راجعة بالأساس إلى إقصاء التفكير المخالف، ولنا فى الرازى وابن رشد الأدلة الساطعة على خط تنويرى أكد قدرته على منازلة وفك الإشكالات النظرية المستعصية ، التى طرحت على العقل وعلى الإنسان سواء فى الشرق أو فى الغرب.

obeikandl.com

الهوامش والمراجع

١ - القفطى ، تاريخ الحكماء ، مكتبة المثنى، بغداد - مصر ، ١٩٠٣ - ص٢٧١ .

٢ - أنظر حسين مروة ، النزعات المادية فى الفلسفة العربية، ج٢، دار الفارابى، بيروت، ١٩٧٩، ص ٥٤٤ .

٣ - محى الدين الكردى، جامع البدائع، القاهرة، ١٩١٧، ص ١٢٧ .

٤ - هادى العلوى، الرازى فيلسوفاً، دار الهمدانى ، عدن، ١٩٨٤، ص٨ .

٥ - دى بور ، تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة عبدالهادى أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨، ص ١٥٠ .

٦ - ناجى التكريتى، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢، ٢٤٣ .

٧ - أبو بكر الرازى، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٨٢، ص٣٠١ .

٨ - نفس المصدر، ٢٢١ .

٩ - نفس المصدر، نفس الصفحة .

١٠- نفس المصدر، ص٢٢٥ .

١١- هادى العلوى، نفس المرجع، ص ١٠ .

١٢- دى، بور، مرجع سابق، ص ١٤٨ .

١٣- المسعودى، التنبيه والإشراف، دار الصاوى للطباعة والنشر، القاهرة، د-ت، ص١٦٢ .

١٤- الرازى، مصدر سابق، ص ٢٩٥ .

obeikandl.com

١٥- الرازى، نفس المصدر، ص ٢٣٩.

١٦- هادى العلوى، مرجع سابق، ص ٣٨.

١٧- دى بور ، مرجع سابق، ص ١٤٧.

١٨- نفس المصدر، ص - ح - (المقدمة).

١٩- قدرى طوقان، مقام العقل عند العرب ، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٠، ص١٣٧.

٢٠- أنظر بول كراوس ، فى دائرة المعارف الإسلامية مادة «الرازى».

٢١- الرازى، نفس المصدر، ص ١٨.

٢٢- نفس المصدر، ص-ب- (المقدمة).

٢٣- نفس المصدر، نفس الصفحة.

٢٤- جوزيف شاخت، تراث الإسلام، ج٢، ترجمة حسين مؤنس، المجلس الوطنى للثقافة، الكويت، ١٩٩٨، ص١٦٦.

٢٥- دى بور ، مرجع سابق، ص ١٥٠.

٢٦- مصطفى كاك، فى «فكر ونقد» ، عدد ٣٣، نوفمبر ٢٠٠٠ ، ص ٩٦.

٢٧- أنظر إبراهيم مدكور، فى الفلسفة الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، د-ت ، ص ٨٦.

٢٨- الرازى، كتاب السيرة الفلسفية، ضمن رسائل فلسفية، ص ٣٠٠.

أزمة الغزالى العقلية - السياسية

« مقاربة ظاهرتية لفكر الغزالى »

د. عبدالمجيد الغنوشى (*)

«فإتيانه (الغزالى) بمثل هذه الأقاويل السفسطائية قبيح! فإنه يظن به أنه ممن لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق القاصدين لإظهار الحق ولعل الرجل معذور بحسب وقته ومكانه، فإن هذا الرجل امتحن فى كتبه»

"أبو الوليد بن رشد : تهافت التهافت ، ص ٣٠"

كانت الخلافة العباسية فى الحقبة التى سنتحدث عنها والتى عاش خلالها أبو حامد الغزالى مقتصرة على الاسم دون المسمى، فالسلطة الحقيقية لم تكن بيدها وإنما كانت بأيدى الأتراك والفرس. ففى بداية القرن الحادى عشر الميلادى كان المذهب السنى قد استرجع قوته بحيث استطاع أن يزيح السلطة الشيعية والتفوق التى كانت تحظى به وقتئذ غير أن المذهب الشيعى الذى كان الفاطميون متمسكين به فى مصر ما انفك يثير الفتن والقلاقل فى العراق بين السنيين والشيعة. لكن رغم ذلك فإن سلطة السلاجقة السنيين بدأت تظهر على الركح السياسى متخذه لنفسها المكانة الأولى وذلك فى بداية الثلث الثانى من القرن الخامس (٤٢٩ هجرى) أى فى بداية الثلث الثانى من القرن الحادى عشر للميلاد. إلا أنه منذ سنة ٤٥٥هـ أى منذ ١٠٦٣م مع وفاة طغرل بك وتتويج السلطان السلجوقى ألب أرسلان ستبدأ حقبة جديدة فى التاريخ الإسلامى مع عودة المذهب السنى. ومنذ ذلك الحين على وجه التحديد سيبزغ نجم أبو حامد الغزالى وستشق مغامرته الروحية طريقها.

(*) جامعة تونس الأولى.

ولد الغزالى فى بلاد فارس فى بلدة طوس من ولاية خرسان سنة (٤٥٠هـ-١٠٥٨م) فتلقى منذ نعومة أظفاره مبادئ التصوف ثم تتلمذ فى مدينة نيسابور على أبى المعالى الجوينى فأخذ عنه الفقه والمنطق وعلم الكلام. فلما توفى إمام الحرمين سنة ٤٧٨هـ أى ١٠٨٥م أحس الغزالى بوحدته وضياعه . لكن الوزير السلجوقى الكبير نظام الملك بعد أن تعرف على الشاب وجعله من بطانته طوال ستة أعوام وقف خلالها على فصاحته وبلاغته وسعة علمه انتدبه أستاذاً فى المدرسة النظامية ببغداد سنة (٤٨٤هـ-١٠٩١م) وهو لم يتجاوز الأربع والثلاثين من عمره. وكانت المدارس النظامية أعنى مدرسة بغداد ومدرسة نيسابور فى ذلك العصر مصدراً ووسيلة لتأييد السنة وترويج نفوذ السلاجقة كما كان الأزهر فى مصر معقلاً لتأييد الشيعة ونفوذ الفاطميين لذلك كان لزاماً على الغزالى أن يناصر السلطان القائم ضد كل دعوة علوية وأن يذب عن آراء أهل السنة ضد المبتدعة . لقد درس الغزالى فى بغداد مدة أربع سنوات أحرز فيها نجاحاً منقطع النظير. إلا أنه مر أثناءها بحالات نفسية عنيفة انتهى به الأمر إلى الانقطاع عن التدريس فجاءة . يقول الغزالى فى كتابه (المنقذ من الضلال) واصفاً حالته التى عاشها وقتئذ :« كان قد ظهر عندى أنه لا مطمع فى سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى. وأن ذلك لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والمال والهرب من الشواغل والعلائق.. ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب ولاحظت أعمالى وأحسنها التدريس. فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة فى طريق الآخرة» . إن انقطاع الغزالى عن التدريس قد استغرق عشر سنوات أى من سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥ م إلى سنة ٤٩٩هـ - ١١٠٦م وكان سن الغزالى آنذاك لم يتجاوز الثمانية والثلاثين سخر منها السنتين الآخيرتين - وهو ما زال يدرس فى النظامية - لتأليف كتابين أساسيين من مؤلفاته وهما: (مقاصد الفلاسفة) و (تهافت الفلاسفة) أما الأول فلقد ألفه سنة ٤٨٧هـ - ٤٨٨هـ (١٠٩٤-١٠٩٥م) بسط فيه بكل موضوعية فلسفة الفارابى وفلسفة ابن سينا لكنه تعرض لهذين

الفيلسوفين فى (تهافت الفلاسفة) بالنقد اللاذع العتيق. وأثر انتهائه من هذا العمل الهدمى للفلسفة ولمنتحليها ولمذهبى الفارابى وابن سينا تخلى فجأة عن التدريس بتركه لساعته بغداد وقيامه بتجوال من بلاد إلى بلاد. يقول الغزالى فى (المنقذ من الضلال) : «ففارقت بغداد.. ثم دخلت الشام وأقمت به قريباً من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة فكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق أصعد منارة المسجد كل نهار وأغلق بابها على نفسى.. ثم تحركت فى داعية الحج.. فسرت إلى الحجاز».

إن جميع مؤرخى الفلسفة وخاصة الإسلامية الذين تعرضوا إلى هذه الفترة من حياة الغزالى وصفوها بكونها فترة اتسمت بأزمة روحانية فكرية تخللتها شكوك ملحة مبرحة تتعلق بقضية الحقيقة واليقين كما يستشف ذلك ظاهرياً من كتاب (المنقذ من الضلال) لكننا إذا ما نظرنا فى الأمر عن كثب واستكشفنا أغواره لا من جهة حرفية النص فحسب بل من جهة التاريخ ومن جهة الخطاب الباطنى وما يتضمنه من اللامنقال فالقضية تبدو مغايرة لذلك . إذ أنها فى اعتقادنا تضعنا فى مستوى آخر يخالف تماماً ما ذهب إليه جل شارحى فلسفة الغزالى ومؤرخيها فنحن وأن نشاركهم بدون شك صدق الغزالى فيما ذهب إليه وفيما عبر عنه بظاهر القول فنحن لا نغض الطرف عما لم يفصح به لسانه وقلمه وإنما استشف من لسان حاله وكأنه فلتات من خطابه الباطنى اللاواعى وكذلك من العوامل والمعطيات الظرفية الموضوعية التى كانت السبب الحاسم والمرجح للأزمة النفسية والعصابية التى عاشها الغزالى وتحدث عنها بإسهاب فى (المنقذ من الضلال) والتى تذكرنا بما كان قد قاله لنا الأستاذ Jean Delay فى دروسه خلال الستينات فى جامعة باريس عن أب الوجودية Soreen Kierkegaard صاحب كتابى (الخشية والارتعاد) و (مفهوم القلق) الذى شابهت حالته النفسية حالة الغزالى المشوشة.

فلنستمع إلى أبى حامد واصفاً حالته المرضية ولنتبين أقواله فى هذا المضمار : «فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار إذ اقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن

أدرس يوماً واحد تطبيباً لقلوب المختلفة إلى فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ولا استطيع البتة حتى أورثت هذه العقلة فى لسانى حزناً فى القلب بطلت معه قوة الهضم ومراءة الطعام والشراب : فكان لا ينساغ لى ثريد ولا تنهضم لى لقمة وتعدى إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج وقالوا هذا أمر نزل بالقلب ومنه سرى إلى المزاج فلا سبيل عليه بالعلاج إلا بأن يتروح الشر عن الهم الملم» فهذا الاضطراب النفسى - الجسمانى الذى تعرضت له صحة الغزالى لا يمكن أن نغض عنه الطرف كما لا يمكن أن نفسر الأزمة التى عاشها الغزالى بتبعاتها ومسبباتها مقتصرين على القول كجميع شارحيه بأنها أزمة روحية وعقلية منوطة بمشكل الحقيقة واليقين العقلانى ومساوقة لهما فالقضية فى اعتقادنا لا تنحصر بكل بساطة فى البحث القلق عن الحقيقة بل أنها حالة نوعية خصوصية تتضمن عنصراً جوهرياً كفيلاً بشرحها يتمثل فى حالة فى مرضية ذات أعراض نفسية - جسمانية كما وصفها الغزالى نفسه فى كتابه المذكور آنفاً غير أنه من الضرورى التعرف على العوامل التى تسببت فى هذه الحالة المرضية سنة ٤٨٨هـ-١٠٩٥م وجعلت الغزالى يترك التدريس فى النظامية ويغادر بغداد. إن الأمر كما ترى يحيلنا إلى الإطار الاجتماعى - السياسى الذى كان الغزالى يتقلب فيه والذى إذا أمعنا النظر فيه وجدناه على أقل تقدير مؤسساً على ثلاثة ركائز إن لم تكن محتمة لاندلاع تلك الأزمة المرضية فهى قد ساعدت على إبرازها.

أولاً : إن اغتيال صديقه وولى نعمته نظام الملك سنة ٤٨٥هـ - ١٠٩٢م من طرف فدائى باطنى شيعى من جماعة الحشاشين ألقى بالغزالى فى الهلع والارتعاد خاصة وأنه بعد هذا الاغتيال بشهر واحد أى فى نوفمبر من سنة ١٠٩٢م - ٤٨٥هـ أعلن عن موت السلطان السجلوقى ملكشاه أثر تسمم فى ظروف مشبوه فيها لا يستبعد أن يكون مدبر القتل فيها أحد رجالات حسن بن الصباح زعيم الحشاشين . ثم أن الغزالى فى تلك الفترة من حياته كان فى أوج مجده فهو كما قال: « قد كان معززاً بالمال والجاه» فليس له بد من أن يستجيب لرغبة صديقه الخليفة العباسى المستظهر بالله الذى طلب منه أن يؤلف كتاباً يرد فيه على المذهب الشيعى الباطنى

التعليمى الذى كان ينتحله حسن بن الصباح وزمرته. فما كان من الغزالى إلا أن نزل على رغبة الخليفة فألف له هذا الكتاب سنة ٤٨٧هـ-١٠٩٥م وسماه (المستظهرى أو فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية) فكان بهذه الصفة قد حلاه باسم خليفته مع التشنيع بالباطنية. غير أن فقيهنا الشاب الذى كان ثملاً بنجاحه لم يكن يعى بأنه بصنيعه هذا كان يثير ضده صاحب **جبل الموت** وجماعة الحشاشين . فهاته العوامل جميعاً كان له تأثير عميق بالغ على وساوس الغزالى المتفاقمة المحاصرة له. أما الأمر الذى لا شك فيه والذى أساء كثيراً إلى سمعة الغزالى وأدى به إلى المخاطر فيتمثل فى الفتوى التى قام بها نزولاً على رغبة **تركان خاتون** زوجة السلطان الراحل ملكشاه والتى بمقتضاها توج ابنه الأصغر محمود البالغ من العمر أربع سنوات مكان أخيه الأكبر برق يراق. فهذه الفتوى فضلاً عن كونها تدوس الشرعية وتلقى بها عرض الحائط فإنها تبرز طموح شبابنا الفقيه أبى حامد الغزالى كما تدلل على عدم نزاهته واستقامته لذلك فمن اليسير فهم السبب الرئيسى لاختفاء الغزالى حالما توج السلطان الشرعى برقا يرقا ونصب ببغداد سنة ٤٨٨هـ- ١٠٩٥م. فلم يبق له إذن إلا أن يغادر النظامية ويترك بغداد آخذاً معه زاده ومزوده سائحاً فى الأرض باحثاً عن الحقيقة عن طريق الزهد والتصوف . فلقد كان لزاماً على الغزالى فى هذه الظروف الصعبة الحرجة أن ينسحب عن مكان الصدارة المرموق الصارخ المدة الضرورية لكيلا تسلط عليه الأضواء فينسىء بذلك ما كان منه ويخفى عن الأنظار سلوكاً كان ملوثاً شيئاً ما بعدم النزاهة وشدة الطموح! ولكن ما أن نوعى السلطان برق يراق وتوج أخوه وخلفه محمد بن ملكشاه سنة ٤٩٨هـ- ١١٠٤م حتى تغيرت الظروف بالنسبة إلى الغزالى فتبدلت وضعيته الاجتماعية . لقد جعله ابن خلكان صاحب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) المتوفى سنة ٦٨١هـ فى بغداد بعد سفرته الطويلة فى حضرة السلطان السلجوقى الجديد محمد مغدقاً عليه نصائحه قائلاً :« أعلم يا سلطان العالم أن بنى آدم طائفتان : طائفة عقلاء نظروا إلى شاهد حال الدنيا وتمسكوا بتأميل العمر الطويل ولم يتذكروا فى اليقين الأخير وطائفة عقلاء جعلوا اليقين الأخير نصب أعينهم لينظروا إلى ماذا يكون مصيرهم وكيف يخرجون من الدنيا

ويفارقونها وإيمانهم سالم وما الذى ينزل من الدنيا فى قبورهم وما الذى يتركون لأعدائهم من بعدهم ويبقى عليهم وباله ونكاله»ص١٦٤ الجزء الرابع، فتغيرت أثر هذا اللقاء وضعية الغزالى إذ عرض عليه الوزير فخر الملك ابن نظام الملك أن يعود إلى التدريس لا فى نظامية بغداد بل فى نظامية نيسابور فقبل الغزالى ذلك سنة ٤٩٩ هـ - ١١٠٥م لكن إقامته بها لم تطل أكثر من سنة واحدة إذ باغتيال فخر الملك وزير السلطان السلجوقى محمد سنة ٥٠٠-١١٠٦م غادر الغزالى النظامية وترك نيسابور عائداً إلى طوس مسقط رأسه ليتوفى فيها سنة ٥٠٥هـ - ١١١١م بعد خمسة أعوام من إقامته بها متزهداً متصوفاً.

قبل المضى قدماً لإظهار المراحل التى مر منها الغزالى متقلباً فيها من تجربة الشك المبرح إلى برد اليقين نريد أن نتوقف قليلاً إزاء إشارة وتلميح أوردهما فى (المنقذ من الضلال) قد يكشفان عن الأزمة العقلية السياسية التى كان يتخبط فيها وقتئذ والتى لم يصرح بها جهراً بل حاول جهده إخفاءها . لقد رأينا فيما تقدم كيف أن الغزالى علل مغادرته للتدريس فى نظامية بغداد سنة ٤٨٨هـ-١٠٩٥م وكيف أنه لم يبح بتلك الأزمة العصابية التى اعترته والتى حاولنا إبرازها وتفكيك العناصر الجوهرية المكونة لها رغم أن الغزالى لم يذكر بشأنها إلا تعليلات عقلية بريئة تخص مجال المعرفة واليقين . غير أننا إذا ما استرجعنا قوله (ثم لاحظت أحوالى فإذا أنا منغمس فى العلائق وقد أحدقت بى من الجوانب) لاحظنا أن العلائق التى تحدث عنها إذا ما أنزلناها فى معناها المطلق المجرد فأنها ليست أكثر من ارتباطات مبهمة لا يخلو أحد منها ولكنها إذا ما أنزلت فى إطارها الحقيقى الذى يمثل تلك الفترة من حياة الغزالى فإنها تشير بصفة مستترة غير واعية كل الوعى إلى تلك الالتزامات التى كان لفقيهنا الشاب الطموح مع السلطة السنية والتى جعلته متحزباً بمذهبها ذائدا عنه ضد المذهب الشيعى. وهذا المذهب كان الفاطميون يمثلونه فى مصر وقد انتدبوا له حسن بن الصباح الإرهابى مع زمرة الحشاشين الموالين له . فالعلائق التى يذكرها الغزالى دون شرح مضامينها تدل إذن على تمذهبه والتزاماته السياسية وانسجامه مع الخلافة العباسية ومذهبها السنى التى كانت السلطة السلجوقية متمسكة به. فكان ذلك مما حد

من حرية الغزالى ومما جعله منخرطاً - رغم مناشدته الحقيقة والمعرفة اليقينية - منخرطاً فى علاقات صراعية بين السنة والشيعة. إذ بالتزامه مع الوزير السجلوقى نظام الملك ومع الخليفة العباسى المستظهر بالله ومكافحته للإرهاب معهما كان يجابه الشيعة الباطنية وجماعة حسن بن الصباح الإرهابية ثم أن الغزالى بفتواه اللاشرعية المساندة والمتحيزة للأمير محمود الابن الأصغر لملكشاه كان معارضاً صراحة وعلانية لابنه الأكبر برقايراق الذى خلف مع ذلك أباه رغم فتوى الغزالى ومناهضته له. لذلك فليس بد للغزالى من أن يغادر النظامية ويترك التدريس وبغداد معللاً ذلك بأزمة البحث عن الحقيقة واليقين. فهذه هى فى نهاية الأمر «العلائق» التى كان يشكو منها ويتخبط فى حبائلها والتى كانت كالمقادير المحتومة تطادره وتحاصره من كل صوب وهو يرزح تحت تبعاتها لا حول ولا قوة له. لكننا إذا ناشدنا معرفة ذلك من مستوى الوعى الموضوعى Conscience thétique حسب تعبير J.P. SARTRE فلا شىء يستشف من ذلك كله خاصة وأن الغزالى ذاك الشاب الفقيه المتفلسف الطموح لا يشير إلى ذلك بشىء ولا ينبس ببنت شفة فى هذا المضمار بل لقد أعاد نفس المسرحية بعد مرور عشر سنوات على ذلك أى سنة ٤٩٩هـ-١١٠٥م عندما أعيد إلى التدريس ثانية وعين فى نظامية نيسابور. فهو لم يقل لنا بأنه إثر موت برقايراق على وجه التحديد دخل مباشرة إلى بغداد ليتقدم إلى السلطان الجديد ويغدق عليه نصائحه الأبوية مخيفاً إياه بعذاب القبر ملوحاً له بما سوف يحمله معه إليه وبما سوف يتركه للسلف الجحود الكنود فكان الغزالى يرمى من وراء هذه الزيارة للسلطان الجديد إلى طى صفحة الماضى الذى لم يكن ناصعاً منزها من الشبهات والتورطات والالتزامات المشطة الصارخة فكان له لما عرض عليه الوزير فخر الملك ابن صديقه الراحل نظام الملك أن يعود إلى التدريس فى نظامية نيسابور فقبل الغزالى ذلك ولم يطلعنا على خفايا مبادرته وأموره بل ظهر لنا فى ثوب بطل BERGSON بعثت به العناية الإلهية لتقويم ما أعوج من أخلاق ولإحياء علوم الدين فى بداية القرن الجديد القرن السادس الهجرى. يقول الغزالى فى (المنقذ من الضلال) أثر تلكم الظروف التى حاولنا استشفافها والتى كان خلالها هائماً على وجهه «فشاروت فى ذلك جماعة من أرباب

القلوب والمشاهدات فاتفقوا على الإشارة بترك العزلة والخروج من الزاوية وأنضاف إلى ذلك منامات من الصالحين كثيرة متواترة تشهد بأن هذه الحركة مبدأ خير ورشد قدرها الله سبحانه على رأس هذه المائة فاستحكم الرجاء وغلب حسن الظن بسبب هذه الشهادات وقد وعد الله سبحانه بإحياء دينه على رأس كل مائة ويسر الله تعالى الحركة إلى نيسابور للقيام بهذه المهمة فى ذى القعدة سنة تسع وتسعين وأربع مائة».

والآن وبعد هذا الاستشفاف للأسباب الجوهرية وبعد إضاءتها من زاوية ظاهرتية مكنتنا من الوقوف على الأسباب الحقيقية التى بمقتضاها ترك الغزالى التدريس سنة ٤٨٨ه ليعود إليه بسنة ٤٩٩هـ . بعد هذا الإيضاح كله علينا أن نركز اهتمامنا على تطور الغزالى الفكرى الذى يتسم كما يبدو بسمتين تظلان مع تقابلهما متكاملتين. فالمهمة الأولى التى سخر لها الغزالى كل جهده تتسم جوهرياً بالهدم والنقد والريبة . لقد شك فى الأشياء الحسية والمعانى العقلية شكا مطلقاً مستفيضاً مبرحاً لم تستقم أثره المناهج المعرفية ولم تحصل إطلاقاً على رضى الغزالى ولا على قبوله أما المهمة الثانية التى بنى عليها صرح تفكيره الدينى الفلسفى فتمثلت فى الحدس الصوفى الذى يستقى نوره «من نور النبوة» على حد قول الغزالى والذى سوف يكون حسب اعتقاده الراسخ المفتاح لكل المعارف والضامن الأوحد ليقين مضمونها. لقد عاش الغزالى كما قلنا أزمة عصابية استحواذية مشحونة بقلق شديد له انعكاسات جسمانية وبلغ به الأمر أن شك شكا كلياً فى جميع الأشياء حسية كانت أو عقلية كما ارتاب من جميع المذاهب الكلامية والفلسفية سواء أكانت للقدماء أو للمحدثين . لقد شك الغزالى فى الحسيات بعد شكه فى التقليديات فلنستمع إليه يقص علينا ذلك: « من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار دينار ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار. هذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته. فقلت: لقد بطلت الثقة

بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات كقولنا العشرة أكثر من الثلاثة والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشىء الواحد والشىء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً معدوماً واجباً محالا. فقالت المحسوسات : بم تأمن أن تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات وقد كنت واثقاً بى فجاء حاكم العقل فكذبنى ولولا حاكم العقل لكنت تستمر على تصديقى؟ فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر إذ تجلى كذب العقل فى حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته. فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلا وأيدت إشكالها بالمنام وقالت أما تراك تعتقد فى النوم أموراً وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثابتاً واستقراراً وتشك فى تلك الحالة فيها ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل؟ فيم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها! فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها»(المنقذ من الضلال).

وقصارى القول إن الغزالى كما ترون شك فى حواسه ومحسوساته شكا مشروعاً يثبته ويدعمه تدخل العقل وحكمه إلا أنه رغم هذا اليقين الذى قدمه العقل إثر الشك فى الحسيات لم يتوان الغزالى فى أن يرتاب كذلك من المعطيات العقلية وأحكامها إذ قد تكون وهمية ومجرد تخمينات ورؤى ذهنية مثلها كمثل المنامات التى نخالها حقيقية ما دمنا نياما ولكنها سرعان ما تتلاشى أثر استيقاظنا وخروجنا من سباتنا فلعل وراء العقلانية حالة تكون بالنسبة إليها نسبة اليقظة إلى المنام فهذه الحالة الثانية التى تخيلها الغزالى لكى تكون أثبت من العقل وأحكامه ومعطياته وأشد وثوقاً منه هو حالة كما ترون تتجاوز العقل وبذلك تتجاوز شك DESCARTES فإذا كان أبو العقلانية الغربية لم يتخط أثناء شكه المجال العقلى إلى ما يتجاوزه بل ظل داخله إلى أن اكتشف أنه فى شكه ذاته يفكر (وأنه موجود وأن الله موجود وأن العالم موجود) DUBITO , COGITO, SUM, EST DEUS , MUNDUSQUE وأن لا

يقين أقوى من التفكير الناجم من الشك والكاشف للوجود الذاتى أى الإنية فإن الغزالى لم يستمد يقينه من المجال العقلى والعقلانى بل استمده مما وراء ذلك أى من مجال يتجاوز العقل مجال الحدس الذى يقر بتفاهة العقل إزاءه وبتهافته كلما أدعى أنه السبيل الوحيدة لاكتشاف الحقيقة وإثبات الحق . وهنا يتجلى كما ترون الفرق الشاسع الذى يفصل مقال ديكارت عن مقال الغزالى حتى ولو كره الكارهون! فنحن إذن إزاء فصلٍ مقال آخر (لا رشدى!) بل هو غزالى ديكارتى يجعل من DESCARTES متشبثاً بالمجال العقلى والعقلانى فى حين يجعل من الغزالى زاهداً عنه ناشداً بلوغ الحقيقة عن طريق الحدس الصوفى الذى يعتبره معصوماً من الضلال والخطأ لأنه كما يقول فى منقذه : "مقتبس من نور مشكاة النبوة وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"وبهذا النور الحدسى الربانى رجعت كما يقول الغزالى الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام بل بنور قذفه الله فى الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف. يقول الغزالى فى رسالته الموسومة (كيمياء السعادة): "إن الحق لايدخل عن طريق الحواس بل ويدخل فى القلب لا يعرف من أين جاء لأن القلب من عالم الملكوت والحواس مخلوقة لهذا العالم عالم الملك "لقد بحث االغزالى عن الحقيقة واليقين بكل شغف وحماس ولقد تعمق فى دراسة علم الكلام والفلسفة والمذهب الباطنى التعليمى لكن مع ذلك لم يحض أى فن من هذه الفنون فى نفسه ما خص به علم التصوف فلقد أحس الغزالى فى أعماق نفسه ميلاً قوياً إلى الطريقة الصوفية وإقبالاً لا يقاوم على مذهبهم فهم يعتمدون فيه على القلب ويدركون فيه الحقائق الإلهية بالذوق والكشف بعد أخذ النفس بالطاعة والإخلاص وتصفيتها من شوائب الحس وأدران المادة بالرياضيات والمجاهدات. فالغزالى كما ترون ينفى عن العقل القدرة على معرفة الحقيقة ثم يثبت هذه القدرة للقلب. فهو يقول فى (كيمياء السعادة) ص ١٢ : " إن القلب مثل المرآة واللوح المحفوظ مثل المرأة أيضاً لأن فيه صورة كل موجود. وإذا قابلت المرآة المرآة الأخرى حلت صور ما فى إحداهما فى الأخرى وكذلك تظهر صور ما فى اللوح المحفوظ إلى القلب إذا كان فارغاً من شهوات الدنيا. فإذا كان مشغولاً بها كان عالم الملكوت محجوباً عنه" .

فإذا كان المتكلمون لا يوصلون إلى الحقيقة ولا إلى اليقين بطرقهم الجدلية الدفاعية وليس فى مقدورهم جلب الغزالى إلى صفهم وإذا كانت التعليمية الباطنية غايتها إثارة الشكوك فى نفوس مخاطبيهم للزج بهم فى جماعة الحشاشين فإن الفلاسفة ليسوا أحسن حظاً من هؤلاء ولا من هؤلانك يقول الغزالى بشأنهم: « أنى رأيتهم أصنافاً ورأيت علومهم أقساماً وهم على كثرة أصنافهم يلزمهم وصمة الكفر والإلحاد. . ومجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلاً يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها وتبديعهم فى سبعة عشر ولإبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين صنفنا كتاب (التهافت) أما المسائل الثلاث (حشر الأجساد - علم الله للجزئيات - قدم العالم) فقد خالفوا فيها كافة الإسلاميين» . فمن جملة الأدلة التى يقدمها الفلاسفة على إثبات قدم العالم دليل الإمكان وهو الدليل الرابع الذى يورده الغزالى فى (تهافت الفلاسفة) : إن العالم حسب هذا الدليل ممكن منذ الأزل فهو ليس ضرورياً فى حد ذاته ولا محالا. فلو كان ضرورياً بذاته لكان علة لذاته وبالتالى إلاها وهذا عين الخلف ثم لو فرضنا العالم محالا فأنه لن يصبح ممكناً لذلك فإنه ممكن ضرورة منذ الأزل والممكن فى ذاته ليس يوجد فى ذاته بل فى غير ذاته كالأمر بالنسبة إلى البياض مثلاً الذى يحتاج إلي حامل يكون محمولاً عليه وكذلك العالم فهو يحتاج إلى ممكن أزلى يحمل عليه وذاك هو الهيولى فالعالم إذن قديم أزلى وأبدى حسب الفلاسفة فيرد عليهم الغزالى قائلاً بأن الضرورى والمحال والجائز جهات للقضايا والأحكام وليت موضوعات. إن الممكن عند الغزالى «يعود إلى حكم العقل» ولن يكون الممكن كذلك إلا ما يحدده العقل أعنى ما لن يكون وجوده محالا. يقول الغزالى: «الاعتراض أن يقال الإمكان الذى ذكروه يرجع إلى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده فلم يمتنع عليه تقديره سميناه ممكناً وإن امتنع سميناه مستحيلاً وإن لم يقدر على تقدير عدمه سميناه واجباً. فهذه قضايا عقلية لا تحتاج إلى موجد حتى تجعل وصفاً له» فيرد عليه ابن رشد بقوله: « إما أن الإمكان يستدعى مادة موجودة فذلك بين . فإن سائر المعقولات الصادقة لابد أن تستدعى أمراً موجوداً خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل فى حده أنه الذى يوجد فى النفس على ما هو عليه خارج

النفس . فلابد فى قولنا فى الشىء إنه ممكن أن يستدعى هذا الفهم شىء يوجد فيه هذا الإمكان. وأم الاستدلال على أنه لا يستدعى معقول الإمكان موجوداً يستند إليه بدليل أن الممتنع لا يستدعى موجوداً يستند إليه فقول سوفسطائى وذلك أن الممتنع يستدعى موضوعاً مثل ما يستدعى الإمكان. وذلك بين لأن الممتنع هو مقابل الممكن والأضداد المتقابلة تقتضى ولابد موضوعاً. فإن الامتناع هو سلب الإمكان فإن كان الإمكان يستدعى موضوعاً فإن الامتناع هو سلب ذلك الإمكان يقتضى موضوعاً أيضاً مثل قولنا إن وجود الخلاء ممتنع»(تهافت التهافت) ص ١٠٢-١٠٣ . وبعد نقاش طويل لحجج الغزالى السوفسطائية المتهافتة يخلص ابن رشد إلى القول بأن لاشىء يحدث من لا شىء وبأن العالم حدث ضرورة منذ الأزل عن مادة أزلية.

