الجمعية الفلسفية المصرية

obeikandl.com

obeikandl.com

الجمعيـــة الفلسفيـــة المصريـــة

السنة التاسعة ـ العدد التاسع
١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠٠ م

obeikandl.com

obeikandl.com

فهـــــرس

الموضـــــــوع	الصفحة
مقدمـــــــة	٧
القسم الأول : قضايا الفكر العربى المعاصر	٩
١ – محمد عبده وأثره فى الفكر الإسلامى المعاصر ..... منـــى أبو شـــادى	١١
٢ – منهج محمد عبده فى الإصلاح وأثره فى الجزائر ..... عبدالكريم أبو الصفصاف	٨٣
٣ – موقف المفكرين الجزائريين من فكر طه حسين ..... الزواوى بغـــورة	١٠١
٤ – عثمان أمين فى ملتقيات الفكر الإسلامى فى الجزائر ..... اسماعيل زروخـــى	١٢١
٥ – مفهوم التنوير وأثره فى الفكر العربى الحديث ..... أحمد محمد سالـــم	١٣٦
القسم الثانى : العلم والمنطق واللغة	١٨٣
٦ – فلسفة العلوم بالمغرب ..... سالـــم يفـــوت	١٨٥
٧ – مناظرة سورل – دريـــدا ..... ترجمة مصطفى حنفى	١٩٥
٨ – إشكالية الصدق بين المنطق والفلسفة ..... السيـــد نفـــادى	٢١٤
٩ – تعريف جديد للفلسفـــــة ..... نجيـــب الحصـــادى	٢٥٩

obeikandl.com

obeikandl.com

مقدمـــة :

يحتوى العدد الحالى من مجلة الجمعية الفلسفية المصرية الذى يـأتى مع العيد الفضى للجمعية على قسمين يضمان عدة مقالات لمجموعـة مـن الأساتذة العرب . يدور الأول حول الفكر العربى حيث نجد دراسـتين عـن جهود محمد عبده وأثره فى الفكر العربى والإسلامى المعاصر ، طه حسـين وتأثيره على المفكرين الجزائريين ، عثمان أمين وأعماله فى ملتقى الفكـر الإسلامى بالجزائر . أما الثانى فيتناول المنطق واللغة حيث يعرض السـيد نفادى لإشكالية الصدق بين المنطق والفلسفة ، ويترجم مصطفى حنفى مـن المغرب مناظرة فى التفكيك واللغة بين سـورل ودريـدا ، ويقـدم نجيـب الحصادى من ليبيا تعريفا للفلسفة بمعناها المعاصر .

ويشارك فى هذا العدد أساتذة من مصر والجزائر والمغرب وليبيـا والعراق ، بحيث يأتى عددا عربيا متزامنا مع ندوة الجمعية الفلسفية المصرية الثانية عشر حول الفكر الفلسفى العربى فى مائة عام ، ومـع الإصـدارات العربية للجمعية لأساتذة من موريتانيا والجزائر لعلنا نساهم فى تحقيق حلـم العاملين فى مجال الفلسفة بالدعوة إلى تأسيس الإتحـاد العربـى للجمعيـات الفلسفية .

السكرتير العام

obeikandl.com

obeikandl.com

القســـم الأول

قضايا الفكر العربى المعاصر

obeikandl.com

obeikandl.com

محمـــد عبـــده
وأثره
فى الفكر الإسلامى المعاصر

د منى إبراهيم إسماعيل أبو شادى
العقيدة والفلسف- كلية الدراسات الإسلامية والعربية
بالإسكندرية - جامعة الأزهر

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين نحمده ونستغفره ونتوب إليه ونتوكل عليه. والصـــلاة والسلام على أشرف المرسلين وخاتم النبيين سيدنا محمد صلوات ربـــى وســـلامه عليه وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهديه إلى يوم الدين.

وبعـــد

فمن خلال هذا البحث(*) نلقى الضوء على فكر وآراء الإمام محمـــد عبـــده وأثره فى الفكر الإسلامى المعاصر وذلك لما له من شخصية فذة وباع طويل فـــى مجالات عدة إذ لم يكن مصلحا دينيا فحسب بل مصلحا لغويا واجتماعيا وسياســـيا. ليس هذا فقط بل كان مجددا نابذا التقليد الأعمى داعيا إلى الاجتهاد وإعمال العقـــل فلم يكن منغلقا على فكر معين بل داعيا وحاثا إلى الانفتاح على الثقافات الأجنبيـــة مع المحافظة على الهوية الإسلامية العربية. والناظر فى آرائه يشعر بالصدق مـــن جانب الإمام ورغبته الأكيدة فى إصلاح أحوال المسلمين والعرب.

من هنا نستطيع أن نقول: إنه كان بحق سابقا لعصـــره ورائـــدا مـــن رواد

(*) ألقى هذا البحث فى المؤتمر السنوى للجمعية الفلسفية المصريـــة المنعقـــد تحـــت عنوان: "الفلسفة وتاريخ العلوم فى مصر فى مائة عام" سنة ١٩٩٩

obeikandl.com

التنوير. يضاف إلى هذا وذاك أنه كان غيورا على الإسلام جادا فى الدفاع عنه إذا مسه أحد بسوء ويتجلى هذا واضحا من خلال ثلاثة مواقف:

الأول: رده على هانوتو(**) فى أوائل عام ١٩٠٠م الذى ادعى أن الإسلام احتوى على عقيدتين أساسيتين هما: عقيدة التوحيد وعقيدة الجبر وعزى إليهما الانحطاط الذى آل إليه العالم الإسلامى، ولذلك قال الإمام محمد عبده: "ولو لم يتعرض مسيو هانوتو إلى الطعن فى أصل من أصول الدين ما حركت قلمى لذكر اسمه وكان حظى من النظر فى مقاله هو العظة والاعتبار- حظ الناظر فى أحوال الأمم وأعمال رجالها- حظ المؤرخ الذى يقرأ ليفهم، ويفهم ليعلم ويحكم. ولا يهمه أخطأ القائل أو أصاب. أما ما جاء فى حديثه عن أصول الدين فهو الذى أقصده بما أكتب اليوم"(١).

الثانى: رده على فرح أنطون(*) الذى نشر مقالا فى مجلة الجامعة عن ابن رشد قرر فيه أن المسيحية كانت أوسع صدرا وأكثر تسامحا مع العلم والفلسفة من الإسلام. وتولى الإمام محمد عبده الرد على هذا فى عدة مقالات أثبت فيها سعة صدر المسلمين للفلاسفة وأهل العلم والأديان الأخرى. مما لم يكن له نظير فى أى دين آخر(٢).

(**) هانوتو كان وزير خارجية فرنسا فى التاريخ المذكور.

(١) الإسلام دين العلم والمدنية ص ٨٤ دراسة الدكتور عاطف العراقى.

(*) فرح أنطون كاتب وباحث وصحفى وروائى ولد فى طرابلس الشام عام ١٨٧٤م. انتقل إلى الإسكندرية عام ١٨٩٧م وأصدر مجلة" الجامعة" وتولى تحرير" صدى الأهرام" ستة أشهر. وأنشأ لشقيقته روز أنطون مجلة" السيدات" وكان يكتب فيها بتواقيع مستعارة. ورحل إلى أمريكا عام ١٩٠٧م فأصدر مجلة وجريدة باسم"الجامعة" ثم حجبهما وعاد إلى مصر فشارك فى تحرير بضع جرائد، وكتب عدة روايات تمثيلية وعاود إصدار مجلته فاستمر إلى أن توفى بالقاهرة عام ١٩٢٢م. من آثاره"مجلة الجامعة " و"فلسفة ابن رشد" و"تاريخ المسيح " وغيرها. كان عزيز النفس لين الطبع جلدا على العمل راضيا بالكفاف. قاوم النزعات الاستعمارية، وكانت له فى خدمة النهضة المصرية يد.
انظر: الأعلام للزركلى ٣٤١/٥ .

(٢) انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص ٣٦٠ .

الثالث: رده على رينان(**) الذى ادعى أن الإسلام عاجز عن التطور، وعن قبول أى مظهر من مظاهر المدنية والتقدم.

هذا ولقد كانت حياة الإمام ترجمة عملية لآرائه، وسوف يتضح ذلك من خلال تسليط الضوء على أهم أفكاره وآرائه التى كان لها تأثيرها الذى لا ينكر فى الفكر الإسلامى والحياة العقلية المعاصرة.

وقد عقدت هذا البحث للحديث عن النقاط الآتية:

أولا: نشأته ومؤلفاته.
ثانيا: مكانة العقل عند الإمام محمد عبده.
ثالثا: موقف الإمام محمد عبده من التأويل.
رابعا: دور الإمام محمد عبده فى توضيح قضايا الإسلام والرد على أعداء الإسلام الذين طعنوا فيه وبخاصة المستشرقين ومن جرى فى ركابهم.
خامسا: آثار الإمام محمد عبده فى الفكر الإسلامى المعاصر.

نشأتـــه :

ولد الإمام محمد عبده خير الدين المصرى فى إحدى قرى محافظة الغربية بمصر وهى "حصة شبشير" فى عام ١٢٦٦هـ-١٨٤٩م. لكنه نشأ وترعرع

(**) رينان أرنست ولد عام ١٨٢٣م وتوفى عام ١٨٩٢م مؤرخ وناقد ومستشرق فرنسى أتم دراسته فى باريس واهتم بالدين من الناحية التاريخية لا من ناحية العقيدة. كتب "تاريخ نشأة المسيحية" و"تاريخ شعب إسرائيل" انتخب عضوا بالأكاديمية الفرنسية ثم مديرا للكوليج دى فرانس. ألف فى أسلوب أدبى ساخر"محاورات وشذرات فلسفية " وكتب"ذكريات الطفولة والشباب " فى نثر فنى جميل ممزوج بسخرية دقيقة. وكان رينان من أوائل المستشرقين. ألف رسالة عن"ابن رشد والرشدية " ترجمت إلى العربية أنكر فيها على المسلمين فلسفتهم زاعما أنها فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، وذلك على أساس تفرقته الباطلة بين الجنس الآرى الذى يمتاز بملكة الخلق والإبداع وبين الجنس السامى الذى تنعدم فيه هذه الملكة.
انظر: الموسوعة العربية الميسرة ص٩١٣ إشراف محمد شفيق غربال.

بقرية"محلة نصر" من قرى شبراخيت بمحافظة البحيرة. فى بيت يوصف أهله بكريم الأخلاق وحميد الصفات.

حفظ القرآن الكريم وتعلم القراءة والكتابة فى منزل والده. وعندما بلغ الفتى الخامسة عشرة من عمره أرسله والده إلى المسجد الأحمدى بطنطا ليجود القرآن الكريم وذلك نظرا لشهرة قرائه فى التجويد.

وفى عام ١٢٨١هـ قضى فى المسجد الأحمدى حوالى سنة يتلقى فيها شرح الكفراوى على الأجرومية غير أنه لم يفهم شيئا منها لرداءة أسلوب التدريس، خاصة وأن المدرسين كانوا يستخدمون اصطلاحات فقهية يعجز الطلاب عن فهم كنهها وحقيقتها.

وقد دفعه هذا إلى الهروب من الدرس والذهاب إلى أخوال أبيه. وبعد حوالى ثلاثة أشهر عثر عليه أخوه وحاول إرغامه على طلب العلم بالمسجد الأحمدى، إلا أنه أبى وأصر على الرجوع إلى قريته ليشتغل مع إخوته بالفلاحة. وهذا الموقف منه يعتبر إرهاصا لإصلاح الأزهر(٣). تزوج الإمام فى عام ١٢٨٢هـ وبعد أربعين يوما من زواجه ألزمه والده بالذهاب إلى المسجد الأحمدى لإكمال تعليمه، إلا أنه تخلف عن رفاقه فى المسجد الأحمدى، وذهب إلى أخوال أبيه فى قرية"كنيسة أورين" من أعمال مركز شبراخيت محافظة البحيرة وقضى فيها فترة لم تتجاوز الأسبوعين إلا أنها أثمرت وتركت أثرا عميقا فى حياة الإمام الفكرية والدينية.

أثر الشيخ درويش فى حياة الإمام محمد عبده :

يقول الإمام: "وهناك "أى فى كنيسة أورين" صادفت فى مهربى من علمنى كيف أطلب العلم من أقرب وجوهه، فذقت لذته واستمررت فى طلبه"(٤).

---

(٣) انظر: عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده للعقاد ص ٦٩ وما بعدها، المجددون فى الإسلام لعبد المتعال الصعيدى ص٣٩٩، محمد عبده لمصطفى عبد الرازق ص٢٩ .

(٤) تفسير سورة العصر ص ٦٨، والإمام محمد عبده للدكتور سعيد مراد ص١٥.

وفى هذه المدة القصيرة التقى فيها الإمام بالشيخ درويش خال أبيه وكان صوفيا يشتغل بالوعظ والإرشاد، وكان متأثرا بتعاليم السنوسية التى تتفق مع الوهابين فى الدعوة إلى الرجوع إلى الإسلام إبان عصوره الأولى حيث بساطته ونقاؤه من البدع، وقد كان ذلك إثر رحلته إلى طرابلس العرب واجتماعه بأتباع السنوسى(٥).