أما بخصوص مسألة التفكير الثانية المتعلقة بعلم الله فإن الغزالى يقر بأن الفلاسفة يقصرونه على الكليات دون الجزئيات لأنه لو شمل علم الله الأمور الجزئية فلن يكون جائزاً فحسب بل متغيرا تغير الحوادث فينال ذلك من الذات الإلهية وذاك محال. فيلزم أن يكون علم الله كلياً خارجاً عن مقولتى الزمان والمكان. إن الغزالى يتفق مع الفلاسفة فى هذا الشأن ويقر مثلهم بأن العلم الإلهى واحد غير متغير ولا يتكاثر بتكاثر المعلومات إلا أنه يقر بكونه شاملاً يحيط بكل أبعاد الزمان وأعراض المكان. فالله تعالى - كما يقول الغزالى: « له علم واحد بوجود الكسوف مثلاً فى وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الإنجلاء علم بالانقضاء وإن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات لا توجب تبدلاً فى ذات العلم فلا توجب تغيراً فى ذات العلم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة المحضة . فإن الشخص الواحد يكون على يمينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتتعاقب عليك الإضافات والمتغير ذلك الشخص المتنقل وهكذا ينبغى أن يفهم الحال فى علم الله تعالى. فإنا نسلم أنه يعلم الأشياء بعلم واحد فى الأزل والأبد والحال لا تتغير وغرض الفلاسفة نفى التغير وهو متفقه عليه» فيتدارك ابن رشد الأمر بدفاعه عن الفلاسفة قائلاً: «إن الأصل فى هذه المشاغبة تشبيه علم الخالق سبحانه بعلم الإنسان وقياس أحد العلمين على الثانى وذلك أن إدراك

الإنسان للأشخاص بالحواس وإدراك الموجودات العامة بالعقل . والعلة فى الإدراك هو المدرك نفسه . . ولذلك فالمحققون من الفلاسفة لا يصفون علمه سبحانه بالموجودات لا بكلى ولا بجزئى وذلك أن العلم الذى تكون هذه الأمور لازمة له هو عقل منفعل ومعلول والعقل الأول هو فعل محض وعلة فلا يقاس علمه على العلم الإنسانى».

أما المسألة الثالثة والأخيرة الذى كفر الغزالى فيها الفلاسفة فتتعلق بنفيهم حشر الأجساد. إن القرآن يقر بحشر الأجساد والنفوس ويعد بالثواب والعقاب للجسم والروح معاً. فإذا ميز الفلاسفة الجانب الروحانى رافضين بذلك الحشر الجسمانى فذاك تطاول منهم على الشريعة وتعاليمها فضلاً عن وقوعهم فى الكفر والتناقض مع أنفسهم. وهذا التناقض يظهر بصفة جلية من قولهم بقدم العالم وإثبات الحشر للنفوس دون الأجسام مما يلزم عنه ضرورة **وجود مالا نهاية له بالفعل**. وهذا عين الخلف والاستهتار بالتعليم الشرعى . وما دام الفلاسفة لا يمكنهم قبول هذا الخلف فهم يرفضون فى قرارة نفوسهم الحشر الروحانى والجسمانى جميعاً بل أن كل ما يقولون بخصوص بعث الأرواح لمجرد لغو وهراء لذلك يلزم حسب الغزالى أن نتخلى عما قاله الفلاسفة فى هذا المضمار ولنتمسك بالتعليم الشرعى الذى يبين بكامل البيان ودون مواربة ومن غير التباس أن الإنسان يبعث حياً روحاً وجسداً. وهنا لم يسع ابن رشد إلا أن يتفق مع الغزالى فى رميه بالكفر كل من ينفى التعليم الشرعى فى هذا المضمار وكلنا يعلم ما ختم به ابن رشد (تهافت التهافت) مشيداً بالشرائع منوها بها معظماً لها لأن بها قوام حياة الإنسان الشخصية وقوام حياته الاجتماعية لذلك نراه يثنى فى النهاية على الغزالى قائلاً : « ما قاله هذا الرجل فى معاندتهم هو جيد ولابد فى معاندتهم أن توضع النفس غير مائتة كما دلت عليه الدلائل العقلية والشرعية وأن يوضع أن التى تعود هى أمثال هذه الأجسام التى كانت فى هذه الدار لا هى بعينها لأن المعدوم لا يعود بالشخص وإنما يعود الموجود لمثل ما عدم لا لعين ما عدم كما بين أبو حامد»(تهافت التهافت) ص ٥٨٦ .

إن ما يمكن ملاحظته إثر هذا النقاش الوجيز الذى فند به الغزالى الفلاسفة ركونه بادئ ذى بدء وبصفة قبلية إلى التعليم الشرعى والتمسك به والنضال تحت رايته منددا

بالفلسفة والفلاسفة غير متبع لمذهب فلسفى معين أو منحاز إلى نظرية موازية له بل كان قصده من أول وهلة هدم كل فلسفة ودحض كل الفلاسفة مبرزا تهافتهم وعدم توافقهم فى الأمور الشرعية . ذلك ما جعل ابن رشد يستهل تهافت التهافت منددا به ناعتاً أقاويله بالسفسطة وسلوكه بالرياء ومداهنة أهل زمانه.

إن الغاية التى سعى إليها الغزالى فى كتابه (تهافت الفلاسفة) والتى مهدت إليها كتبه الأخرى ترمى إلى الإطاحة بالفلسفة وتحطيمها Philosophia Delenda Est! ذلك ما أعلنه صراحة فى تمهيده لكتابه (تهافت الفلاسفة) وفى كافة فصوله فهو يقول مثلاً فى بعض صفحاته :«فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضاً على هؤلاء الأغبياء، انتدبت لتحرير هذا الكتاب رداً على الفلاسفة القدماء مبيناً تهافت عقيدتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات وكاشفاً عن غوائل مذاهبهم وعوراته التى هى على التحقيق مضاحك العقلاء وعبرة عند الأذكياء» لذلك فإن تحامل الغزالى كان موجهاً بالخصوص لكل أولئك الذين أنسوا فى نفوسهم فطنة وذكاء ظنوا أنهم يخولان إليهم ازدراء العقائد الشرعية فرفضوها وتنكروا للدين فكان رد الغزالى على نظريتهم ودحضها محاولة منه لاجتثاث الداء من جذوره وتبيان أن تعاليمهم المناوئة للشريعة فى غاية السقوط. إن الحقيقة العقلانية المطلقة المجردة التى يدعى الفلاسفة الوصول إليها واستكشافها يرفضها الغزالى رفضاً باتاً لأنها لا تستند إلا إلى العقل النظرى الذى لا تعدى مجاله مجال التخمينات والخيالات. فالغزالى برفضه لإدعاءات الفلاسفة ولكبريائهم يحدد المجال العقلى الذى لا يجوز للعقل أن يتخطاه ويرسم مجالاً أخر تسطع فيه حقيقة أخرى من جنس مغاير للحقيقة العقلانية يتمثلها الغزالى فى قول ابن المعتز المتوفى سنة ٩٠٨م :

وكان ما كان مما لست أذكره فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر

وهذه الحقيقة تظل إيمانية اعتقادية قبل أن تكون برهانية استدلالية حتى وإن لم تكن فى غنى عن الصبغة العقلانية. وهذه الخاصية لها منزلة مرموقة داخل الإيمان الذى يعد حاملاً لها بل أساسها لأن العقل كما يفهمه الغزالى ليس فى وسعه أن يشيد

شيئاً إلا على دعائم الإيمان وعلى هدى نوره. فإذا ما أقررنا بهذه المبادئ الأساسية التى ينطلق منها تفكير الغزالى أمكننا أن ننتقل من العمل الهدمى إلى النظرية الإيجابية البناءة المقامة « على النور الذى قذفه الله فى الصدر والذى هو مفتاح أكثر المعارف» يقول الغزالى فى هذا المضمار :(لما سئل رسول الله ﷺ عن "الشرح" ومعناه فى قوله تعالى : ﴿ فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلامِ .. ﴿١٢٥﴾ ﴾[الأنعام]. قال: « هو نور نور يقذفه الله تعالى فى القلب» فقيل: "وما علامته؟" فقال: «التجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود » وهو الذى قال ﷺ فيه: « إن الله تعالى خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليهم من نوره». فمن ذلك النور ينبغى أن يطلب الكشف وذلك النور ينبجس من الجود الإلهى فى بعض الأحايين ويجب الترصد له كما قال عليه السلام: « إن لربكم فى أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها» وهذا الكشف وهذا النور اللذان يتحدث عنهما الغزالى لا يعدوان أن يكونا فى اعتقادنا سوى «اللطف الإلهى» Grace Divine الذى يشرق على العقل فيغمره بنوره ويصيره شفافاً للإيمان والوحى بعد أن كان فى حالة صدود وابتعاد عنهما. فالإيمان هو الذى يبحث عن التعقل والفهم كما يقول القديس Fides Quaerens : Anselme Intellectum. فالغزالى بهذه الرؤية الجديدة للوحى والإيمان والتعقل يتخلى عن القضية التى أرهقت الفكر الفلسفى الإسلامى قضية التوفيق بين الحكمة والشريعة ليتجاوزها ويرجع إلى الدين بكامله فى ينبوعه ومصدره الأصليين عن طريق الحدس والتجربة الصوفية. يقول الغزالى فى هذا المضمار :« وبالجملة فمن لم يرزق من الأمر شيئاً بالذوق فليس يدرك حقيقة النبوة إلا الاسم. وكرامات الأولياء هى على التحقيق بدايات الأنبياء. وكان ذلك أول حال رسول الله ﷺ حين أقبل إلى جبل حراء حيث كان يخلو فيه بربه ويتعبد حتى قالت العرب: " أن محمدا عشق ربه " وهذه حالة يتحققها بالذوق من يسلك سبيلها » وهى التى تعرفها الصوفية بالوجد والجذب EXTASE وهى حالة يقول عنها الجرجانى فى (تعريفاته):

«يدرك خلالها الإنسان بحواسه الباطنية أشياء ترد إليه بدون تكلف أو تصنع» والغزالى كان مهيئا لمثل هذه التجربة المشحونة وجدا وجذباً لأنه عاش كما نعلم حالة

من القلق كان لها شديد الوقع عليه وعلى مجرى حياته عندما كان بنظامية بغداد سنة ٤٨٨هـ - ١٠٩٥م ، وعن هذه الحالة يقول P.Janet (١٨٥٩-١٩٤٧) فى كتابه العظيم De L'angoisse A L'extase : « إذا ما كانت حادة وعنيفة تنفرج عن طريق الجذب والوجد اللذين يكونان لها بمثابة متنفس بل قل صمام أمان» فكان من جراء هذا الوجد الصوفى وهذه الشطحات بل قل بسبب حالة الإنجذاب - التى كثيراً ما تحدث عنها الغزالى - (وهى حالة من أحوال النفس يغيب فيها القلب عن علم ما يجرى من أحوال الخلق فتخشاه غبطة شاملة)Extase يذهب الغزالى إلى تجريد الإنسان من كامل حريته ليقر له بالكسب والاكتساب كما فعل أستاذه أبو الحسن الأشعرى (راجع فى هذا المضمار كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد حيث عرض الغزالى شرحا وإيضاحاً لمذهب الأشعرى الكلامى السنى) وليفرغ الطبيعة ويجرها من فاعليتها جاعلاً منها أداة لقضاء الله ومشيئته وتقديره (ذلك ما سوف يأخذه عنه Malebranche تلميذ Descartes فى القرن السابع عشر) فينفى الغزالى وعلى أعقابه مالبرانش وجود أى علاقة علية سببية بين الأشياء والأحداث جاعلين من الله وحده السبب الفعال الخالق لجميع أنماط كل ما هو موجود والذى هو وحده يخلق الأسباب المناسبة للمسببات ولجميع الاقترانات حينما تقترن ببعضها بعض وهذه النظرية كما تعلمون تعرف فى تاريخ الفلسفة الغربية بـ L, Occasionalisme التى اشتهر بها مالبرانش متأثراً فى ذلك بمذهب الغزالى.
يقول أبو حامد فى هذا المضمار : «الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا ولا إثبات أحداهما متضمن لإثبات الآخر ولا نفيه متضمن لنفى الآخر فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشبع والأكل والاحتراق ولقاء النار والنور وطلوع الشمس والموت وحز الرقبة والشفاء وشراب الدواء وإسهال البطن واستعمال المسهل وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف. وأن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونه ضرورياً فى نفسه. وفى المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون حز الرقبة وإدامة الحياة مع حز الرقبة إلى جميع المقترنات ،

وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته.. فلنعين مثالاً واحدا وهو الاحتراق فى القطن مثلاً مع ملاقاة النار. فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز انقلاب القطن رماداً محرقاً دون ملاقاة النار وهو ينكرون جوازه»(تهافت الفلاسفة).

فيرد عليه ابن رشد رامياً إياه بالسفسطة والظلامية الصادرة عن المعرفة العلمية والمطفئة لنور العقل:« أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التى تشاهد فى المحسوسات فقول سفسطائى والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما فى جنانه وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له فى ذلك. ومن ينفى ذلك فليس يقدر أن يعترف بأن لكل فعل لابد له من فاعل.. وأيضاً فلماذا يقولون فى الأسباب الذاتية التى لا يفهم الموجود إلا بفهمها؟ فإنه من المعروف بنفسه إن للأشياء ذوات وصفات هى التى اقتضت الأفعال الخاصة بموجود موجود، وهى التى من قبلها اختلفت ذوات الأشياء وأسماؤها وحدودها . فلو لم يكن لموجود موجود فعل يخصه لم تكن له طبيعة تخصه ولو لم تكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حد وكانت الأشياء كلها شيئاً واحداً ولا شيئاً واحدا.. والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفترق عن سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً أن ها هنا أسباباً ومسببات وأن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء هو مبطل للعلم ورفع له فإنه يلزم ألا يكون هاهنا شىء معلوم أصلاً علما حقيقياً.. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضرورى يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا»(تهافت التهافت ص ٥١٧-٥٢٢).

يبدو لنا فى خاتمة هذه الدراسة أن تفكير الغزالى ليس علمياً ولا تقدمياً تنويرياً من جانبين على أقل تقدير: جانب فلسفى وجانب سياسى. أما من الجانب الفلسفى فلأنه يصارع الفلاسفة خارج الفلسفة أعنى خارج أرضيتهم المنطقية العقلانية فهو يناقشهم من خلال زاوية الشريعة وتعاليمها وبالخصوص من زاوية الإيمان الضيق المتزمت فضلاً عن كون موقفه متسماً بالسفسطة وسوء الطوية لأنه يجحد بلسانه ما ليس فى جنانه. فهو يتخلى عن البرهنة العقلية ولوازمها الاستنتاجية ليقدم حججاً متهافتة كما رأينا يعتقد أنها فى وسعها تفنيد أدلة الفلاسفة . أما من الجانب السياسى فتظهر عدم نزاهته

من خلال تلك الفتوى التى قدمها نزولاً على رغبة أرملة الملكشاة لتتويج ابنها الأصغر عوض أخيه الذى هو أحق منه بالسلطة سناً وشرعاً. ثم ان انتهازيته التى بدت جلية عند تنصيب السلطان الجديد وسرعة الغزالى إلى الدخول عليه لنصحه ليستفيد منه ما استفاده ينال ذلك كله من مصداقيته بل قل يقلل منها خصوصاً إذا ما ربطناها بمناقشاته العنيفة للباطنية مع التنديد بهم فى عدة من كتبه بدون موضوعية ولا منطقية ولا تسامح. فكانت ردوده على الشيعة تخل بآداب الحوار وتجعل من الغزالى رجل متحيزاً ومتعصباً للمذهب السنى بكل تعسف مرضاة للخليفة العباسى والسلطان السلجوقى. وهذه الوضعية التحزبية أبعدته عن كل موضوعية علمية واستقامة أخلاقية بل أنها جعلت منه بكل تأكيد فكراً محافظاً متزمتاً منغلقاً على نفسه انغلاقاً كلياً كما جعل منه قلقه رجلاً متذبذباً متقلباً يصدق عليه قول ابن رشد: «لم يلزم أبو حامد مذهبا فى كتبه بل هو مع الأشعرى أشعرى ومع الصوفية صوفى ومع الفلاسفة فيلسوف حتى أنه كما قال عمران بن حطان:

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن وإذا لقيت معديا فعدنان

ومما لا شك فيه أن تهجمات الغزالى على الفلسفة والفلاسفة وتحامله السفسطائى على عقلانية مذاهبهم قوضت الصرح الفلسفى الذى شيده أبو نصر الفارابى ودعمه من بعده أبو على ابن سينا وكل ذلك لسبب جسارتهما على النظر فى أمر الشريعة والنبوة والمعاد ومحاولتهما التنويرية التى أراداها للحضارة الإسلامية فى القرن الحادى عشر للميلاد والتى رغم ذلك سوف يدعمها من بعدهما ابن رشد لكن بدون جدوى.

منطق النظريات السياسية الكلامية

د . أبو يعرب المرزوقى (*)

تمهيد :

تعد إشكالية الحكم وطبيعة الشرعية التى يستند إليها من أهم إشكاليات الفكر الإسلامى، حتى إن كنا نرفض ما يذهب إليه البعض من إرجاع الفكر الكلامى إلى مجرد صراع مذهبى لقصور على الصراع السياسة عامة. وأصحاب هذا الرأى لم يتمكنوا، رغم هذا الظن الذى كنا نتصوره كافياً لكى يحققوا ثمرته على الأقل، من تحديد منطق المواقف السياسية ونسق النظريات التى تعللها إذا ما استثنينا شبه التحليل السطحى بالصراع الطبقى أو بما يرد إليه. لذلك فنحن سنحاول فى هذا الفصل تحديد هذا المنطق مستدلين عليه بتناسق نظرياته فيما بينهما أولاً وبمطابقته لما حدث فى تاريخ المسلمين الفعلى ثانياً وبتناسقه مع الفكر السياسى الإنسانى أخيراً لكوننا لا نتصور المسلمين خارجين عن سنن التاريخ البشرى ، **وتلك هى العلامات الثلاث التى تحدد علمية القول.**

فالمعلوم أن المسألة السياسية قد كانت منطلق الحرب الأهلية التى عاشتها الحضارة الإسلامية منذ مقتل الخليفة عثمان (رضى الله عنه) إلى الآن «بوجهيها الحار والبارد» والمعلوم كذلك أن هذا التاريخ لا يزال يعرض عرضاً عقدياً فيعتبر صراعاً بين حزب الملائكة وحزب الشياطين بلغة القدماء وحزب التنويريين وحزب الظلاميين بلغة المحدثين . ومن عجائب الأمور أن هذا العرض مشترك لعموم المفكرين من السنة والشيعة سابقاً ومن اليسار واليمين حالياً ومن يقصر دور الشياطين على المذهب المقابل ودور الملائكة على مذهبه يكون عادة من غلاة المذهبين : بحيث أن هذه

(*) الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

التسميات تشق الفريقين عند الجمهور ولا تطابقهما إلا عند الغلاة منهما، وكان الإنصاف يقتضى أن يقرأ التاريخ بعين ناقدة وموضوعية تبين أن المواقف التى تتغاضى عن شروط بناء الحضارات الجديدة قد حالت دون هؤلاء المفكرين وفهم دور بناءة الدولة الإسلامية الأولى والضرورات التى جعلتهم يكونون ما كانوا ويفعلون ما فعلوا.

فالخلاف الذى حصل حول خلافة الرسول عبر عن نفسه بصيغتين إحداهما كانت صريحة عاد بمقتضاها المسلمون (الذين كان جلهم من العرب فى بداية الدعوة) إلى الانقسام بحسب محور لم يتخلص بعد من العصبيات الجاهلية ويرمز إليها عبارة منا أمير ومنكم أمير، والثانية كانت ضمنية وشرع المسلمون فى ولوجها وفيها سيصبح الانقسام بحسب محور بات قريباً من مذاهب الحكم التى ستتحدد لاحقاً ويرمز إليها الإمام فى المبايعة[1] ، أما الحل الذى حصل فى التاريخ فكان بالضرورة أشبه بعدم الحل منه بالحل مما آل بالأمر إلى الحرب الأهلية التى يحدد خصائصها المبدآن اللذان تضمنهما الصيغتان بعد أن وصلا إلى صورتهما الكلية: فمبدأ العصبية الجاهلية اتسع ليصبح مبدأ العصبية القومية ومبدأ العصبية السياسية اتسع ليصبح مبدأ العصبية العقدية، وهما المبدآن اللذان حكما الحرب الأهلية التى تكونت فى ظلها

(١) هذان المذهبان اللذان ظهرا يوم السقيفة يؤكدان أمرا مهماً بالنسبة إلى نظرية الوصية سواء قلنا بإثباتها أو بنفيها: فإثباتها أو نفيها أيهما حصل يقتضيان أن يكون الخلاف حول نظام الحكم وطبيعة الخلافة قائماً منذ حياة الرسول الذى لم يحسمه عملياً رغم كونه قد حدد المعايير التى تحكمه نظرياً، فأما الإثبات فيعنى أن الرسول قد رفض حلولاً أخرى بالتأكيد على حق على مع عدم النجاح فى فرض هذا الحل. وأما النفى فيقتضى أن يكون الرسول قد رفض هذا الحق الذى عبر عنه حزب على بتلكئه عن البيعة يوم السقيفة ، ويبدو لنا أن الوصية مستبعدة وأن الرسول نفسه هو الذى رشح الأمويين لتكوين الدولة الإسلامية الأولى المناسبة للعصر : فهو الذى اختار معاوية كاتباً للقرآن وهو الذى قال من دخل بيت أبى سفيان فهو آمن، ولما كان الاختيار الأول يعنى الأمانة والقول الثانى يعنى الأمن بات البيت الأموى هو المكلف بوظيفتى الدولة الأساسيتين : حفظ القرآن الكريم (بتحقيق أهم أسباب هذا الحفظ وشروطه لكون الحافظ الحقيقى هو الله كما وعد هو نفسه) وحفظ البيعة بالشروط السياسية التى كان الظرف يقتضيها ظرف الحرب الأهلية التى كان الرسول قد توقعها وتوقع حتى أطرافها فعين البيت المكلف بتكوين الدولة الإسلامية بتغليبها على تلك الأطراف جميعاً الدولة التى استكملت شرطى الطموح التاريخى : الرقعة الجغرافية التى توفر شرط الدور الدولى والوحدة الحضارية التى توفر الهوية المستقلة. ولعل ذلك من المكر الإلهى الذى لا يعلم سره سواه.

الحضارة الإسلامية وازدهرت رغم كونها قضت على وحدة الدولة الإسلامية[٢]، وهذه الحرب بدأت منذ توقفت محاولات الخليفتين الأولين تأجيلها بسعيهما الحثيث إلى تخليص الأمة من تطرف المبدأين.

فالمبدأ القبلى انضم إليه بعد الشعوبية ليصبح صراعاً قومياً فبعث الوعى بالقومية الفارسية وكون الوعى بالقومية العربية (وهو أمر لو لم يحصل لما وجدت آداب الأمتين اليوم بين أيدينا). والمبدأ السياسى انضم إليه بعد المذهب ليصبح صراعاً عقدياً فكون الوعى بالفهم السنى والوعى بالفهم الشيعى للرسالة المحمدية (وهو أمر لو لم يحصل لما وجد فكر الإسلام الفلسفى والكلامى فى أهم معضلات الوجود الإنسانى عامة والمسألة السياسية على وجه الخصوص). وقد تراكبت المقابلتان تراكباً جعل الصراعين متواليين فى التاريخ الإسلامى بالتداول (بين العرب والفرس ثم بين الفرس والترك ثم بين العرب والترك) ومتصاحبين دائماً فى كل قوم من أقوام الأمة الإسلامية (بين السنة والشيعة من هذه الأقوام جميعاً). وذلك هو سر حيوية الحضارة الإسلامية. ولا معنى لهجاء مثل هذه الظاهرات ومدح مقابلاتها، فتوسع المبدأ القبلى إلى مبدأ العصبية القومية وتوسع المبدأ الحزبى إلى مبدأ العصبية العقدية لم يقضيا على وحدة الحضارة الإسلامية رغم قضائهما على وحدة الدولة لأن محاولات الخليفتين الأولين أجلت هذه الحرب فخلصت الأمة من تطرف المبدأين إلى أن صلب عودها[٣]. فتمكنت من تحقيق دورها الكونى بتوحيد غايتها أعنى

(٢) وقد عمل هذان المبدأن بالتناوب والتصاحب على النحو التالى: فالصراع العقدى تغلب فى الأول (الحرب الأهلية كانت عقدية فى بدايتها) ثم انقلب إلى الصراع القومى (حيث تبنت الشعوب الفارسية الدعوة الشيعية الخالصة بعد أن فشلت محاولة الجمع بين الدعوتين العباسية والعلوية) ثم عاد الصراع العقدى (ثم أصبح الصراع بين الشيعة عامة بقيادة الفرس والسنة عامة بقيادة الترك) ثم عاد الصراع القومى (بين الأتراك والعرب) فكان القشة التى قصمت ظهر الخلافة. لكن هذا التناوب لم يستثن التصاحب لكون كل قومية كان الصراع فيها متضمنا للصراع بحسب العقيدة إذ أن كل قومية من قوميات الأمة كانت تتضمن المذهبين مع غلبة التشيع على الفرس لذلك آلت إليهم قيادته والتسنن على الترك لذلك آلت إليهم قيادته فحال هذا الأمر دون التمييز بين البعد العقدى والبعد الشعوبى فى الصراع بين الإسلاميين.

(٣) حاول الخليفتان أبو بكر وعمر تأجيل الحرب الأهلية لكنهما لم يستطيعا منعها ولعل الحل الذى مال إليه الفاروق دليل قاطع على عمق الانقسام الذى كان عليه المسلمون (مجلس الستة). ولعل أول الخلفاء الراشدين الذى فهم طبيعة النقلة السياسية وحاول التعامل معها بمنطق سياسى يناسب المرحلة هو عثمان رضى الله عنه بخلاف ما يذهب إليه قارئوا التاريخ قراءة تهمل صعوبة تأسيس الدول: فهو قد فهم دلالة الفعلين النبويين =

طموح الأمة الروحى أو نشر الرسالة المحمدية (القضاء على الردة وتوحيد القرآن الكريم فى المصحف العثمانى) وتوحيد أداتها أعنى طموح الأمة التاريخى أو تكوين دار الإسلام (توحيد المسلمين ضد العدو الخارجى ببداية الفتح خارج الجزيرة) والأمر الثانى كان مصدر التوسع الجغرافى والتأثير الحضارى أساساً لظاهرات الواقع التاريخى والأمر الأول كان مصدر الجدل الفكرى والصراع التأويلى أساساً لكل الفلسفات الإسلامية.

= اللذين أشرنا إليهما أعنى اختيار معاوية لكتابة القرآن واختيار بيت أبى سفيان للأمان، فلولا معاوية وعبدالملك ابن مروان لما كان المسلمون اليوم أمة عظيمة لها شرط الإسهام فى الحضارة الكونية، : البعد الجغرافى والبعد التاريخى المحققين لشرطى الدور الكونى.

obeikandl.com

الفصل الأول : صياغة المشكل السياسى فى الثورة المحمدية

لامعنى حسب رأينا للموقف اليتوبى المتحصر على ما كان ينبغى أن يكون خاصة وأن ما كان ليس ما به يستهان : فما كان حصل وما وقع هو الذى علينا فهمه لتكوين من نتمنى تحقيقه بحسب مبدأ العمل على علم. وعلينا أن نبحث فى طبيعة الخلاف السياسى الذى لم يكن خلافاً طرأ بعد وفاة الرسول كما يتصور البعض بل كان خلافاً موجوداً حتى فى حياته لكونه من جوهر الرسالة الإسلامية ذاتها. فالرسالة التى تختم الرسالات ينبغى أن تتضمن بطبعها أعوص مشكل عرفه العقل الإنسانى : كيف يكون الأمر فى إدارة الشأن الإنسانى الدينى والسياسى بعد توقف الوحى الذى يختم الوحى وحتى قبل هذا التوقف كما فى حالات تصرف الرسول تصرفا غير مستند إلى الوحى؟ فأهم مفارقات الدين الإسلامى التى هى جوهره موجودة فيه منذ حياة الرسول حتى وإن لم تبرز بوضوح إلا بعد وفاته. إنها مميزه الأساسى الذى جعله يصلح تحريف الدينين المتقدمين عليه صراحة[٤] ويصلح تحريف الفلسفتين المتقدمتين عليه ضمنياً.