ولا شك فى أن الشيخ درويش قد استطاع أن يروض هذا الفتى الثائر وأحدث تغيرا جذريا فى نفسه وعقله. حتى غلبت عليه النزعة الصوفية، وأقبل على طلب العلم مستسيغا ما كان منه مستهجنا من علماء الأزهر وطلابه.

هذا ومن الدروس التى لقنها الشيخ درويش للشيخ محمد عبده ما ذكره أحمد أمين فقد قال: "وقد لقنه درسين جديدين مهمين: الأول نقده للشيخ محمد عبده لعزلته وعدم اتصاله بالناس، وقصر عنايته على تكميل نفسه من غير اتجاه إلى إصلاح من حوله، ولم يكتف الشيخ درويش فى ذلك بالكلام النظرى، بل حمله على أن يغشى المجتمعات فى البلد معه، ويتحدث إلى الناس ويعظهم ويذكرهم، ويدعو محمد عبده للتحدث معهم كحديثه ونصحهم كنصحه، وهو درس انتفع به محمد عبده ونفذه طوال حياته إلى نفسه الأخير، وإن كان السيد جمال الدين قد زاد شيئا فى هذا الدرس فهو تعليمه كيف يختار موضوعات الكلام فى الإصلاح. والدرس الثانى الذى علمه له الشيخ درويش هو هدمه للنظرية التى تقول إن هناك علوما تعلم وعلوما لا تعلم، فكسر الشيخ درويش هذه الحدود، وقرر أن كل العلوم يجب أن تعلم، ويجب أن يطلبها الطالب ما أمكن ولا يستثنى من ذلك شيء، إلا ما يتخذ شكل العلم وليس بعلم كالسحر والشعوذة. أما المنطق والفلسفة والرياضيات وما إلى ذلك فليست بحرام، بل هى واجبة على طالب العلم"(٦).

ولقد كان للشيخ درويش أثر لا ينكر فقد أقبل الإمام على العلم بشغف ونهم يقول الإمام:"لم يأت على اليوم الخامس إلا وقد صار أبغض شيء إلى ما كنت أحبه من لعب ولهو، وفخفخة وزهو، وعاد أحب شيء إلى ما كنت أبغضه من مطالعة وفهم،

---

(٥) انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٣٠٦ .
(٦) زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٣١٢ .

وكرهت صور أولئك الشبان الذين كانوا يدعوننى إلى ما كنت أحب ويزهدوننى فى عشرة الشيخ رحمه اللّه، فكنت لا أحتمل أن أرى واحدا منهم، بل أفر من لقائهم جميعا كما يفر السليم من الأجرب"(٧).

هذا وبالرغم من قصر المدة التى قضاها الإمام مع الشيخ درويش إلا أنها أثرت تأثيرا إيجابيا فى حياة الإمام حيث قال:"ولم أجد إماما يرشدنى إلى ما وجهت إليه نفسى إلا ذلك الشيخ الذى أخرجنى فى بضعة أيام من سجن الجهل إلى أفق المعرفة الواسع، ومن قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد...هذا هو الأثر الذى وجدته فى نفسى من صحبة أحد أقاربى، هو الشيخ درويش خضر من أهل "كنيسة أورين" مركز شبراخيت من أعمال مديرية البحيرة، وهو مفتاح سعادتى إن كانت لى سعادة فى هذه الحَياة الدنيا، وهو الذى رد لى ما كان قد غلب من غريزتى، وكشف لى ما كان قد خفى عنى مما أودع فى فطرتى"(٨).

أثر الشيخ جمال الدين الأفغانى فى شخصية الإمام محمد عبده:

هذا ولقد كان لجمال الدين الأفغانى أثر لا ينكر فى جوانب كثيرة من شخصية الإمام محمد عبده، وبخاصة فى مجال دعوة الإمام إلى التجديد والنهوض بشأن الإسلام والمسلمين.

وبعد أن نال الإمام شهادة العالمية قام بالتدريس فى مدرسة دار العلوم، ثم قام بتحرير جريدة الوقائع المصرية، ونفى الإمام إلى بيروت لاشتراكه فى الثورة العرابية، ثم دعاه جمال الدين الأفغانى إلى باريس وهناك أنشأ مجلة العروة الوثقى، وتعلم الإمام اللغة الفرنسية واطلع على حضارة أوروبا الحديثة فزاده ذلك رغبة فى الجهاد فى سبيل الدعوة إلى الإصلاح. ولما عاد الإمام إلى بيروت اشتغل بالتدريس فى المدرسة السلطانية وألف كتابه "رسالة التوحيد" التى تعد فتحا جديدا فى هذا العلم حيث إنها تفتح المجال للاجتهاد وتقضى على آثار الجمود، وتجعله ملائما لما صار إليه العلم فى العصر الحديث(٩).

---

(٧) عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ الإمام محمد عبده للعقاد ص٨٩ .

(٨) المرجع السابق ص٩٠ وما بعدها .

(٩) انظر: المجددون فى الإسلام لعبد المتعال الصعيدى ص٣٩٩ وما بعدها.

وبعد أن عاد الإمام من بيروت إلى مصر عين قاضيا بالمحاكم الشرعية ثم عين مفتيا للديار المصرية، وهو منصب له من الخطورة والمنزلة ما يقارب منصب شيخ الأزهر ثم تمكن الإمام من إصلاح الأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية.

وقام بعدة إصلاحات فى مجالات شتى. ولكن أعداء الإصلاح تألبوا عليه وأخيرا أدركته المنية فى عام ١٣٢٣هـ-١٩٠٥م[١٠]. تاركا وراءه العديد من المؤلفات التى تزخر بها المكتبة الإسلامية. وأهم من ذلك أنه خلف وراءه جيلا من تلامذته الذين درسوا على يديه وتأثروا به، وتمثلوا منهجه الإصلاحى فى حياتهم، فساروا على دربه، وانتهجوا منهجه، وكان لهم أثر لا ينكر فى شأن الإسلام والمسلمين.

مؤلفاتـــــه :

لقد ترك الإمام العديد من المؤلفات القيمة التى تزخر بها المكتبة الإسلامية والتى نوردها كما أوردها الشيخ محمد رشيد رضا فى تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده.

١- الواردات رسالة فى الكلام أو التوحيد على الطريقة الصوفية وأسلوبها.

يقول محمد رشيد رضا عنها:"وهى أول تأليفه وكان قد أعطانا نسخة منها فى حياته. وقد نشرتها فى الطبعة الأولى للجزء الثانى فى منشآته ثم طبعتها على حدة وذكرت أنه قد رجع عن بعض ما كان قرره فيها كما يعلم من رسالة التوحيد لـه" [١١].

٢-رسالة فى وحدة الوجود :

يقول محمد رشيد رضا: "لم أطلع عليها وهو الذى أخبرنى بها وقال إنها ليست بمعنى ما كتب عبد الكريم الجيلى وأمثاله مما هو أقرب إلى مذاهب الحلول كالنصرانية منه إلى توحيد الإسلام (بل هو أبعد عن الإسلام من النصرانية) ولكنها

---

(١٠) المرجع السابق ص٤٠١ وما بعدها .

(١١) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ٧٧٧/١ .

بأسلوب آخر بين فيها مراتب الوجود وتعددها من وجه، ونظامها العام ووحدتها من وجه آخر" (١٢).

٣- تاريخ إسماعيل باشا :

يقول محمد رشيد رضا: "أخبرنى بهذا الكتاب أحد تلاميذه الأولين وقال إن السيد عبد اللّه النديم كان قد أخذ من الفقيد نسخته أثناء الثورة العرابية ونشر منه فصولا فى جريدة الطائف بتصرف أو بغير تصرف ولم أسمع منه رحمه اللّه- تعالى- ذكرا لهذا الكتاب وكنت أظن أنه لم يصنف شيئا إلا وقد أخبرنى به، لأنه قص على تاريخه بالتفصيل وكتب إلى شيئا مجملا منه كما علم القراء"(١٣).

٤-فلسفة الاجتماع والتاريخ :

هذا الكتاب ألفه الإمام عندما قام بتدريس مقدمة ابن خلدون فى مدرسة دار العلوم. يقول محمد رشيد رضا:"وقد فقد هذا الكتاب عندما عزله توفيق باشا من المدرسة ونفى السيد جمال وأخذت أوراقه. وكان طيب اللّه ثراه يقول: أتمنى لو يحفظ هذا الكتاب من وقع فى يده ويدعيه لنفسه ولو بعد موتى لينتفع به الناس"(١٤).

٥-حاشية عقائد الجلال الدوانى :

يقول عنها محمد رشيد رضا: "هى غاية الغايات فى علم الكلام وتحقيق مسائله وتحرير الخلاف بين المتكلمين وبيان ما هو لفظى منه وما هو حقيقى"(١٥).

٦-شرح نهج البلاغة :

طبع فى بيروت وطرابلس ومصر عدة مرات يقول محمد رشيد رضا: "وكان سبب شرحه له حمل طلبة المدارس على مطالعته لأجل تحصيل ملكة البلاغة من كتاب مملوء بالتوحيد وعظمة الإسلام وذكر فى مقدمته أنه لم يتعرض فيه لمسألة الخلاف، لأن الخلاف فيها بين الشيعة وأهل السنة معروف فى كتبهم.

---

(١٢) المرجع السابق.
(١٣) المرجع السابق.
(١٤) المرجع السابق١/٧٧٧ وما بعدها .
(١٥) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ١/٧٧٨.

ولم يكن يعتقد صحة إسناد كل ما فى هذا الكتاب إلى الإمام، كما كان لا يعتقد أنه كله أو جله موضوع كما قال الحافظ الذهبى، ولم يكن يخفى عليه أن فيه دسائس مدرجة فيه ومنها ما ليس من أسلوب الصحابة وعصرهم فى خطبهم وكتبهم كاصطلاحات المتكلمين الحادثة بعدهم"(١٦).

٧- شرح مقامات بديع الزمان الهمذانى.

٨- شرح البصائر النصيرية فى المنطق.

٩- نظام التربية فى مصر.

يقول محمد رشيد رضا عن هذا الكتاب إنه:"رسالة فى الطريقة المثلى لتربية المصريين وتعليمهم وهى على إيجازها من أحسن ما كتب وأنفعه"(١٧).

١٠- رسالة التوحيد :

يقول عنها محمد رشيد رضا:"هى التى يصدق عليها القول المشهور"لم ينسخ ناسخ على منوالها ولم تسمح قريحة بمثالها" هى التى يصح أن تعد معجزة من معجزات النبى- عليه الصلاة والسلام-، ظهرت على يد الأستاذ الإمام، وآية من آيات الإسلام. هى التى ينبغى أن تجعل مادة الدعوة إلى هذا الدين، ويعم تلقينها جميع المسلمين.... ولقد كان لرسالة التوحيد وقع عظيم فى أنفس أهل العقل والفهم، وعارفى قدر العلم لا من المسلمين وحدهم، بل صرح بعض المستقلين من نصارى سورية بالثناء عليها، حتى قال بعضهم: "إذا كان الإسلام هو ما بينته هذه الرسالة فأنا أول مسلم ولكن مؤلفها فيلسوف دينى يقول ينبغى أن يكون الإسلام كذا"(١٨).

١١- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية :

هذا الكتاب عبارة عن عدة مقالات كتبها الإمام محمد عبده لمجلة المنار ثم طبعت فى كتاب مستقل بهذا الاسم.

---

(١٦) لمرجع السابق.
(١٧) المرجع السابق ٧٧٩/١ .
(١٨) المرجع السابق ٧٧٩/١ وما بعدها .

يقول محمد رشيد رضا عن سبب تأليف هذا الكتاب هو:"إيقاظ المسلمين وإرشادهم إلى أسباب تأخرهم وضياع مجدهم وزوال ملكهم، وإلى المخرج منه، فهو لم يترك شيئا من هذه الأسباب إلا وقد بينه أحسن بيان مؤيدا بالبرهان، فترجيح الإسلام على النصرانية فى حرية العلم ونشأة المدنية كان هو الغرض الأدنى المحرك للكتابة، وإرشاد المسلمين المذكور هو الغرض الأعلى"[١٩].

١٢- تفسير سورة العصر :

يقول محمد رشيد رضا: "وقد كتب الأستاذ فى حاشية كتاب جزء عم عند تفسير هذه السورة ما نصه: "وقد كتبنا تفسيرا لهذه السورة الشريفة نشر وحده بعد أن طبع فى مطبعة جريدة المنار وهو ما كنا ألقيناه درسا فى مدينة الجزائر فى شهر جمادى الأولى ١٣٢١هـ وفيه تفصيل طويل لما أجملناه فى هذا التفسير المختصر فمن أراد بيانا أوسع، وتفصيلا أبدع، فليطلب ذلك التفسير، فهو فيما أعلم غير مسبوق بنظير" [٢٠].

١٣- تفسير جزء عم.

قام الإمام بكتابة هذا التفسير فى بعض أسفاره إلى أوروبا، وأتمه فى جنيف بسويسرا فى صيف عام ١٣٢١هـ، وطبع الطبعة الأولى عام ١٣٢٢هـ. وافتتح خطبته بالإشارة إلى كل ما يحتاج إليه المسلمون من إصلاح فى دينهم ودنياهم[٢١].