فليس أساس الحكم ربوبياً (ثيوقراطيا) كما هو الشأن فى الدينين المحرفين (=السنة العبرانية) ، وإلا أصبح ختم الوحى غير قابل للفهم، إذ من شرط هذا الحكم أن يكون الوحى محتاجاً لتوالى الأنبياء أو لمؤسسة للأوصياء التى تنوب عنهم (الكنيسة : الجماعة الروحية) ، وليس أساسه بشرياً (انثروبوقراطيا) كما هو الشأن فى الفلسفتين المحرفتين (= السنة اليونانية) وإلا أصبح وجود الوحى غير قابل للفهم،

---

(٤) ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل ٣٣ فى شرح الباب والبطرك فى الملة النصرانية واسم الكوهن عند اليهود ، ص ٤٠٨ : «والملة الإسلامية لما كان الجهاد فيها مشروعاً لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً أو كرهاً اتخذت فيها الخلافة والملك لتوجه الشوكة من القائمين بهم إليهما معاً. وأما سوى الملة الإسلامية فلم تكن دعوتهم عامة ولا الجهاد عندهم مشروعاً إلا فى المدافعة فقط فصار القائم بأمر الدين فيها لا يعنيه شىء من سياسة الملك وإنما وقع لمن وقع (له) منهم بالعرض والأمر غير دينى وهو ما اقتضته لهم العصبية لما فيها من الطلب للملك بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين بالتغلب على الأمم كما فى الملة الإسلامية وإنما هم مطلوبون بإقامة دينهم فى خاصتهم».

إذ من شرط الحكم الأنثروبوقراطى أن يكون العقل مكتفياً بتوالى العقلاء أو بمؤسسة الحكماء التى تنوب عنهم (الجمهورية : الجماعة العقلية)[٥]. إنما الأساس أمر فريد النوع: إنه من طبيعة مختلفة عن النوعين الربوبى والبشرى لكونها تحدد كيفية تنظيم العلاقة بين الدينى من دون كنيسة الأوصياء (لكون نقد الفكر الدينى كما ورد فى القرآن يعتبر ذلك من أهم أسباب توظيف الوحى وإفساده) والسياسى من دون جمهورية العقلاء (لكون نقد الفكر الفلسفى قياساً على نقد الفكر الدينى يعتبر ذلك من أهم أسباب توظيف العقل وإفساده) تنظيماً يصل بين الدينى والسياسى ويكون فيه الدينى غير مستثن للسياسى والسياسى غير مستثن للدينى. وهذا يقتضى أن تكون الأمة كلها مشاركة فى السلطانين الروحى والعقلى تحديداً للغايات والأدوات وقياما بالأمرين قياماً ذاتياً : والمشاركة فيهما بآليات ومؤسسات وإجراءات ترك تحديدها للاجتهاد البشرى فى فرض عين. وكل تحريف لطبيعة النظام السياسى حصل فى تاريخنا كان مصدره جعل هذه المشاركة فرض كفاية . . عجزاً عن تصور المؤسسات والآليات[٦] التى تحقق فرض العين هذا، أعنى أساس البيعة العامة أو الديمقراطية الحقيقية.

---

(٥) وللمؤسستين نفس المعنى والدلالة عند أفلاطون والفارابى (مؤسسة كنسية قيادتها النخبة العقلية) وهو ما يفسر اتفاق الفلاسفة والمتصوفة مع الشيعة فى هذه المسألة وهم فى الحقيقة متفقون مع الغلاة منهم لكون جمهور الشيعة أقرب إلى رفض الحل الفلسفى منه إلى القبول به.

(٦) نذكر بنص الغزالى الشهير فى كتاب فضائح الباطنية معلقين مرة أخرى على أهم عناصره، يقول أبو حامد: «فإن قيل بم تنكرون على من يقول : لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. فإذا بطل الاختيار ثبت النص؟ قلنا نعم" لا مأخذ للإمامة إلا النص أو الاختيار. ونحن نقول : مهما بطل النص ثبت الاختيار . وقولهم إن الاختيار باطل لأنه لا يمكن : ١- اعتبار كافة الخلق. ٢ - والاكتفاء بواحد . ٣ - والتحكم بتقدير عدد معين بين الواحد والكل.

«فهذا جهل بمذهبنا الذى نختاره ونقيم البرهان على صحته والذى نختاره أنه يكتفى بشخص واحد يعقد البيعة للإمام مهما كان ذلك الواحد مطاعاً ذا شوكة لا تطال ومهما كان مال إلى جانب مال بسببه الجماهير ولا يخالفه إلا من لا يكترث بمخالفته . فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذ فى موافقته موافقة الجماهير . فإن لم يحصل هذا الغرض إلا لشخصين أو ثلاثة فلابد من اتفاقهم . وليس المقصود أعيان المبايعين وإنما الغرض قيام شوكة الإمام بالاتباع والأشياع. وذلك يحصل بكل مستول مطاع.

«ونحن نقول : لما بايع عمر أبا بكر - رضى الله عنهما - انعقدت الإمامة له بمجرد بيعته ولكن لتتابع الأيدى إلى البيعة بسبب مبادرته. ولو لم يبايعه غير عمر وبقى كافة الخلق مخالفين أو انقسموا انقساما متكافئاً لا يتميز فيه غالب عن مغلوب لما انعقدت الإمامة . فإن شرط ابتداء الانعقاد قيام الشوكة وانصراف القلوب إلى المشايعة ومطابقة البواطن والظواهر على المبايعة فإن المقصود الذى طلبنا له الإمام جمع شتات الآراء فى مصطدم تعارض الأهواء. =

تلك هى صيغة المفارقة التى كان على الفكر الإسلامى علاجها وهى صيغة طرحها الإسلام لتجاوز الحلين الذين يعتبرهما محرفين أحدهما صراحة والثانى ضمنا (الحل العبرانى المستند إلى الاستبداد الذى تبرره النخبة الروحية والحل اليونانى المستند إلى الاستبداد الذى تبرره النخبة العقلية)(٧)، وهما حلان عرفتهما ومارستهما الرقعة الحضارية التى بعث الإسلام فى قلبها. لكن قلة من المسلمين ألغيت هذه المفارقة بسرعة عجيبة وبحل جمع خصائص الحل العبرانى وخصائص الحل اليونانى

= «ولا تتفق الإرادات المتناقضة والشهوات المتباينة المتنافرة على متابعة رأى واحد إلا إذا ظهرت شوكته وعظمت نجدته وترسخت فى النفوس رهبته ومهابته . ومدار جميع ذلك على الشوكة ولا تقوم الشوكة إلا بموافقة الأكثرين من معتبرى كل زمان» فضائح الباطنية، عبدالرحمن بدوى، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، ص١٧٥-١٧٧ ، فهذا الوصف الذى يعتمد على الجمع بين أمرين : معتبرى الزمان وقبول الجماعة المحدد سلباً بعدم ثورة الأغلبية أو إيجاباً بقبولها يعنى أن النظام السياسى الوحيد الذى يحصل فعلاً فى التاريخ هو النظام الألغارشى وأنه هو الوحيد الممكن بمقتضى قانون الغرائز وحساب المصالح الذى يعتمد عليه الغزالى هنا وما نطلق عليه اسم الديمقراطية فى شكلها الغربى الحالى ليس هو إلا غطاء منافقاً لهذا النظام نفسه.
ويمكن ألا يكون ذلك مجرد غطاء إذا صيرناها البعد الخلقى الذى يحول دون القانون الطبيعى والطغيان : فتكون الألغارشية ممثلة للبعد الطبيعى أو القوة ويكون الشكل الديموقراطى الصادق ممثلاً للبعد الخلقى أو العقل الذى يحدد للقوة الحدود التى تحول دونها والخروج عن دور الأداة
ومع ذلك وحتى فى غياب هذا الحل الذى نعتبره جوهر النظام الإسلامى الذى نحاول وصفه فى هذا البحث فإن هذا الغطاء المنافق (أو الديمقراطية الغربية) له دور مهم ينتج عن عدم حصوله ظهور النظام الألغارشى الذى هو الوحيد الممكن بمقتضى القانون الطبيعى النافى للقانون الخلقى ظهوره فى شكله الأبشع : أعنى شكله الحالى حتى من هذه الملطفات الإيديولوجية والمؤسسية التى يضيفها الغطاء المنافق . فنظام الانتخاب ملطف للنظام الألغارشى حتى وإن لم يكن هو فى الحقيقة إلا إضافة منطق القمار إلى منطق القوة : فالأغلبية العددية التى تعتبر معياراً للحق فى الحكم تحصل بحسب تأثير الكثير من المتغيرات الاتفاقية التى تتحكم فى تحديد الجماعة لخيارها دون تحديد واضح لما تختاره أو لمن تختاره. ومع ذلك فهذا العمل هو المزيت الوحيد الذى استقر عليه الحل الإنسانى الحالى فى غياب قدرتنا على تحديد الآليات العملية لتحقيق الشكل الإسلامى للبيعة العينية العامة أو للشورى المطلقة : فهو مزيت آليات النظام الألغارشى تزييتا يحولها إلى آليات خفية لا يظهر منها إلا ذلك الغطاء المنافق . ويمكن أن نفهم طبيعة الأمر الخفى فى هذا النظام بالتمييز بين عمله فى حالة السلم (الديمقوقراطية أو الألغارشية الذكية) وعمله فى حالة الحرب (حيث تتحول الديمقراطية إلى جوهرها : ألغارشية ذكية تتخفى بحيلة حكم الشعب لذاته لتستعمله من أجل الحفاظ على مصالحها).

(٧) ولما كان استبداد هاتين النخبتين ممتنعاً من دون آلته أعنى الدكتاتورية العسكرية باتت النخبتان خادمتين لما تتصورانه أداتهما أعنى استبداد المرتزقة من أصحاب القوة المادية وأصبحت النخبتان مجرد سلطة تبرير لهذا الاستبداد . لذلك نفى الإسلام سلطان هاتين النخبتين بجعل الاجتهاد والجهاد فرض عين لئلا توجد النخبتان الروحية والعقلية لتبرير دكتاتورية المرتزقة التى نفاها قبل سواها بجعل واجب الدفاع هو بدوره فرض عين. لذلك اعتبر ابن خلدون من أسباب التدجين وفقدان معانى الإنسانية فى المجتمعات البشرية تكليف المرتزقة بالدفاع وتحول المواطنين إلى عالة على غيرهم فى الدفاع عن أنفسهم.

متناسية نفى الإسلام الصريح لفرعى هذين الحلين . ويبدو هذا المهرب من المفارقة المحمدية معقولاً ومتناسقاً بل وبدهياً لكونه يعالج ما فى ختم الوحى من تناقض ظاهرى[٨] . إنه حل يعوض اتصال الوحى الذى ينفيه الوحى المختوم بعلم الأئمة المعصومين الموصى لهم بحكم المسلمين[٩] علمهم الذى يقوم مقام الوحى المتصل (وهذا الحل لم يتغير منذئذ ولا يمكن لهذا الحل - الذى لقب منذئذ بحل شيعة الإمام على كرم الله وجهه - أن يتطور حسب رأينا إلا بالتخلص منه . والخوف هو أن يحصل التخلص بالصورة التى تمخضت عن وحدة الحل العبرانى واليونانى الحديثة فى التوراتية المحدثة الجرمانية أعنى صورة الفصل بين الدين والدولة مما يجعل الشيعة مرشحة لتحقيق العلمانية إذا لم تتحرر من مهربها السهل من المفارقة المحمدية) ، لذلك فلا عجب إذا رأينا فى التاريخ الإسلامى كيف أن هذا الإلغاء ازداد تدعيماً بفضل الحل الصوفى المستند إلى لدنية علم الأولياء، رغم تناقض الحلين[١٠] وبفضل الحل الفلسفى لكون التقارب بين الحل العبرانى والحل اليونانى تم بتوسط الكلام المسيحى اليهودى فى العهد الهلنستى . أما غالبية المسلمين فإنها لم تلغ المفارقة ولم تهرب إلى الحل السهل بل فرضت على نخبها تجريب الحلول الممكنة عقلاً لفهم هذه المفارقة التى لا نظير لها فى تاريخ الحل الروحى والحل العقلى المعلومين أعنى التقليد

---

(٨) التناقض الظاهرى فى ختم الوحى المحمدى : إذا كان العقل محتاجاً إلى الوحى فكيف يمكنه أن يستغنى عن تواصله بعد الرسالة الخاتمة ؟ وإذا كان المضمون الحاصل مستغنياً عن المختص بعلمه علماً معصوماً فلم تكرر الوحى للتصحيح ؟ وإذا كان العقل قابلاً للاستغناء عن الوحى فلم لم يكن ذلك كذلك من البداية ؟ وقد عرج الرازى على ما يشبه هذا القول فى ردوده على دحض الغزالى لفكر التعليمية فى القسطاس المستقيم وذلك فى حوارات ما وراء النهر. ولعل جوهر الحل المحمدى متمثلاً فى نظرية ختم الوحى. وقد حاولنا تحليل هذا المفهوم فى مقدمة كتابنا شروط نهضة العرب والمسلمين ، دار الفكر المعاصر والفكر بيروت ، دمشق، ربيع ٢٠٠١ .

(٩) وهو المبدأ الأساس الذى يمكن أن نعتبره متعالياً على كل تعدد شيعى : فبه تتحد كل تقازيح القوس الشيعية : وبالقياس يمكن القول بأن كل الفرق التى صارت تلقب بالسنة يتعالى على تعددها المبدأ المقابل: أعنى حكم المسلمين مفوض لاختيارهم وهو يستند إلى علم اجتهادى يحتمل الصواب والخطأ.

(١٠) لكون عموم التجربة وقابليتها للاكتساب مبدئياً منافيين لخصوص الإمامة وطابعها الوراثى رغم أن القطبية والولاية فيها ليست فى متناول الجميع. ولعل هذا هو السر فى عدم التصادم بين عصمة العلم عند الأئمة ولدنية العلم عند الأقطاب.

العبرانى والتقليد اليونانى. فقد ظل المشكل عندهم معضلة المعضلات وصار فكرهم السياسى بحثاً دائماً عن حله بالتجريب العقلى والفعلى لكل الحلول السياسية الممكنة عقلاً. لذلك ففهم منطق هذا التجريب هو المبدأ الذى يساعد على فهم تاريخنا السياسى كما نحاول وصفه وصفاً نسقياً ومنطقياً يخرجنا من تحليل الفكر والتاريخ بالاتكاء على المهارب القديمة أو بالاستناد إلى الموقف النفسانى التحكمى[١١].

(١١) اعتقد أن العلم والفلسفة نظرياً خاصة والخلق والدين عملياً خاصة لايبدآن حقاً إلا بعد أن يتخلص الإنسان من الانحصار فى البعد النفسى من المعرفة والعمل. ومن لم يفهم هذا الشرط يمتنع عليه أن يدرك الحاجة إلى الصياغة النسقية العقلية شرطاً انطلاقياً للمعرفة حتى إذا كان النسق الأول نسقاً بدائياً وغير دقيق. فالمعرفة تتقدم بنقد المحاولات التنسيقية المتوالية. لذلك فكل نظرية حالية ليست إلا النسق الذى لم تتغلب عليه الشواذ إلى حد يجعل العلماء فى ذلك المجال يستبعدونه لتعويضه بنسق آخر. وهذا التدرج التنسيقى يصل إلى درجة من التعقيد يصبح فيها فى شبه قطيعة ما مع يدور فى خلد الأفراد وما يجول فى نفوسهم حول دوافعهم الذاتية ، وهذا العمل لسوء الحظ لم يقع عندنا إلى حد الآن بالنسبة إلى نظرية العلم والنظر ونظرية الفعل والعمل : لذلك فلا عجب إذا قلنا إن الفكر الفلسفى والفكر الدينى لا يزالان عندنا عفويين لكونهما لم يبلغا أدنى درجات التعقيد المنطقى وليس تعقيدهما إلا من جنس تعقيد التراكم التاريخى بحيث هو من مجال الرواية بدلاً من أن يكون من مجال الدراية: كل شىء فيه من مجال الذاكرة النفسية والتداعى وليس من مجال الترابط المنطقى والتعقيد النظرى.

الفصل الثانى : منطق الحلول الكلامية

ولكى نعرض هذا المنطق عرضا فلسفيا يقبله العقل السليم ويخرجنا من التفريغ التحكمى الذى لا يعلل كونه هو ما هو وبالعدد الذى هو عليه، سنعتمد القسمة الأفلاطونية منهج اكتشاف. فأساس الحكم يمكن عقلاً أن نعتبره بما هو فعل إنسانى مستنداً إلى أحد المبدأين التاليين أو إلى التأليفات الممكنة منهما عقلا: فلما كان الحكم الإنسانى بحسب التصور العقلى إما مستنداً إلى القانون الطبيعى (فيكون قانون القوة والإلجاء أو القانون الطبيعى أساس الحكم الوحيد) «أو - و» إلى القانون الخلقى (فيكون قانون العقل والاختيار أو القانون الخلقى أساس الحكم الوحيد) فإنه يستند إليهما إما: ١ - متصلين أعنى إليهما مركبين بحسب تأليف معين بينهما ، ٢ - أو هو يستند إليهما منفصلين أعنى إليهما بسيطين كلا على حدة. والتأليف يكون : ١ - إما بالتناغم المطلق بينهما، ٢ - أو بالتصادم. والتصادم يكون : ١- إما بغلبة هذا، ٢ - أو بغلبة ذاك. ، ومثلما يمكن أن نعتبر التناغم المطلق بين المبدأين حالة حدية من الوحدة فى الذات البشرية يمكن اعتبار حالتى الفصل المطلق بين المبدأين حالة حدية من الفصام فيها : فيكون فيها التصادم بين المبدأين قد بلغ بمفعول التحريف حداً ينفى أحدهما نفياً مطلقاً ويثبت الآخر إثباتاً مطلقاً، لكون المبدأين لا يمكن أن يكونا بذاتهما قابلين للفصل فى الموجود الذى تقتضى فطرته أن يكونا متحدين فيه.

فتكون الحلول الممكنة عقلاً خمسة حلول لا أكثر ولا أقل، رغم كون الحلين المركبين بتغليب أحد المبدأين يمكن أن يكونا لا متناهيى الدرجات : المتناغم المطلق بين المبدأين، غلبة الأول، غلبة الثانى، التنافى المطلق بينهما وشرطها أو الحل الخامس المتمثل فى البراءة الأصلية أو النفى الأصلى بلغة أبى حامد أعنى الحل المستعد لأن يكون أياً من الحلول الأربع السابقة رغم كونه ليس أياً منها بعد. . وهذا الأصل واجب الفرض إذ من دون فرضه تكون الحلول الأخرى مترددة بين الوجوب والامتناع فلا تبقى ممكنة إمكان قابلية الحصول وعدمه. ولكى نعلم سبب حصر

حالات التأليف النسبى بين المبدأين فى حالتين يكفى أن نعلم علة اقتصارنا على منزلتين بين الحدين الطبيعى والخلقى المطلقين وحالة البراءة الأصلية : فالمقصود من التركيب ليس درجاته بل التوجه الذى يميزها. والمعلوم أنه لا يوجد إلا توجهان من الوسط إلى الحدين من حوله يمنة ويسرة وبهما تتفاضل المنازل، فضلاً عن كون اللامتناهى الذى نتجنبه بهذه الصورة غير معلوم بالطبع. ولما كان الأمر مؤلفاً من حدين ووسط وكان التوجه منه إليهما مزدوجاً باتت الحالات الممكنة خمساً : وتلك هى علة كون القيم التى يعتمد عليها حكم الفعل الإنسانى فى التشريع الإسلامى كما أسلفنا خمسة(١٢). فالحكم السياسى بما هو فعل يكون حكمه الشرعى مخمس القيم على النحو التالى:

١ - إما واجباً (وهو النوع الأول الذى يحكمه مبدئياً التناغم المطلق بين القانونين وعلامته تفضيل القانون الخلقى على القانون الطبيعى ، وعندئذ يتحد الدينى والسياسى فى معناهما السوى).

٢ - أو محظوراً (وهو النوع الثانى الذى يحكمه مبدئياً الصراع المطلق بين القانونين وعلامته تفضيل القانون الطبيعى على القانون الخلقى وعندئذ تحصل الازدواجية الدينية والسياسية التى يرفضها الإسلام لكونها ليست فى الحقيقة إلا فصاما نتج عن تقاسم السنتين العبرانية واليونانية حياة الإنسان فاجتمعت عيوبهما فى النظام العلمانى - الكنيسة أو ما فيه الأليغارشية الروحية + الدولة أو ما فيه الأليغارشية المادية - الذى هو جوهر العولمة الحالية حيث يكون الإنسان موزعا بين حياتين روحية ذاتية وسياسية جماعية.

---

(١٢) ويمكن أن نقول بأن تعليل الطابع الخمسى لأحكام الفعل فى الفقه الإسلامى تعليلاً عقلياً لم يحصل قط قبل الآن لكون ذلك يقتضى متقدما عليه فهم جوهر الرسالة الإسلامية فى صلتها بمفهوم التحريف وختم الوحى والصلة المتينة بين الدينى والفلسفى والسياسى كما تتعين فى مؤسستى الاجتهاد والجهاد وخاصة فى البعد السالب منهما أعنى بما هو مؤسستان علة وجودهما تعذر ما كان يزعم موجودا : العلم والعمل المعصومين ، ذلك أنه لو كان العلم معصوما لاستغينا عن الاجتهاد والتواصى بالحق ولو كان العمل معصوماً لاستغينا عن الجهاد والتواصى بالصبر.

٣ - أو مكروهاً (وهو أول المزيجين غير المتساويين أعنى المنزلة التى يميل صاحبها إلى قطب الصراع بين القانون الطبيعى والقانون الخلقى وعلامته عدم تفضيل القانون الخلقى. وهذا الموقف يطغى بالطبع على تاريخ الأفعال ويظهر خاصة فى ممارسة الحكم: من هنا ذم فكر السنة السياسى لغلبة ممارسة الحكم عليها لكنها لما عارضت سلكت سلوك الشيعة).

٤ - أو مندوبا إليه (وهو ثانى المزيجين غير المتساويين أعنى المنزلة التى يميل صاحبها إلى قطب التناغم بين القانون الخلقى والقانون الطبيعى وعلامته عدم تفضيل القانون الطبيعى . وهذا الموقف يطغى بالطبع على تاريخ الأقوال ويظهر خاصة فى ممارسة المعارضة : من هنا مدح فكر الشيعة لغلبة ممارسة المعارضة عليها لكنها لما حكمت سلكت سلوك السنة).

٥ - أو مباحا (وهو الحالة الوسطى حالة البراءة الأصلية أو حالة الحرية التى يتعادل فيها القانونان لكون المرء لم يختر بعد بين قطبى التناغم والتصادم بين المبدأين على الأقل فى القصد فيصبح متضمناً لكل المواقف بما هى حلول اجتهادية ممكنة لا بما هى مواقف عقدية : ولا يوجد إلا إذا وفرت التربية شروط الفطرة السوية[١٣]

(١٣) ابن خلدون ، المقدمة، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت، ١٩٦٧، ص ١٠٤٢ - ١٠٤٣ ، «ومن كان مرباه بالعسف سطا عليه القهر وضيق على النفس فى انبساطها وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث وهو التظاهر بغير ما فى ضميره خوفاً من انبساط الأيدى بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك وصارت له هذه عادة وخلقاً وفسدت معان الإنسانية التى له من حيث الاجتماع والتمدن وهى الحمية والمدافعة عن نفسه أو منزله وصار عيالا على غيره فى ذلك بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها فارتكس وعاد أسفل سافلين. وهكذا وقع لكل أمة وقعت فى قبضة القهر ونال منها العسف».

وحقق المجتمع المؤسسات التى تمكن من الاجتهاد للروية فى النظر والعمل ومن الجهاد للحسم فى النظر والعمل[١٤] فيتحقق شرطا عدم التأثيم[١٥].

لذلك فهذا الوسط هو الذى ينبغى أن ينطلق منه الضمير الإسلامى. ومن ثم فلابد أن يصبح المنطلق الغالب على كل أفعالنا إذا حققنا شرطه أعنى إذا حققنا المؤسسات التى تكوّن شروط الاختيار الحر. وأهم هذه الشروط التناغم بين القانونين فى حياة الجماعة المسلمة وفى حياة الفرد المسلم كما يقتضى ذلك مفهوم الفطرة. فالإسلام يعتبر إطلاق الفصل بين المبدأين عين التحريف الذى يتنافى مع سنن الله[١٦]. وتحقيق هذه المؤسسات هو جوهر الثورة التى سعت إليها الرسالة المحمدية[١٧] من خلال تحديدها شروط المؤسستين الضروريتين لذلك: مؤسسة الاجتهاد التى مبدؤها التواصى بالحق لمعرفته معرفة هى فرض عين على الجميع

---

(١٤) مبدأ الفصل بين الوازع الذاتى والوازع الخارجى أنظر ابن خلدون المقدمة الباب الثالث ٣ الفصل ٦ ص ٢٢١-٢٢٢ : « ولا تستنكر ذلك (دور التأديب) بما وقع فى الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشرعية ولم ينقص ذلك بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم لما تلا عليهم من الترغيب والترهيب. ولم يكن بتعليم صناعى ولا تأديب تعليمى وإنما هى أحكام الدين وآدابه المتلقاة نقلاً يأخذون بأنفسهم بها بما رسخ فيها من عقائد الإيمان والتصديق فلم تزل سورة بأسهم مستحكمة كما كانت ولم تخدشها أظفار التأديب والحكم. قال عمر رضى الله عنه : من لم يؤدبه الشرع لا أدبه الله حرصاً على أن يكون الوازع لكل أحد من نفسه ويقينا بأن الشارع أعلم بمصالح العباد. فقد تبين أن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبى أما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتى».

(١٥) ابن خلدون المقدمة الباب الثالث الفصل ٣٠ ولاية العهد ص ٣٧٧ - ٣٧٨ «والأمر الثالث شأن الحروب الواقعة فى الإسلام بين الصحابة والتابعين . فاعلم أن اختلافهم إنما يقع فى الأمور الدينية وينشأ عن الاجتهاد فى الأدلة الصحيحة والمدارك المعتبرة . والمجتهدون إذا اختلفوا فإن قلنا إن الحق فى المسائل الاجتهادية واحد من الطرفين ومن لم يصادفه فهو مخطىء فإن جهته لا تتعين بإجماع فيبقى الكل على احتمال الإصابة ولا يتعين المخطىء منهما. والتأثيم مدفوع عن الكل إجماعاً . وإن قلنا إن الكل على حق وإن كل مجتهد مصيب فأحرى أن ينفى الخطأ والتأثيم ، وغاية الخلاف الذى بين الصحابة والتابعين إنه خلاف اجتهادى فى مسائل دينية ظنية. وهذا حكمه».

(١٦) ومن ثم فهو ممتنع الوجود الفعلى : أى إن الإنسان لا يستطيع أن يكون فى وجوده الفعلى يهودياً ولا مسيحياً ولا شيعياً مهما فعل لكون ذلك منافياً للفطرة ومن ثم لسنن الله إلا إذا كان الله عاجزاً: لذلك فهذه المذاهب مجرد تقاليد لا ينتسب إليها المرء فى قرارة نفسه إلا تقليداً وبمجرد أن يتخلص من ظلمات التقليد يتجه بطبعه للحل الذى جاء به النبى محمد ﷺ : الاجتهاد والتواصى بالحق والجهاد والتواصى بالصبر.

(١٧) خصصنا لمفهوم الوسط والوسطية شرطين للرسالة الشاهدة والخاتمة تصديقاً لما بين يديها وهيمنة عليه الفصل الأخير من كتاب الوحدة بين الفكرين الدينى والفلسفى دار الفكر المعاصر والفكر بيروت دمشق ٢٠٠١.

ومؤسسة الجهاد التى مبدؤها التواصى بالصبر للعمل به عملاً هو فرض عين على الجميع[١٨]، وليس للقصص القرآنى من غاية إلا بيان طبيعة تحريف الدين (وقياساً عليها يمكن أن نعرف تحريف الفلسفة) ما هى. فقد كان التحريف ولا يزال نفى هذه الحقيقة : تحريف الاجتهاد والجهاد استعاضة عن علم الحق والعمل به فرض عين على الجميع يجهل الحق والعمل بالباطل اللذين تفرضهما النخبتان الروحية والعقلية بسبب تبريرهما المختار أو المضطر لطغيان المرتزقة.

ويمثل جدل الفكر السياسى بين السنة والشيعة خاصة وبين كل الفرق عامة فى الفكر الدينى ثم بين هذا الفكر ببعديه (الكلامى والصوفى) والفكر الفلسفى ببعديه (المشائى والإشراقى)[١٩] محاولة لفهم الدلالة السياسية لهاتين المؤسستين[٢٠] ولتجريب الحلول الممكنة عقلاً . لكن هذا التجريب غلب عليه الفشل بحكم تأثير تعاضد التحريفين اللذين أرادت الثورة المحمدية إصلاحهما أعنى التحريف الروحى العبرانى والتحريف العقلى اليونانى والمرتزقة من الجند والمجرمين الذين استولوا على السلطة السياسية : المؤسستين الشارطتين لتحقيق هذا الوسط الذى يجعل الفعل على الإباحة فى الاجتهاد والجهاد ويغنى عن مؤسسة الأوصياء المعصومين (الكنيسة)

---

(١٨) لذلك فجوهر الثورة الإسلامية الخالصة تلخصها صورة العصر كما سنرى فى الفصل الأخير من هذه المحاولة.

(١٩) وكلا الفكرين مؤلف من تيارين متنافرين فيما بينهما لكون كل منهما له نظير فى الفكر الآخر: الكلامى مع المشائى والصوفى مع الإشراقى وذلك ما حصل فى التاريخ بعد انفجار الفكرين الناتج عن الصراع بين فلسفة ابن سينا وكلام الغزالى. وينبغى أن نميز بين مفهوم العقل فى الكلام ومفهوم العقل فى الفلسفة الإسلامية : فهو فى الكلام اجتهاد وهو فى الفلسفة تحريف الاجتهاد لكون أصحابه يعتبرونه علماً محيطاً يتحد فيه المعلوم والموجود.

(٢٠) مما يعنى أن الحل السريع الذى مال إليه الفكر الشيعى لم يحل مع ذلك دون التنبه إلى مفارقات الثورة المحمدية رغم كونه قد حسمها بسرعة حسما كاد يلغيها لو لم يمكنه الجدل مع الفرق الأخرى من تجنب الذهاب بهذا الحل إلى غايته : تعويض ختم الوحى بعصمة الولاية . فتأويل ظاهر الشرع تأويلاً باطنياً له غاية لا تظهر بوضوح إلا عند الغلاة : إلغاء التشريع الخاتم عند المتطرفين لتعويضه بتحكم المتكلمين باسم الإمام الغائب.

والحكماء المطلقين (الجمهورية أو المدينة الفاضلة)[٢١] أعنى المؤسستين المحرفتين اللتين أفسدتا شرط الثورة المحمدى النظرى (الاجتهاد النظرى بما هو فرض عين أو التواصى بالحق) وشرطها العملى (الجهاد العملى بما هو فرض عين أو التواصى بالصبر).