١٤- تقرير المحاكم الشرعية.

يقول محمد رشيد رضا عنه: "هو على خصوصية موضوعه مفيد حتى لغير القضاة ومستخدمى هذه المحاكم من جميع أهل العلم والأدب لا سيما طلاب علم الفقه، فإنه يعطيهم من البصيرة فى طريقة التحصيل على الوجه الذى ينتفعون به وينفعون ما لايجدونه فى سواه، وفيه كثير من الفوائد الإدارية والاجتماعية والأدبية، وأحوج الناس إليه بعد القضاة وكتاب المحاكم المرشحون للقضاء وللكتابة

---

(١٩) المرجع السابق ١/٧٨٧ .
(٢٠) المرجع السابق ١/٧٨٧ .
(٢١) انظر: المرجع السابق ١/٧٨٨ .

فى هذه المحاكم"[٢٢].

مكانة العقل(*) عند الإمام محمد عبده:

لقد احتل العقل مكانة كبيرة فى فكر الإمام محمد عبده، ومن ثم رأى أن له أهمية قصوى فى جميع المجالات، وكان يرى أن الإصلاح يتمثل فى أمرين هما:

١ - نبـذ التقليد(**) الأعمى :

---

(٢٢) المرجع السابق ١/٧٨٦ .

(*) العقل فى تعريف أهل النظر جوهر مجرد عن المادة فى ذاته، مقارن لها فى فعله وهو النفس الناطقة التى يشير إليها كل أحد بقوله: أنا. وقيل العقل جوهر روحانى خلقه الله- تعالى- متعلقا ببدن الإنسان. وقيل العقل نور فى القلب يعرف الحق والباطل. وقيل العقل قوة من قوى النفس الناطقة، وهو صريح بأن القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأن الفاعل فى التحقيق هو النفس. وقيل العقل والنفس والذهن واحد إلا أنها سميت عقلا لكونها مدركة، وسميت نفسا لكونها متصرفة، وسميت ذهنا لكونها مستعدة للإدراك. والعقل ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل محله الرأس، وقيل محله القلب.

والعقل الهيولانى هو: الاستعداد المحض لإدراك المعقولات، وهو قوة محضة خالية عن الفعل كما للأطفال، وإنما نسب إلى الهيولى لأن النفس فى هذه المرتبة تشبه الهيولى الأولى الخيالية فى خلوها من الصور كلها.

والعقل عند أهل اللغة مأخوذ من عقال البعير، يمنع ذوى العقول عن العدول عن سواء السبيل، والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة.

والعقل بالملكة هو: علم الضروريات واستعداد النفس بذلك لاكتساب النظريات.

والعقل بالفعل هو: أن تصير النظريات مخزونة عند قوة العاقلة بتكرار الاكتساب، بحيث يحصل لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد لكنها لا يشاهدها بالفعل.

والعقل المستفاد هو: أن تحضر عنده النظريات التى أدركها بحيث لا تغيب عنه.

انظر: كتاب التعريفات للجرجانى ص١٧٣ وما بعدها ، تحقيق د/ عبد المنعم الحفنى.

(**) التقليد لغة: جعل القلادة فى العنق. وشرعا: العمل بقول الغير من غير حجة وأريد بالقول ما يعم الفعل والتقرير تغليبا ولذا قيل التقليد اتباع الإنسان غيره فيما ==

== يقول أو يفعل معتقدا الحقيقة من غير نظر إلى الدليل كأن هذا المتبع جعل قول الغير أو فعله قلادة فى عنقه من غير مطالبة دليل كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله أى كأخذ العامى بقول العامى وأخذ المجتهد بقول المجتهد وعلى هذا فلا يكون الرجوع إلى الرسول-عليه الصلاة والسلام- تقليدا له وكذا إلى الإجماع وكذا رجوع العامى إلى المفتى أى إلى المجتهد وكذا رجوع القاضى إلى العدول فى شهادتهم لقيام الحجة فيها فقول الرسول-صلى الله عليه وسلم- بالمعجزة، والإجماع بما تقرر من حجيته. وكذا الرجوع إلى الصحابى لأنه عمل بقوله-عليه الصلاة والسلام-(أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم) ولو سمى ذلك أو بعض ذلك تقليدا كما يسمى فى العرف أخذ المقلد العامى بقول المفتى تقليدا فلا مشاحة فى التسمية والاصطلاح. وكذا قد يسمى اتباع الصحابة تقليدا باعتبار الصورة وربما يعرف التقليد بأنه اعتقاد جازم غير ثابت وغير الثابت هو ما يزول بتشكيك المشكك. وغير المجتهد يلزمه التقليد سواء كان عاميا أو عالما بطرق صالحة من وجوه علوم الاجتهاد. وقيل إنما يجوز للعالم التقليد بشرط أن يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله. واختلف فى جواز التقليد فى العقليات كمسائل الأصول فقال البعض بجوازه، وقالت طائفة بوجوبه وأن النظر والبحث حرام.

انظر: كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى ١١٧٨/٣. والتعريفات للجرجانى ص٧٢، والمعجم الفلسفى للدكتور جميل صليبا ٣٢٧/١.

هذا ومن الشروط التى يجب توافرها فى المجتهد ما يلى:

١- أن يكون المجتهد بالغا عاقلا، فقيه النفس أى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام.

٢- أن يكون المجتهد مؤمنا صحيح الإيمان فيؤمن بالله-تعالى- وما يجب له من الصفات، وما يستحقه من الكمالات، وأنه حى قادر مريد متكلم حتى يتصور منه التكليف، وأن يكون مصدقا بالرسول- صلى الله عليه وسلم- وما جاء به من الشرع المنقول.

٣- أن يكون عالما بمدارك الأحكام الشرعية وأقسامها وطرق إثباتها ووجوه دلالتها على مدلولاتها، واختلاف مراتبها والشروط المعتبرة فيها، وأن يعرف جهات ترجيحها عند تعارضها، وكيفية استنباط الأحكام منها. ولا يتم ذلك إلا بمعرفة أمور:

١-معرفة الكتاب . ==

٢ – إصلاح اللغة العربية.

يقول الإمام محمد عبده فى هذا الإطار: "وارتفع صوتى بالدعوة إلى أمرين عظيمين: الأول: تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف ورد الفكر فى كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشرى التى وضعها الله لترد من شططه، وتقلل من خلطه وخبطه. أما الأمر الثانى:فهو إصلاح اللغة العربية..."(٢٣).

لذا فقد رأى الإمام أن الطريق لمواجهة جمود علم التوحيد لا يكون إلا بالعقل عن طريق إبراز دوره وتوجيه العقل توجيها سليما إلى فهم الأصول العقدية وتنقيتها مما يشوبها من شوائب.

لذلك نجد أن الإمام يبين أهمية العقل فى مجال علم التوحيد وذلك من خلال ما قاله فى رسالة التوحيد فقد قال إن:"هذا النوع من العلم- علم تقرير العقائد- وبيان ما جاء فى النبوات- كان معروفا عند الأمم قبل الإسلام، ففى كل أمة كان القائمون بأمر الدين يعملون لحفظه وتأييده، وكان البيان من أول وسائلهم إلى ذلك، لكنهم كانوا قلما ينحون فى بيانهم نحو الدليل العقلى، وبناء آرائهم

== ٢-معرفة السنة.
٣-معرفة مواقع الإجماع.
٤-معرفة الدلائل العقلية والبراءة الأصلية.
٥- معرفة علم شرائط الحد والبرهان.
٦-تحصيل الدرجة الوسطى فى معرفة العربية من لغة ونحو وتصريف وبلاغة.
٧- أن يكون عارفا بالناسخ والمنسوخ.
٨- أن يكون عالما بعلم أصول الفقه.
انظر: المحصول للرازى ٤٩٦/٢ وما بعدها، الإحكام للآمدى ١٤١/٤ وما بعدها، شرح المحلى على جمع الجوامع بحاشية العطار ٤٢١/٢ وما بعدها، تيسير التحرير ١٨٠/٤ ومابعدها، نهاية السول للإسنوى ١٩٩/٣ ومابعدها، إرشاد الفحول للشوكانى ص٢٥٠ ومابعدها.

(٢٣) تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده لمحمد رشيد رضا ١١/١، زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٣٥٥، محمد عبده لمصطفى عبد الرازق ص٩٦.

وعقائدهم على ما فى طبيعة الوجود، أو ما يشتمل عليه نظام الكون، بل كانت منازع العقول فى العلم، ومضارب الدين فى الإلزام بالعقائد وتقريبها من مشاعر القلوب على طرفى نقيض.

وكثيرا ما صرح الدين على لسان رؤسائه أنه عدو العقل نتائجه ومقدماته، فكان جل ما فى علوم الكلام تأويلا وتفسيرا وإدهاشا بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات"[٢٤].

لكن علم التوحيد الذى نشأ وترعرع فى ظل الإسلام لتأييد العقيدة الإسلامية والدفاع عنها قد أفسح الطريق للعقل وفتح له مجالا كبيرا وحث على النظر والتأمل والتدبر فى أحوال الكون.

يقول الإمام محمد عبده فى هذا الصدد: "ولكنه- أى القرآن- ادعى وبرهن، وحكى مذاهب المخالفين، وكر عليهم بالحجة، وخاطب العقل، واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها لتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما ادعاه ودعا إليه حتى إنه فى سياق قصص أحوال السابقين كان يقرر أن للخلق سنة لا تتغير، وقاعدة لا تتبدل فقال: **{سنة الله التى قد خلت من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا}**[٢٥]، وصرح بأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وصدق الله العظيم القائل: **{إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}**[٢٦]، واعتضد بالدليل حتى فى باب الأدب فقال: **{ادفع بالتى هى أحسن فإذا الذى بينك وبينه عداوة كأنه ولى حميم}**[٢٧] وتآخى العقل والدين لأول مرة فى كتاب مقدس على لسان نبى مرسل بتصريح لا يقبل التأويل"[٢٨].

ويؤكد الشيخ الإمام محمد عبده أن أصول الدين التى هى موضوع علم

---

(٢٤) رسالة التوحيد ص٩ حققها وعلق عليها محى الدين عبد الحميد.
(٢٥) الآية (٢٣) من سورة الفتح .
(٢٦) من الآية (١١) من سورة الرعد .
(٢٧) من الآية (٣٤) من سورة فصلت .
(٢٨) رسالة التوحيد ص ٩ وما بعدها .

التوحيد وما يتبع هذه الأصول من فروع لا طريق إلى الاعتقاد بها إلا بالعقل حيث: "تقرر بين المسلمين كافة- إلا من لا ثقة بعقله ولا بدينه- أن من قضايا الدين ما لا يمكن الاعتقاد به إلا من طريق العقل، كالعلم بوجود الله، وبقدرته على إرسال الرسل، وعلمه بما يوحى به إليهم، وإرادته لاختصاصهم برسالته، وما يتبع ذلك مما يتوقف عليه معنى الرسالة، وكالتصديق بالرسالة نفسها، كما أجمعوا على أن الدين إن جاء بشيء قد يعلو على الفهم، فلايمكن أن يأتى بما يستحيل عند العقل"(٢٩).

ومؤلفات الشيخ محمد عبده وكتاباته مليئة بالإشادة بدور العقل بوصفه أجل القوى التى منحها الله-تعالى- للإنسان. الأمر الذى يقتضى وضع العقل فى مكانه الصحيح لهداية البشر وإرشادهم فى شتى مناحى الكون وفيما وراءه أيضا(٣٠).

يقول الإمام محمد عبده: "العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل أفضلها على الحقيقة"(٣١).

كما يقول عنه فى موضوع آخر:" العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التى ينظر فيها وكتابه الذى يتلوه، وكل ما يقرأ فيه هو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه"(٣٢).

هذا ولقد جعل الإمام العقل نقطة الارتكاز التى اعتمد عليها فى الإصلاح الدينى وذلك من خلال عدة نقاط نذكر منها:

١- إعلاؤه شأن العقل فى تفسير القرآن الكريم إذ كان يرى أنه يجب على الذين يفسرون القرآن الكريم أن يفسروه تفسيرا حديثا مستنيرا،وأن يطرحوا جانبا رؤية السابقين من المفسرين، ويتزودوا بالأدوات اللغوية ومعرفة أسباب النزول

---

(٢٩) المرجع السابق ص١٠ .

(٣٠) انظر: مكانة العقل فى فكر الشيخ محمد عبده للدكتور محمود زقزوق ص ٥٣ .
"بحث ضمن بحوث ودراسات عن حياة وأفكار الشيخ محمد عبده بمناسبة ذكرى مرور تسعين عاما على وفاته" إشراف وتصدير د/ عاطف العراقى.

(٣١) الإسلام دين العلم والمدينة ص١٣٠ .

(٣٢) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ١٨٣/١ تحقيق د/محمد عمارة.

ومعارف التاريخ الإنسانى عن حياة الكون والشعوب التى يعـــرض لـــها القـــرآن الكريم.