(٢١) لكن اختيار الحل الذى نسميه الثورة المحمدية له علل ذاتية فى هذه البنية المنطقية فى وصفنا. فالحدان يكونان عند الإطلاق خارج مستطاع الإنسان بالذات لتنافيهما مع فطرته التى لا يمكن أن تكون شيطانية بإطلاق وغير ربوبية بإطلاق : لذلك فالقول بهما هو عين التحريف خاصة إذا تجاوز التجريد التحليلى بمبادئ عامة ليس لها من وجود حقيقى خارج العملية التحليلية . . ذلك أن الإنسان ليس مؤلفاً من مبدئين منفصلين هما القانون الطبيعى والقانون الخلقى بل فطرته تقتضى بينهما وحدة فريدة من نوعها لا يتميز فيها المبدآن أحدهما عن الآخر إلا منطقياً. وليس الأمر الغالب على تاريخ الأفعال مكروهاً والأمر الغالب على تاريخ الأقوال مجرد مندوب إليه إلا بسبب كون التحريف هو عينه نظرية التنافى بين الطبائع والشرائع فى الوجود الإنسانى كما بينا فى كتابنا حول وحدة الفكرين الدينى والفلسفى (دار الفكر المعاصر والفكر بيروت ودمشق ١٩٩٠) . لذلك فالواجب هو الوسط والمحظور بين التنافى بفرعيه سواء شيطان الإنسان أو ألهه والمندوب إليه هو التوجه الذاهب من الوسط إلى الوصل بين المبدئين مع عدم تغليب المبدأ الخلقى والمكروه هو التوجه من الوسط إلى الفصل بين المبدئين مع عدم تغليب المبدأ الطبيعى . أما المباح فهو كل ذلك بوصفه ما يقع بعد الاجتهاد والإجماع فى التمييز بين الحلول الأربعة السابقة . وعلة كون المندوب إليه لا يعاقب على تركه والمكروه لا يعاقب على فعله بين من علامتهما السلبية.

الفصل الثالث
نسق الحلول السياسية الكلامية فى الحضارة الإسلامية

فكيف حصل هذا التعاضد الذى أفسد المؤسستين ؟ وقبل ذلك شرطاً فيه كيف تفرعت الفرق التى حددت هذه الحلول تحديداً جعلها تؤول إلى ما علينا فهمه لاستنباط الدرس من التعين التاريخى للحلول الممكنة عقلا؟ كان مطلب أساس الحكم بهذا المعنى (= اعتبار الدين جوهر الحياة الروحية المتعينة تاريخياً ومن ثم ذات التعين السياسى بما هو اجتهاد جماعى يسعى إلى علم الحق بمنطق التواصى بالحق وجهاد جماعى يسعى إلى العمل به فى التاريخ الفعلى بمنطق التواصى بالصبر : وذلك هو مدلول صيغة المشاركة فى التواصيين بما هما جوهر الإيمان والعمل الصالح كما حددتهما سورة العصر) إذن منطلق الفكر السياسى فى حضارتنا وكان الخلاف حوله بداية الحرب الأهلية التى لم تنته إلى الآن. إنه السؤال عن أساس الحكم كما صاغه ناقد الحلول السهلة ومحلل تجريب الحلول الممكنة عقلاً أعنى ابن خلدون(٢٢) : هل الحكم ربوبى (ثيوقراطى) ينتسب إلى العقيدة بحسب العلم المطلق (المتناقض مع ختم الوحى) بالحقيقة الدينية (نظام الوصية والتعيين فى الإمامة الشيعية) أم هو بشرى (انثروبوقراطى) ينتسب إلى إدارة الشأن العام بحسب العلم النسبى (الوحيد الممكن بمقتضى ختم الوحى) بالمصالح العامة (نظام الاختيار والمبايعة فى الخلافة السنية)؟ .

والمعلوم أن هذا السؤال قد أفرز كل الأجوبة الممكنة عقلاً ليس نظرياً فى ساحة الجدال فحسب بل وعملياً فى ساحة القتال كذلك. فكان مصاحباً للحرب الأهلية

---

(٢٢) ابن خلدون ، المقدمة الباب السادس فصل الكلام ص ٨٣٨ : «(ف) قصارى أمر الإمامة أنها قضية مصلحية إجماعية ولا تلحق بالعقائد » . وكذلك نفسه المقدمة الباب الثالث فصل البيعة ص ٣٧٦ : « وشبهة الإمامية فى ذلك (فى القول بالوصية) إنما هو كون الإمامة من أركان الدين كما يزعمون . وليس كذلك وإنما هى من المصالح العامة المفوضة لنظر الخلق».

التى عمت كل مستويات الحياة الإسلامية والاجتماعية والروحية. وكان هذا الإفراز يحصل دائماً بمناسبة رفض الإخلال بشرط من الشروط المجمع عليها ضمنياً فى فهم المؤمنين الحدسى لمؤسستى الاجتهاد والجهاد بما هما فرضا عين. وكانت عمليات الرفض المتوالية المحدد الرئيسى لصياغة معضلات الفكر السياسى صياغة فلسفية وللحلول التى توصلت إليها الفلسفة السياسية الإسلامية. لذلك فلا يمكن القبول بحكم المؤلف على الفكر السياسى الإسلامى بكونه قد مات لحصره إياه فى فلسفة الفارابى ، ويمكن أن نقدم السيناريو التاريخى التالى لحصر منطق تفرع الحلول.

سينقسم الحل الشيعى (حل الوصية والتعيين الذى كان الأول من حيث الصياغة المذهبية ، ولم يكن هذا التقدم ناتجاً عن كون العلم محصوراً فى الشيعة كما قد يفهم القارئ من الكتاب الذى يؤكد على جهل أهل الظاهر (=عملياً السنة) وسطحيتهم، بل لأن علماء السنة لم يكن مطلبهم من جنس مطلب علماء الشيعة : فمطلب أولئك كان تأسيس العلوم المساعدة فى الحكم وهى علوم لا يمكن أن تكتفى باليتوبيات ومطلب هؤلاء كان تأسيس الأقاويل المساعدة فى المعارضة وهى أقاويل لا ترضيها المعرفة العلمية) بحسب ما يقتضيه مفهوم الاصطفاء والوصية اللذين هما أساسه من معان. فالأساس الربوبى (حاكمية الله : الثيوقراطى) للحكم هو عينه حق المصطفى والموصى له فى الحكم باسم الله ، وهو من ثم لا يمكن أن يكون إلا : ١ - اصطفاء خاصاً لمن يتفرد بالعلم الدينى ، ووصية خاصة له. ٢ - أو اصطفاء عاماً لكل من تتعين فيه صفات الصلاح الدينى ووصية عامة له. لذلك فقد تفرع الأساس الثيوقراطى بمقتضى منطقه الذاتى إلى : ١ - حل شيعى يقول بالاصطفاء والوصية الخاصين (آل البيت). ٢- وحل خارجى[٢٣] يقول بالاصطفاء والوصية العامين (كل مسلم بحق)[٢٤].

---

(٢٣) ليس الحل الخارجى بالبساطة ولا بالغباء الذى يتصوره الكاتب عليه بل هو من نفس طبيعة الحل الشيعى وأكثر تناسقاً منه لكونه كلياً : إذا كان أساس الحكم ربوبياً ووظيفة دينية فينبغى أن يكون أساسه علامة الوصية العامة أعنى الصلاح الإيمانى وليس علامة الوصية الخاصة أعنى الإرث البايولوجى.

(٢٤) من عدم المقبول مواصلة الظن بأن الخوارج من القائلين بالمبدأ الديمقراطى . فهذا قول لا يصح على أى فرقة إسلامية ومن باب أولى على الخوارج الذين هم أكثر الفرق تشدداً فى الحاكمية الربوبية والذين لا يمكن أن يتنازلوا عن شرط صحة الإيمان : فهو الصلاح أو شرط إرث الأرض الذى هو الوصية العامة أو شهادة المسلمين على غيرهم من الأمم. وإذا صح أن يوصف فريق بالقرب من الفكر الديموقراطى فينبغى أن يكون السنة لكونهم يتساهلون فى هذه الشروط ويكتفون بشروط الحاكمية البشرية الناجحة بحسب اختيار المعتبرين=

وقد حصل انشقاق الخوارج على الشيعة بمناسبة الخلاف حول أثر «الحكم الشرعى» للإخلال بشرط الاصطفاء والوصية فى بعدهما الخاص. فلم يختلف الشيعى والخارجى حول الحكم الشرعى للحكم السياسى بل الخلاف بينهما كان متعلقاً بأثر ذلك الحكم الشرعى وبأثر الإخلال بشرطيه . لذلك فإن الخروج قد حصل عندما قبل الإمام على (كرم الله وجهه) بالتحكيم الذى نقل الحكم من كونه للّه إلى كونه لحكام بشر فوض لهم حسم الخلاف بدلاً من حسمه بالجهاد. وإذن فالخلاف يتعلق بالمستوى العملى وليس بالمستوى النظرى من «حكم» إلى الحكم السياسى: ومن ثم فليس من المصادفة أن يحدث الخلاف ويحسم فى ساحة القتال.

أما الحل السنى(حل البيعة والاختيار الذى كان الثانى من حيث الصياغة) فسينقسم بحسب ما يقتضيه مفهوم الاختيار والأهلية اللذين هما أساسه من معان : فالأساس البشرى (حاكمية الإنسان : الأنثروبوقراطى) للحكم هو عينة القدرة البشرية على رعاية المصلحة العامة المفوضة للخلق وهو من ثم لا يمكن أن يكون إلا بحسب بعدى الأهلية أو القدرة المشروطة فى فعل السلطة السياسية : القوة أو شرط تأثير مبدأ القانون الطبيعى والعقل أو شرط تأثير مبدأ القانون الخلقى. فالحكم السياسى لا يخلو من الاستناد إليهما إما بتأليف عادل بينهما أو بغلبة أحدهما : القانون الطبيعى (موازين القوة فى واقعات الحكم) أو القانون الخلقى (معايير العقل فى واجبات الحكم). لذلك فهو لا يمكن أن يكون إلا : ١ - أهلية خاصة أو . ٢-أهلية عامة : فيتفرع هذا الأساس الأنثروبوقراطى إذن بمقتضى منطقه الذاتى إلى: ١- سنى يقول بالأهلية الخاصة .(كل قادر من قريش مع التركيز على الغالب من مفهوم القدرة فى فعل السياسة أعنى القوة خاصة) ٢ - ومعتزلى[٢٥] يقول بالأهلية

= فى كل زمان، أعنى النظام الأليغارشى الذى هو فى الحقيقة النظام الوحيد الحقيقى بمقتضى المحددات الطبيعية إذا اعتبرت فى ذاتها ومن دون تدخل الشرائع وخاصة فى الديموقراطيات الحديثة التى فصلت بين الدين والسياسة : فهى أليغارشيات فى السر وديموقراطيات فى العلنى، ومن ثم فطبيعتها الحقيقية هى ما تخفى لا ما تعلن.

(٢٥) الحل المعتزلى ليس معادياً للحل السنى إلا فى الظاهر : فهو فى نسبته إليها من جنس الحل الخارجى فى نسبته إلى الحل الشيعى : إنه من نفس طبيعة الحل السنى لكنه أكثر كلية منه : إذا كان أساس الحكم بشرياً وليس ربوبياً فينبغى أن يكون أساسه مميز الإنسان : العقل.

العامة (كل قادر من المسلمين مع التركيز على عموم القدرة ومن ثم على العقل خاصة).

وقد حصل هذا الانشقاق الاعتزالى على السنة بمناسبة الخلاف هو«الحكم الشرعى» للإخلال بشرط الأهلية «التى ينبغى أن تكون ما لأجله يقع الاختيار أعنى شروط القدرة على رعاية المصلحة العامة : العقل والقوة بتقديم وتأخير وبتأليفات مختلفة تسليماً مفروغاً منه بأن المنتخب والمنتخب من المؤمنين). وبين أن الخلاف السنى المعتزلى لم يصل إلى مسألة أثر الحكم الشرعى للإخلال بشرط الأهلية لكونه تعلق بالحكم الشرعى نفسه قبل التطرق إلى أثره. لذلك فقد تم الاعتزال حول حكم مرتكب الكبائر وأهمها فسق الحاكم . فالاعتزال حصل عندما لم يرض رد حسن البصرى واصل بن عطاء فى حكم مرتكب الكبائر عامة ومرتكبها من الحكام خاصة. وإذن فالخلاف يتعلق بالمستوى النظرى من «حكم» الحكم السياسى: ومن ثم فليس من المصادفة أن يحدث الخلاف ويحسم فى ساحة الجدال.

وإذن فنسبة المعتزلة إلى السنة فى مستوى النظر تحديداً للحكم الشرعى الخاص بالإخلال بشرط الأهلية فى الحكم السياسى الذى يعتبر ذا أساس بشرى ومن مجال رعاية المصالح العامة هى عينها نسبة الخوارج إلى الشيعة فى مستوى العمل تحديداً لأثر الحكم الشرعى الخاص بالإخلال بشرط الوصية فى الحكم السياسى الذى يعتبر ذا أساس ربوبى ومن مجال العقائد الدينية. ومن لم يفهم هذه النسبة لن يستطع فك ألغاز الفكر السياسى الإسلامى العقلية والتاريخية . فهذه النسبة هى التى ستساعدنا على فهم الكثير من مقومات الفكر السياسى فى كل المراحل الموالية إلى يومنا ، وهى خاصة التى ستحررنا من العلاج الأيديولوجى الذى يحول دون تحليل الفكر السياسى الإسلامى تحليلاً علمياً يساعد على التأثير فى الواقع بالعمل على علم. ولما كان جوهر الخلاف هو بين الأساسين الربوبى (الثيوقراطى) والبشرى (الأنثروبوقراطى) -لكون الخلاف ضمن الأساسين بين فرعى الأول (الشيعة والخوارج) وفرعى الثانى (السنة والمعتزلة) يتعلق بشروط الأساس وعلاماته وليس بطبيعته - بات من

الضرورى أن يعود الفرعان المنشقان الخارجى والمعتزلى إلى الأصلين الشيعى والسنى[٢٦].

لذلك فإننا نلاحظ فى تاريخ الفكر والممارسة السياسية الإسلامية تردد فكر هذين الفرعين المنشقين بين الشيعة والسنة إلى أن حصل انقسامه بحسبهما فأصبح ذا توجهين أحدهما متسنن والثانى متشيع . لذلك فقد كاد الخروج والاعتزال أن يزولا من التاريخ ولم يبقيا فرقتين قائمتى الذات إلا بصورة هامشية . فالموقف الخارجى[٢٧] من حيث هو موقف يقول بضرورة الجهاد بحسب أحكام النقل فى المسائل الدينية عامة وفى المسألة السياسية خاصة (= لحسم الخلاف الذى رأينا أنه من طبيعة عملية) انقسم فى بداية القرن الثالث إلى خروج متسنن هو الحنبلية[٢٨] وخروج متشيع هو الإسماعيلية[٢٩] . والموقف الاعتزالى من حيث هو موقف يقول

---

(٢٦) ويقتضى العقل أن يوجد حل يتحدد بكونه لا واحد من هذه الحلول الأربعة لكونه يمثل المركز المحايد الذى منه تتكون كل هذه المواقف أعنى موقف الإرجاء. فهو موقف يعلق الحكم ويفوض الأمر لله . وهو الأصل لكون المرء لا يقف أحد المواقف الأربعة الأخرى إلا عندما يفرغ صبره من الأرجاء. وموقف الإرجاء هو الغالب على عامة الشعب وعلى كبار الأتقياء والعلماء الذين ينأون بأنفسهم عن الصراعات الدنيوية. لكن هذا الموقف الذى هو ليس سلبياً فى موقف عامة الشعب إلا عندما يصبح موقفاً أبدياً فيمكن للطغيان لكنه ضرورى لمحكومية الشعب السلمية وإلا أصبح الشعب كله فى صراع عقدى وحرب أهلية دائمين. والإرجاء هو عين العقل فى موقف العلماء والأتقياء لكونه يمكن للعرفان الذى يتعذر من دون الحياد والابتعاد عن هوى التحزب العقدى. ولا فائدة من البحث فى هذه المسألة لكون أهمية الإرجاء لا تكون ذات معنى إلا عند من يفهم العلاقات الجدلية التى حصلت تاريخياً بين المواقف الأربعة التى وصفنا.

(٢٧) ينبغى أن نلاحظ أن الأنقسام الخارجى لم يتعلق بالخوارج أنفسهم بل بموقفهم الذى صار موقفاً يقفه السنى والشيعى ضمن فرقته. لذلك نلاحظ الفرق بين هذا الانقسام والانقسام الذى حدث فى الاعتزال. فالانقسام هنا مضاعف: انقسام فى الموقف وانقسام فى الفرقة نفسها . لذلك زال الاعتزال كفرقة مستقلة بعيد هذا الانقسام وبقى الخروج كفرقة مستقلة.

(٢٨) إذ لأول مرة أصبح لدى السنة مذهب يعتبر عصيان الدولة أمراً شرعياً محتكماً إلى التساند بين الشرعية الروحية والقوة الشعبية قبالة القوة السياسية . وذلك هو مغزى العصيان الحنبلى : فمثلما أن الخروج على دولة الشيعة التى بدأت تتسنن كان منطلقه التناقض بين الحاكمية الربوبية والتحكيم الذى يفيد التخلى عن المبدأ كان منطلق الخروج الحنبلى على دولة السنة التى بدأت تتشيع التناقض بين الحاكيمة والبشرية وإطلاق المذاهب إلى حد فرضها بالقوة على قادة الفكر.

(٢٩) إذ لأول مرة صارت الشيعة لها مذهب يدعو إلى تحقيق الدولة الشيعية فى التاريخ الفعلى ولا تكتفى بانتظار المهدى. ولعل هذا التحول هو المضمون الإيجابى الوحيد لرسائل إخوان الصفا لكون مضمونها العلمى ليس إلا تلفيقاً ساذجاً وخالياً من كل تدليل عقلى حتى إنه شبه نفى حقيقى لشروط العقل رغم كونه إيديولوجيا دعوة للعقل. ولعل أشبه أمر به الآن ما نجده عند دعاة العقلانية بين مفكرينا الحاليين : فهم يدعون إلى عقلانية متعصبة لم تسمع بالنقد والنسبية فى أحكام العقل الفلسفى والعلمى.

بالاجتهاد بحسب أحكام العقل فى المسائل الدينية عامة والمسألة السياسية خاصة (=لحسم الخلاف الذى رأينا أنه من طبيعة نظرية[٣٠]). انقسم فى بداية القرن الرابع إلى اعتزال متسنن هو الأشعرية[٣١] ، واعتزال متشيع هو البهشمية[٣٢]: كادت الفرقتان الهامشيتان أن تزولا لكن فكرهما صار المميز الحقيقى للفرقتين الأصليتين اللتين انقسمتا هما بدورهما بحسب فكر الفرقتين الهامشيتين.

---

(٣٠) الخلاف نظرى لماذا وبأى معنى ؟ لماذا نعتبر الخلاف حول مسألة فقهية من هذا النوع مسألة نظرية؟ أليس فى ذلك مفارقة؟ الجواب بسيط عند من يدقق التمييز بين المعانى . فإذا كان الأمر يتعلق بطبيعة الشىء أى شىء كان الأمر نظرياً حتى إذا كان الشىء عملياً: إذ الأمر يتعلق بما يمكن تسميته فى فلسفة الحقوق بالتكييف القانونى وبما يمكن أن يسمى منطقياً بالحد. والمعلوم أن الخلاف بين البصرى وواصل لم يكن دائراً إلا حول الحكم الفقهى لفعل الإخلال بشرط الحكم. فصاغه واصل صياغة تبحث عن العلاقة بين حدين أو تعريفين : الفسق خاصة وارتكاب الكبائر عامة بما هو إخلال بشرط الإسلام عامة ومن باب أولى بشرط حكم المسلمين كيف يمكن تنزيله بين الكفر والإيمان ؟ فإذا كان الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان معنى بسيطاً لا يمكن أن يتدرج ومن ثم فبينه وبين الكفر لا يوجد وسط. أما إذا كان الإيمان يتبعض فينبغى أن يكون بينهما وسط بل وأوساط . واصل قال بالمنزلة بين المنزلتين ومن ثم فقد قال بتبعض الإيمان فأدخل شيئاً من المرونة والتسامح الدينى لكيلا يسهل الإتهام بالكفر مما يجعل المسألة ذات صلة بالتطرف الخارجى : فاعتبر الفاسق ليس كافرا وليس مؤمنا ومن ثم فهو وسط بين بين مما يشكك فى وجوب مقاتلته . وهو إذن قد وجد حلاً نظرياً مطبقاً على المسألة العملية يجعلها تنتقل من منطق القيمتين إلى منطق القيم الثلاث. أما الخلاف بين الخوارج والشيعة فعملى لكونه ليس بحثا فى التكييف الفقهى لطبيعة الإخلال بشرط الحكم : فكلاهما متفق على هذا التكييف. إنه كفر. لكن الخوارج استنتجوا من هذا التكييف ضرورة الحسم بالجهاد لوجوب مقاتلة الكفار فى حين أن الإمام على كرم الله وجهه كأنه استبق الحل المعتزلى فقال بالمنزلة بين المنزلتين : قبل بالتحكيم فى خلاف مع قوم يعتقد من حيث التكييف الفقهى لفعلتهم أنهم كفار. وما كان ليفعل لو لم يكن فى قرارة نفسه قد بدأ يقول بما توصل إليه واصل بن عطاء لاحقا أعنى بالمنزلة بين المنزلتين . لذلك فلا عجب إذا كان الفكر المعتزلى غير المغالى قريبا من الشيعة غير المغالية قرب فكر الخوارج غير المغالين من فكر السنة غير المغالية : والأمر له نفس المنطق فكل معارض فى حزبه يقترب من الحزب المعارض لحزبه.

(٣١) المعلوم أن مناط القطيعة بين أبى الحسن الأشعرى والجبائى الأب كان مسألة التحسين والتقبيح العقليين : فلما عجز الجبائى الأب عن حل المعضلة التى عرضها عليه التلميذ قال الريب قولته الشهيرة : وقف حمار الشيخ فى العقبة وأعلن عن قطيعته . أنظر لمزيد الدقة والإحالة الفصلين الخاصين بالكلام من الباب الأول من رسالتنا منزلة الكلى فى الفلسفة العربية نشر الجامعة التونسية تونس ١٩٩٤.

(٣٢) المعلوم أن مناط القطيعة بين أبى هاشم الجبائى وأبيه أبى على الجبائى كان مسألة الحال التى قربت الحل الاعتزالى من الحل السنى بخصوص مسألة الذات والصفات . أنظر للمزيد نفس الإحالة الواردة فى الهامش المتعلق بمناط قطيعة أبى الحسن الأشعرى مع الجبائى الأب. والملاحظ أن هذه القطيعة تتعلق بمسألة نظرية بل بجوهر المسائل النظرية كلها فى ميتافيزيقا الكلام (مسألة الذات والصفات دينياً ومسألة منزلة الكلى النظرى فلسفياً) وأن تلك القطيعة تتعلق بالمسألة العملية بل بجوهر المسائل العملية فى ميتافيزيقا الكلام (مسألة التحسين والتقبيح خلقياً وهى نفسها فى الكلام والفلسفة معاً).

ومنذئذ أصبح الخلاف ذا درجتين مؤثرتين فى تحديد نظريات الفكر الدينى عامة والفكر السياسى خاصة : الخلاف بين الفرقتين الأصليتين أعنى بين السنة والشيعة (حول طبيعة الأساس) ثم الخلاف ضمن الفرقتين أعنى بين البهشمية والإسماعيلية (حول النظر والعمل بمقتضى الأساس) فى الفرقة الشيعية وبين الأشعرية والحنبلية (حول النظر والعمل بمقتضى الأساس) فى الفرقة السنية. ويمكن أن نفهم علة غلبة الفكر الإسماعيلى على الفكر الشيعى الذى كاد يلغى فكر الاعتزال البهشمى ليعوضه بالفكر الفلسفى الإشراقى، إذ أن مفهوم النظر البهشمى لا يمكن أن يناسب نظرية الوصية والحق الإلهى فى الحكم مما يقتضى مفهوماً للنظر يكون إشراقياً فيناسب القول بالعلم اللدنى المعصوم(٣٣) وعلة غلب الفكر الأشعرى على الفكر السنى الذى كان يلغى فكر الخروج الحنبلى ليعوضه بالفكر الفلسفى المشائى ، إذ إن مفهوم العمل الحنبلى لا يمكن أن يناسب نظرية الأهلية والحق البشرى فى الحكم مما يقتضى مفهوماً للعمل يكون مشائياً فيناسب القول بالعمل الاجتهادى غير المعصوم(٣٤).

---

(٣٣) كيف عوضت الفلسفة الإشراقية الفكر البهشمى عند جمهور الشيعة وما دلالة هذا التعويض؟ يعلم الجميع أن الفكر الشيعى كان قد استقر على تبنى فكر أبى هاشم الجبائى. ولعل أفضل ممثل لهذا الاستقرار فكر القاضى عبدالجبار الذى هو أكبر متكلمى الدولة البويهية ذات الميول الشيعية المغالية. ولكن بعد ذلك بقليل وربما بفضل ما بينا من تطابق بين التصوف والفكر الشيعى المغالى أصبح هذا الفكر فكر جمهور الشيعة وبات الفكر الهاشمى شبه لا شىء. فمات الفكر الشيعى غير الإشراقى.

(٣٤) كيف عوضت الفلسفة المشائية الفكر الحنبلى عند جمهور السنة وما دلالة هذا التعويض؟ ما حصل فى الفكر الشيعى الذى استحوذ عليه الفكر الإشراقى حصل مثله فى الفكر السنى الذى استحوذ عليه الفكر المشائى. والعلة تكاد تكون واحدة : فبمجرد أن أدركت الدولة السنية (السلجوقية ذات القيادة الفكرية التى تضاهى قيادة الدولة البويهية والتى ورثت عنها مظلة الخلافة السنية) أى سر قوة الخلافة الشيعية (الفاطمية) التى صارت تنافسها وتنافس الخلافة السنية (لكون الإمامة عند الشيعة لم تنقسم بعد مثل الخلافة عند السنة إلى سلطنة لها السلطان السياسى وإمامة لها السلطان الدينى) على جل العالم الإسلامى يتمثل فى قوة الدعوة وليس فى قوة الدولة فكرت فى إنشاء ما يشبه مؤسسة داعى الدعاة لبناء الدعوة السنية : مؤسسة المدارس النظامية. ولما كان سر قوة الدعوة فى ما انبنت عليه من فلسفة حصل فى الكلام السنى نفس ما حصل فى الكلام الشيعى : تفلسف الكلام. لكن التفلسف الأول كان مضموناً أعنى أن الكلام الشيعى جعل مضمون الفلسفة مضمون الدين الباطن. أما الكلام السنى فكان أقل إدراكاً للفرق : فجعل شكل الفلسفة شكل الدين لكونه لم يكن ممن يقابل بين الظاهر والباطن. ولما كان الفصل بين الشكل والمضمون الفلسفيين مجرد خدعة بات الكلام السنى هو بدوره مشائياً حتى النخاع مثلما كان الكلام الشيعى قد أصبح إشراقياً حتى النخاع . وطبعاً فمثل هذه التحليلات المستندة إلى منطق العلاقات بين المدارس الفكرية يعسر القبول بها عند من لم يمارس هذه الضروب من الفكر ممارسة فلسفية حقيقية تفهمه لبها وتخلصه من القشور

لكن المحدد الرئيسى يبقى مع ذلك هذا الأمر الذى يبدو قد أُلغى فى كلتا الفرقتين الرئيسيتين . فإلغاء النظر البهشمى لتعويضه بالنظر الإشراقى حال دون المشاركة الجماعية فى الاجتهاد ودون علاج العقبات التى تجعل البحث العلمى فى الفكر السياسى الشيعى أمراً مستحيلاً: نظرية العلم اللدنى والعصمة المؤسستين لولاية الفقيه . وإلغاء العمل الحنبلى لتعويضه بالعمل المشائى حال دون المشاركة الجماعية فى الجهاد ودون علاج العقبات التى تجعل الفعل العملى فى الفكر السياسى السنى مستحيلا: نظرية العمل المتروى والحكمة المؤسسين لتبعية الفقيه الريبى والانتهازى. وبذلك يتضح أن تغلب الفكر الفلسفى فى شكله المنحط الموروث عن العهد الهلنستى قد حال ببعدى تحريفه الإشراقى (عند الشيعة) والمشائى (عند السنة) دون تطور الفكر الدينى عامة والفكر السياسى خاصة لكونه حال دون تكون مؤسستى الاجتهاد والجهاد بما هما فرض عين فهما حقيقياً لما يبدو مفارقة غير مفهومة فى الثورة المحمدية : فهو العائق الأساسى دون فهم نقد الفكرين الدينى (السنة العبرانية) والفلسفى (السنة اليونانية) اللذين انبنت عليهما الثورة المحمدية.

فبمقتضى العائق الإشراقى صارت الشيعة عاجزة عن الثورة العلمية لتحقيق الإصلاح السياسى رغم استعدادها العملى لهذه الثورة لما آل إليه الأمر من قضاء على قيام مؤسسة الاجتهاد بدورها[٣٥] . وبمقتضى العائق المشائى صارت السنة عاجزة عن تحقيق الثورة العملية لتحقيق الإصلاح السياسى رغم استعدادها النظرى لهذه الثورة لما آل إليه الأمر من قضاء على شروط قيام مؤسسة الجهاد بدورها[٣٦]. لذلك فلا

---

(٣٥) مارس الفكر الشيعى الصمود الفعلى أمام الطغيان بالقوة لكنه لم يضع النظرية العملية لدور القوة فى السياسة وذلك لتهميش الموقف الإسماعيلى بعد طغيان الفكر الإشراقى عليه الفكر البهشمى الذى يرجع الاجتهاد للعقل. لكن هذه السلطة تكون عديمة المعنى فى جماعة حيل دونها وشرطى القيام بالدور كما نحلل ذلك فى الهامش الموالى الخاص بحالة الفكر السنى التى هى عندنا أوضح.

(٣٦) وضع الفكر السنى النظرية العلمية لدور القوة فى السياسة لكنه ليس له الاستعداد الحقيقى للصمود أمام الطغيان وذلك لتهميش الفكر الأشعرى بعد طغيان الفكر المشائى عليه الفكر الحنبلى الذى يرجع السلطة للأمة. لكن هذه السلطة تكون عديمة المعنى فى جماعة حيل دونها وشرطى القيام بهذا الدور : الاجتهاد والجهاد بما هما فرض عين لتحقيق التواصى بالحق فى علم الطبيعة والشريعة .وذلك هو جوهر الإيمان والتواصى بالصبر فى العمل بذلك العلم وذلك هو جوهر العمل الصالح الذى من ثمراته التمكن من إرث الدنيا لجعلها مطية للأخرى.

عجب إذا قلنا أن الاستعداد العملى الشيعى يمثل - إذا تحرر مما علق به من إشراق - غاية التطور العملى السنى وأن الاستعداد النظرى السنى يمثل - إذا تحرر مما علق به من مشائية - غاية التطور النظرى الشيعى : لابد أن تتلخص السنة من السلبية العملية فتعمل بالجهاد مثل الشيعة وأن تتخلص الشيعة من السلبية النظرية فتعلم بالاجتهاد مثل السنة :

١ - وشرط التخلص من السلبية العملية عند السنة هو العمل الإيمانى بالعلم العقلى أو الجهاد المتمم للاجتهاد : فلا يكفى أن يبين ابن خلدون دور القوة فى العمل السياسى إذا وضعها بصورة تحول دون عملها فى وجودها التاريخى. بل كان ينبغى أن يضع شروط استعمال القوة نفسها لتحقيق الإصلاح السياسى وذلك هو مفهوم الثورة السياسية المستندة إلى المعرفة العلمية . وهذا لا يكون من دون التخلص من نظرية العمل المشائية.

٢ - وشروط التخلص من السلبية النظرية عند الشيعة هو العلم العقلى بالعمل الإيمانى أو الاجتهاد المعد للجهاد: فلا يكفى أن يبين الفارابى دور القيم فى العمل السياسى إذا وضعها بصورة تحول دون علمها فى وجودها التاريخى، بل كان ينبغى أن يضع شروط تحقيق القيم لتحقيق الإصلاح السياسى وذلك هو مفهوم المعرفة العلمية الهادية للثورة السياسية . وهذا لا يكون إلا بالتخلص من نظرية العلم الإشراقية.

والسلبيتان هما علة الاستبداد الذى سيطر على تاريخ حضارتنا بفرعيها السنى والشيعى طيلة القرون الماضية. بل هما العلة الحقيقية لتماثل الفرقتين فى نهاية المطاف رغم التناظر العسكى بين السلبيتين : فعل إيمانى بلا عقل اجتهادى (الشيعة) وعقل اجتهادى بلا فعل إيمانى (السنة) . ومن ثم فهى علة تساوى نتائج الفاعلية التاريخية عندهما ، لكون ما تجاوزت به إحداهما أخراهما ليس كافياً إذ أن ما ينقص عندهما أثره على النتيجة النهائية للفعل السياسى ككل ألغى مفعول ما يفضل بمقتضى الفصل الذى حصل عندهما بين الفكر النظرى والفكر العملى . فأنجر عنه فى الحالتين فصل

بين الفكر والواقع فصلاً ينافى طبيعة علاقتهما السوية التى تجعلهما متضايفين دائماً رغم الوهم الذى يصف فكر «الباطن» الشيعى بـ «العميق» وفكر «الظاهر» السنى بـ«السطحى»:

١ - ففى العالم السنى حالت السلبية العملية دون التصدى العملى للفصل بين مبدأى الحكم الطبيعيين : مبدأ تأثير القانون الطبيعى أو القوة ومبدأ تأثير القانون الخلقى أو العقل، فصار مبدأ الشوكة بيد المرتزقة يحكم الواقع المادى بالقوة العمياء منفصلاً عن مبدأ العقل الذى يمثله العلم الاجتهادى وصار مبدأ العقل منفصلاً بيد العلماء يحكم الواقع الرمزى بالفكرة العزلاء منفصلاً عن مبدأ القوة.

٢ - وفى العالم الشيعى حالت السلبية النظرية دون التصدى النظرى للفصل بين مبدأى الحكم الطبيعين : فأدت إلى نفس النتيجة وإن بدرجة أخف لكون القانون الخلقى يمثله العقل بما هو علم الأئمة المعصوم. والمعلوم أن المرتزقة يستطيعون استبدال عالم بعالم لطابع العلم الاجتهادى المكتسب لكنهم لا يستطيعون استبدال الأئمة لعدم الاكتساب فى العلم المعصوم(٣٧).

لذلك فليس من المصادفة أن يكون الفكر السياسى الشيعى قد بدأ يحاكى الفكر السنى لينظر اجتهادياً فى شروط تحقيق قيم الدين جمعا لوجهى الإيمان الحقيقى

---

(٣٧) قابلية الاكتساب والاستبدال فى العلم الاجتهدى وعدم قابلية الاكتساب والاستبدال فى العلم اللدنى ودورها فى الفرق بين العالمين السنى والشيعى فى موقفهما من التوزان بين القيادة الروحية والقيادة السياسية. لكن هذه المفاضلة ليست إلا ظاهرا من الأمر . فتصدى أصحاب القانون الخلقى لأصحاب القانون الطبيعى ليس حاصلاً دائماً . وقد يتواطأ السلطانان وهو الغالب فى التاريخ الفعلى ، فضلاً عن كون طغيان أصحاب السلطان الخلقى ليس أقل وطأة من طغيان أصحاب السلطان الطبيعى . فإذا كان وضع المؤمن الشيعى أفضل من وضع السنى فى العلاقة بالسلطان الطبيعى فإن وضع المؤمن السنى أفضل من وضع الشيعى فى العلاقة بالسلطان الخلقى. ومن ثم فالجميع فى الهوى سواء. وكان وضع السنى يكون فى العموم أفضل لو لم يحصل عنده ما يشبه الوضع الشيعى إذ إن المتصوفة صاروا سلطاناً خلقياً بديلاً من الفقهاء فتحقق التحالف بين السلطانين لتأييد الطغيان خاصة وقد حصل تحالف متعاكس بين السلطانين فى العالم السنى حيث كان السلطان الطبيعى بحاجة إلى سلطان خلقى يدعى العصمة (المتصوفة) يستعمله ضد السلطان الخلقى الذى ينفيها (الفقهاء) . ولم يكن السلطان الطبيعى فى العالم الشيعى ليجرأ على التحالف مع سلطان خلقى ينفى العصمة ليستعمله ضد السلطان الذى يدعيها لكون ذلك ضرره عليه أكبر من ضرره على خصمه ، إذ من طبع السلطان الطبيعى أن يريد الإطلاق والتفويض إلى الله بدلاً من الحساب فى ضوء الصالح العام.

(بإضافة النظر الاجتهادى بدلاً من العلم المعصوم إلى العمل بالقيم الدينية) وقد فهمت هذه المحاكاة بكونها ما يمكن أن يسمى بهشمية جديدة[٣٨]. وخاصة فى أكثر وجوهها تطرفاً نظرياً أعنى ما يذكر بممارسة غلاة الفكر المعتزلى الوسيط للاعتماد على الفكر النخبوى.

كما أنه ليس من المصادفة أن يكون الفكر السياسى السنى قد بدأ يحاكى الفكر الشيعى ليعمل إيمانياً بشروط تحقيق قيم الدين جمعاً لوجهى الإيمان نفسيهما (بإضافة العمل الجهادى بالقيم الدينية إلى النظر الاجتهادى بدلاً من الاستسلام إلى القدر) وقد فهمت هذه المحاكاة خطأ بكونها حنبلية جديدة[٣٩] وخاصة فى أكثر وجوهها تطرفا عملياً أعنى ما يذكر بممارسة غلاة الفكر الشيعى الوسيط للاعتماد على العنف النخبوى.

وبذلك يتبين التكامل بين فرق الفكر الإسلامى كلها بدءاً بالفرقتين الرئيسيتين وبفرعى كل فرقة منهما على حدة بحيث يصبح مشروع توحيد المسلمين أمراً ممكنا بل هو شبه ضرورة يقتضيها المنطق الذاتى للفكرين فى مستوييهما النظرى والعملى كما وصفنا. لكن التكامل لن يتم حقاً إلا بمراجعة المبدأين فى ضوء قراءة متأنية لمفارقات الحل المحمدى : فكيف يمكن تصور حكم لا ينطبق عليه مبدأ الحاكمية الربوبية ولا مبدأ الحاكمية البشرية لجمعه بينهما جمعاً فريد النوع وكيف نتغلب على ما نتج عن هذا الحل الفريد من العقبتين اللتين جعلتاه شبه ممتنع لكون الحل المستقبلى لمشاكل الأمة يشترط فهم هذه المفارقة الجوهرية للثورة المحمدية؟

---

(٣٨) لكون البهشمية الجديدة ينبغى أن تكون أمراً أعمق بكثير من الفكر النخبوى المعتزلى : ينبغى أن تكون سلطة الشعب المستعد للنظر الفعلى لكونه ربى تربية دينية وسياسية ومدنية ليسهم فى فهم الحياة العامة فلا تحركه النخب التى تتحالف من وراء ظهره باسم العصمة مع المافيات الحاكمة.

(٣٩) لكون الحنبلية الجديدة ينبغى أن تكون أمراً أعمق بكثير من العنف النخبوى الإسماعيلى : ينبغى أن تكون سلطة الشعب المستعد للعمل الفعلى لكونه ربى تربية دينية وسياسية ومدنية ليسهم إسهاماً شخصياً فى تغيير الحياة العامة فلا تحركه النخب التى قد تتحالف من وراء ظهره بسام الاجتهاد الذى جعلوه فرض كفاية (ظناً أن الاجتهاد معناه الوحيد هو اجتهاد القضاء والفقه) مع المافيات الحاكمة.

١ - العقبة النظرية التى طغى ظهورها على الفكر الشيعى : قصور فى الحل النظرى. إذ كيف يمكن الوصول إلى تحكيم العقل أعنى العلم الاجتهادى إذا صح أن الحاكمية ربوبية وأنه يوجد علم معصوم؟

٢ - العقبة العملية التى طغى ظهورها على الفكر السنى : قصور فى الحل العملى، إذ كيف يمكن الوصول إلى تحكيم الدين أعنى العمل الإيمانى إذ صح أن الحاكمية بشرية وأن العلم اجتهادى؟

obeikandl.com

الخاتمـة

اعتمدنا فى المحاولة التى نقترحها لتفسير الوضع السياسى الراهن المتميز بفشل الصحوة فى المجال السياسى رغم قوتها فى المجال الروحى والحضارى على فرضية فلسفية ذات فرعين صالحين لفهم مستويى الإسلام السياسى الداخلى والخارجى أعنى مستويى تعامله مع القوى الفاعلة فى مصير السياسة العربية الإسلامية وعلاقاتها بالقوى السياسية الداخلية وبالقوى السياسية الخارجية خاصة فى ظرف صار فيه العامل الخارجى بالغ التأثير بمقتضى أمرين مهمين هما الطبيعة الكونية للرهان الحضارى الذى تمثله المعرفة بين غايات الصحوة الإسلامية ومآزق الفكر الغربى المسيطر على النخب الفاعلة فى العالم (وخاصة بتوسط إسرائيل وأمريكا) واندراج نخبنا الفاعلة من غير الإسلاميين فى هذا المنطق وتمكنها من الإمساك بالأمور ثمرة لقبولها بمنطق سادة العصر:

١ - فرع نظرى ويتعلق بالعلة التى أدت إلى سوء فهم الوظيفة التى يؤديها المثال الأعلى عامة والمثال الأعلى الدينى خاصة وكيفية الربط بين الحصول الفعلى والإمكان المثالى فى تحقيق القيم بأصنافها الخمسة المناسبة لمقاصد الشريعة (وصلتها بأصناف القيم) والمعتبرة لمنطق العصر المتحكم فى الفعل المؤثر فى الساحتين الداخلية والخارجية.ة

٣ - وفرع عملى ويتعلق بالعلة التى أدت إلى سوء فهم العلاقة بين الصراع العقدى المذهبى والصراع السياسى الحزبى ظنا أن الأول هو عين الثانى (هكذا يحاول البعض تأويل الفكر المنسوب إلى مدارس علم الكلام معتبراً إياها أحزاباً سياسية بقراءة ماركسية سخيفة تبناها لسوء الحظ من يعد من كبار الفقهاء) سوء الفهم الذى انتهى إلى قتل الفكر النظرى لحصره فى الغايات المباشرة أعنى فى ما يؤدى إليه سوء الفهم المشار إليه فى النقطة السالفة.

وقد نتج عن سوء الفهم الأول وهم قاتل للفعل السياسى الموجب وما يتصف به من مرونة وتدرج أعنى وهم تطبيق بعض تعينات الشريعة وبالقوة وبصرف النظر عن التعامل الفعال مع منطق العصر الذى يتحكم فى الرأيين العامين الداخلى والخارجى من خلال توظيف الدولة توظيفاً يفرض ممارسة فهم معين للعقيدة والشريعة. وطبعاً فإن هذا الفهم ما كان ليحصل لولا الظن بأن ممارسة الشعائر الظاهرة كافية بديلاً من القناعة الذاتية ، أعنى لولا نفى جوهر الإيمان مواصلة لسلوك فقهاء عصور الانحطاط، والغريب أن أصحاب هذا السلوك يرددون القول بأن المجتمعات العربية والإسلامية تعيش وضعا أشبه بالوضع الجاهلى ويتناسون أن التربية النبوية اقتضت عشرين سنة لهداية الجاهلية الأولى وكان مجمل تنبيه القرآن للرسول تجنيبا إياه للعجلة الممكنة : دعوته لمجرد التذكير والإقناع ومنبها إياه بأنه لو كان فظاً غليظ القلب لانفضوا من حوله.

كما نتج عن سوء الفهم الثانى وهم قاتل للفكر السياسى الموجب وما يتصف به من نسبية وتناسب مع الظرف أعنى وهم رفع الفقهاء إلى مقام السلطة التشريعية ظناً بأن الكفاءة التقنية وحفظ المدونات الفقهية وبعض الشواهد الشعرية والأحاديث كافية بديلاً مقبولاً من الشرعية التمثيلية للإرادة الجماعية (وهو المدلول الحقيقى من مفهوم الإجماع بما هو مصدر تشريعى مستند إلى عصمة الأمة لا الإجماع الذى حصره الفقهاء فى إجماعهم) التى تطابق مفهوم الانتساب إلى السلطة التشريعية بالمعنى الحديث أعنى شرعية البيعة العامة أو الشرعية الديمقراطية التى لا يثبتها إلا الانتخاب الحر والنزية. ومعنى ذلك أن الفرع النظرى من فرضيتنا يفسر فساد شروط الممارسة السياسية عند الأحزاب الإسلامية ببيان علله النظرية وأن الفرع العملى منها يفسر فساد شروط النظرية السياسية عندها ببيان علله العملية.

لذلك فإنه يكفى بخصوص صورة العمران وصفا لعلل فساد بعديها أن نذكر بنص ابن خلدون حول الخلافة العملية التى يمكن أن نعتبر أدواء الحضارة العربية راجعة إلى انعدام شروطها لكل مواطنى الأمة الإسلامية: «والسبب فى ذلك (إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة) واللّه أعلم ما يحصل فى النفوس من التكاسل إذا ملك

أمرها عليها وصارت بالاستبعاد آلة لسواها وعالة عليهم. فيقصر الأمل ويضعف التناسل. والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل وما يحدث عنه فى القوى الحيوانية . فإذا ذهب الأمل بالتكاسل ذهب ما يدعو إليه من الأحوال وكانت العصبية ذاهبة بالغلب الحاصل عليهم تناقص عمرانهم وتلاشت مكاسبهم ومساعيهم وعجزوا عن المدافعة عن أنفسهم بما خضد الغلب من شوكتهم فأصبحوا مغلبين لكل متغلب وطعمة لكل آكل. وسواء كانوا حصلوا على غايتهم من الملك أو لم يحصلوا. وفيه والله أعلم سر آخر: وهو أن الإنسان رئيس بطبعه بمقتضى الاستخلاف الذى خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده. وهذا موجود فى أخلاق الأناسى. ولقد يقال مثله فى الحيوانات المفترسة وأنها لا تسافد إذا كانت فى ملكة الآدميين»(٤٠).

والعلامة الأولى لهذا التردى الوجودى هى فساد تنظيم المجتمع للقيم المادية فى سوقها المحددة لها بالعقل فى حدود ما لا يتعدى قدراته (أعنى فى شئون الدنيا كلها) للتصرف فى الذمم والأمانات المتعلقة بالمال (=تحكيم أحد مقاصد الشريعة فى أحد مقاصد الشريعة كلاهما قابل للقيس) والتى يعتمد عليها مفهوم الثقة والقرض المادى (سلطة مادية للتصرف فى مال مملوك للمتصرف على وجه الإمكان) كما يتعين فى رمز كلية القيم المادية وما توفره من حرية فى التصرف الحينى (الفرق بين التبادل بالعملة والتبادل بالمقايضة) وتنظيم التصرف فى الأمل وتوقع الربحية المادية (الفرق بين التبادل الفعلى فى السوق والتبادل التوقعى فى بورصة القيم المادية) : مؤسسة مراقبة تسيير الإدخار وتمويل الإنشاء فى مجال القيم المادية (وهى تراقب مؤسسات البنوك أعنى الإدخار والقرض) ومؤسسة مراقبة تسيير الملكية وتجديد طاقاتها من خلال حماية الحقوق والالتزامات (وهى تراقب مؤسسات البورصة أعنى انتقال الملكية وتنميتها) وذلك لتخليص الأولى من الربا والثانية من المضاربات.

(٤٠) ابن خلدون المقدمة الباب الثانى الفصل الرابع والعشرون ص٢٦٠ دار الكتاب اللبنانى بيروت ١٩٦٧ (ط٣).

أما العلاقة الثانية فتعود فى مستوى آليات عمل مادة العمران الكلية (التى لاتتغير من حضارة إلى أخرى) إلى تنظيم المجتمع للقيم المعنوية فى سوقها بالعقل فى حدود مستطاعة . وأهم هذه القيم فى مجتمعنا ما تزال ذات منحى لا يميز بين البعد القيمى العام (الذى يكاد يكون مقصوراً على القيم الدينية) والبعد الوجودى الذى يصاحبه البعد القيمى حكماً يكيفه دون أن يغير من مقوماته. وتتعلق هذه الأحكام بطبيعة التصرف الإيجابى أو السلبى فى الذمم والأمانات المتعلقة بالعرض (=تحكيم أحد مقاصد الشريعة فى أحد مقاصد الشريعة ولا أحد منهما بقابل للقيس).

ويعتمد على طبيعة هذا التصرف مفهوم الثقة والقرض المعنوى (سلطة معنوية للتصرف فى حال مملوكة للمتصرف على وجه الإمكان : نظرية الفعل الرمزى للسلطان المعنوى : ومعنى العلماء ورثة الأنبياء فى الإسلام) (كما يتعين فى رمز كلية القيم المعنوية وما توفره من التصرف الحينى (الفرق بين التأثير بالسمعة والتأثير بالملكة) وتنظيم التصرف فى الأمل وتوقع الربحية المعنوية (الفرق بين تبادل الخبرات الفعلى والتبادل فى بورصة القيم المعنوية الذى هو تبادل توهمى بين التوقعات وهو من ثم ضرب من الميسر المعنوى الذى تنبنى عليه السمعة الكاذبة كما هو الشأن فى أوساط المثقفين المزيفين والشعراء والنجوم والصحافيين الخادمين للأحزاب) : مؤسسة سلطة الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر أو مؤسسة التربية التى يتمثل دورها الأساسى فى هداية الرأى العام وتشجيع الإنشاء فى مجال القيم الروحية (وعليها أن تحرص على استقلال مؤسسات الإعلام وأخلاقياتها) وحماية الملكية الفكرية والمساعدة على تجديد طاقاتها (وهى تراقب مؤسسات انتقال الملكية وتنميتها : التعليم والإعلام).

obeikandl.com

النظرية السياسية في الإسلام وصلتها بالتراث اليوناني
« ابن خلدون نموذجا »

د . إسماعيل زروخي (*)

سيتركز موضوع هذه المداخلة على النظرية السياسية باعتبارها تراثاً ضخماً في الكتابات العربية الإسلامية، ولكنني لا يمكن رصد كل عناصرها وحيثياتها، لأن ذلك يقتضي ووقتاً أكثر مما هو مخصص لهذه المداخلة، لذلك سأجد نفسي مضطراً إلى تناول شخصية واحدة من التاريخ الإسلامي التي كتبت في موضوع السياسة وأولته أهمية قصوى، وأعني بذلك «ابن خلدون» ، التي يتقاطع في الكثير من أفكاره مع الفكر اليوناني، وسنأخذ من الفكر اليوناني، أيضاً قطباً واحداً من أقطابه الرئيسيين، وأعني به أرسطو، وما مدى صلة ابن خلدون به، وهل اطلع على مؤلفاته السياسية مثل : « علم الأخلاق إلى نيقاماخوس» أو «السياسة» ، أو غيرهما من الكتب؟ وهل تأثره إن كان طبعاً واردا ، كان تأثراً مباشراً، أي من اطلاعه على مؤلفاته بنفسه ، أم أنه غير مباشر، أي كان مستمداً من الملخصات والشروحات التي قام بها المفكرون المسلمون الآخرون، أمثال الفارابي ، وابن رشد وغيرهما؟

فالملاحظات الأساسية التي خرجنا بها من مقارنتها لبعض النصوص الأرطسية، التي وردت في «السياسة» و «علم الأخلاق إلى نيقاماخوس» ، وبعض النصوص الخلدونية التي وردت في المقدمة، فإننا وجدنا كثيراً من التشابه بينهم، ولا سيما في مجال «الدولة» وما يتولد عنها من نهضة وسقوط، وتطور وانهيار، ومن سطوع وأفول، رغم أن ابن خلدون ، لم يذكر في «المقدمة» أرسطو إلا أحد عشرة مرة فقط، وهذا الذكر في عمل ضخم مثل عمل ابن خلدون يبدو نادراً ، ومن هنا نجد أنفسنا أمام سؤال مشروع يفرض نفسه عليها، وهو : هل هذا التشابه يدل فعلاً على أن ابن خلدون قد اطلع على فكر أرسطو بصفة خاصة، والفكر اليوناني بصفة عامة؟ وإذا كان كذلك، لماذا لا يشير ابن خلدون إليه بشكل واضح، ولا يذكره إلا في هذه الإشارات

(*) قسم الفلسفة - كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية - جامعة منتوري قسنطينة - الجزائر.

أنفسنا أمام سؤال مشروع يفرض نفسه عليها، وهو : هل هذا التشابه يدل فعلاً على أن ابن خلدون قد اطلع على فكر أرسطو بصفة خاصة، والفكر اليونانى بصفة عامة؟ وإذا كان كذلك، لماذا لا يشير ابن خلدون إليه بشكل واضح، ولا يذكره إلا فى هذه الإشارات النادرة؟ ومن هنا فإننى سأحاول فى هذا البحث التركيز على العناصر المادية التى تؤكد ذلك أو تنفيه من خلال نصوص ابن خلدون ونصوص غيره من اليونانيين وخصوصاً أرسطو فى المسائل التى اتضح لنا أنها تحتوى كثيراً من نقاط الالتقاء سواء فى التقارب أو التباعد، والتشابه والاختلاف.

أولاً : ابن خلدون وتأثر الثقافات بعضها ببعض :

يعتبر ابن خلدون أن الحضارة الإنسانية مرت بمراحل وتطورات كان لها الأثر الإيجابى فى تطور الحياة الإنسانية فى العلوم والفنون والوسائل ، ومن الأمم التى يرى أنها ساهمت فى الحضارة الإنسانية قبل الإسلام وكان لها قدم راسخ فيها هى: الفرس والروم، ويؤكد على أن الفرس أقدم من اليونان فى الحضارة والعلوم، وأن اليونان ما هم إلا نتاج لتلك الحضارة ، حيث يقول: « وأما الفرس، فكان شأن هذه العلوم العقلية عندهم عظيماً، ونطاقها متسعاً، لما كانت عليه دولهم من الضخامة واتصال الملك. ولقد يقال: إن هذه العلوم، إنما وصلت إلى يونان منهم، حين قتل الإسكندر دارا وغلب على مملكة الكينية، فاستولى على كتبهم وعلومهم»[1]، وهو يرى أن المسلمين لم يستفيدوا من ذلك التراث الفارسى ، بسبب الحادثة التى يرويها وهى رمى كل إنتاجهم العلمى فى البحر لما فتح المسلمون بلاد فارس، حينما استشار سعد بن أبى وقاص، عمر بن الخطاب فيما يفعله بما وقف عليه من تراث عند الفرس فقال له : ارم كل شىء فى البحر وأن الله يعوضك بأفضل منه.

أما بالنسبة للروم فإن أرسخ شعوبهم فى الحضارة والعلوم فى رأى ابن خلدون هم اليونان، حيث يقول: « وكان لهذه العلوم بينهم مجال رحب وحملها مشاهير من رجالهم مثل أساطين الحكمة وغيرهم، واختص فيها المشاؤوون منهم أصحاب الرواق بطريقة حسنة فى التعليم»[2].

بعد ذلك، وكانت له فى العلم رغبة بما كان ينتحله، فانبعث لهذه العلوم حرصاً، وأوفد الرسل على ملوك الروم فى استخراج علوم اليونانيين وانتساخها بالخط العربى، وبعث المترجمين لذلك، فأوعى منه واستوعب، وعكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا فى فنونها، وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها، وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول، واختصوه بالرد والقبول، لوقوف الشهرة عنده»[٣].

يتضح من هذين النصين ومن غيرهما من النصوص التى احتوتها «المقدمة» أن المسلمين قد احتكوا بالحضارة اليونانية وتأثروا بها، ولاسيما أقطابها من أمثال أفلاطون وأرسطو، وإذ وصلت الكثير من كتبهما إلى المسلمين واطلعوا عليها وشرحوها ولخصوها.

ثانياً: ابن خلدون وكتاب "السياسة فى تدبير الرياسة":

من بين الكتب اليونانية التى وصلت إلى ابن خلدون، ويذكرها كتاب «السياسة فى تدبير الرياسة»، الذى يشك فى انتسابه إلى أرسطو، رغم تداوله بين الناس فى عصر ابن خلدون على أنه لأرسطو، ويتوفر هذا الكتاب على كثير من الأفكار السياسية الهامة، حيث يقول ابن خلدون فى هذا الشأن :« وفى الكتاب المنسوب لأرسطو ، المتداول بين الناس جزء صالح منه، إلا أنه غير مستوف ولا معطى حقه من البراهين»[٤]، ونعتقد أن شك ابن خلدون فى هذا الكتاب ونسبته إلى أرسطو، لا يعنى أنه يشك فى وجود كتاب «السياسة فى تدبير السياسة» المعروف بـ «سر الأسرار» وإنما يعنى أنه كتاب منحول على أرسطو، رغم زعم مترجمه إلى العربية «يوحنا بن البطريق» أنه لأرسطو، و «أنه عثر عليه بعد التنقيب وإعمال الحيلة فى «هيكل الشمس» فى أثناء بعثته إلى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية، وهى البعثة التى أوفدها المأمون فى العقد الأول من القرن الثالث الهجرى، وهذا الكتاب لقى رواجاً هائلاً فى العالم الإسلامى، فى المشرق والمغرب على السواء، ثم ترجم إلى اللاتينية عن العربية فى النصف الأول من القرن الثالث عشر وانتشر فى أوروبا انتشاراً هائلا»[٥]، فهذا الكتاب لم يكن لأرسطو رغم أن المترجم «ابن البطريق » كان على اطلاع واسع بالفكر اليونانى على وجه العموم، وفكر أرسطو على وجه الخصوص حيث ترجم له عدة مؤلفات[٦]، ولكن لم يكن بينها كتاباته السياسية، ومن هنا فإننا

«يوحنا بن البطريق» أنه لأرسطو، و «أنه عثر عليه بعد التنقيب وإعمال الحيلة فى «هيكل الشمس» فى أثناء بعثته إلى بلاد الروم للحصول على المخطوطات اليونانية، وهى البعثة التى أوفدها المأمون فى العقد الأول من القرن الثالث الهجرى، وهذا الكتاب لقى رواجاً هائلاً فى العالم الإسلامى، فى المشرق والمغرب على السواء، ثم ترجم إلى اللاتينية عن العربية فى النصف الأول من القرن الثالث عشر وانتشر فى أوروبا انتشاراً هائلا»[٥]، فهذا الكتاب لم يكن لأرسطو رغم أن المترجم «ابن البطريق » كان على اطلاع واسع بالفكر اليونانى على وجه العموم، وفكر أرسطو على وجه الخصوص حيث ترجم له عدة مؤلفات[٦]، ولكن لم يكن بينها كتاباته السياسية، ومن هنا فإننا نعتقد أن ما ذهب إليه ابن البطريق من نسبة هذا الكتاب لأرسطو، إما أنه كان جهلاً منه، ومن ثم نسبه إليه فعلاً، وإما أنه كان على علم بذلك، ومادام يشابه فى نصائحه الفكر الفارسى ، فحاول أن ينسبه لأرسطو ليرد على الحملة التى كان يقودها كثير من المفكرين والكتاب العرب فى ذلك العصر من أن تاريخ الإنسانية السياسى ما هو إلا تاريخ الفكر الفارسى.

فمن المعروف أنه كان يسود العالم العربى الإسلامى فى ذلك الوقت صراع بين أنصار الفارسيين، وأنصار اليونانيين فى الحضارة العربية الإسلامية، ويمكن عد ابن البطريق من أنصار اليونانيين، لذلك حاول نسبة الكتاب سالف الذكر لأرسطو لدحض مزاعم أنصار الفارسيين، ولعل هذا الشىء هو الذى أدى بالفريقين إلى «اختراع الكتب ونسبتها إلى من يتوهمون من أبناء الفرس أو أبناء يونان إبرازا لفضلهم وتمجيداً لهم . ومن هنا أخرجوا إلى الناس طائفة من المؤلفات المنحولة، نسبوها إلى أشخاص بارزين فى التاريخ القومى للفرس أو اليونان، أو إلى كبار رجال الفكر عند هؤلاء أو هؤلاء : فنحلوا أفلاطون وأرسطو مؤلفات»[٧]، وهذا هو الموقف الذى عبر عنه أحمد بن يوسف بن الداية الذى كان من أنصار الحضارة اليونانية، وصاحب كتاب «العهود اليونانية» ، حين يقول صراحة «فأما تكريرك تقصير اليونانيين فى السياسية، فقد أنفذت إليك ثلاثة عهود لهم (. . .) أو أنه يمكننا القول أن كثير من الكتب السياسية التى نسبت لبعض الفلاسفة اليونانيين، والتى من ضمنها ، كتاب

ولعل محاولة نسبة الكتاب المذكور «سر الأسرار» لأرسطو كونه يدخل فى باب السياسة التى هى من قبيل الوعظ والإرشاد وتتماشى مع ما كان يهدف إليه المترجم من الوظيفة التى أسندت إليه، فإذا قارنا على سبيل المثال بعض النصوص التى وردت فى هذا الكتاب وفى كتب أرسطو الفعلية، سواء السياسية أو الأخلاقية فإننا لا نعثر على أى أثر لها فى نصوص كتب أرسطو ، كما أنها لا تتشابه معها، مثال ذلك النص الذى ورد فى كتاب «سر الأسرار» ، وجاء فيه :«يا إسكندر ، أول آلة العقل الميل إلى الذكر وإنه لمن مال إليه بالإفراط سبب مكروه مذموم، فالذكر هو المطلوب، والرياسة ليست تراد لنفسها وإنما تراد للذكر الجميل، فأول منازل العقل الذكر، والرياسة تنتج حب الذكر، فإن طلبت على غير وجهها أنتجت الحسد، والحسد ينتج الكذب، والكذب هو أصل المذمومات (. . .) والحقد ينتج المنازعة ، والمنازعة تنتج العداوة.