حيث يرى أن رؤية المفسرين السابقين قد ارتبطـــت بالمســـتوى العقلـــى ودرجة العلم التى بلغوها وتحصلت فـــى مجتمعاتـــهم وبيئاتـــهم الثقافيـــة. فليـــس بالضرورة أن يكون عقلنا واقفا عند ما بلغوه فقط، وأن لا تكون حصيلتنا الفكريـــة هى فقط ما حصلوه.

لذلك نجد أن الإمام قد حدد منهجه فى تفسير القرآن الكريـــم حيـــث قـــال عندما خاطب أحد أعضاء جمعية العروة الوثقى: "داوم على قراءة القرآن، وتفـــهم أوامره ونواهيه، ومواعظه وعبره، كما كان يتلى على المؤمنين والكـــافرين أيـــام الوحى، وحاذر النظر إلى وجوه التفاسير إلا لفهم لفظ مفرد غاب عنك مراد العـوب منه، أو ارتباط مفرد بآخر خفى عليك متصله، ثم اذهب إلى ما يشـــخصك القـــرآن إليه، واحمل بنفسك على ما يحمل عليه، وضم إلى ذلك مطالعة الســـيرة النبويـــة، واقفا عند الصحيح المعقول حاجزا عينيك عن الضعيف والمبذول"(٣٣).

٢- إعلاؤه شأن العقل باعتباره قوة من قوى الإنسان بل أفضلـــها وذلـــك بمقارنته بالقوى الأخرى التى منحها الله للإنسان كى يتمتع بها(*).

---

(٣٣) المرجع السابق ١/١٨٣ .

(*) يقول المحقق الدكتور محمد عمارة إن:"الأستاذ الإمام يقف فى هذا الأمر قريبا جـدا من موقف الفلاسفة الإلهيين، ومنهم المعتزلة بين مدارس المتكلمين المسلمين، فـــهو يعتبر كل النتائج التى يصل إليها العقل سبلا توصل إلى ذات الله، أى أن طريـــق العقل هو طريق معرفة الله.

يقول الأستاذ عباس محمود العقاد إن الإمام:"مـــع المعتزلـــة فـــى تحكيـــم العقـــل والاستهداء به إلى هدى الدين، ولكنه لا يرى رأيهم فى الاستغناء بالعقل وحده، لأنه يفرق بين مطابقة الدين للعقل وبين الاكتفاء بالعقل فى المسائل النظرية والشـــرعية، إذ لا بد من تسليم العقل بنصيب الشرع من الهداية، ما دام العقل يعلم أنه لا ينفـــذ إلى كنه الأشياء، وأن العقول الإنسانية موكولة إلى حكمة الغيب حيث وقـــف بـــها مدى التفكير". هذا مع تحفظنا على ما يراه الأستاذ العقاد من أن المعتزلة يســـتغنون بالعقل وحده. انظر: عبقرى الإصلاح والتعليم ص٢٤٩ وما بعدها .

يقول الإمام فى هذا الإطار إن: "العقل من أجل القوى، بل هو قوة القوى الإنسانية وعمادها، والكون جميعه هو صحيفته التى ينظر فيها وكتابه الذى يتلوه، وكل ما يقرأ فيه هو هداية إلى الله وسبيل للوصول إليه" فليس هناك إذن صفحات فى هذا الكون محظور على العقل الإنسانى أن يطالعها ويرى فيها ما يراه، ذلك أن الحدود التى تحدد نطاق النظر العقلى هى حدود الفطرة لا النصوص المأثورة، فالله قد"أطلق للعقل البشرى أن يجرى فى سبيله الذى سنته له الفطرة بدون تقييد". وما ذلك إلا لأن "العقل قوة من أفضل القوى الإنسانية بل أفضلها على الحقيقة"(٣٤).

ولكى يؤتى العقل ثماره المرجوة لابد وأن يتخلص من عدة عقبات تقف فى طريقه من أهمها:

١- التقليد الأعمى، فإن التقليد يلغى دور العقل ذاته، ولذلك كان التقليد من سمات الحيوان الذى يحيا بغريزته لا بعقله.

٢- المصادر السيئة للتثقيف التى تؤدى إلى تخدير العقل.

ونتحدث الآن عن العقبة الأولى التى تعترض طريق العقل وهى التقليد الأعمى، لذا أكد الإمام على نبذ التقليد الأعمى والدعوة إلى الاجتهاد.

١- نبذ التقليد والدعوة إلى الاجتهاد

يعتبر التقليد من أهم العقبات والعثرات التى تعترض طريق العقل الإنسانى، وتمنعه من أداء دوره الفعال والمؤثر فى الحياة، لأنه يلغى العقل ويقضى على شخصية الفرد ويمتهن كرامته. فالإنسان المقلد تقليدا أعمى للمذاهب والأفكار التى يعتنقها الناس يكون مجرد تابع لغيره لا رأى له ولا فكر.

وهذا التقليد ضلال يعذر فيه الحيوان، ولا يصح بحال من الأحوال من الإنسان الذى منحه الله-تعالى- العقل وميزه عن بقية الكائنات.

يقول الإمام فى نقده التقليد ودعوته إلى النظر العقلى والاجتهاد إن الكتاب قد:"أمر بالنظر واستعمال العقل فيما بين أيدينا من ظواهر الكون، وما يمكن النفوذ

---

(٣٤) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ١٨٣/١ ومابعدها.

إليه من دقائقه تحصيلا لليقين بما هدانا إليه، ونهانا عن التقليد بما حكى عن أحوال الأمم فى الأخذ بما عليه آباؤهم، وتبشيع ما كانوا عليه من ذلك، واستتباعه لهدم معتقداتهم وإمحاء وجودهم الملى، والحق ما قال، فإن التقليد كما يكون فى الحق يأتى فى الباطل، وكما يكون فى النافع يحصل فى الضار، فهو مضلة يعذر فيها الحيوان، ولاتجمل بحال فى الإنسان"(٣٥).

لهذا نجد أن الإمام محمد عبده كان حريصا على عدم التقليد فى مؤلفاته وكتاباته وإفتاءاته وهو بذلك يعتبر من المجددين، وكان لا يعتمد على ما كتبه المتأخرون فى مراحل الضعف والاستكانة ويفضل الاستنباط الشخصى، ويحث العقل على الاستنتاج، وإذا اقتضت الضرورة الرجوع إلى أصل فليكن هذا فى مؤلفات القرنين الثالث والرابع الهجريين عصر النهضة الإسلامية. وكان تفسيره لقوله -عزوجل-: **{وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين}**(٣٦) دليل على ذلك فقد قال إن القرآن:"علم أهله أن يطالبوا الناس بالحجة، لأنه أقامهم على سواء المحجة، وجدير بصاحب اليقين أن يطالب خصمه به ويدعوه إليه، وعلى هذا درج سلف هذه الأمة الصالح قالوا بالدليل وطالبوا بالدليل، ونهوا عن الأخذ بشىء من غير دليل. ثم جاء الخلف الطالح فحكم بالتقليد وأمر بالتقليد، ونهى عن الاستدلال على صحة التقليد، حتى كأن الإسلام خرج عن حده، أو انقلب إلى ضده، وصار الذين يعلمون أن الإسلام امتاز عن سائر الأديان بإبطال التقليد، وبالمطالبة بالبرهان والدليل، وعلم الناس استقلال الفكر مع المشاورة فى الأمر، يطالبون المسلمين بالرجوع إلى الدليل، ويعيبون عليهم الأخذ بقال وقيل، وياليته كان الأخذ بقال الله وقيل فيما يروى عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ولكنه الأخذ بقال فلان وقيل عن علان"(٣٧).

ولقد كان من أسباب محاربة الإمام للتقليد، ونعيه على المقلدين، وإلحاحه على الاجتهاد هو أن الحياة الإنسانية للمجتمع الإنسانى أصبحت حياة متطورة، يجد

---

(٣٥) رسالة التوحيد ص٢١ .
(٣٦) الآية (١١١) من سورة البقرة .
(٣٧) تفسير المنار ٤٢٥/١ .

فيها من الأحداث والمعاملات اليوم ما لا يعرفه أمس هذه الجماعة، والاجتهاد هو الوسيلة العلمية والنظرية المشروعة للملاءمة بين أحداث الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام العامة[٣٨].

ولقد أعلن الإمام حاجة المسلمين إلى عدة أمور من أهمها استعمال العقل ورفض التقليد حيث يقول: "... إن اليقين لا يحصل بقراءة الأدلة وخزنها في الأذهان، وإنما يحصل بالاستدلال الصحيح، وإدراك العقل وجه الدلالة من نفسه دون تقليد، كما يكون اليقين بإطلاق النظر في الأكوان، كما هدانا الله إلى ذلك في كتابه الكريم"[٣٩].

ويؤكد مرارا على هذا فيقول: "... أقول قولي هذا ، ولا أريد إلزام أحد بقبوله، وإلا خالفت ما أدعو إليه من استقلال الفكر وحرية الرأي"[٤٠].

هذا ولقد شدد الإمام محمد عبده على ضرورة تحرير الفكر من أغلال التقليد، وذهب إلى أن السبق في الزمان ليس آية من آيات العرفان، ولا معليا لعقول على عقول. فالسابق واللاحق يستويان في التمييز والفطرة، وهناك إمكانات متوفرة أمام اللاحق لم تكن متاحة لمن سبقه فاللاحق"له من علم الأحوال الماضية واستعداده للنظر فيها والانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه"[٤١].

ولقد أشار الإمام إلى دور الإسلام الحاسم في مجال تحرير الفكر من أغلاله وقيوده حيث إن الإسلام قد" أطلق سلطان العقل من كل ما كان قد قيده، وخلصه من تقليد كان قد استبعده، ورده إلى مملكته يقضي فيها بحكمه وحكمته"[٤٢].

---

(٣٨) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي للدكتور محمد البهي ص١٣٣.

(٣٩) الإسلام دين العلم والمدنية ص ١١٨ وما بعدها .

(٤٠) المرجع السابق ص١١٨ وما بعدها .

(٤١) رسالة التوحيد ص١٢٠ .

(٤٢) المرجع السابق ص١٢١ .

وبذلك يكون قد"تم للإنسان بمقتضى دينه أمران عظيمان طالما حرم منهما هما استقلال الإرادة واستقلال الرأى والفكر، وبهما كملت له إنسانيته، واستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التى فطر عليها"(٤٣).

وهكذا ظل الشيخ الإمام محمد عبده طوال حياته يحارب التقليد ويدعو إلى تحرير العقل، وإطلاق الفكر من قيود التقليد بوصفه أداة لتمحيص الآراء ومعرفة وجه الحق فى الأفكار(٤٤).

هذا بالإضافة إلى أنه يتصل برفض التقليد رفض أية سلطة تمثل ضغطا قاهرا على الفكر بأى أسلوب من الأساليب لتوجيهه فى اتجاه معين، وبصفة خاصة سلطة رجال الدين المتزمتين الذين اتخذوا من الدين وسيلة لتحقيق أهدافهم الخاصة وغايتهم الدنيوية.

يقول الإمام فى هذا الصدد: "رفع الإسلام بكتابه المنزل ما كان قد وضعه رؤساء الأديان من الحجر على عقول المتدينين فى فهم الكتب السماوية، استئثارا من أولئك الرؤساء بحق الفهم لأنفسهم"(٤٥).

لقد أدرك الإمام أن السبيل لخروج المسلمين من أزمتهم إنما يكون بترك التقليد والاعتماد على الفهم والاستنباط والاستنتاج، واتباع أساليب المنهج العلمى الحديث فى البحث، لذلك دعا علماء عصره إلى عدم الاعتماد على كتب المتأخرين التى ألفت فى عصور الركود والضعف، وذلك لتأثيرها السلبى فى توجيه الحياة، وعجزها عن توجيه العقل الإسلامى فى مسايرة الحياة وتطورها، والأفضل لهم أن يطلعوا على كتب القرون الأولى للإسلام كالقرن الثالث والرابع الهجريين، يقول الإمام: إذا رجعنا إلى كتب- القرون الأولى للإسلام- فترة ما قبل الركود - كالزيلعى مثلا- نكون قد خطونا لإصلاح الكتب والفقه، وما دمنا مقيدين بعبارات هذه الكتب المتأخرة المتداولة، ولا نعرف الدين والعلم إلا منها، فلا نزداد إلا جهلا، هذا الشوكانى: لما كسر قيود التقليد الأعمى، حيث كان وهابيا معتدلا صار عالما

---

(٤٣) المرجع السابق ص١٢١ .
(٤٤) انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٣٣٥ .
(٤٥) رسالة التوحيد ص ١٢١ .

وفقيها، إن حالة الفقهاء هذه- فى كتب المتأخرين هى التى ضيعت الدين... لقد صرفوا جل اهتمامهم إلى البحث فى أحكام الطهارة والعبادات فى بحوث وتدقيقات مسرفة فى مسائل الماء والطهارة والصلاة ؟!، مع أن المسلم العادى يشغله أكثر ما يشغله البحث فى مسائل الكسب والعمل، أما مسائل العبادات فيمكن إيضاحها فى ورقات قليلة وبحوث بدلا من هذه الكتب والمتون الضخمة(*)(٤٦).

لذلك دعا الإمام بكل قوة إلى فتح باب الاجتهاد، وأنكر القول الشائع الذى يرى أن باب الاجتهاد قد أغلق.