والعدواة تنتج المحاربة ، والمحاربة تنتج نقض البنية وتنفى العمارة، وذلك إلى مخالفة الطبيعة، ومخالفة الطبيعة فساد الأمر كله»[١١].

يتبين مما سبق، أن عبارة ابن خلدون فى نصه السابق، وفى نصوص أخرى، وهى قوله:« الكتاب المنسوب لأرسطو» ، كان يعنى بها، كتاب «سر الأسرار»، المنسوب خطأ لأرسطو، وهو فى الحقيقة ، لمؤلف مجهول. مما يستنتج من ذلك، بداهة : أن ابن خلدون، كان على حق فى أن يشك فى نسبة الكتاب لأرسطو، أولا، وأنه لم يطلع على كتاب «السياسة» لأرسطو، ثانياً، وأنه أخيراً ، قد اطلع على آراء أرسطو ، من خلال كتابات الفارابى، والغزالى، وابن رشد، لا أكثر، لأنه من جهة لم تكن لدينا أدلة على معرفة ابن خلدون باليونانية ، ومن جهة أخرى ليست لدينا أدلة قطعية تؤكد أن كتاب «السياسة» لأرسطو قد ترجم إلى عصره.

ومما نقله ابن خلدون من كتاب «سر الأسرار» ، قوله : «العالم بستان سياجه الدولة، الدولة سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكفلهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم. .»[١٢]، وهذا النص لا أثر له فى كتاب «السياسة» لأرسطو المتوفر لدينا الآن، وهو مما يعنى ضمنياً أنه لغير أرسطو.

ورغم عدم اطلاع ابن خلدون على كتاب «السياسة» لأرسطو، فإننا نجد كثيراً من

القضايا والمسائل التى تناولها ابن خلدون تتشابه مع القضايا التى طرحها أرسطو فى مؤلفاته، سواء فى : «علم الأخلاق إلى نيقوماخوس» أو «السياسة» أو فى غيرهما من مؤلفاته الأخرى ، فإنه يمكننا القول أن هذا التشابه فى الآراء، قد يكون من باب «توارد الأفكار» كما هو ثابت علمياً، وليس معناه القطع باطلاع كل مفكر على أفكار وآراء مفكر آخر، ولكن ذلك لا يعنى ان ابن خلدون لم يطلع على بعض مؤلفات أرسطو، بل إنه اطلع على البعض منها وخصوصاً تلك التى وصلته من ملخصات ابن رشد ككتاب «الخطابة» حيث قال : « وقد غلط أبو الوليد بن رشد فى هذا لما ذكر الحسب فى كتاب الخطابة من تلخيص كتاب المعلم الأول»[١٣]، والمعلم الأول هو الاسم الذى أطلقه الفارابى، على أرسطو لما كان يتميز به من علم وفكر سواء عند اليونان أو المسلمين أو غيرهم، وهو ما أدى بابن خلدون أيضاً إلى مسايرة الفارابى فى إطلاق هذا الاسم على أرسطو. لقد كان ابن خلدون نادراً ما يمتدح غيره من المفكرين وخصوصاً الذين يتعرض لهم، فهو يظهرهم لا ليمتدحهم ، وإنما لينتقدهم ، ولعل خروج أرسطو من هذه القاعدة كان نتيجة لما تميز به من فكر سواء فى عمقه أو فى ارتباطه بالواقع والتعبير عنه، وهو ما كان ابن خلدون نفسه يفعله فى «المقدمة» ، ومن الصور الدالة عن إشادة ابن خلدون بأرسطو هذا النص الذى جاء فى المقدمة والذى يقول فيه : « وكان أرسطو معلماً للإسكندر ملكهم، الذى غلب الفرس على ملكهم، وانتزع الملك من أيديهم ، وكان أرسخهم فى هذه العلوم قدماً وأبعدهم فيها صيتاً وشهرة، وكان يسمى المعلم الأول، فطار له فى العالم ذكر»[١٤]. ويذهب على الوردى إلى أبعد من هذا حين يفسر تعريف ابن خلدون لأرسطو، حيث يقول: « أنه أراد أن يتشبه به ، لأنه رأى ما كان لمنطق أرسطو من منزلة رفيعة لدى المفكرين فظن أنه علمه الجديد ستكون له مثل تلك المنزلة فى مستقبل الأيام»[١٥]، وذلك ما تأكد بالفعل إذ أصبح لابن خلدون اتباع وامتد صيته عبر الآفاق والأنام، وهو لازال لحد الآن لغز الألغاز فى الفكر العربى الإسلامى، وتكونت له شيع واتباع فى كل صقع من أصقاع العالم[١٦].

ثالثاً : ابن خلدون ونظم الحكم الأرسطية :

وفى إطار العلاقة بين ابن خلدون والفكر اليونانى، فنحن نعتقد أنه إذا كان ابن خلدون قد اطلعه على تلخيص الخطابة لابن رشد، فكيف به لم يطلع على التلاخيص الأخرى التى قدمها هذا الأخير المتعلقة بفلسفة أرسطو وخصوصاً السياسة منها؟ ، فما

هو معروف ان ابن رشد لم يلخص كتاب «السياسة» لأرسطو، عكس ما يذهب إليه عبدالرحمن بدوى[١٧]، وكذلك فان رجوع ابن خلدون إلى تلخيص الخطابة لابن رشد لم يأخذ منه أنماط الحكم الأرسطية ، كما يذهب عبدالرحمن بدوى حين يقول: « لدينا الدليل القاطع على أن ابن خلدون قد اطلع على النظم السياسية اليونانية، وذلك فى تلخيص ابن رشد لكتاب الخطابة لأرسطو طاليس»[١٨]، فإذا كان هذا صحيحاً لماذا لا يشير بدوى إلى الصفحات الموجودة فى هذا التلخيص والمشتملة على أنظمة الحكم، كما فعل مع كثير من القضايا والمسائل التى تناولها فى المقارنة بين ابن خلدون وأرسطو، فلا يمكن أن يكون ذلك سهوا منه، هذا أولا، وثانياً أن الخطابة هى من العلوم المنطقية، وموضوعها الأقوال المقنعة النافعة فى استمالة الجمهور إلى رأى أو صدهم عنه، ولذلك فإن هذا العلم ليس من علم السياسية المدنية، التى تتعلق بتدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ومن هنا يتضح كما يقول محمد زنيبر، أن الخطابة والسياسة المدنية تتجهان وجهة معيارية، وذلك ما لا يتجاوب مع النظرة العملية الخلدونية، مما جعله يرفض أن يعتبر أرسطو بجلالة قدره أستاذه فى هذا الفن، ولا يتحرج عن نقده[١٩]، ويفتخر بما توصل إليه هو بذاته، حيث يقول: « وأنت إذا تأملت كلامنا فى فصل الدول والملك ، وأعطيته حقه من التصفح والتفهم ، عثرت فى أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بينا بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان ، اطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان»[٢٠]، ومن ثم كيف يأخذ عنه الأفكار السياسية التى وردت فى كتاب تلخيص الخطابة، أو بصورة أدق نظم الحكم التى لا توجد أصلاً فى هذا الكتاب، كما يذهب عبدالرحمن بدوى، وأن هذا الكتاب لا يمكن عده من الكتب السياسية، لأن ابن خلدون نفسه كما يقول ناصيف نصار لم يطلع على فكر ابن رشد السياسى ولم يعرف منه شيئاً[٢١]، اللهم إذا اختلط عليه الأمر واعتبر أن الإشارات الواردة فيه والمتعلقة بـ«السياسات» وأنواعها هى أنظمة الحكم الأرسطية وهى التى أخذها ابن خلدون، وهذه السياسات هى أربعة : السياسة الجماعية، وسياسة الخسة، وسياسة جودة التسلط، وسياسة الوحدانية وهى الكرامة[٢٢]. فالأولى هى التى تكون فيها الرئاسة بالاتفاق ، بينما الثانية هى التى يتسلط فيها الحكام على المدنيين بالإتاوة والتغريم، حتى يتحصل الرئيس على الثروة، وإذا لم يجعل لرعاياه حظاً من هذه الثروة كانت رئاسته تغلب،

وأما سياسة جودة التسلط فهى التى يكون التسلط فيها على طريق الأدب والاقتداء بما توجبه السنة، وهو الذى يؤدى إلى صلاح أهل المدينة والسعادة الإنسانية، والرئاسة المبنية على هذا نوعين: الأولى : رئاسة الملك، وهى التى تكون آراء المدينة فيها وأفعالها بحسب ما توجبه العلوم النظرية، والثانية : رئاسة الأخيار، وهى التى تكون أفعالها فاضلة ، وأما سياسة الوحدانية فهى التى يشارك فيها الحاكم غيره فى الحكم، وهى عكس مدينة الأخيار(٢٣).

فإذا كان يقصد عبدالرحمن بدوى من أنظمة الحكم التى أخذها ابن خلدون من أرسطو هذه الأنظمة السابقة المشار إليها، فإنها لا تمثل الأنظمة الأرسطية ، ولا الأنظمة الخلدونية، فأرسطو يرى أن أنظمة الحكم هى عديدة منها ما هو صالح، ومنها ما هو غير صالح، وتوصل إلى ذلك بعد أن درس مختلف الدساتير والأنظمة التى سادت الدولة اليونانية والمقدرة بمائة وثمانية وخمسين دستوراً، وتوصل بعد تلك الدراسة إلى تحديد نظام أمثل لم يخرج فيه عن الإطار العام الذى رسمه أستاذه أفلاطون بالنسبة لهذه المسألة ، أو بعبارة أخرى أن أرسطو إنطلق من الواقع الأرسطى، ولكنه انتهى إلى المثال الأفلاطونى، بينما ابن خلدون يرى أن الأنظمة السياسية هى ثلاثة طبيعى، وسياسى ودينى، وأفضلها النظام الدينى «نظام الخلافة» الذى ساد فى المجتمع الإسلامى وهو خاص به، وذلك ما لم يكن يوماً ما من الأنظمة السياسية اليونانية ولا عرفوه أصلاً، وانتهى فى الأخير إلى أنه ورغم صلاحية هذا النظام ومثاليته إلا أن عملية تطبيقه أصبحت عسيرة وبذلك انتهى نهائياً من الممارسة العربية الإسلامية، ويستند ابن خلدون على ذلك بمجموعة من الأدلة الواقعية ، والتاريخية، والعقلية، والدينية، من هنا أين هى الآن أوجه الشبه بين أرسطو وابن خلدون فى أنظمة الحكم؟

من هنا يبدو لنا أن ابن خلدون كان متميزاً بفكره عن أرسطو، وعن غيره من اليونانيين ، وكان فكره يعبر عن آفاقه المستقبلية، أو هو كما يقول ملحم قربان قد اختار طريق المستقبل(٢٤)، وهو نفس الموقف الذى يذهب إليه عبدالله شريط حين يؤكد على تحرر ابن خلدون من سيطرة الفلسفة اليونانية التجريدية، وفى آن واحد من سيطرة المعرفة الغيبية الغزالية المتطرفة ، وآمن بالمعرفة العلمية وحدها كمعرفة (٢٥)، ونفس الموقف يؤكده فتحى التريكى حين يقول :« لم يكن ابن خلدون استمراراً للفلسفة

الإغريقية»[٢٦]. ورغم هذه الخصوصية التى ميزت فكره إلا أنها لا تنفى إطلاعه على الفكر اليونانى، من خلال كتابات مفكرى الإسلام.

ومواقف ابن خلدون المبنية على هذه الخصوصية تتبلور وتتضح أكثر لاسيما فى تحليله للمسائل العمرانية والسياسية والاجتماعية وحتى الفلسفية التى ظهرت فى المقدمة والمعبرة عن واقع غير الواقع اليونانى بانية لذاتها مبادئ وبقيت وفية لتلك المبادئ، أنها الخصوصية الفلسفية لكل فيلسوف حتى وإن كانت فى بعض الأحيان تتشابه مع المنطلقات والمبادئ التى ارتكز عليها الفلاسفة اليونان وأتباعهم من المسلمين كما ذهب إلى ذلك محسن مهدى حين قال: أن ابن خلدون لم يكن سوى تلميذ مخلص للفلاسفة القدامى، لاسيما ابن رشد، وأنه بنى علمه الجديد على نفس الأسس التى بنى أولئك عليها تفكيرهم الفلسفى، حيث لم يجد حاجة إلى تغيير تلك الأسس والتشكيك فى صحتها[٢٧]، ولكن مادة تفكيره وأهدافها ونتائجها كانت تختلف عن تلك التى شكلت مادة ونتائج وأهداف اليونانيين، وقد اعترف بها محسن مهدى ذاته حين أقر أن ابن خلدون كان المفكر الوحيد الذى حاول أن يبنى علماً للمجتمع ، ولكن على أصول الفلسفة القديمة.

غير أننا نعتقد أن فكر أولئك المفكرين القدامى، الذى يكون ابن خلدون قد اطلع عليه، سواء وظفه أو لم يوظفه، وسواء انسجم أم لم ينسجم مع ما كان يهدف إليه، أنه كان مفيداً لفكره سواء قبله أو رفضه، فالوقوف على فكر مفكر ما، ليس بالضرورة تقمصا لفكره، وإنما قد يؤدى بصاحبه إلى الوقوف على طرح المسائل التى طرحت وتكوين موقف منها قد يتقارب أو يتباعد ، ولذلك فإن توظيف ابن خلدون لأفكار غيره، قد لا ينفى عنه صورة عدم الاطلاع عليها، وقد يعود ابتعاده عنها إلى عدم ملاءمة تلك الأفكار للبناء الذى كان يهدف إليه، وإلى الهاجس الذى كان يدفعه إلى التفكير، فعلى سبيل المثال عندما أبعد بعض المسائل كـ«الخطابة» و«السياسة المدنية» التى تعرض لهما اليونانيون وأتباعهم من المسلمين فالسبب الوحيد الذى أدى إلى ذلك هو كون تلك المسائل ليست موضوعاً لعلمه وبحثه، وهو ما ذهب إليه محمد عابد.

الجابرى حين يتحدث عن علاقة ابن خلدون مع غيره من المفكرين وخصوصاً فى المسائل المتعلقة بالسياسية حين قال: « إن آراء أفلاطون وأرسطو وكذلك آراء الفارابى

فى السياسة وأنواع الحكم هى عند ابن خلدون داخله فى إطار علمى «الخطابة و"السياسة المدنية" وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على إثبات مخالفة موضوعهما لموضوع علمه الجديد، علم العمران»[٢٨]، إن هذا الرأى يؤكد على ابن خلدون لم تتأثر آراؤه بآراء القدامى الذى انتقد آراؤهم فى «المقدمة» وخاصة آراء أرسطو.

ولا نعتقد أن مذهب ابن خلدون الفكرى هو نوع من الإبداع الذاتى أو الإلهامى الذى يصدر عن صاحبه دون إطلاع على ما قدمه العقل الإنسانى الآخر، كما يعتقد ذلك ساطع الحصرى وأيده فى ذلك على الوردى حين قال: « يخيل لى أن ابن خلدون أثناء أنهماكه المفاجئ فى كتابة المقدمة كان كالمخترع الذى تومض فى رأسه فكرة خاطفة فينكب على اختراعه وهو يسأل نفسه متعجباً ، لماذا لم تطرأ بباله تلك الفكرة من قبل»[٢٩]. ونحن بدورنا لا يخيل إلينا أن ابن خلدون كان يفكر فى أشياء لم تخطر بباله إطلاقاً، ولم يتعرض لها أحد قط، بل إن كثيراً من المسائل التى طرحها يشاركه فيها كثير من المفكرين سواء كانوا يونانيين أو مسلمين – حتى وإن كان ذلك كما أشرنا من توارد الأفكار – ولعل التميز الخلدونى رغم هذا التشابه هو الذى عبر عنه جورج لابيكا حين يقول: « وأقل القراء نباهة لم يجد أية صعوبة فى التعرف على المصطلحات الأرسطية ، فى نصوص عدة : ولنعد القول، على العكس، إن الجدة تكمن فى المنهج ، فهو بتطابق مع الغرض الأصلى يرتب مواده مشتتة ويضفى عليها مدلولاً، والحال أنه ما أن أنصرف نظرنا عن فسيفساء الأفكار المستعارة، وننتبه، كما حاولنا أن نفعل إلى حركة المجموع، حتى يبدو هذا المدلول جديداً، وتتعدل الحقائق المتداولة»[٣٠].

الهوامش

١ - ابن خلدون ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ١٩٨٤م، ج٢، ص٦٠٢ .

٢ - المصدر نفسه ، ص٦٠٣ .

٣ - المصدر نفسه، ص ٦٠٤ .

٤ - المصدر نفسه، ج١ ، ص٧٢ .

٥ - عبدالرحمن بدوى ، ابن خلدون وأرسطو، فى أعمال مهرجان ابن خلدون، المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية، المنعقد بالقاهرة من ٢ إلى ٦ يناير ١٩٦٢م، القاهرة، مصر، ص١٥٢ .

٦ - من أهم المؤلفات التى ترجمها لأرسطو : كتاب الحيوان، وكتاب السماء، والعالم، وكتاب الآثار العلوية، راجع د. محمد عابد الجابرى، مقدمة تحليل كتاب : ابن رشد، الضرورى فى السياسة ، مختصر كتاب السياسة لأفلاطون، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ١٩٩٨م، ص١٩ .

٧ - عبدالرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، مطبعة دار الكتب المصرية، مصر ١٩٥٤م، ج١ ، ص٨ .

٨ - أحمد بن الداية ، الفلسفة السياسية عند العرب، تقديم وتحقيق : عمر المالكى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨٠م، ص ٤٦ .

٩ - المرجع نفسه ، مقدمة المحقق، ص ص ١٨ - ١٩ .

١٠- د. محمد عابد الجابرى، مقدمة تحليل كتاب : ابن رشد، الضرورى فى السياسة، ص ٢٠ .

١١- عبدالرحمن بدوى ، الأصول اليونانية للنظريات السياسية فى الإسلام، ج١ ، ص٧٥ .

١٢- ابن خلدون ، المقدمة، ج١ ، ص ٧٢ .

١٣- المصدر نفسه، ص١٨١ .

١٤- المصدر نفسه ، ج٢ ، ص ٦٠٣ ، وقد سمى أرسطو بالمعلم الأول أيضاً حسب ابن خلدون على اعتبار أنه معلم صناعة المنطق التى لم تكن قبلة مهذبة، فهو أول من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. المصدر نفسه، ج٢ ، ص٦٧٣ .

١٥- على الوردى، منطق ابن خلدون ، دار كوفان، لندن، ط٢، ١٩٩٤م، ص٢٢٧ .

١٦- للمزيد من الإطلاع حول تأثير ابن خلدون على غيره ، راجع :
Ahmed Abd Esselem; Ibn Khaldun Et Ses Lecturs; Puf; 1983.

١٧- عبدالرحمن بدوى، ابن خلدون وأرسطو، فى أعمال مهرجان ابن خلدون، ص١٥٥ .

١٨- المرجع نفسه ، ص ١٥٧ .

١٩- د. محمد زنيبر ، الحكم والاقتصاد عند ابن خلدون فى : ابن خلدون والفكر العربى المعاصر، الدار العربية للكتاب، تونس، ليبيا، ١٩٨٢م، ص١٨٤ .

٢٠- ابن خلدون، المقدمة، ج١ ، ص٧٢ .

٢١- ناصيف نصار، الفكر الواقعى عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت، لبنان، ط١٩٩٤، ٣م، ص ٤٢ .

٢٢- ابن رشد تلخيص الخطابة ، حققه وقدم له : عبدالرحمن بدوى، مكتبة النهضة المصرية ، مصر ١٩٦٠م، ص ٦٨ .

٢٣- المرجع نفسه، ص ٦٩ .

٢٤- ملحم قربان، خلدونيات السياسة العمرانية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٤م، ص٣٣٠ .

٢٥- عبدالله شريط ، الفكر الأخلاقى عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، ١٩٧٥م، ص٧٣ .

٢٦- فتحى التريكى، قراءات فى فلسفة التنوع، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٨ ، ص٧٦ .

٢٧- نقلاً عن : على الوردى، منطق ابن خلدون، ص ص ١٢ ، ١٣ .

٢٨- محمد عابد الجابرى، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة ، معالم نظرية خلدونية، دار الطليعة، بيروت ، لبنان، ١٩٨٢م، ص٣٠٤ .

٢٩- على الوردى ، منطق ابن خلدون، ص ١٤٢ .

٣٠- ابن خلدون، المقدمة، ج١ ، ص ٧٧ .

ثالثاً

فى الفكر الغربى

obeikandl.com

obeikandl.com

جيل دولوز(*)
«الفلسفة ترحال»

د. عمر مهيبل (**)

«إذا كنتم تعتقدون أن لاجدوى من الفلسفة فلا تمارسوها»

"الاختلاف والتكرار"

فى مقال يحتفل فيه ميشال فوكو بصدور كتابين من أهم كتب جيل دولوز وهما: «الاختلاف والتكرار» و «منطق الحس» قال جملته المؤثرة :«فى يوم ما قد يصبح هذا العصر دولوزيا «Mais , un jour Péut - être le siècle sera Deleuzien دولوزيا بروحه الرافضة لكل صنمية وتماثل، التأثرة على الأنساق والانضباطية الفكرية والفلسفية الاحترافية، دولوزيا بتعايشه مع الجنون ودعوته إلى كسر طوق العقلانية الأداتية الصارمة، وتحرير الإنسان المعاصر من إرث التنوير الذى انبنت عليه الحداثة الغربية بتجلياتها الأكثر إيقانية وأهمها:

(*) جيل دولوز Gilles Deleuze من أهم الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين ، ولد سنة ١٩٢٥ وتوفى (انتحر) سنة ١٩٩٦ ، يمكن القول أنه فيلسوف دون «مرجعة فلسفية» محددة. وإن كان يميل بشكل واضح إلى فرويد ونيتشه . مارس البحث والتدريس فى عدة مؤسسات تعليمية إلى أن انتهى به المطاف فى جامعة باريس الثامنة (Vincenne) ، مؤلفاته تتسم بالتنوع والغنى ومن أهمها :«التجريبية والذاتية» Empirisme et Subjectivite (١٩٥٣) ، «نيتشه والفلسفة» Nietzsche et la philosophie (١٩٦٢) ، «فلسفة كانط النقدية» La philosophie critique de kant (١٩٦٣) «الاختلاف والتكرار » Difference et repetition (١٩٦٨) ، وهى عبارة عن أطروحته الجامعية الأساسية، «منطق الحس» Logique du sens (١٩٧٣) ، «ضد - أوديب» L'anti - Oedipe (بالاشتراك مع المحلل النفسانى فليكس غاتارى "١٩٧٢")، «فوكو» Foucault (١٩٨٦) ، «ما الفلسفة؟» Qu'est ce que la philosophie (١٩٩١) (بالاشتراك مع غاتارى) بالإضافة إلى كتب ومقالات أخرى كثيرة.

(**) أستاذ الفلسفة - قسم الفلسفة - جامعة الجزائر - من أهم مؤلفاته :

«البنيوية فى الفكر الفلسفى المعاصر» بالإضافة إلى مقالات كثيرة حول البنيوية والفينومنولوجيا والتأويلية فى مجلات عربية مختلفة مثل «دراسات عربية» «كتابات معاصرة» و«نزوى».

أ - الإيمان بالعالم الطبيعى بوصفه العالم الحقيقى الذى ينبغى التمسك به واستكشاف القوانين التى ينتظم وفقها وما يتبع ذلك من تراكم معرفى يسخر للسيطرة على الطبيعة وتطويرها واستغلال مواردها ومكامن الغنى فيها لخدمة الإنسان، فمصير الإنسان يحدد هنا على الأرض وليس هناك فى عالم المثل والقيم القبلية.

ب- الإيمان بالإنسان بوصفه المادة الأولية والعنصر المحورى لأى تطور أو فعالية فهو الغاية والوسيلة فى الوقت ذاته وهو الذى يمثل نقطة التجاذب الرئيسية فى أية عملية مفترضة لإعادة ترتيب العلاقة بين الذات وأشياء العالم الطبيعى.

جـ- الإيمان بالعقل وبقدراته وطاقاته إيماناً لا نظير له. إنه ببساطة واسطته لإدراك الحقائق والمعارف التى تمكنه من تنظيم حياته وتشييد حضارته، إذ وبمقدار اكتشافه لأسرار الطبيعة وقوانينها الأساسية بمقدار ما يشعر بتخلصه من ضغط المجهول القادم من غياهب المستقبل.

على أن الخوض فى عالم دولوز الفسيفسائى مغامرة غير مضمونة النتائج، إذ فضلاً عن أسلوب «الكتابى» المعقد والغريب نجد غرابة أكبر عند التأمل فى لائحة المباحث والموضوعات التى عالجها، فمن الفلسفة إلى الأدب، ومن المسرح إلى التحليل النفسى ومن الموسيقى إلى الشعر، كل هذا يتم باستخدامه لمستويات منهجية متباينة تتراوح بين التحليل الفلسفى المجرد والتحليل النفسانى المستند إلى مكاسب التحليل النفسى، والأسلوب الجمالى والفنى الموظف لمختلف أنواع التعابير الحسية الأمر الذى يضاعف من زئبقية هذا العالم ويكثف من ضبابيته الأولية، هذه الضبابية يمكن تأكيدها من خلال الملاحظة الأرشيفية التالية:

على الرغم من وجود تراكم نظرى ملحوظ (كتب، مقالات، محاضرات، مقابلات) إلا أن كتابات دولوز لم تحقق المقروئية المنتظرة كما هو الحال بالنسبة لفوكو ودريدا مع أنهم يسبحون فى عوالم متقاربة، إن لم نقل متداخلة ، فما مرد ذلك عند دولوز؟

إن مقاربة الباحث «ريمون بيلور» Raymond Bellour توضح لنا بعض المعالم الأساسية فى هذا المعنى حين يقول: «هذه الكتابات صعبة متنوعة، عنيدة، لا يمكن التنبأ بما ستحمله دائماً . إنها فى اتصال مباشر مع كل ما تبقى من كل شىء (الفكر، الفن، العلوم، الأجساد، الحيوانات. . .) من جهة، وهى من جهة ثانية تستبق بشكل دائم كل ما تلمسه بحيث يتحول الوجود الحادث فى إطارها إلى وجود بالقوة انطلاقاً من أن الفلسفة الأولى هى خلق المفاهيم بغرض فتح فضاءات بين ما هو آت وبين ما سيأتى والتموقع داخلها»[1]. وإذا كان هذا التنوع، وربما التباين يشكل عائقاً منهجياً أمام قراءة أعمال دولوز وفهمها ، فإنه بالمقابل يشكل عامل غنى وثراء يجعلها مفتوحة، مرنة، متعددة المداخل، منفتحة على العوامل الفكرية المتباينة بدل التقوقع داخل نسق فلسفى جامد يحد من حركيتها وقدرتها على استشراف أحاسيس الإنسان وانفعالاته فى مهدها الأول، لذا فإن القوة المركزية فى فكر دولوز هى هذا التجاذب بين الأحداث والأفكار والأحداث والأماكن والأعلام ، تجاذب ينقلنا من الوضعية إلى الفنومنولوجيا، إلى فلسفة التاريخ إلى العالم، إلى الجسد، إلى اللّه، إلى الأنا، تجاذب يحدد معالم الفكر عبر دروب الجدل الملتوية ويرسم حدود التلاقى بين الأنا والآخر وبين الأنا والعالم ضمن سيرورة التقارب والتباعد ، تجاذب يشكل الأرضية الخصبة لتكون المفاهيم ونموها انطلاقاً من أن المفاهيم تؤدى دور منظومة الإسناد الرئيسية والمحرك المحورى فى كل عملية قصدية لإنتاج المعارف عبر نظام اللغة، ولأن ثقافة الإنسان وركام معارفه المختلفة وكذا طبيعة رؤيته للواقع هى التى تحدد معنى المفاهيم أثناء استعمالها.

ذلك أن مهمة الفلسفة الأولى عند دولوز هى خلق المفاهيم ونحتها وهى مهمة تنفرد بها الفلسفة عن باقى المعارف الأخرى من حيث كونها مبحثاً ثورياً ، جينالوجيا لا يتوقف عن ابتكار المفاهيم وغرسها وسط الحقول المعرفية المختلفة، فالمفهوم عنده يمنع الأفكار من أن تتحول إلى آراء بسيطة أو إلى مجرد محادثة أو

«دردشة» عابرة، فكل مفهوم هو مفارقة بالقوة وهو يشتمل على بعدين أساسيين هما: الإدراك والمؤثر.

الإدراكات عبارة عن مجموعة من الإحساسات والعلاقات التى تحافظ على وجودها عند من يشعر بها، أما المؤثرات فليست عواطف أو ميول، بل إنها سيرورات تلتف وتتجاوز من يمر بها ويصبح مختلفاً معها، فالمدرك والمؤثر والمفهوم يمثلون قوى متجاورة لا تتفرق، تنطلق من الفن إلى الفلسفة وبالعكس(٢).

إن فعل الكتابة عند دولوز - وبخاصة فى كتاب «الاختلاف والتكرار»- هو بمثابة محاولة فريدة تسعى إلى تثمين الحياة ومحاولة تحريرها مما يسجنها ويحد من فعاليتها لأن عملية الخلق فى معناها الأشمل لا تعنى التواصل ولكن تعنى المقاومة، مقاومة ما قد يحيل الحياة إلى مجرد استبطان شخصى يحكى هموم الذات وانحرافاتها ، أو أن يحيلها إلى حكايا وشروح مجردة مع أن المجرد ذاته فى حاجة إلى شرح وهذا تأسيساً على الفكرة القائلة بأن المفهوم ليس معنى عاماً أو شاملاً، بل هو مجموعة من التفردات والخصوصيات تعمل كل منها على تجاوز الأخرى، كما أن الطابع التعددى للمفاهيم وظهورها فى أشكال قد تكون متضاربة أصلاً هو الذى دفع جيل دولوز إلى اعتقاد أولى مفاده أن صورة الفكر هى التى توجه منحنى إبداع المفاهيم، ذلك أن المفاهيم تنعكس فى مرآة الفكر من جهة وتعكسها من جهة ثانية لذا فالألفاظ التى لا تستوفى شروط الانعكاس المنتظرة فإنها لا ترقى فى تحديده إلى مرتبة المفاهيم، ومن ثمة لا يمكن لها أن تنجز المهمة نفسها المنوطة بها فى مجال توجيه عملية بناء الأفكار الفلسفية من خلال جهاز المفاهيم(٣).

من هنا فإن عملية إبداع المفاهيم، حتى لا نقول نحتها، ليست بالمسألة الهينة التى تعرض ذاتها كتقنية محضة أمام الفيلسوف الذى يستخدمها فى مواطن شتى، وهى تخرج من جوف «الكتابة الفلسفية» كما يخرج المولود الجديد من بطن أمه عبر سلسلة من الآلام والمعاناة القاسية، لتفضى فى النهاية إلى بروز المفهوم كاملاً ومكتملاً بعد أن يكون قد نضج وترعرع فى رحم نظام الأفكار الذى يؤسسه

الفيلسوف. لذا سيكون من الخطأ الاعتقاد بأنه يمكننا الحصول على المفاهيم الجديدة مثلما هو الحال فى مستوى المفردات اللغوية العادية التى يمكن التوليف بينها عن طريق صيغ تعابرية عادية.

وعندما يتساءل «ما الفلسفة؟» فى كتابه الذى يحمل العنوان ذاته، فإن دولوز لا ينوى من وراء ذلك تقديم ما يشبه الإجابة بقدر ما كان يهدف إلى مجاوزة التحديد اليونانى لمعنى الفلسفة من حيث هى محبة الحكمة أو معرفة بالمبادئ الأولى، وإلى محو ما علق بمخيالنا من صور تحيل إلى السرمدية وعالم المثل، إذ سوف تتحول الفلسفة من محبة الحكمة إلى عشق ومحبة فقط، وسوف يتحول الفيلسوف المنعزل فى صومعته بعيدا عن الناس يبحث فى تطابق الفكر مع ذاته إلى رحالة مجاله الأرض بتضاريسها الحية، لذلك لقب دولوز «بالفيلسوف الرحالة» Le Philosophe Nomade وسميت فلسفته «الجيو-فلسفة» Geo-philosophie .

«والجيو» هذه قد تعنى الأرض، وقد تعنى الجيولوجيا، وقد تعنى الجغرافيا ، وقد تعنيها كلها، وقد لا تعنيها كلها، لكن الأكيد ضمن هذه التغيرات هو أن مفهوم الفلسفة برمته صار أكثر رحابة ، وأوسع مجالاً ، وأكثر قلقاً. حتى يمكننا القول أنه قد تصبح الفلسفة أى شىء إلا أن تكون فلسفة، ذلك أن الاطمئنان إلى يقين الأجوبة يحول الفلسفة إلى مجرد «تعاليم» أو «وصايا» ، لذا فهى تسعى دائماً إلى خلخلة المتفق عليه واستحداث مناطق غير آمنة داخل الكائن تتوالد فيها بذرة السؤال باستمرار.

يبدأ دولوز فى مقاربة ماهية الفلسفة انطلاقاً من مساءلة المفهوم، وانطلاقاً من فهمه الأول للفلسفة الذى لا يرى أنها تقوم على خلق المفاهيم والتعايش معها، وانطلاقاً أيضاً من أن :«الفيلسوف هو صديق المفاهيم، بل هو مفهوم بالقوة. والفلسفة ليست مجرد فن للتشكيل أو الاختراع أو صنع المفاهيم، فالمفاهيم ليست بالضرورة أشكالاً أو اكتشاف مواد. الفلسفة فى شكلها الصارم هى الفرع الذى يهتم بخلق المفاهيم»(٣).

مع ملاحظة بسيطة وهى أن إعادة التساؤل حول مفهوم ما ينبغى أن يضع فى الحسبان زمن السؤال وظرفه وأشخاصه لأن المفاهيم ليست مفردات للحقيقة بقدر ما هى أدوات أو مفاتيح تتعامل مع أجواء هذه الحقيقة، والمفهوم أيضاً ليس هو ذلك الاصطلاح المنطقى المجرد، بل إن له شخصية مفهومية مهمتها زرع المفاهيم فى الأراضى الجديدة، إنه ينزل إلى الحدث، وقد يغدو من أبرز حدثاته فهو لا يكتفى بإعطاء ذاته ، لكنه يتدخل فى عملية استكناه غيره، بمعنى إنه لا أهمية للمفهوم منقطعاً عما يمفهمه فهو ينخرط فى تكوين ذاته عبر تكوينه لغيره، ولذلك نجد دولوز لا يجتهد فى طلب المفهوم لذاته تأسيساً على تصوره الأولى الذى يرى أن المفهوم لا موضوع له وليس هو بموضوع، إنه خلق يحتاج إلى أرض وإلى شخص يمكنه التأثير من خلاله، وهو ليس بسيطاً ، وليس تشكيلاً خطابياً يتسم بالتتابع والاتساق، بل هو شىء دائم التحرك وينتشر بعيداً عن أى مركز، فهو ضد المركز وضد الكليات بمعناها التقليدى ، ثم إنها تتمثل فى طريقته الطريقة فى البحث عن المفهوم، وفى تمييزه بين ما هو مفهوم وما هو ليس بمفهوم أو ما هو شبه مفهوم، فلكل نمط معرفى منظومته المفاهيمية لكل شكل من أشكال التفكير خاصيته. فالفيلسوف مثلاً يفكر بالمفهوم وفى المفهوم، والعالم بالوظيفة، والفنان بالإحساس، والمفهوم فى الأخير، وما دام مخلوقاً فإنه يحمل سمات صانعه أو الفيلسوف الذى صاغه ، وهذا يؤدى إلى نتيجة هامة شقها الأول يتمثل فى أن كل فلسفة هى تجربة ذاتية، فريدة لا تتكرر مهما تقارب الشكل الظاهرى بين الفلسفات والحقائق(٥)، وشقها الثانى مفاده إن لا معنى للحديث عن صواب المفهوم أو خطئه ولا معنى للقول بأنه حقيقى أو غير حقيقى فكل مفهوم له حقيقته وطريقة وجوده.

والفيلسوف عند دولوز «رحالة» موطنه البيداء الواسعة ، فقد سئم الأماكن المظلمة والمفاهيم المنحوتة عبر تاريخ الفلسفة الطويل، الفيلسوف هو ذلك الذى لا يكف عن الترحال الدائم نحو مناطق خصبة، يمكن للمفاهيم أن تزدهر فيها كما يبحث البدوى عن العشب والكلأ لحيواناته فى المناطق الخصبة لذا لقب دولوز بالفيلسوف الرحالة وعرفت فلسفته بأنها فلسفة بداوة وارتحال(٦)، بل إنها صارت

عملاً تأسيسياً لما يمكن تسميته «بدويات» أو «فن الترحال» Nomadologie الفيلسوف «رحالة» مسكون بشعور الغربة عن ذاته ولغته وموطنه، وتتجاذبه رحلات ثلاث: رحلة فى الماضى اليونانى موطن الفلسفة الأول كما يرى دولوز ، ورحلة فى الحاضر الغربى الحالى الذى يمتلك زمام المبادرة الفلسفية الآنية ورحلة غير محددة المعالم فى المستقبل، رحلة لا تعرف اسمها ولا مكانها ولا شعبها لأن فعل التفلسف ليس حكراً على أحد وإنما هو ينجلى لمن له القدرة على الاختراق والمبادرة.

إن إبداع المفاهيم عند دولوز يفترض النظر إلى التجربة نظرة مرنة، مغايرة تضعها فى بعدها المذهبى الجديد الذى يطلق عليه «التجريبية المتعالية» ، إنها تجريبية لأنها ملتصقة دائماً بالمحايثة، ومتعالية لأنها، وعلى الرغم من محايثتها، فإنها تنفتح على اللامتناهى ، على السديم (أو الكاوس) Chaos(*)، كما أن إبداع المفاهيم ينجلى فى نص دولوز بصورة موسوعية حيث يمارس فلسفياً حق «اختراق التخوم» بما لم يفكر به «جورج باطاى» Georges Bataille نفسه وهو صاحب نظرية الاختراق و«التجريبية المتعالية» عند دولوز تتجاوز تعارض الذهبيات التقليدية بتناقضاتها الشكلانية لتؤسس لبنية معرفية جديدة تخترق الحواجز المصطنعة بين شكل المعرفة ومضمونها ، بين ذاتيتها وموضوعيتها وبالتالى بين فلسفيتها وبين تشتتها فى ميادين مساوقة لها.

لم تكن رحلة دولوز الفكرية سهلة ولا متناسقة لأنه أراد لها أن تكون كذلك، كما فعل كير كجارد Kier Kegaard من قبله حيث أمضى حياته «الوجودية» القصيرة فى بحث متواصل عن الألم واليأس والشقاء. لقد كانت حياة دولوز ترحالاً متواصلاً بين الأفكار و«الأغيار» أى ما دون اناه الخاصة فى برية منفتحة على كل الاحتمالات لذا، ولكى يمكنه التعامل مع هذه البرية المطلقة فإن الفلسفة وهى فى اغتراب دائم عن جسدها المصطلحى تفارق أساليب برهنتها المعهودة وتنخرط فى شئون الكشف وحده : كشف يتم باللغة وفى اللغة إذ أن لها فى كل لحظة لغة مختلفة تتلون بتلوينات اللحظة الآنية .

إن التعمق فى تحليل فلسفة دولوز وعطفاً على ما سبق، يؤدى بنا إلى طرح السؤال التالى:

هل ثمة مفهوم دولوزى للمفهوم انطلاقاً من أن نحت المفاهيم يمثل ذروة حواره الطويل والمعقد مع تاريخ الفلسفة، ذلك أن بحث مسألة المفهوم فى شكله المجرد غالباً ما يختلط عند البعض بمفهوم مساوق هو مبدأ الهوية انطلاقاً من أن هذا المبدأ يمثل الإطار النظرى الأمثل الذى تمحور حوله البحث الميتافيزيقى التقليدى، ومن ثمة صار من الصعوبة بمكان التخلص من إسقاطاته المتعددة - خاصة وأنه ارتبط بشكل أساس بالمنطق الأرسطى وهو ما هو فى تاريخ المعرفة البشرية - وأهم هذه الإسقاطات هو أن مبدأ الهوية يؤدى مباشرة إلى المذهبية وبالتالى إلى الانغلاق عن الواحد الأوحد، والثابت، لذا فإن كسر بوتقة المذهبية والانغلاق يتطلب إعادة قراءة شاملة لتاريخ الفلسفة وهذا بالضبط ما باشره دولوز من خلال كتبه المتعددة قصد بلورة مداخل جديدة لتحليل المفهوم ، فمن كانط إلى نيتشه ، ومن لا يبتنز إلى برغسون، ومن بول ريكور إلى صديقه فوكو عمل دولوز على تفتيت مفاهيمهم الرئيسية إلى «أفاهيم»(*) تظهر نسبيتها وجزئيتها وهذا عكس ما تدعيه تماماً ، على أن علاقة دولوز بفوكو تتميز بنكهة حميمة خاصة، إذ بالإضافة إلى جوارهم المكانى الذى ولد لديهم شعوراً متنامياً بالغربة داخل مجتمعاتهم حيناً وبالانزواء فى أقبية «الأرشيف» أحياناً أخرى، فإن فوكو يعد الوحيد من بين الفلاسفة الذين تمحورت حولهم كتابات دولوز الذى اضطلع بمهمة قراءة إنتاج دولوز ليس لفهمه ولكن للبحث عن ذاته هو وبخاصة فى كتابه المذهبى - إن صح التعبير - «التكرار والاختلاف» لاحتوائه على أهم المقولات الفلسفية التى وظفها فى بناء مشروعه الفلسفى توظيفاً مثمراً. كما أنه يمثل - على الأقل فى تصورنا - أورغانون مبحث «الاختلاف» الذى بدأ يحتل مساحات واسعة ضمن

(*) تحمل خاتمة كتاب «ماهى الفلسفة؟ عنوان» من الكاوس (السديم) إلى العقل (المخ).
Du chaos au cervaeu.

الأفق المعرفى الفرنسى والغربى إجمالاً ، ذلك أن «التكرار والاختلاف» يتفرد عن مجمل المنظومة الكتابية لدولوز بأنه كتاب نظرى - تنظيرى مارس فيه ترحالياته البهيمية والفجائية داخل مفاهيمة فى حين أنه فى كتبه الأخرى خاصة كتاب «منطق الحس» يمارس تطبيقات لا حدود لها فى مختلف هوامش الإنتاجات الأدبية والفنية والفلسفية وأحياناً حتى العلمية منها وذلك بغرض التأسيس لبناء منظومة مفاهيمة الخاصة.

على أن الأمر المثير للانتباه فى هذا السياق هو أن دولوز حتى وهو فى قمة إنشغاله بالتفكيك النظرى لمفهوم من المفاهيم لايغفل عن الانشغال بنصوص غيره والانخراط فيها ومحورة سؤاله الفلسفى حولها، سؤال يمتد من المنطق إلى العلم ومن الرسم إلى الموسيقى، ذلك أن أصعب المهامات وأعقدها دائماً تلك المهمة المتعلقة بتسجيل الآثار الإبداعية مصحوبة دائماً بأنظمتها المفهومية المعقدة، وبمصطلحاتها المنحوتة الجافة التى يجد القارئ صعوبة كبيرة فى فك رموزها التى يتداخل فيها ما هو علمى بما هو أيديولوجى، وما هو فلسفى بما هو جغرافى، ومن أهم هذه المصطلحات مصطلح «الجيو - فلسفى» أو «الجيو - فلسفة» وهو أفهوم دولوزى جديد متشعب الدلالة يطمح إلى وضع أساس لتفسير تاريخاً فى مختلف لعلاقته الإبداعية المفهومية بتكوين الثقافات والحضارات، ولعلاقة المفاهيم بعضها ببعض وتداخلها إلى حد التشابك حتى أنه يرى فى الاعتقادات الدينية مواقف شبه فلسفية قد تمزج بين الصور والمفاهيم، ذلك أن دولوز ومع تمييزه بين ثقافة الصور وثقافة المفاهيم فإنه لم ينجر صراحة للتمييز بينهما بسبب إشكالية الموضوع، فالفلسفى قد يجاور الدينى لكن لابد أن ينقطع عنه، وهذه هى الميزة التى أبدع اليونان فى التعايش معها كما يرى «جون بوفرى» Jean Beaufret فى تحليله لمفهوم الكينونة عند هيدغر الذى يرى بدوره أن السبق الفلسفى هو أهم خاصية للإغريق

(*) الأفهوم هو الوحدة الأصغر فى المفهوم ، بمعنى أن المفهوم يتكون من أفاهيم متعددة تشكل وحدته فى النهاية.

الذين يؤلفون بدورهم التاريخ السابق للغرب أو المؤسس له وبذلك تم حرمان بقية الحضارات من حق احتفاء الفكر بذاته[٧].

بيدا أن الهدف الأبعد من اهتمام دولوز بهيدغر لا يتعلق بتبرير الحركية الفلسفية اليونانية عن طريق أسرار المعطى اللغوى الذى وفرته اللغة اليونانية بحيث استطاعت أن تشكل بعض لحظات الكينونة على شكل مفاهيم فصارت لغة الكينونة بامتياز ، أى لغة استيطان الكينونة فى الأرض.

إن مفهوم «الجيو - فلسفى» عند دولوز يحيل فيما يحيل إلى تطوير المفهوم الهيدغرى الذى يرى أن الجدوى الحقيقية لسيرورة الكائن هى بلوغ «الاستيطان» أو «الإقامة» انطلاقاً من عمليات متكاملة هى: البناء، الإسكان فالتفكير، ذلك أن الكائن لا يمكنه التفكير إلا إذا وفر الشروط الضرورية لهذا التفكير كنقطة انطلاق أولا نية وعلى رأسها الاستقرار فى حيز معلوم يكون هو ذاته موطن الكينونة لكن ومع تسليم دولوز بأهمية الموروث اليونانى ومن ثمة الغربى، فى مجال إبداع المفاهيم ونحتها، إلا أنه يرى أن هذا الموروث لا يستوفى شروط التكامل المعرفى الجيو-فلسفى كما حدده فى البداية، فاليونان اهتموا بالمسطح رياضياً وبالمثال فلسفياً أى أن فضاءهم المعرفى بقى فضاءً نظرياً تأملياً، أما الغرب - أى ما يتصل باليونان من دونهم - فقد حصل المفاهيم ولكنه لم يستطع أن يحدد لها أرضاً معينة يمكنه أن يحط بها فوقها، وهذا ما يوضحه فى قوله:«نحن نتأرضن "أى نستقر" عند اليونان، لكن بالنسبة لما لم يكونوا يمتلكونه وما لم يكونوا عليه بعد بالرغم من أننا نجعلهم يعيدون تأرضنهم عندنا»[٨].

بيان ذلك أن المفهوم، ورغم قدمه الزمنى لم يكمل مداره الجيو-فلسفى، فهو مازال يبحث عن موطن يستقر فيه وشعب يتجلى من خلاله.

لقد اكتشف الغرب إبداعية المفاهيم بعد أن تحرر من سلطان المفارقات الغيبية، وبعد أن انخرط فى تشكيل الأطر الكبرى لبلورة مفاهيم الحداثة انطلاقاً من أن مفاهيمها هى المحرك المحورى للفلسفة فى المرحلة المعاصرة وهى السيرورة -

المشروع الباحثة عن موطن جديد للاستيطان فيه حيث تصير الفلسفة لا فلسفة وحتى تصير اللافلسفة هى أرض الفلسفة وشعبها ، تعليل ذلك هو أن أقصى ما قد يفعله الفيلسوف عند دولوز هو أن يمتلك حدساً بالسيرورة التى قد تكون هى نفسها حادثة تاريخية ليس بالمعنى التراكمى للحادثة لكن بما هى أقرب إلى مجاوزة التاريخ ذاته وهو هذا المعنى يبقى أقرب إلى "التجريبية المتعالية" من حيث أن التاريخ لا ينبغى أن يحد بالأهداف العليا التى تنطوى على الطوبائيات وتمفهمها الإيديولوجيات ومن حيث أن السيرورة هى الحدوث الدائم الذى يحمل غايته فى ذاته.

إن «التجريبية المتعالية» فى تحديد دولوز هو إعادة النظر فى تاريخية المفهمة، أى فى الإطار الذى يتم فيه نحت البناء المفاهيمى بناء يؤسس لمنطق جديد هو منطق الاختلاف، منطق يعمل على مراجعة التقاطعات التقليدية بيت الفن والعلم والتاريخ، ذلك أن دولوز لا يتوقف عند حدود الترسيم النظرى لهذه التقاطعات، بل إنه يعمل وبنهم كبير على إقحام الفلسفة فى المباحث سابقة الذكر، حتى وإن تمترست هذه الأخيرة خلف أسوار الاختصاص والخصوصية وبخاصة ما يتعلق منها بالعلم، إذ يرى أن الخلاف الأساس بين العلم والفلسفة - على الرغم من تباعدهما الشكلى - يتلخص فى اهتمامهما بموضوع واحد ومفهوم «الكاوس» أو «السديم» فالعلم يرى فيه اللانظام، حتى لا نقول الفوضى فى شكلها الفطرى ومن ثم تكتسب قوانين العلم كل أهميتها وشرعيتها وسط هذه الفوضى ، فى حين أن الفلسفة ترى فى السديم مسارح مفتوحة على اللامتناهى بكل إغراءاته ومنطق الغموض فيه. وفى الوقت الذى يبحث فيه العلم عن الإسنادات والمرجعيات بهدف عقلنة التغيير وضبط حركاته، فإن الفلسفة تسعى إلى الحفاظ على السرعات اللامتناهية دون أن تتخلى عن اكتساب نقاط الارتكاز الثابتة بوصفها لحظات تكثيف لا تحيل إلى السكون بمعناه البسيط[٩].

ومع أن دولوز يؤمن بأن العلم فى أحداث تطوراته المذهلة قد صارت أبحاثه ترنح على التخوم الدقيقة بين المتناهى واللامتناهى، بيد أنه لا يمكنه أن يستخدم الدالات المحدودة مثبتاً إشكالاً للتعريفات تقع خارج كل إطار، وهنا بالضبط تتدخل الفلسفة لتساهم باكتشاف المفاهيم التى قد تحادى أو تناظر الدالات الرياضية، إذ لا يمكنها ترميزها انطلاقاً من لغتها الرياضية وحدها وهذا فى الواقع أنه أمر أثبته العلم المعاصر فى خطواته نحو اللانهايات التى تعيد وحدة الفكر بين المفاهيم الفلسفية الكونية والترميزات الرياضية، على أن طريقة دولوز فى تجريبيته الجديدة المبثوثة بشكل فسيفسائى عبر مؤلفاته الأساسية لا تسعى إلى توحيد اصطناعى بين المفهوم الفلسفى والوظيفة العلمية، أى بين ضبط الثوابت وصياغة المتغيرات بمقدار ما يسعى إلى مقاربة التغيير ذاته.

ولعلنا لا نجانب الصواب إذا ما ذكرنا أن الجانب الشكلانى فى بناء دولوز الفلسفى أهم بكثير من مضمون هذا البناء، ذلك أنه يرى كبار الفلاسفة وبصرف النظر عن ماهية ما يكتبون هم كتاب مهرة يتمتعون بأسلوب كتابى أخاذ ، فالأسلوب يمثل حركة المفهوم. صحيح أنه يوجد خارج الجمل لكن الجمل لا هم لها إلا أن تبعث فيها الحياة، حياة مستقلة. الأسلوب هو جعل اللغة أكثر قابلية للتغيير وأكثر انفتاحالا على العالم الخارجى، إن الفلسفة مثلها مثل الرواية تجعلنا دائماً نتساءل عما سيقع وعما وقع مع فارق أساس وهو أن الشخصيات هنا عبارة عن مفاهيم»(١٠).

وفوق هذا وذاك فإن الهدف الأسمى والأبعد لما نكتبه هو تحرير الحياة من مظاهر القمع والانغلاق ورسم دروب الهروب والانعتاق من الأنسقة المختلفة التى تكبله وهنا تأخذ وسيلة التعبير الكتابى التى هى اللغة كامل مصداقيتها أداة أساسية فى تشكيل لا تجانس لغوى يعمل على تجديد حيوية الأنسقة الثابتة من جهة، وعلى خلق مناطق توتر غير آمنة لدى الكائن الإنسانى تكون بمثابة تطلعه المستقبلى لما هو أكمل من جهة ثانية.

لقد شيد دولوز منظومته الفكرية - لأنها تجمع عناصر إبداعية عديدة - وفق مقولة بسيطة مفادها أن الفيلسوف الكبير هو ذلك الذى يتمكن من إقناع قرائه بممارسة التفلسف والغوص فى أعماق الحياة الفلسفية بكل تعقيداتها بوصفها حياتهم الأكثر التصاقاً بطبيعتهم، وهكذا فمنذ كتابه «التجريبية والذاتية» بدأ رحلة البحث المضنية عن منهجية جديدة تضعه فى صلب الإشكاليات الفلسفية بطريقة مباشرة تنفى الفوارق الكلاسية بين المفهوم وصورته، بين الفلسفة وفعل التفلسف، وبين الفلسفة وتاريخها وهذا ما يعبر عن الباحث جون رشمان John Raychman بقوله: «كيف نخرج من تاريخ الفلسفة؟ كيف نذهب أبعد من الفلسفة القائمة ونبتكر أسئلة جديدة؟ هذا البحث عن صورة فكرية مغايرة هو البحث نفسه الذى ما انفك دولوز يواصله فى مؤلفاته المختلفة عبر توليف ماهر بين مجموعة من المعارف كالكتابة والرسم والسينما ، والسياسة» فما معنى الخروج من تاريخ الفلسفة يا ترى؟ هل هو نفى للفلسفة أم مجاوزة لها؟ وهل النفى هو المجاوزة؟ إن الخروج من تاريخ الفلسفة يعنى بالدرجة الأولى التحرر من المفهوم الهيجلى والهيدغرى للفلسفة(*)، ذلك أنهما يحيلان مباشرة إلى أعتى التصورات الميتافيزيقية الأكثر ضبابية والأكثر تعقيداً انطلاقاً من الأنطولوجيا اليونانية المتمحورة بشكل أساس حول نظرية الوجود ووصولاً إلى المرحلة الحديثة بمثالياتها المطلقة المقدسة للعقل والتاريخ. على أن ما يثير فضول دولوز ليس هذا الأمر المتعلق بمصير الأنساق الفلسفية وتحولاتها المستمرة - على أهميته - وإنما المصائر الفردية للفلاسفة بوصفها صحائف مفتوحة على المجهول والذى يمثل الأرضية الخصبة التى تحب بذرة الفلاسفة التكاثر فيها. وهكذا لا تبقى الفلسفة مجرد تأريخ لأحداث الفكر وعملياته وإنما تصبح الحدث ذاته ببعديه الخاص والعام: خاص من حيث أن للمفكرين خصوصيات تميزهم عن بعضهم بعضا، وعام من حيث أن الخصوصيات الفردية نفسها قد يتولد عنها نظريات ومفاهيم تكون أنساق عامة.

(*) هذا الموقف يقترب من موقف جاك دريدا Jacques Ferrida فى نقده لما يسميه «ميتافيزيقا الحضور» ولا غرابة فى ذلك ، فموقفهما من الميتافيزيقا متشابه إلى أبعد الحدود.

وفى «منطق الحس» يباشر دولوز مقاربة جديدة لا تضع تحديث منهج البحث الفلسفى وتطويره كأولوية مطلقة وإنما توجه اهتمامها إلى البحث فى ماهية العلاقة القائمة بين الإنسان والمفكر والعالم أو الأشياء، بين الإنسان وعالم الأفكار وكيف تنسج العلاقة بين الفكرة والمكان (الجغرافى) فيصبح كل العالم موضع أشكله وخزاناً لأسئلة متواصلة لا تجد لها أجوبة جاهزة. ذلك أن الجغرافيا (بمعنى المكان) وإن كانت تبدو من طبيعة مغايرة لطبيعة الفكر (بمعنى الفلسفة) إلا أنها فى نظر دولوز يشكل عنصراً مسانداً هاماً لهذا الفكر، إذ لا يمكن لأى تصور مهما حلق فى الفضاء إلا أن يعود فى النهاية للارتكاز على الأرض. هذه النتيجة أدت بدولوز إلى رفض «التاريخ التمثلى» (أو التاريخ الذاتى) بوصفه تاريخاً نظرياً يغرى بكل أنواع الاغتراب والتداخل حتى لا نقول التيهان، اغتراب ينفى الاختلاف كنقطة إثراء فكرية هامة ليؤسس لمبدأ النمذجة التماثلية المبنية على التصور الواحد الأوحد، النسقى، وهو التصور الذى تمتد جذوره إلى أبعد مدى فى التاريخ الفلسفى الغربى[١٢] بحيث صار كالمرض الذى لا شفاء منه، فمن أفلاطون إلى هيجل قضت البشرية أشواطاً طويلة من الانهمام بالبحث عن الحقيقة المطلقة المجردة بوصفها أسمى أنواع المعارف. وفى الجزء الثانى من الرأسمالية والفصام وهو بعنوان «ضد - أوديب» يواصب دولوز على درب النقد الحاد لكل ما يحيل إلى النسقية والانغلاق، ولكن من زاوية مغايرة - مكملة وهى زاوية التحليل النفسى الذى تزداد أهمية اللجوء إلى خدماته كلما ازدادت حياة الأفراد تعقيداً، ومن ثم كلما ازدادت نقاط التساؤل داخلها. إن أهمية "ضد - أوديب" فى تحديد دولوز تكمن فى كونه وسيلة لاكتشاف الذات والآخر معاً من جهة، ومنهجاً جريئاً فى نقد بعض النتائج المتسرعة التى وصلت إليها «الفرويدية - الماركسية» Freudo - Marxisme ممثلة فى شخص زعيمها الأول «هربرت ماركيوز» Herbert Marcuse بالاستناد المغالى فيه إلى معطيات التحليل النفسى خاصة ما تعلق منها بدور الغريزة الجنسية فى بلورة مفاهيم الحركية الاجتماعية وما يكتنفها من صراعات تؤثر بشكل من الأشكال فى هذه الحركية.

ومع أن «ضد - أوديب» عبارة عن كتلة نقدية لمجمل الإنتاج النظرى لمرحلة الستينيات والسبعينيات، إلا أنه لم يغفل فى النهاية ربط هذا النقد بالبنية التى أنتجت فيها هذه النظريات وبمنتجيها أو أشخاصها فيما يشبه الدعوة إلى «شخصنة الفكر»، من هنا فإنه يصبح فى مواجهة فئات ثلاثة:

١ - محترفى السياسة (السياسويين)، والمناضلين المزيفين وإرهابى النظرية، وباختصار كل أولئك الذين تتخلص مهمتهم فى الحفاظ على الانتظام العام للنسق السياسى وكل بيروقراطى الثورة وموظفى الحقيقة.

٢ - تقنيى الرغبة من المحللين الذين لا يهمهم سوى التأسيس لبنية جديدة لهيكلة مسألة الرغبة وذلك بجعلها احتياجاً دائماً.

٣ - الفاشيين الجدد، بل كل الفاشيين، طبعاً نحن لا نقصد هنا فاشية هتلر أو موسولينى، فهذا أمر تاريخى معروف، ولكننا نقصد الفاشية الكامنة فى أعماق كل منا، والتى تؤثر فى مخيالنا وسلوكنا دون دراية منا. وهذا مفاده أنه لكى يغلق باب المواجهة آنفة الذكر ينبغى تغيير ترتيب سلم المقولات الفكرية والاجتماعية وذلك بالتأكيد على ترسيخ الاختلاف وتحرير مجال الفعل الفلسفى والممارسة السياسية، وكذا التخلص من عبودية المنغلق سواء أكان نسقاً أو نظاماً أو غير ذلك.

لقد كانت فلسفة دولوز إبحارا متواصلاً فى عوالم متوحشة ترفض منطق الاتساق وتنبذ الاطمئنان إلى يقين الأجوبة، عوالم تخلصها أسماء «كانط» Kant ، «بيكون» F.Bacon، «سبينوزا» Spinosa، «فرويد» Freud، برغسون Bergson ، «كافكا» Kafka، بروست Broust، «نيتشه» Nietzsche، «فوكو» Foucault.

إذ بمقدار ما كانت فلسفته اختراقاً ومجاوزة لأفكار بعضهم فقد كانت عنهم وفيهم، كانت غوصاً فى عوالمهم الخفية، غير المعروفة، وفى أفكارهم غير المتداولة. أو على الأقل كما يعتقد هو، ومن أطرف هذه الأفكار ما ورد فى كتابه حول «نيتشه» حيث يحذرنا من أننا لن نفهم مقاصد نيتشه الحقيقية فى فلسفته ما لم

نتجنب الاعتقادات التالية - مع إنها هى السائدة - عندما نباشر أى تحليل متعلق به:

- أن نعتقد بأن فلسفة القوة عند نيتشه تعنى «الرغبة فى الهيمنة» أو الرغبة فى تملك القوة.

- أن نعتقد بأن المحظوظين - الأقوياء - فى نظام اجتماعى معين يجسدون بالبديهة مفهوم الإنسان الأقوى كما يتخيله هو.

- أن نعتقد بأن نيتشيه يقصد بفكرة العود الأبدى تلك الفكرة القديمة الموجودة عند اليونان والهنود والبابليين، أنه يقصد بها تجدد الأطوار الزمنية بعد فترة وأخرى، أو أن تكون عودة الآخر أو عودة للآخر.