هذا ولا شك فى أن الاجتهاد الذى ينادى به الإمام إنما هو اجتهاد يحاول صياغة فقه جديد يتلاءم مع تطور الحياة الإسلامية، وما يجد فيها من جديد لا يعرفه أمس هذه الحياة، اجتهاد يلائم بين الحياة المتجددة وتعاليم الإسلام، تلك التعاليم التى لو وقفت عند حد فقه الأئمة السابقين لسارت الحياة الإسلامية فى عزلة عن التوجه الإسلامى، وبقيت أحداثها بمنأى عن التكيف الإسلامى، فضلا عن أنه لا يحقق للشريعة دلالتها العميقة فى أنها الهدى الأزلى، وهذا بلا شك وضع سيحرج المسلمين فى إسلامهم وحياتهم معا!!، وهذا يؤدى إما إلى أن تقل قيمة الإسلام فى نفوسهم تحت ضغط تيار الحياة وأحداثها، وإما أن يقفوا عن متابعة

(*) نحن مع تقديرنا للدور الذى قام به الإمام إلا أننا لسنا معه فى التهوين من القضايا الفقهيةالتى راح يهون من شأنها، ويقلل من قيمة البحوث التى كتبت فيها، بل ويحقر من جهود العلماء الذين بذلوا الكثير من وقتهم وعلمهم فى دراستها وتوضيح قضاياها. فليس فى العبادات وأحكامها شىء هين لا يستحق ما بذل فيه.فالوضوء والصلاة لهما وزنهما الثقيل. والصلاة وإن كانت عماد الدين، فالوضوء فى مستواها ومنزلتها لأنه السبيل إلى أدائها، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.وليس من المنتظر أو اللائق بالمسلم أن يقلل من شأن الصلاة والوضوء، والمياه التى يجوز منها الوضوء. فمثل هذا يعتبر تطرفا بل تنكبا للطريق السوى.
نعم... قصارى ما يكون للشيخ محمد عبده أن ينعى على المسلمين إهمالهم للجوانب الأخرى من قضايا الدين التى يرى هو أنها مهمة، مع بذله الشكر والتقدير لهؤلاء الذين بذلوا جهودهم فى توضيح قضايا الوضوء والصلاة وما إليها من أمور لا يقوم الدين إلا بها.

(٤٦) انظر: تاريخ الإمام لمحمد رشيد رضا ٩٤٣/١ وما بعدها.

السير فى الحياة فيصيروا فى عزلة عن الحياة نفسها وضد الحياة وقانونها، ومع تقدم الزمن يستنفذ المجتمع الإسلامى والإسلام وجودهما فى التاريخ(٤٧).

وإننا نجد أن الإمام عندما دعا إلى فتح باب الاجتهاد لم يكن بدعا غير مسبوق فيما ذهب إليه، إننا نجده يستشهد بالشوكانى(١١٧٣- ١٢٥٠هـ) حيث يقول:"هذا الشوكانى لما كسر قيود التقليد الأعمى، حيث كان وهابيا معتدلا، صار عالما وفقيها"(٤٨).

والشوكانى كان من أعظم فقهاء اليمن الزيدية المتأثرين بالمعتزلة، دحض وأبطل المقولة التى سادت زمنا طويلا، وهى اختصاص سلف الأمة بإحراز فضيلة السبق فى العلوم دون خلفها، وعلى أساس هذه المقولة حصر البعض من المفكرين العلم والاجتهاد فى السلف الأوائل فقط، بحيث يتعذر وجود مجتهد بعد المائة السادسة عند بعضهم والمائة السابعة عند البعض الآخر(٤٩).

ونجد هذا عند ابن رجب الحنبلى المتوفى ٧٩٥ هـ حيث يقول:"وقد ابتلينا بجهلة من الناس يعتقدون فى بعض من توسع فى القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم، فمنهم من يظن فى شخص أنه أعلم من كل من تقدم من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله، ومنهم من يقول: هو أعلم من الفقهاء المشهورين المتبوعين وهذا يلزم منه ما قبله، لأن هؤلاء الفقهاء المشهورين المتبوعين أكثر قولا ممن كان قبلهم، فإذا كان من بعدهم أعلم منهم لاتساع قوله كان أعلم ممن كان أقل منهم قولا بطريق الأولى كالثورى والأوزاعى والليث وابن المبارك وطبقتهم، ومن قبلهم من التابعين والصحابة أيضا، فإن هؤلاء كلهم أقل كلاما ممن جاء بعدهم، وهذا انتقاص عظيم بالسلف الصالح، وإساءة ظن بهم ونسبة لهم إلى الجهل

---

(٤٧) انظر: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للدكتور محمد البهى ص ١٣٣ وما بعدها .

(٤٨) تاريخ الأستاذ الإمام لمحمد رشيد رضا ٩٤٣/١ ، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص١٣٦ .

(٤٩) انظر: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده للدكتور محمد صالح ص ٣٩.

وقصور العلم"(٥٠).

ويقول أيضا ابن رجب الحنبلى: "وفى زماننا يتعين كتابة كلام السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعى وأحمد وإسحاق وأبى عبيد، وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم، فإنه حدث بعدهم، حوادث كثيرة... فمن لم يأخذ العلم من كلامهم، فإن ذلك الخير كله، مع ما يقع فى كثير من الباطل متابعة لمن تأخر عنهم"(٥١).

وهذا يعنى التنكر لمن جاء بعد السلف وأئمتهم، وحصر مصادر العلم فى سلف الأمة دون خلفها.

ولا شك فى أن ذلك غير صحيح على إطلاقه، وقد رد الشوكانى وأكد خطأ ذلك حيث قال: "وكانت هذه المقالة بمكان من الجهالة لا يخفى على من له أدنى حظ من علم، وأنزر نصيب من عرفان، وأحقر حصة من فهم، لأنها قصر للتفضيل الإلهى والفيض الربانى على بعض العباد دون البعض، وعلى أهل عصر دون عصر، وأبناء دهر دون دهر بدون برهان ولا قرآن، على أن هذه المقالة المخذولة والحكاية المرذولة تستلزم خلو هذه الأعصار المتأخرة عن قائم بحجج الله، ومترجم عن كتابه وسنة رسوله، ومبين لما شرعه لعباده، وذلك هو ضياع الشريعة بلا مزية، وذهاب الدين بلا شك وهو -تعالى- قد تكفل بحفظ دينه، وليس المراد حفظه فى بطون الصحف والدفاتر، بل بإيجاد من يبينه للناس فى كل وقت وعند كل حاجة... إن الله وله المنة قد تفضل على الخلف كما تفضل على السلف، بل ربما كان فى أهل العصور المتأخرة من العلماء المحيطين بالمعارف العلمية على اختلاف أنواعها من يقل نظيره من أهل العصور المتقدمة"(٥٢).

وإذا كان الإمام الشوكانى قد رفض حصر العلم فى سلف الأمة دون خلفها، فإنه قد ذهب إلى أبعد من ذلك حيث ذهب إلى أنه ربما كان الاجتهاد فى العصور المتأخرة أيسر من الاجتهاد فى العصور السابقة وفى هذا الإطار يقول:

---

(٥٠) فضل علم السلف على الخلف لابن رجب الحنبلى ص ١٢ .

(٥١) المرجع السابق ص ١٣ .

(٥٢) البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكانى ١/ ٢ وما بعدها.

"إنه لا يخفى على من له أدنى فهم أن الاجتهاد قد يسره الله للمتأخرين تيسيرا لم يكن للسابقين، فقد دونت التفاسير، وصارت من الكثرة ما لا يمكن حصره، كذلك السنة المطهرة والكلام فى العدل والتجريح، لقد كان الرجل من المتقدمين يرحل للحديث الواحد من قطر إلى قطر، فالاجتهاد على المتأخرين أيسر، ولديهم من المعارف ما لا يعرفها الأولون"(٥٣).

ونحن مع اتفاقنا مع الشيخ الإمام محمد عبده، والشيخ الإمام الشوكانى فى الجملة إلا أننا لا نستطيع أن نتابعهم فى القول بأن الخلف قد يكونون أفضل من السلف أو حتى قد يحوزون من الفضل مثل ما حاز السلف. فذلك خطأ من جانبين:

الأول: أن السلف بإطلاق فيهم الصحابة- رضوان الله عليهم- وهؤلاء اجتمعت الأمة على أنهم أفضل القرون، وأنهم نجوم الإسلام والمسلمين بأيهم اقتدى المسلم فقد اهتدى. وهذه مقالة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إنهم خير القرون، وأنهم كالنجوم، وأن أحدنا لو تصدق بمثل أحد ذهبا ما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه، وهم فى منزلتهم هذه لعلمهم وبلائهم وتقواهم.

الثانى: أن الأولين من سلفنا ــ صحابة، وتابعين، وتابعيهم ــ كلهم قد قعدوا للعلوم الدينية ورادوا الطريق لمن جاء بعدهم، وقد أقاموا من العلوم صروحا شاهقة بذلوا فيها من الجهد ما لا يستطيع لاحق أن يبذل. وقد بين ذلك الشوكانى حيث ذكر أن الواحد منهم كان يسعى فى تصحيح حديث واحد ما لا يسعاه لاحق فى مؤلف كامل..

وإذا كان الإمام الشوكانى يذكر أنه فى عصره والعصور اللاحقة علوما تيسرت له لم تكن موجودة على عهد السلف فإن ذلك من صنع السلف الذين ينعى عليهم ويقلل من شأنهم ومن جهودهم التى وفروا بها للخلف ما يتعالون به على السلف الصالح ــ رضوان الله عليهم ــ.

هذا والدعوة إلى نبذ التقليد وفتح باب الاجتهاد نادى بها الشيخ جمال الدين الأفغانى ونادى بها أيضا الإمام محمد عبده وسار على نفس النهج تلميذه الشيخ

---

(٥٣) المرجع السابق ص ٨٤/٢ نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده للدكتور محمد صالح ص ٤٠ .

محمد رشيد رضا.

هذه هى إحدى العقبتين اللتين أكد الإمام على تخلص العقل منهما حتى يؤتى ثماره ويؤدى وظيفته وهى:

١-التقليد الأعمى.

أما العقبة الثانية فهى التخلص من المصادر السيئة للتثقيف والتى تقف حجر عثرة فى طريق العقل. والمقصود بمصادر التثقيف المصادر التى يستقى منها الناس علومهم ومعارفهم وثقافاتهم وبالتالى يكون لها دور كبير فى التكوين الفكرى للأفراد والجماعات. لذا يجب أن تكون هذه المصادر صالحة لبناء العقول وتغذيتها حتى يقوم العقل بدوره.

ولما كانت الكتب من أهم الينابيع التى يستقى منها العقل معارفه، فقد تحدث عنها الإمام ولفت الأنظار إلى الأضرار التى تنجم عن مثل هذه الكتب التى تعمل على إفساد العقول. كتلك الكتب التى تحتوى على الخرافات والأساطير والشعبذة... إلخ.

والتى وصفها الإمام بأنها:"كتب الأكاذيب الصرفة وهى ما يذكر فيها تاريخ أقوام على غير الواقع(*) ... ومنها كتب الخرافات(**)، وهى تارة تبحث عن نسبة بعض الكائنات إلى الأرواح الشريرة المعبر عنها بالعفاريت، وتارة تتكلم فى ارتباط الحوادث الجوية والآثار الكونية ببعض الأسباب التى لا مناسبة بينها وبين ما زعموه ناشئا عنها، وتارة تثبت ما لا يقبله العقل ولا ينطبق على قواعد الشرع الشريف"(٥٤).

ولا شك أنه لا يخفى على أحد ما فى هذه الكتب من أخطار، حيث تنشر الجهل والخرافات بين الناس، وتقف حجر عثرة بينهم وبين الأسباب الحقيقية للأحداث الكونية، والأحداث التى تمر بهم فى الحياة اليومية على المستوى الفردى

(*) مثل كتب (أبو زيد الهلالى) و(عنتر عبس) و(إبراهيم بن حسن) و(الظاهر بيبرس) .

(**) مثل كتب (الوفق) و(الحرف) و(الزايرجات) و(أبو معشر) و(الكواكب السيارة) و(شمس المعارف الكبرى والصغرى) و(استحضار الخادم).

(٥٤) انظر: الأعمال الكاملة٣/٥٠ .

والجماعى، وبالتالى يركنون إلى الكسل وعدم إعمال العقل ولا يدركون مـــا هـم عليه من جهل وتخلف وجمود وانحطاط.

هذا ولم يكتف الإمام بمجرد التنبيه إلى السلبيات الناجمة عـــن مثـل هـذه الكتب، بل دعا العقل إلى التحرر والتزود بالمعارف الصحيحة والعلوم النافعة مـــن الكتب المفيدة الصحيحة(***) التى تؤهل صاحبها لمعرفة الغث مـــن الثميـن مـن الأفكار، وتقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها(٥٥).