- أن نعتقد أن مؤلفات نيتشيه المتأخرة يطبعها الجنون.

هذه المقاربات الطريفة(*) تفصح إلى حد بعيد عن طبيعة الصعوبات البنيوية التى قد تعترض الباحث فى فكر دولوز وفلسفته، وهى الصعوبات التى أخرت انتشاره فى محيطه الأوروبى الأقرب، إلا أن السنوات القليلة الماضية عرفت بداية اهتمام حقيقى بمنتوج دولوز «الزئبقى» خاصة بعد مقولة فوكو الشهيرة التى ذكرناها فى بداية المقال: فمن بريطانيا إلى ألمانيا، ومن إيطاليا إلى الولايات المتحدة الأمريكية إلى اليابان تمت ترجمة أهم مؤلفاته وبدأت الدراسات النقدية حولها فى الظهور تباعاً.

(*) ليس هنا مجال دراسة موقف دولوز من كل الفلاسفة والكتاب الذين أشرنا إليهم لعلاقتهم بدولوز، إذ أزمع القيام بتحليل بعض كتب دولوز التى تتمحور حول هؤلاء الفلاسفة كل على حده، وأهم هذه الكتب «نيتشه والفلسفة» (١٩٦٢)، «نيتشه» (١٩٦٥)، «الفلسفة النقدية عند كانط» (١٩٦٣)، «سبينوزا ومشكلة التعبير» (١٩٦٨)، وكتابه «فوكو» (١٩٨٦) وهو من أهم الكتب الفرنسية حول فوكو.

الهوامش

1 - Raymond Bellour : Gilles Deleuze : un philosophe nomade, in, magazine litteraire n=257, Septembre , 1988, P.14.

2 - Michel Foucault : Theatrum philosohicum : Gilles Deleuze, In, Critique, n =282 no Novembre, 1970, P.886.

3 - Signes et Evenements, propos recueillis par Raymond Bellour et Francois Ewald, in Gilles Deleuze : philosophie nomade, P.23.

4 - Gilles Deleuze et Felix Guattari : QU' est - ce - la philosophie ? Editions de minuit, Paris, 1991, P.9.

٥ – محمد بديع الكسم : الحقيقة الفلسفية، فى كتاب «الفلسفة العامة» (٢)، قسم الدراسات الفلسفية والاجتماعية ، جامعة دمشق (١٩٨٠-١٩٨١) ص.ص. ٢٩٦ - ٢٩٩.

6 - Raymond Bellour : Gilles Deleuze : un philosophe nomade, P.14.

7 - Jean Beaufret : Heidegger et la theologie, in, Kearny et autres , Heidegger et la question de dieu , editions Grasset , Paris , 1989 P.26.

8 - Gilles Deleuze et Felix Guattari P: Qu'est - ce - que la philosophie , P.100.

9 - Gilles Deleuze et Felix Guattari P: Qu'est - ce - que la philosophie , P.100.

10- Signes Et Evenements, P.19.

11- John Ray chman : logique du sens : Ethique de l'evenement, in, Gilles Deleuze:un philosophe nomade, 37.

12- GILLES deleuze : difference et repetition , editions p.u.f, Paris , 1968, P.P. 45-46.

13- GILLES deleuze et Felix Guattari : capitalisme et Schizophrenie : Tome I : L'anti - oedipe, Editions de minuit, Paris , 1972, introduction.

obeikandl.com

ميلاد الرغبة

« دولوزوحيوية الشيزو - رغبة »

د. صابم عبدالحكيم (*)

«يتعلق الأمر بتأسيس أنماط الوجود، أو إبداع إمكانيات جديدة للحياة . الوجود ليس كذات ، وإنما كتحفة فنية ، وهذا الحفل الأخير هو الفكر الفنان»

"جيل دولوز Gilles Deleuze"

أفول الزمن الارتكاسى :

إن ملتقى يوليو ١٩٧٢ حول «نيتشه» F. Nietzsche كان ينبئ بزوال الماركسية الإنسانية، والالتزام السارترى ، وعلى الرغم من القراءات التى حاولت أن تنقذ ما تبقى من هذه النزعات . بإدراجها ضمن فلسفات الاختلاف ، حيث حاول «ألتوسير» إعادة قراءة الإرث الماركسى من خلال كتاب من أجل ماركس «Pour Marx» ، أين حاول مراجعة الفكر الماركسى بمنظور مختلف، كما كانت هناك محاولات لـ «جاك دريدا» فى مجلة Tel quel . إلا أن هذا الانتعاش النسبى ظل فى نظر جمهور أحداث مايو ٦٨ مجرد حكاية[١] . مهما حاولنا اقتفاء أصولها ، فلن نجد لها نهاية، حيث العالم سينفتح مع رواد أحداث مايو على حقيقة، اللا-حقيقة ؛ وهذا ما أكدت عليه قراءات «فرانسو ليوتار» F. Lyotard ، وإيمانويل ليفيناس E.Levinas ، و«برنار هنرى ليفى» B. Henri - Levy ، فالأمر لم يكن مع هؤلاء مجرد دعوة للمراجعة ، بقدر ما كان مرتبط بالتغيير الجذرى/ الكلى. لـ «نمط» الحياة، فعلاً يقول «ليوتار»[٢] ، لقد جعلتنا أزمة مايو ٦٨ ندخل مرحلة جديدة من التاريخ، لكن الشىء الذى كنا إليه، وصوبنا نحوه سهام شرورنا، وحقدنا.

(*) جامعة وهران.

زعزعة صروح الأنساق وخطاب السلطة عبر الصراع والنقد. لم يكن النظام السياسى وحده موضع التغيير، بل النسق الاجتماعى ككل. وليس فقط الملكية الخاصة للرأسمال، ولكن أنماط توزيع وتنظيم الحياة داخل المجتمع، كل قيم المجتمعات الحديثة سواء كانت من الغرب West أو من الشرق Est تستعمل أو تصنع ، تضع أو تنتج طرق لأجل تفكيك الرغبة[٣]، لقد جعل الفلاسفة الجدد من الخطاب الفلسفى آلة تخترق المجتمع، وتتجه نحو كل الاتجاهات، حاولوا الانفلات من قبضة الطاغية هيغل، ومن جبابرة الميتافيزيقا - أفلاطون، شوبنهاور ، روسينى، هوغو، كانط، ومحاكمتهم ، باعتبارهم ساهموا فى محرقة تجربة الحياة[٤]، وانحطاط حضارات التراجيديا ولهذا السبب هم مدعوون للمحاكمة، فإلى كل من جعلوا من الذات صنم idôle ، نوجه لهم دعوى procès الإدانة، والمحاكمة تجمع هنا بين القضائى والنفسى وفى مثل هذه الحالة المحاكمة لا تكون فقط من جانبها القضائى ، بل النفسى - المرضى ، سيساق كل هؤلاء إلى المحاكمة وفق جنح أو جرائم ذات معيار نفسى أكثر مما هو جنائى. إن الفلاسفة الجدد، الأطباء الفيزيولوجيين (نيتشه..) يشخصون ، ويعالجون ولا يقدمون الخلاص le salut مثلما فعل كهنة الفلسفة، سيأخذون على فلاسفة الإرادة الارتكاسية، الرافضة للحياة، مخالفات أقرب إلى المرضى لأنهم وقفوا ضد إرادة الحياة، وبقى معهم الخطاب الفلسفى يكرس جدل الثنائيات ، وصراع الأضداد ، ومفاهيم متضمنة كالحرية فى العالم، ومفهوم التاريخ.. حتى أصبح خطاب يماثل الميتافيزيقا ويعكس ظلها. ويحمى حضورها فينا وفى الوجود.. إن ما حدث من تغيير جذرى أثناء أحداث مايو ٦٨ لم يكن هدفه استبدال نظام سياسى بنظام سياسى آخر، وإنما هو البحث عن الرغبة البديلة، عن رغبة لمجتمع آخر، حيث تكتشف علاقات جديدة بين الناس، رغبة قوية تزعزع صرح الاستعمار والاستغلال والاستلاب ، والظلم الذى أرعب الناس بصورة مهولة، شكلته تركيبته الضخمة، سواء كانت قريبة أو بعيدة عن السلطة[٥]،وبإمكان للرغبة وحدها أن تعيد من جديد الأمل لهؤلاء وتجعلهم من جديد مفعمون بإرادة القوة التى هى إرادة الحياة.

جينيالوجيا الرغبة :

الحقيقة لا تنفصل عن تاريخها، مثلما الفلسفة كتساؤل تتجسد فى تاريخها كبحث عن أصل نشأة المفاهيم ، من هنا حبذ فلاسفة الاختلاف طرح مساءلة الأصول لأجل نسج خطاب قوامه الحيوية والاختلاف، لأن الحقيقة تقتضى العدول عن موقف الثنائيات ، وجدل التعارضات، صدق/ كذب، أعلى/ أدنى . . وفى ذات اللحظة تجيل فلسفة الاختلاف الأمر إلى مركبات ، ومسطحات محايثة لا غير يغدو فيها البحث عن الحقيقة رحلة والباحث فينا رحال[٦] nomade وتحدوه طاقة عشقية، ووهج عرفانى مثير، ممتزج بالألم والمعاناة، وبسعى مستمر نحو بلوغ موضوع الرغبة، الموضوع البعيد عنه، والقريب منه. يعيش بداخله، وهو تائه ومجهول عنه، يعتقد الإنسان أنه متموضع فى مكان ما، ربما فى الصحارى، هذا ما يجعل الذات تقوم بهذا السعى تأخذ على عاتقها مهمة التألق . إذ كل تألق هو موقف تجاه الحياة والتجربة. وهذا الموقف يمثله فى أسمى معانى المخاطرة والمجازفة وروح المبادرة «كن أنت Deviens qui tu es ! » [٧] ،هكذا أعلن نيتشه رغبته فى التألق، لدى كان الفيلسوف شخص يبحث ويبحث دون توقف ، لأنه يريد اكتشاف الكنز المكنون فى إحدى مستويات المحايثة، من جزئيات ومركبات الجسد بدون أعضاء corps sans organes ، إنما تجربة تكشف عن إمكان الحياة ونمط الوجود.

كان النقص le manque هو قوام الرغبة le désir ، وما الرغبة سوى هذا النقص، لدى تفسر أننا نطلب Demande وهذا الطلب لا يمكن سوى أن يختفى، ولن يحدث ذلك إلا عندما ننتقل من الرغبة إلى اللذة plaisir «أنا الناقصة» ، الذات المنقوصة، هو ذا كوجيتو النقص الذى مثله مفهوم الرغبة فى التقليد الفلسفى الكلاسيكى، منذ أفلاطون platon حيث الانتماء إلى النقص تجلى بصورة واضحة، مع تأكيد النفى ورفض الحياة، التى عكستها الإرادة الإرتكاسية فى المأدبة le banquet حيث المتن الأسطورى Mythèque الذى يحكى قصة الإيروس Eros، ابن «بينا» Pénia إلهة العوز والفقر La Pauvreté ، و«بـوروس» Poros الأب، إلـه الغنى La Richesse ، وبين الإملاق ، والكمال، بين العوز والغنى كانت الرغبة مطلوبة

للبحث عنها، لكن إذا كانت الرغبة تمثل هذا المطلب / النقص، والحاجة الملحة حسب أفلاطون. فهذا يدل على الاشتياق والوحشة الذى تعانى منه الروح وهى أسيرة Prisonnière الجسد، لذا نجدها تسعى على الدوام لأجل الإنفلات من هذا الأسر، لتعيش الصفاء sincérité ، والطهارة فى عالمها المثالى المفضل، وعكس ما ذهبت إليه الفلسفة الكلاسيكية التى جعلت من الرغبة نقص فى نقص، سيجعل منها سبينوزا B. Spinoza أساس كل وحدة Réunification بين الجسد والروح، بعيداً عن الثنائيات التى جعلت منهما منفصلان عن بعضهما البعض، الإنسان عند سبينوزا كائن متميزة، ووحدة الروح بالجسد تؤكد هذا التميز، فالنفس ليست شيء آخر غير فكرة الجسم idea corpus ، والإنسان ليس كائن يفكر وإنما كائن يرغب، وليست المعرفة هى التى تحدد الرغبة، بل استعمال الرغبة هو الذى يحددها. وعليه، ستغدو الرغبة مع سبينوزا، فاعلة Active ومنفعلة Réactive ، وحركة وجودية mouvement existentiel للجسم والروح فى آن واحد، ولقد أكد فى الكتاب الثالث من الأخلاق Ethique إننا لا نرغب فى الشيء لأنه جميل، لكننا نحكم على أنه كذلك لأننا نرغب فيه(٨) وسترسخ فلسفة الاختلاف هذه الرؤية مع جيل دولوز G. Deleuze ، فى مقاربته التحليلو-نفسية ورفيقة فليكس غاتارى F. Guattari ، فى كتابهما ضد - أوديب - Anti - Oedipe حيث تغدو الرغبة إنتاج وخلق الحقيقة، أو فى مقابل هذا التصور، يظهر خط ثالث، يشكله هيجل Hegel والمتمثل فى الرغبة ، ورغبة الآخر Le Déni et le désir de l'autre ، فنجده يؤكد فى كتابه «فينومنيولوجيا الروح» La phénoménologie de l'Esprit وعبر جدلية السيد والعبد فكرة البحث عن تأكيد الذات من خلال الاعتراف بالآخر والوعى بحقيقة قيمته حيث يفرض قيمته على الآخر، مثل هذا الاعتراف يأخذ عند هيجل شكل الصراع حتى الموت، بين نوعين من الوعى: وعى السيد المنتصر فى هذا الصراع، سيؤكد ذاته، لأنه قبل بالمجازفة والمخاطرة، فضحى بنفسه من أجل الآخرين، فى مقابل ذلك وعى العبد المنهزم يقتنع بالهزيمة والرضوخ، لكن سرعان ما سيحول هزيمته إلى

انتصار ، عندما اكتفى السيد بانتصاره إرتكل ، إلى روح الإتكال ، فتغير نظام اللعبة إلى أن يتوقف الجدل حيث يعى كل واحد منهما بضرورة وبأهمية الآخر[٩].

حيوية الشيزو- رغبة :

ما نكشفه فى أعمال «فرويد» S. Freud ، أنه ثمة لعبة معرفية، حيث تتجسد الحقيقة، وفى خطابه المعرفى تقوم الرغبة بانزياحاتها، وتكثيفاتها، وتنشيطاتها. وتقلب قلباً كل علاقات الأنظمة ، وكل انسجام داخل النظام - contre symétrique، إنها ضد كل تناغم عقلانى صارم، ولا تترك سوى آثارها Traces وأثر الرغبة لا يتمثل فى الكتابة، مثلما أكد عليه جاك دريدا[١٠] لكن أثرها يكمن فى لحظة اختراق الكتابة Transgression de l'écriture ، وما تمارسه من نبش وحفر تحاول جعل منه جسد دون أعضاء، أو هو كذلك، بحيث تهشم وتنخر كل أعضاء الجسد، إننا موكبون حسب «دولوز» من كميات من الخطوط طولية وعرضية واستوائية وشمالية. ينبغى أن تدرس الرغبة من الناحية الجغرافية عوض أن تدرس تاريخيا الرحالة Le Nomade تهمه الخرائط وتهمه الجغرافيا والطبوغرافيا[١١] ولا يأبى بالبحث عن الإصول، ليدعى تجاوزها، أو الإعلان عن موتها بل العكس هو الأصح، حيث يفضل الإبقاء على الكل، بقاء الأشياء فى الكون لأنه المكان الوحيد الذى يفضل التموقع داخل وخارجه - الأمر شبيه بمتاهة أريان-.

الرغبة تنتج نظرية حول فضاء الممكن ، تحرر الأشياء والحقيقة، لا تنتج تفككاتها وتمفصلاتها الثانوية، لكنها تنتج من داخل هذه التمفصلات ، إنها تترك آثارها على الخطاب ك«هفوة» برق، صمت الاستعارة ممنوعة[١٢] إن الرغبة غير محددة وهذا ما يجعلها مطلوبة لدى المعتوهين والمجانين من أمثالنا، أولئك الذى عجز خطاب التحليل - النفسى فهم طبيعة ما يشعرون به، لقد اصطدم طب الأمراض العقلية بالفعل مع مشكل الهذيانات paranoïa التى لا يوافقها عجز فكرى، إننا مجنونين لكننا لسنا كذلك بالفعل، حيث نحتفظ بملكاتنا وبالخصوص ملكة حسن تدبير ثرواتنا وممتلكاتنا[١٣] مثلما هو الشأن بالنسبة لـ(هولدرين)

و(نوفاليس) و (كليست) و (نيتشه) و (ارطو) و (رامبو)، كيف تقرأون أشعار إذا ما جننت؟

نعم كنت أبى، وكنت إبنى، أنا أونتونى أرطو[١٤] Antonie Artaud ، أنا أبى وأمى، وأنا ابنى وأنا . . «إنه الشيزو-كوجيطو» Schizo - cogito ، يرفض استعمال أدوات التعريف على الدوام يستعمل الأدوات والضمائر اللا-معرفية (هو، هى . . on) ، أفضل جعل الكلمات بين مزدوجتين ، دون أن أسبقها بـ «ال» المعرفة، أتركها تائهة، حركات وسيولات غير محددة. قد تقولون هذا غموض لا معنى له. نقول: إن اللا- تحديد الذى تتحدثون عنه إنما يتضمن اتساق Coordination ، أو مستوى المحايثة أو جسم بدون أعضاء corps sans organes ، فراغات وصحارى، غير أن هذه الأخيرة تنتمى بشكل كلى إلى الرغبة، الرحالة يرمى بنفسه - انتحر دولوز Deleuze a suicidé - دون أن يعلم ما الذى سيسفر عليه هذا الارتماء، فلو التقينا من دون معرفة أحياناً يوصل قديم يعود إلى عهد جدتى : حسناً فلنمتطيه كى نرى إين سيحملنا ، أكيد سننتهى فى سنة ما بعبور المسيسيبى عن طريق الباخرة رغبتى منذ زمن طويل[١٥] انظر التقت رغبتى بأسماء أعلام - لا معرفة، وبحركات غريبة وبصيرورات أجهلها، لا أعلم عنها سوى أنها من نداءات رغبتى التى ستقهر ذات يوم لا محالة. لكن أمامنا ما فيه الكفاية على الرغم من ذلك من طرق للا-زمن حياة، وزمن حياة، وزمن حياة، هو الوقت الذى أريد استغراقه فى إنهاء سفرنا.

تجربة الحياة وميلاد الرغبة :

إشكالية حيوية الرغبة فى سر أريان[١٦] Le Mystère d'Ariane هى قصة تحكى حكاية الانتقال[١٧] بين النفى والإثبات، كيف تنتقل آريان من تيزى Thésée إلى ديونيزوس Dionysos مثلما تنتقل الطاقة من طور إلى آخر فى عملية تحول دائم، ما دامت إرادة القوة V. de puissance هى مثل الطاقة، ينقلب فيها دوماً الأمر إلى نقيضه، بتحول القوة المنفعة la force réactive إلى قوة فاعلة force active لقد حدث وأن كانت الحياة بين الرفض والإثبات (القبول) ، بين الذهاب والإياب،

«وكل رغبة فى نفى الوجود، ونفى لنفيه الخاص إنها لا تنفك عن الصيرورة، وكل صيرورة هى رجوع Le devenir d'un revenir إنها اللحظة التى تضطر فيها الذات إلى تجاوز ذاتها، واختراقها، بدلالة الرغبة والكشف، وهذا ما حدث عندما تركت أريان التيزى- قوة نفى ورفض الحياة - لتلتحق بـ «ديونيزوس»، - قوة إثبات ومرح الحياة - فالتحم الإثبات مع الإثبات، لأن أريان هى أيضاً إثبات. ستنجب الإنسان الحقيقى ذلك الذى لا يطلب من الحياة سوى أمرين : المخاطرة Le risque واللعب Le jeu . التحالف كان ضرورياً لماذا؟ لحاجة أحدهما إلى الآخر. فحاجة ديونيزوس إلى أريان تكمن فى كونه يمثل إله التأكيد، وما كان بالإمكان حدوث ذلك، لولا حاجته الماسة إلى تأكيد ثان من نوع آخر تأكيد يساهم فى تأجج وهج طاقته الذى وجده فى أريان. . إن أريان تقول دوماً نعم oui، وتجيب على الدوام عن الـ «نعم» بالإيجاب، إنها الإيجاب المضاعف، وبتحالفهما أنتجا العود الأبدى Le Retour Eternel . الإنسان الأعلى الحقيقى رمز لا مثيل له للإقبال على الحياة يهوى العيش فى المغارات والقمم الوعرة والأماكن الموحشة، يقبل على المخاطرة يمرح[١٨]، an gai إنه زرادشت Zarathoustra المنشد (الشيزو-فنان) تحدوه رغبة - ثورية، إرادة القوة، يتراوح بين الجنون والمرض، رغبة شكلت هذيانه لا يمكن تعريفه على أنه ساقط الحق، أى لا يتمتع بنفس الحقوق التى يتمتع بها العاقل!) ، بل هو حيوى الرغبة، يرى فى حيويته المفعمة بالغبطة والسرور تطهير من غفن القانون ، واليقين الميتافيزيقى، الذى كرسته الفلسفة الكلاسيكية التى جعلت من الرغبة نفى، وهامش وإقصاء للذات، كم جميلة هى تلك العبارة التى رددها مرح نيتشه :«أنظر إلى خطواتى تدرك حالى، وإن رأيتنى راقصاً فأعلم أنى دنوت من هدفى»، وهل كان بإمكان للإنسان أن يتحمل أن يكون إنساناً لو لم يكن محللاً للألغاز؟ فعلى الإنسان أن يتعلم قبل كل شىء كيف يعيش فى الحياة؟ مثلما أعلنها نيتشه «بدون موسيقى ستكون الحياة مجرد خطأ» وما فاعلية الرغبة، ولذة الحياة المتجسدة فى النغم الموسيقى يشير دولوز أنه ثمة سران فى فلسفة نيتشه: يكمن السر الأول فى العود الأبدى كمستوى ثابت ينتقى سرعات وتباطؤات زرداشت المتغيرة باستمرار ويكمن السر

الثانى فى الحكم Les maximes لا من حيث هى كتابة مجزأة وإنما من حيث هى تنسيقن لا يمكن أن تقرأ مرتين ولا يمكنه أن يمر ثانية جون تتغير السرعات والتباطؤات بين عناصره. كل هذا سيحمل اسم واحد هو الرغبة[١٩].

هكذا تكلم جيل دولوز:

تسعى الفلسفة باستمرار إلى خلق المفاهيم وابتكارها . لم يكن لدى أى اهتمام أو بفكرة مجاوزة الميتافيزيقا ، أو الإعلان عن موت الفلسفة، فللفلسفة وظيفتها، إنها تمد للحياة بهاءها وحيويتها. فإن كنتم ترفضونها فلا تمارسونها! ستبقى حاضرة معنا. خلق، وإبداع للمفاهيم، لا يوجد أى نظام معرفى آخر بإمكانه أن يعوض مهامها ومكانتها داخل مجتمعاتنا . طبعاً. لقد كان لهم على لدوام خصوم منذ أفلاطون حتى مجنون زرادشت . إن كلمة «المفهوم» و «الخلق» أصبحت اليوم توافق الإعلام والاتصال والإرتقاء التجارى La promotion commerciale وهذا الإبداع للمفاهيم يشكل نوع من الانتهاك الصارخ لحقيقة السلعة التى تفسر الفكر الرأسمالى، هنا ستشعر الفلسفة بوحدتها وبؤسها ، أمام تحايل واحتيال بعض القوى، لكن ليس إلى درجة الإعلان عن موتها. أعتقد أنه علينا أن نضحك قليلاً، من أن نعتقد بقول القائل يموت الفلسفة من الخطر الاستمرار فى الحياة ولو ليوم واحد أمام هذا الاعتقاد. . هكذا تكلم جيل دولوز[٢٠]. وهكذا أعلن عن وضع حد لحياته أمام الانتهاك الذى تمارسه علينا سلطة احتكار الحقيقة، والبارعة فى تصنيع الوهم، حاول دولوز أن ينبهنا أن عصر النبوءة الفوكوية Foucaultienne قد تتحقق. يوم قال فوكو «سيأتى يوم ما أين سيصبح العالم دولوزيا» ، ويتلون بلون جيل دولوز[٢٠] والكل يستمع لنشيد المتموحد، الهائم على وجهه فى الفيافى، والصحارى، دون علمه بالمسلك ، فهو السائر الحائر دون توقف، يتجه نحو مستويات المحايثة والإنسان غير المشكلة، ولا تعرف التشكيل ، جسد بدون أعضاء إنه مجرد مجموع العلاقات. أتعرفون كم هى بسيطة الرغبة؟! النوم رغبة التفسح رغبة والإنصات إلى الموسيقى أو إنتاج الموسيقى أو ممارسة الكتابة كل هذه الأمور رغبات، الربيع والشتاء رغبات الشيخوخة أيضاً رغبة، والموت ذات رغبة، لا توجد رغبة أبداً من أجل تأويلها لا وجود لرغبة إلا وأنها منسقة أو محكمة داخل آلة[٢١].

هوامش البحث

١ - لماذا الحكاية ؟ الوجود حكاية ، لا شيء سوى حكاية، وتفكيك الحكاية حسب ليوتار (جون فرانسوا) هو فى حد ذاته حكاية. إنها لعبة illusio التى نخطىء إذا أخذناها مأخذ الجد . الحكاية تعنى شيء يروى بالكلمات . بالكلم - قرين الجرج - وما حدث بعد مايو ٦٨ كان يعكس هذا الحرج. وهذا ما جعل الفلاسفة الجدد يعيدون النظر من جديد فى أصول الحكاية، بقلب طاولة اللعبة، وخلط الأوراق ، حيث لا يُعلم صحيحها من فاسدها. غياب كل دور يمكن أن يلعبه أساتذة التطابق.

٢ منطلق جون فرانسوا ليوتار Jean - François Lyotard كان نفسه منطلق جيل دولوز Gilles Deleuze ، أى ماركس وفرويد ، والإقتصاد الشهوانى، ونجد مثل هذا التقارب بصورة واضحة فى كل من عملهما المنجزان مباشرة بعد أحداث ماى ٦٨ .

- Jean - François Lyotard Dérive à Partir de Marx et Freud ; éd 10/18/, 1973.
- Gilles Deleuze et félix Greattari : L'Anti - Oedipe; éd. de Minuit, 1972.

3 - Jean Feançois Lyotard : Dérive à partir de Marx et Freude; Ed. 10/18, 1973, P.167.

٤ - حسن بورقيه : نيتشه ضد فاغنر ؛ مجلة الفكر المعاصر، ص ١٠٧ ، العدد

5 - Jean Feançois Lyotard Dérive à ... , P.

6 - Le philosophe Nomade : Gilles Deleuze déceloppé un pensée nomade et un style philosohique transversal.

الفيلسوف الرحال، والفلسفة الرحالة، ترحل إلى / ويقبل إليها . أسلوب جديد فى تشكيل خطاب فلسفى قوامه الرغبة ، فيلسوف رحال، خرائطى

جديد، يهوى الجغرافيا والطوبوغرافي ، يفضل البحث والتنقيب والحفر عن المفاهيم من على رسوبيات وتضاريس متناغمة فى أماكن مقفرة، صيرورات تتراوح ما بين المغادرة الموطنية détorritorilisation والتحاق موطنى interritorilisation نسيج لعنكبوت ، وتوهيم (الوهم) كحرباء ، هذا هو حال الصحراء. «إن الصحراء والتجريب يقول دولوز على ذواتنا هما هويتنا الوحيدة، هما حظنا الوحيد».

7 - Nietzsche (F) : Magazine Littéraire, nº 28, 1992.

٨ - لقد فتح سبينوزا (باروخ) أمام دولوز سر العلاقة بين الجسد والنفس من حيث وحدتهما réunification ، جوهر واحد فكل الصفات نفس وجسد، وعلاقات والتقاءات وقدرة التأثر وعواطف تملأ هذه القدرة ، حزن وفرح بصفات هذا العواطف.

9 - pratique de la philosophie de A à Z, Elisabeth Clément, Chantet Démonque , Laurence Hansen , levé Pierre Kuhn; Ed. Hartier , 1996 , PP.84/85.

١٠- خاصية اللا-نهائية لتفكيك النصوص هو ذا ميزة العمل الذى حظى به جاد دريدا Jacques Derrida فى كتاباته،كتابة تقتفى الأثر trace وترصدهن بهدف محاصرته، فى دراسته للنصوص وفى فبركته Fabrication استراتيچيات التفكيك الصارمة يدعوه دولوز إلى إخراج التفكيك خارج المكتبة.

Voir : Jacques derrida : Freud et la scène de scène de lcécriture , in L'écriture et la Différence, Ed. Seuil, 1979 , P.314.

١١- جيل دولوز وكلير بارنيه : حوارات . . ، ص.

12- Jaan François Lyotard : Dérive à partir de Marx et Freud ; Ed. 10/18, 1973 , P.167

١٣- جيل دولوز وكلير بارنيه حوارات. ص ١٣١ .

14- Gilles Deleuz et Félix Guattari : I'Anti - Oedipe , vol, 1, P.31; Ed. De Minuit, 1972.

(Oui, J''ai été mon père, et j'ai été mon fils moi Antonie Artaud, je suis mon fils , mon frère, ma mère et moi) Voir : Van Gogh : Le Suicide de la Société.

١٥- جيل دولوز وكلير بارنيه : حوارات . . ص ١٣١ .

16- Gilles Deleuz et Le Mystère d'Ariane; Magazine Littéraire , Niezsche (F.), no298, 1992.

١٧- الإنتقال المشار إليه يتعلق بانتقال قوتين من الرفض إلى الإيجاد، الإنتقال من ratio cognoscendi إلى ratio essendi فى إرادة القوة. إن العلة التى تكون إرادة القوة. أنظر جيل دولوز: نيتشه والفلسفة، ترجمة سامى الحاج، ص. ٢٢٥ .

18- Walhem Schmide : Philosophie comme Art de Vivre, Magazine Littéraire, no 298, 1992.

19- Eric Blondel : Sans la musique, la vie serait erreur ; magnifique déclaration à la musique que Nietzsche a répeté dans ses lettres à ses correspondants peter Goast et Georg Brandas; voir : Magazine Littéraire , no383, janvier 2000, Nietzsche le contre le nihilisme, PP. 44 et 45.

٢٠- جيل دولوز : نيتشه والفلسفة؛ ترجمة سامى الحاج، ص ١٢١ .

21- Jean Titus Mena : Ainsi Parlait Gilles Deleuze ; Journal Info Matin, Lundi 06 Novembre ,1995.

جيل دولوز حوارات ، ص ١٢٢ .

رقم الايداع

١٢٣١٨ / ٢٠٠٣

obeikandl.com