وأنه لمن الرائع حقا عندما يتحدث الإنسان عن أمر ما أن يكون مثالا عمليـا تطبيقيا حتى تعم الفائدة. لذلك فإننا نجد الإمام محمد عبده كان مثالا عمليا عندما بـدأ بنفسه وطبق هذا المبدأ وهو لا يزال فى مرحلة طلب العلم حيث كان يغذى عقلـــه وفكره بالعلوم العقلية والمنطقية النافعة. وقد وشى الحاقدون آنذاك إلى والد الإمـــام بأن ابنه يدرس علوم الضلالات التى توقع فى الشبهات وتزلزل المعتقدات، فســافر الوالد إلى ولده عند سماعه نبأ هذه الكارثة ووصل إلى ابنه بالقاهرة فـــى الســاعة الثالثة صباحا محذرا إياه بالويل والثبور وعظائم الأمور، وقد ذكر الإمـــام محمـد عبده هذا فى مقال له بصحيفة الأهرام عام ١٨٧٧م. وقد هدأ الابن من ثورة أبيـــه وطمأنه إلى أن ما يدرسه أمور لا صلة لها بالكفر والضلال. فدراسة العلوم العقليـة تعد ضرورة لا غنى عنها لأمور الدين والدنيا على السواء(٥٦).

ومما تجدر الإشارة إليه ألا يقتصر ما نبه إليه الإمام على الكتب فقط، بـل يجب أن يتناول كل وسائل الإعلام سواء المقروء منـــها أو المســموع أو المرئـــى تعميما للنفع وتكثيرا للفائدة.

(***) حيث دعا عاشق كتب (أبو زيد الهلالي) وأمثالها أن يستبدلوا بها كتب التـــاريخ الصحيح كتاريخ المسعودى، والكامل لابن الأثير.

(٥٥) انظر: المرجع السابق ٣/١٥ ، ١٧، ٥١ .

(٥٦) انظر: المرجع السابق ٣/١٥ وما بعدها .

obeikandl.com

موقف الإمام محمد عبده من التأويل(*):

لقد كانت هناك دوافع دفعت الإمام إلى استخدام التأويل للنصوص الدينية ومن هذه الدواعى:

١- التقريب بين الإسلام والعلم الحديث وذلك لأن المشتغلين بالعلوم المدنية لا يقبلون إلا ما تجيزه عقولهم وتؤيده مناهجهم العلمية.

٢- إبراز القيم الإيجابية للإسلام والتى تحقق السعادة للناس فى دنياهم وأخراهم.

٣- تطهير الشعور الدينى عند العامة من المسلمين وكذلك الخاصة والمشتغلين بالدين مما علق بأذهانهم من صور مادية وأساطير حشوية(٥٧).

ومن ثم نجد أن الإمام قد عارض كثيرا مما ذهبت إليه الظاهرية والحشوية الذين التزموا التفسيرات الحرفية للنصوص الدينية.

والإمام عندما لجأ إلى التأويل لم يلجأ إليه لتأييد مذهب كلامى أو فقهى، كما كان الحال عند أصحاب المذاهب الكلامية، أو أصحاب المذاهب الفقهية، وذلك لأن الإمام دعا إلى التحرر من العصبية المذهبية سواء أكانت فى مجال العقيدة أم

(*) التأويل يقال بثلاثة أوجه:

١- بمعنى التفسير وهذا معمول به فى اللغة ومنه قول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لابن عباس داعيا له: (اللهم فقهه فى الدين وعلمه التأويل)

٢- إخراج اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لوجود قرينة.

٣- جعله قسيما للتنزيل، أو الظاهر من الشرع الشريف وذلك مذهب الباطنية والرافضة الذين زعموا أن للشرع الشريف كتابا وسنة ظاهرا يعرفه العامة وقد جاء لهم وهم مخاطبون به. وباطنا لا يعرفه إلا الخاصة وهم الفلاسفة أو أهل الباطن وقد انتشر لديهم القول بأن لكل تنزيل تأويلا، ولكل ظاهر باطنا ولكل نبى وصيا..إلخ. والمعنى الذى نتحدث عنه إنما هو الثانى. أى إخراج اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر يحتمله لوجود قرينة... ويلاحظ أن القرينة قد تكون عقلية كما عند المتكلمين أو أكثرهم. وقد تكون شرعية نقلية كما عند السلف.

(٥٧) انظر: رائد الفكر المصرى للدكتور عثمان أمين ص ١٧١، ١٨٢ .

الفقه، كذلك كان يحذر من الدخول فى بحث القرآن الكريم بعد الاعتقاد بعقيدة سابقة، أو تأويل الآيات القرآنية لتوافق مذهبا دون آخر.

وكان الإمام يرى أن اللجوء إلى التأويل إذا كان لغرض: كدفع معاند أو إقناع جاحد فلا بأس به إذا سلم برهانه من التشويش والتقليد(٥٨).

وبالنسبة لموقف الإمام من مسالة التأويل أو التفويض فإننا نجد أنه يلجأ إلى التأويل فى مواطن عديدة. أما فيما يتصل بالآيات المتشابهة فى مجال الصفات الإلهية فإنه يسير على الطريقتين أى طريقتى السلف والخلف لأنه لابد للكلام من فائدة يحمل عليها، لأن الله ــ عز وجل ــ لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى.

وفيما يلى سنعرض رأى الإمام مُحمد عبده إزاء هذه القضية حيث قال: "أجمعت الأمة الإسلامية على أن الله ــ تعالى ــ منزه عن مشابهة المخلوقات، وقد قام البرهان العقلى والبرهان النقلى على هذه العقيدة فكانت هى الأصل المحكم فى الاعتقاد الذى يجب أن يرد إليه غيره وهو التنزيه، فإذا جاء فى نصوص الكتاب أو السنة شىء ينافى ظاهره التنزيه، فللمسلمين فيه طريقتان:

إحداهما: طريقة السلف وهى التنزيه الذى أيده العقل كقوله ــ تعالى ــ: **{ليس كمثله شىء}**(٥٩) وقوله ــ عز وجل ــ **{سبحان ربك رب العزة عما يصفون}**(٦٠) وتفويض الأمر إلى الله ــ تعالي ــ فى فهم حقيقة ذلك، مع العلم بأن الله يعلمنا بمضمون كلامه ما نستفيد به فى أخلاقنا وأعمالنا وأحوالنا، ويأتينا فى ذلك بما يقرب المعانى من عقولنا ويصورها لمخيلاتنا.

والثانية: طريقة الخلف وهى التأويل إذ يقولون: "إن قواعد الدين الإسلامى وضعت على أساس العقل فلا يخرج شىء منها عن المعقول، فإذا جزم العقل بشىء ورد فى النقل خلافه فإن الحكم العقلى القاطع يكون قرنية على أن النقل لا يراد به ظاهره ولا بد له من معنى موافق يحمل عليه فينبغى طلبه بالتأويل. وأنا على طريقة السلف فى وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله ــ

---

(٥٨) انظر: الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى ص ١٣٠ .
(٥٩) من الآية (١١) من سورة الشورى .
(٦٠) الآية (١٨٠) من سورة الصافات .

تعالى ــ وصفاته وعالم الغيب. وإننا نسير فى فهم الآيات على كلتا الطريقتين، لأنه لابد للكلام من فائدة يحمل عليها لأن الله ــ عز وجل ــ لم يخاطبنا بما لا نستفيد منه معنى"(٦١)(*).

أما بالنسبة لمفهوم الملائكة فإنه يؤولها ذاهبا إلى أنها أرواح أو قوى ويود بذلك على ما يعترض على تأويله حيث يقول: "أفلا تزعم أن لله ملائكة فى السماء؟ هل عرفت أين تسكن ملائكة الأرض؟ وهل حددت أمكنتها، ورسمت مساكنها؟ وهل عرفت أين يجلس من يكون منهم عن يمينك؟ ومن يكون عن يسارك؟ وهل ترى أجسامهم النورانية تضيء لك فى الظلام، أو تؤنسك إذا هجمت عليك الأوهام؟ فلو ركنت إلى أنها قوى أو أرواح منبثة فيما حولك، وما بين يديك، وما خلفك؟ وأن الله ذكرها لك بما كان يعرفها سلفك، والعبارة التى تلقفتها عنهم، كيلا يوحشك بما يدهشك، وترك لك النظر فيما تطمئن إليه نفسك من وجوه تعرفها، أفلا يكون ذلك أروح لنفسك، وأدعى إلى طمأنينة عقلك؟ أفلا تكون قد أبصرت شيئا من وراء حجاب، ووقفت على سر من أسرار الكتاب"(٦٢)(*).

---

(٦١) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ١٢٩/٥ وما بعدها.

(*) واضح من هذا أن منهج الإمام فى فهم النصوص الشرعية سواء كانت آيات من كتاب الله ــ تعالى ــ أو حديثا لرسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ إنما يقوم على التزام النصوص بظواهرها. وتفويض العلم بما أشكل عليه منها إلى الله سبحانه وتعالى.
وبجانب هذا المنهج الذى نبه إليه بقوله فى النص:"وأنا على طريقة السلف فى وجوب التسليم والتفويض فيما يتعلق بالله-تعالى- وصفاته وعالم الغيب". فإن الإمام قد يجد نفسه مضطرا إلى تأويل نص من النصوص إذا ما واجه مشكلة مع أعداء الإسلام ومعارضيه الذين لا يسلمون ولا يفهمون معنى"التفويض والتسليم" فيكون تأويله لبعض النصوص وسيلة لإلزام الخصم وإبطال اعتراضه... مع ملاحظة أن منهجه الأساسى الذى نبه إليه غير ذلك.

(٦٢) الأعمال الكاملة ١٤٦/٥ .

(*) كان الشيخ محمد عبده يضع فى اعتباره هجوم الفلسفة المادية على الإسلام. ومن هنا نستطيع أن نفهم كلامه عن الملائكة ــ عليهم السلام ــ وكيف أنه يرى أنهم مجرد أرواح أو قوى وأن تسميتها بالملائكة، وما جاء عنها من حديث ==

ولقد أحس محمد رشيد رضا الجرأة فى هذا التأويل لمفهوم الملائكة فأخذ يدافع عنه ويقول: إن هذا التأويل موجه لإقناع منكرى الملائكة، فقرب إليهم المفهوم بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم. وهو بهذا يحتج على الماديين ويقنعهم بصحة ماجاء به الوحى، وهو بمثل هذه الأساليب فى الإقناع بحقيقة الدين كان حجة الله فى العصر، حتى قال له أحد رجال القضاء الأذكياء: إنه (أى الأستاذ الإمام) بتفسير القرآن بالبيان الذى يقبله العقل ولا يأباه العلم قد قطع على الذين يظنون أنه اقترب الوقت الذى يهدمون فيه الدين ويستريحون من قيوده وجهل رجاله وجمودهم(٦٣).

هذا ومن أمثلة استخدام الإمام محمد عبده للعقل وتحكيمه إياه أنه قد لجأ إلى التمثيل والتخييل فى سجود الملائكة لآدم ـ عليه السلام ـ.(٦٤).

وتأويل معصية آدم-عليه السلام-بطريقة التمثيل(٦٥). وتخريج كثير من القصص الوارد فى القرآن الكريم عن مدلولها الحقيقى التاريخى إلى مدلول تشريعى أو تأويل عقلى حتى يقبلها المنكرون ويصدق بها المكذبون(٦٦).

هذا ولقد كان الإمام محمد عبده مقتنعا اقتناعا تاما بأن الدين المملوء بالخرافات لا يستقيم والعقل المستنير إذ من المستحيل أن يجتمعا، ولهذا يؤكد أن القرآن الكريم لا يمكن أن يشتمل على شىء من الخرافات ولا يمكن أن يتعارض مع العقل الرشيد، ومن ثم فإننا نجده يهاجم الخرافات الشائعة بين الجماهير عن الجن والسحر والحسد وكرامة الأولياء محاولا أن يفسرها بمفهومات تقترب من

== فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة إنما هو من باب مخاطبة العقول بما تفهم.

وعلى كل حال فهذا رأى الشيخ محمد عبده قد يكون لنا تحفظ عليه رغم دوافعه التى تهدف إلى تقديم الإسلام بصورة معقولة لدى الفلاسفة المنكرين لغير المادة.

(٦٣) انظر: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم للدكتور عبد الله شحاته ص ٨٧ وما بعدها.

(٦٤) المرجع السابق ص٨٨ .

(٦٥) المرجع السابق ص٩١ .

(٦٦) المرجع السابق ص ١٠١ وما بعدها .

روح العلم[٦٧](*).

ونظرا للنزعة العقلية التى اتسم بها الإمام محمد عبده فإنه قد أخذ يفسر المعجزات مؤكدا أنها ليست من نوع المستحيل عقلا، إذ هى لا تخضع لقانون السببية، وهو ما لم يقم دليل على استحالته، وإن كان لها ناموس خاص بخوارق العادات يخلقه الله، من هنا نجده يقر بالمعجزة وبالسببية لكنها سببية خاصة[٦٨].

والإمام محمد عبده عندما دعا إلى استخدام العقل فى مجال استخراج الأحكام الاعتقادية وفهمها، ذهب إلى ضرورة الاقتصاد فى التأويل حيث قال: "ولا يتعسف طريق التأويل، فإن هذا حال شرحه طويل، فلا تدرى ماذا أراد بما قال، فربما ذهب اشتغالنا هباء منثورا، فالحق أن لا يهمل النظر، وأن يكون من التأويل على خطر، وهذه رتبة الراسخين فى العلم، الذين وقفوا على الحقائق بصفاء عقولهم، ثم يقبلون ما جاءهم من ربهم، مع عدم الاستطلاع لما هو دفين تحت حجب أستاره"[٦٩].

يقول الإمام محمد عبده أيضا: "إن كل نظر صحيح فهو مؤد إلى الاعتقاد بالله بلا غلو فى التجريد (أى التنزيه المطلق وتعطيل الصفات) ولا دنو من التحديد(وهو مذهب المشبهة)[٧٠].

هذا ولقد كان للإمام موقف من أولئك الذين أسرفوا فى التأويل فلقد التمس العذر لهم، ولم يصفهم بالكفر تشجيعا على إعمال العقل فى فهم الدين ونصوصه وذلك شريطة أن يكونوا مؤمنين بالدين وأصوله.

---

(٦٧) انظر ذلك: بالتفصيل فى المرجع السابق ص١٠٥ وما بعدها.

(*) هذه من الأشياء التى خالف فيها الإمام محمد عبده صريح الكتاب وصحيح السنة، فإن الجن والسحر والحسد والكرامة من الأمور التى تقوم على إقرارها بشروطها عقيدة المؤمن الذى يستمد إيمانه وعقيدته من الكتاب والسنة... وإنكار هذه الحقائق التى ثبتت بالصريح القاطع من الكتاب والسنة أمر غاية فى الخطورة.

(٦٨) انظر ذلك: بالتفصيل فى تفسير المنار ٣٠٩/٧ .

(٦٩) حاشية على شرح الدوانى القسم الثانى ص ١٠٥ نقلا عن:إعادة بناء علم التوحيد ص٤٦.

(٧٠) رسالة التوحيد ص١٧٩ نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد ص٤٦ .

يقول الإمام محمد عبده فى هذا الصدد:"من اعتقد بالكتاب العزيز، وبما فيه من الشرائع العملية، وعسر عليه فهم أخبار الغيب على ما هى عليه فى ظاهر القول، وذهب بعقله إلى تأويلها بحقائق يقوم له الدليل عليها مع الاعتقاد بحياة بعد الموت، وثواب وعقاب على الأعمال والعقائد ــ بحيث لا ينقص تأويله شيئا من قيمة الوعد والوعيد، ولا ينقص شيئا من بناء الشريعة فى التكليف ــ كان مؤمنا حقا، وإن كان لا يصح اتخاذه قدوة فى تأويله، فإن الشرائع الإلهية قد نظر فيها إلى ما تبلغه طاقة العامة، لا إلى ما تشتهيه عقول الخاصة، والأصل فى ذلك أن الإيمان هو اليقين فى الاعتقاد باللّه ورسله واليوم الآخر، بلا قيد فى ذلك إلا باحترام ما جيء به على ألسنة الرسل"(٧١).

هذا ولقد اتصف الإمام بالتسامح ولم يكفر أحدا خالفه فى الرأى فنراه مثلا لم يكفر القائلين بقدم العالم مثلما فعل الغزالى وابن تيمية وإنما قال بخطأ رأيهم، ولعل سبب ذلك هو "اعتقاده أن هذه المسألة (مسالة الحدوث والقدم) تعد مسألة جدلية خاصة أن القائلين بالقدم قد حاولوا الدفاع عن رأيهم بذكر أكثر من آية من الآيات القرآنية(٧٢). ومنها ــ قوله تعالى ــ: **{ثم استوى إلى السماء وهى دخان}**(٧٣) وقوله ــ تعالى ــ: **{وكان عرشه على الماء}**(٧٤).

ويقول الإمام فى تعليقاته على العقائد العضدية حول هذا الموضوع: "واعلم أنى وإن كنت قد برهنت على حدوث العالم، وحققت الحق فيه، على حسب ما أدى إليه فكرى، ووقفنى عليه نظرى، فلا أقول بأن القائلين بالقدم قد كفروا بمذهبهم هذا وأنكروا به ضروريا من الدين القويم، وإنما أقول إنهم أخطأوا فى نظرهم ولم يسددوا مقدمات أفكارهم"(٧٥).

وقال أيضا: "ومن المعلوم أن من سلك طريق الاجتهاد ولم يعول على التقليد فى الاعتقاد، ولم تجب عصمته فهو معرض للخطأ، ولكن خطأه عند اللّه

---

(٧١) المرجع السابق ص١٥٥ .
(٧٢) انظر: مقدمة كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للدكتور عاطف العراقى ص ٢٨ .
(٧٣) من الآية (١١) من سورة فصلت .
(٧٤) من الآية (٧) من سورة هود ــ عليه السلام ــ.
(٧٥) حاشية الإمام محمد عبده على العقائد العضدية ص٦٠ .

واقع موقع القبول حيث كانت غايته من سيره، ومقصده من تمحيص نظره أن يصل إلى الحق ويدرك مستقر اليقين"(٧٦).

وإنه لمن الرائع حقا عند حديث الإمام محمد عبده عن أصول الإسلام فى كتابه "الإسلام دين العلم والمدنية" أن يجعل من أصوله "البعد عن التكفير".

وأود هنا أن أختم هذا الحديث بقول الإمام محمد عبده الذى يدل على التسامح وهو: "إذا صدر قول من قائل يحتمل الكفر من مائة وجه ويحتمل الإيمان من وجه واحد حمل على الإيمان، ولا يجوز حمله على الكفر"(٧٧).

دور الإمام محمد عبده فى توضيح قضايا الإسلام والرد على أعداء الإسلام الذين طعنوا فيه وبخاصة المستشرقين ومن جرى فى ركابهم:

لقد وهب الإمام الجليل محمد عبده حياته كلها فى الإصلاح والتجديد ورفض التبعية المطلقة للمذاهب والكتب المتأخرة، حيث إنها كانت سببا مباشرا فى ضعف الشخصية الإسلامية وقتل ملكاتها الإبداعية، ورأى أن سبب البلاء فى هذه التبعية هو الاعتقاد بالجبر. لذا كان له موقف إزاء أولئك الذين يتهمون المسلمين بالتخاذل والكسل والركون إلى الراحة. بناء على هذا الاعتقاد قام الإمام ببيان معنى الجبر ومعنى القضاء والقدر(*).

وقد تجلى هذا واضحا من خلال دفاعه عن الدين الإسلامى ممثلا فى ثلاثة مواقف :

---

(٧٦) المرجع السابق .

(٧٧) الإسلام دين العلم والمدنية ص ١١٩ .

(*) القضاء والقدر.

١- من العلماء من ذهب إلى أنهما بمعنى واحد. وأنهما علم اللّه بالأشياء أزلا وإيجادها فيما لا يزال.

٢- ومن العلماء من ذهب إلى التفرقة بين القضاء والقدر. فقال: إن القضاء يعنى علم اللّه ــ تعالى ــ بالأشياء وكتابتها أزلا، وأما القدر فهو إيجاد اللّه ــ تعالى ــ الأشياء شيئا فشيئا حسب قضائه السابق.

٣- ومنهم من عكس. فجعل معنى القضاء للقدر أو معنى القدر للقضاء.

الأول: رده على هانوتو فى أوائل عام ١٩٠٠م حيث نشر لهانوتو مقـــالا عن الإسلام بمناسبة سياسة فرنسا فى المستعمرات الإسلامية، تعرض فيه للمقارنـة بين المدنية النصرانية والإسلامية ووازن بينهما فى مسألتين:

ذات الله والقضاء والقدر فقال: إن اعتقاد النصارى فى التثليث وتصورهـم للإله الإنسان جعلهم يرفعون مرتبة الإنسان ويخولونه حـق القـرب مـن الـذات الإلهية. هذا فى حين أن العقيدة الإسلامية بدعوتها إلى التوحيد وتنزيه اللـــه عـن البشرية، حملت الإنسان على الضعف والوهن. والعقيدة المسيحية القائلـة بحريـة الإنسان وإرادته دفعته إلى العمل والجد، أما عقيدة المسلمين فى القضـاء والقـدر فحملتهم على الجمود والركود[٧٨].

وفى هذا الإطار يذكر الإمام تصور الإفرنج حول اعتقاد المسـلمين فيقـول حكاية عنهم: "إن المسلمين فى فقر وفاقة وتأخر فى القوى الحربية والسياسية عـن سائر الأمم، وقد فشا فيهم فساد الأخلاق فكثر الكذب والنفـاق والخيانـة والتحـاقد والتباغض، وتفرقت كلمتهم وجهلوا أحوالهم الحاضرة والمسـتقبلة، وغفلـوا عمـا يضرهم وما ينفعهم وقنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ثـم لا ينافسـون غيرهم فى فضيلة، ولكن متى أمكن لأحدهم أن يضر أخاه لا يقصـر فـى إلحـاق الضرر به، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد أخرى، رضـوا بكل عارض، واستعدوا لقبول كل حادث وركنوا إلى السكون فى كسور بيوتـهم ... هكذا نسبوا إلى المسلمين هذه الصفات وتلك الأطوار، وزعموا أن لا منشأ لـها إلا اعتقادهم بالقضاء والقدر وتحويل جميع مهماتهم على القدرة الإلهية، وحكموا بـأن المسلمين لو داموا على هذه العقيدة فلن تقوم لهم قائمة ولن ينالوا عزا ولن يعيـدوا مجدا...[٧٩].

ولقد تولى الإمام الرد على هانوتو ومن سار على نهجه فى عدة مقـالات بين فيها فضل الإسلام وأن عقيدة التوحيد أسمى فكرة، وأن الإسلام لم يـدع إلـى

---

(٧٨) انظر: زعماء الإصلاح لأحمد أمين ص٣٦٠ ، الإسلام والنصرانيـة مـع العلـم والمدنية ص ٦٣ وما بعدها.

(٧٩) تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ٢/٢٦٠ وما بعدها.

الجبرية بالمعنى الذى فهمه هانوتو، وأن فى القرآن الكريم أربعا وستين آية تثبت حرية الإرادة.

رد الإمام على هانوتو:

فيما يلى سوف نستعرض رد الإمام بإيجاز:

يرى الإمام أن هانوتو ومن على شاكلته قد خلط عندما اعتقد أنه لا فرق بين الاعتقاد بالقضاء والقدر وبين الاعتقاد بمذهب الجبرية القائلين: بأن الإنسان مجبور محض فى جميع أفعاله. وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء يرون أنفسهم كالريشة المعلقة فى الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل.

وأكد الإمام أن ما شاع فى الإسلام من القول بالجبر، ليس هو الإسلام الصحيح، فالإسلام الصحيح يؤكد حرية الإرادة وينفى الجبر، وقد أكد القرآن الكريم على ذلك عندما عاب على أهل الجبر رأيهم.

يقول الإمام فى هذا الصدد: "لا يوجد مسلم فى هذا الوقت من سنى وشيعى وإسماعيلى(*) وزيدى ووهابى وخارجى يرى مذهب الجبر المحض، ويعتقد سلب الاختيار عن نفسه بالمرة، بل كل من هذه الطوائف المسلمة يعتقدون بأن لهم جزءا

(*) غريب من الإمام أن يعد"الإسماعيلية" ضمن طوائف أو فرق المسلمين مع أهل السنة وغيرهم من الطوائف التى ترتبط إلى الإسلام بوشيجة متينة. ذلكم أن الإسماعيلية ــ بلا خلاف ــ قد انفلتوا عن الإسلام جملة وتفصيلا، وهم بجميع طوائفهم التى لا تكاد تحصى قد خرجوا عن الملة، بل إنهم كانوا حربا على الإسلام والمسلمين. وكان من أهدافهم الخبيثة القضاء على الإسلام وهدمه وتفريق المسلمين... وهذه حقيقة لا تخفى على الدارسين والباحثين ولا يجادل فيها أحد فكيف خفيت على الشيخ محمد عبده؟
إن طائفة منها الحشاشون والقرامطة وأمثالهم الذين نزعوا باب الكعبة الشريفة، وهدموا بئر زمزم، وقتلوا الآلاف من الحجاج وهم يطوفون بالكعبة طواف الإفاضة من حجهم، ثم طمروا بئر زمزم بجثث الحجاج، وانتزعوا الحجر الأسود ونقلوه إلى حاضرة ملكهم فى الإحساء ليبقى بيت الله – تعالى – بدون الحجر الأسود الذى يعتبر معلما من معالمه، ونسكا من نسك الحجيج ما يزيد على العشرين عاما.
نقول: أمثال هؤلاء ما كان ينبغى للإمام أن يعدهم من المسلمين.

اختياريا فى أعمالهم، ويسمى "بالكسب"(*) وهو مناط الثواب والعقاب عند جميعهم، وأنهم محاسبون بما وهبهم الله من هذا الجزء الاختيارى، ومطالبون بامتثال جميع الأوامر الإلهية والنواهى الربانية الداعية إلى كل خير، الهادية إلى كل فلاح، وأن هذا النوع من الاختيار هو مورد التكليف الشرعى وبه تتم الحكمة والعدل(٨٠).

ومن خلال النص الآتى نجد الموضوعية وبيان الحقيقة وعدم المغالطة حيث إن الإمام لا ينكر وجود طائفة الجبرية لكن لم يعد لها أرباب من أواخر القرن الرابع الهجرى وليس هناك صلة بين الاعتقاد بالقضاء والقدر والاعتقاد بالجبر.

يقول الإمام: "نعم كان بين المسلمين طائفة تسمى بالجبرية ذهبت إلى أن الإنسان مضطر فى جميع أفعاله اضطرارا لا يشوبه اختيار، وزعمت أن لا فرق بين أن يحرك الشخص فكه للأكل والمضغ، وبين أن يتحرك بقفقفة البرد عند شدته. ومذهب هذه الطائفة يعده المسلمون من منازع السفسطة الفاسدة. وقد انقرض أرباب هذا المذهب فى أواخر القرن الرابع من الهجرة، ولم يبق لهم أثر(*) وليس الاعتقاد بالقضاء والقدر هو عين الاعتقاد بالجبر ولا من مقتضيات ذلك الاعتقاد ما ظنه أولئك الواهمون"(٨١).

(*) الشيخ الإمام هنا يشير إلى مذهب الأشاعرة فهم – دون غيرهم – الذين رأوا "الكسب" وقالوا به مع ملاحظة أن الكسب عليه مآخذ كثيرة من الفرق الأخرى، بل من بعض الأشاعرة أنفسهم.
وأكثر ما يؤخذ على الكسب خفاؤه وعدم وضوح المراد منه، وتضارب آراء أئمة الأشاعرة حول ذلك. حتى ضرب به مثلا للخفاء. فقيل "أخفى من كسب الأشعرى".

(٨٠) تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٢٦٠ وما بعدها.

(*) كلام الشيخ عن انقضاء الجبرية وانمحاء كل أثر لها. كلام غير دقيق، وغير مسلم.
أما أن الجبرية قد انقضى أربابها فقد يكون مسلما إذا اعتبرنا ذلك مرادا به انقضاء الفرقة كفرقة، والمذهب كمذهب له دعاته وأربابه والقائمون عليه، والمشايعون له، والمنافحون عنه فهذا الجانب قد انقضى بالنسبة للجبرية.
أما القول بأنه "لم يبق لهم أثر" فكلام غير صحيح. فالقائلون بالجبر والمتعللون به– كأفراد–موجودون فى كل زمان، ومنهم الكثير فى زماننا.

(٨١) المرجع السابق.

ثم يذكر الإمام أن القرآن الكريم قد عاب على أهل الجبر مسلكهم، وأثبت الكسب والاختيار فيما يقرب من أربع وستين آية.

يقول الإمام: "جاء القرآن الشريف وهو الكتاب المنزل بالإسلام، يعيب على أهل الجبر رأيهم، وينكر عليهم قولهم: **{لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباؤنا ولا حرمنا من شيء}**[٨٢] بقوله:**{كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون}**[٨٣](**) وأثبت الكسب والاختيار فى نحو أربع وستين آية. وما جاء به مما يتوهم الناظر فيه ما يخالف ذلك فإنما جاء فى تقرير السنن الإلهية العامة المعروفة بنواميس الكون كما فى آية **{ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة}**[٨٤] إلخ ونحوها[٨٥].

من هنا نرى أن الإمام استدل بالقرآن الكريم فى توجيه الإنسان إلى الحرية فى كثير من آياته التى تسند العمل للإنسان وتربط الجزاء بالعمل، كما أن الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ اتجهت أقواله وأفعاله إلى تأييد الحرية الإنسانية والمسئولية الخلقية.

يقول الإمام فى هذا الشأن: "وجاء النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ فى عمله وقوله بما يؤيد ذلك، فكان العامل الذى لا يكل، والدائب الذى لا يمل،

---

(٨٢) من الآية (١٤٨) من سورة الأنعام.

(٨٣) من الآية (١٤٨) من سورة الأنعام.

(**) كلام غير دقيق.

فإن الله-تعالى-لم ينكر على المشركين قولهم: **{لو شاء الله ما أشركنا ولا ءاباؤنا ولا حرمنا من شيء}** فإن كلامهم هذا صحيح ومسلم حيث إن الله-تعالى-لو شاء ألا يشركوا ما أشركوا. . فكلامهم حق.. لكن الذى أنكره الله ــ تعالى ــ عليهم؛ إنما هو احتجاجهم واعتذارهم عن إشراكهم بمشيئة الله ــ تعالى ــ حيث أشركوا بالله ــ سبحانه ــ ثم احتجوا لإشراكهم بأن الله ــ تعالى ــ شاء ذلك.

والسؤال الموجه إليهم ومن أدراهم أن الله-تعالى-قد قدر عليهم ذلك لكى ينفذوه ويشركوا!

(٨٤) من الآية (١١٨) من سورة هود ــ عليه السلام ــ.

(٨٥) الإسلام دين العلم والمدنية صـ٨٩.

والساهر الذى لاينام والجاد الذى لم يبلغ شأوه أحد من الأنام، هل نقل عنه أنه اتكأ يوما على وسادته واكتفى بالتسليم للقدر فى إتمام دعوته قائلا: الذى كفل لى النصو يكفينى التعب، وضمان الله لإعلاء كلمة دينه تغنينى عن النصب؛ كلا بل لم تكن تزيده الوعود الصادقة إلا نشاطا، ولا تجد العصمة الإلهية من نفسه إلا حزما واحتياطا"[٨٦].

وقد سار على نفس الدرب أصحاب رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ والتابعون فى الاقتداء به فى السعى والدأب والكسب.

يقول الإمام: "جاء أصحابه على أثره وتبعهم من جاء بعدهم من السلف الأولين وكانوا أكمل الناس إيمانا بإحاطة علم الله وشمول قدرته وأعرف الناس بقدر ما آتاهم الله من قوتى العقل والاختيار، وكانوا أسوة فى السعى ومثلا فى الدأب والكسب حتى كان من آثارهم فى نشر الإسلام ما يتألم منه اليوم هانوتو وأمثاله"[٨٧]. لقد قدم الإمام الكثير من الأدلة على الحرية فى مقابل القائلين بالجبر، ولعل أهم دليل هو الدليل القائم على شرعية التكليف، لأن شرعية التكليف تقتضى القول بالحرية والمسئولية عن التكليف، لأنه فى غياب الحرية، لا يكون حينئذ للتكليف معنى، ولا للثواب والعقاب مغزى.

يقول الإمام: "ولو كان فعل العبد ليس له لبطل تكليفه به. إذ لا يعقل أن يدعى شخص إلى ما لا يقدر عليه، وأن يكلف بما لا أثر لإرادته فيه"[٨٨].

وإذا كان القول بالحرية يؤكده النقل والعقل فكذلك يؤكده دليل الحس والوجدان السليم.

يقول الإمام عن دليل الحس والعقل السليم: "كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود، ولا يحتاج فى ذلك إلى دليل يهديه ولا معلم يرشده، كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته، ثم يصدرها بقدرة ما فيه، ويعد إنكار شئ من ذلك مساويا لإنكار وجوده فى مجافاته لبداهة

---

(٨٦) المرجع السابق.

(٨٧) المرجع السابق.

(٨٨) تفسير سورة العصر صـ ٤٥.

العقل. كما يشهد بذلك فى نفسه يشهده أيضا فى بنى نوعه كافة، متى كانوا مثله فى سلامة العقل والحواس"[٨٩].

أما بالنسبة لدليل الوجدان السليم فيقول الإمام: "فاختيار العبد فى أفعاله مما يقر به الوجدان ولا ينكره إلا من جهل نفسه"[٩٠].

يقول الإمام فى نهاية حديثه عن القضاء والقدر: "الاعتقاد بالقضاء والقدر إذا تجرد عن شناعة الجبر يتبعه صفة الجراءة والإقدام، وخلق الشجاعة والبسالة. ويبعث على اقتحام المهالك التى توجف لها قلوب الأسود، وتنشق منها مرائر النمور. هذا الاعتقاد يطبع الأنفس على الثبات واحتمال المكاره ومقارعة الأهوال، ويحليها بحلى الجود والسخاء ويدعوها إلى الخروج من كل ما يعز عليها، بل يحملها على بذل الأرواح، والتخلى عن نضرة الحياة. كل هذا فى سبيل الحق الذى قد دعاها للاعتقاد بهذه العقيدة.

الذى يعتقد بأن الأجل محدود، والرزق مكفول، والأشياء بيد الله يصرفها كما يشاء. كيف يرهب الموت فى الدفاع عن حقه وإعلاء كلمة أمته أو ملته، والقيام بما فرضه الله عليه من ذلك؟ وكيف يخشى الفقر مما ينفق من ماله فى تعزيز الحق وتشييد المجد على حسب الأوامر الإلهية وأصول الاجتماعات البشرية.

امتدح الله المسلمين بهذا الاعتقاد مع بيان فضيلته[٩١] فى قول الحق **{الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم إيمانا وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل ? فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم}**[٩٢].

هذا وقد قام الإمام بالرد على اعتراضات المعترضين على القول بالحرية ومن أهم هذه الاعتراضات ما يلى:

---

(٨٩) رسالة التوحيد صـ٤٧.
(٩٠) الإسلام دين العلم والمدنية صـ٨٩.
(٩١) تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٢٦٣.
(٩٢) الآيتان (١٧٣،١٧٤) من سورة آل عمران .

١ – الاعتراض:

إن دعوى الاعتقاد بكسب العبد أفعاله تؤدى إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم .

الـــرد :

لقد ذهب بعض المنكرين للحرية إلى الاحتجاج بقول الله ــ سبحانه وتعالى ــ : **{والله خلقكم وما تعملون}**[٩٣] إلى أن الله ــ تعالى ــ هو خالق أفعال الإنسان زاعمين أن القول والتصريح بحرية الإنسان يعنى رفع إرادة الإنسان إلى مرتبة الإرادة الإلهية، وهذا يؤدى إلى الشرك بالله.

ولقد قام الإمام بالرد على ذلك ببيان معنى الشرك وبيان أن قدرة الله ــ عزوجل ــ فوق قدرة البشر حيث ذكر أن: الإشراك هو اعتقاد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة، وأن لشيء من الأشياء سلطانا على ما خرج عن قدرة المخلوقين، وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعينا به فيما لا يقدر العبد عليه، فالإنسان الذى يقترف إثم الشرك، ليس هو الإنسان الذى يعول على قواه الخاصة، ويعد نفسه مسيطرا على أفعاله، بل المشرك هو ذلك الذى يعتقد أن لغير الله أثرا فوق ما وهبه الله من الأسباب الطبيعية الظاهرة[٩٤].

والقول بكسب الإنسان بإرادته وقدرته يؤكد أن: "قدرة الله هى مرجع لجميع الكائنات، وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين إنفاذ ما يريده، وأن لا شئ سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما يبلغه كسبه.

وقد جاءت الشريعة لتقرير ذلك، وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه فى توفيقه إلى إتمام عمله بعد إحكام البصيرة فيه، وتكليفه بأن يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده، بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده من الجهد فى تصحيح الفكر وإجادة العمل، ولا يسمح العقل ولا الدين لأحد أن يذهب إلى غير ذلك، وهذا

---

(٩٣) الآية (٩٦) من سورة الصافات.

(٩٤) انظر: رسالة التوحيد صـ٤٩.

الذى قررناه قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم"[٩٥].

٢- الاعتراض:

القول بالحرية ينافى الإيمان بالقضاء والقدر.

الـــــرد :

هنا يناقش الإمام قضية القضاء والقدر وعلاقتها بالحرية، فيذهب إلـــى أن حرية الإنسان ليست مطلقة بل هى متناهية عند الإنسان، وإذا رجع الإنســـان إلـــى تجاربه فى الحياة وما قد يقع له من أحداث وخطوب يدرك حينئذ "أن فى الكون قوة أسمى من أن تحيط بها قدرته، وأن وراء تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته. فـــإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجـــب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته خشع وخضع، ورد الأمر إليه فيمـا لقى، ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى. فالمؤمن كما يشهد بالدليل والعيـان أن قدرة مكون الكائنات أسمى من قوى الممكنات يشهد بالبداهـــة أنـــه فـــى أعمالـــه الاختيارية ــ عقلية كانت أو جسمانية ــ قائم بتصريف ماوهب الله له من المـدارك والقوى فيما خلقت لأجله"[٩٦].

ويؤكد الإمام فى حديثه إلى أن الدليل قد يصل إلى حد البداهـــة علـــى أن "جميع الأشياء راجعة إلى الله ــ تعالى ــ، ووجود الممكنات إنما هو نسبتها إليـــه، ولا يتصور اعتبارها موجودة إلا إذا اعتبرت مستندة إليه. . ومثل ذلك يقـــال فـــى عظيم قدرة الله، وأنه إن شاء سلبنا من القدرة والاختيار ما وهبنا فهو أمر نشـــاهده كل يوم، ندبر شيئا ثم يأتى من الموانع من تحقيقه ما لم يكن فى الحسبان ونتنـــاول عملا ثم تنقطع قدرتنا عن تتميمه، كل ذلك لا نزاع فيه، شمول علم الله ــ تعـالى ــ لما كان ولما يكون قام عليه الدليل ولا شبهة فيه عند الملبين"[٩٧].

فالإنسان - بهذا يكون مضطرا من جهة اعتقاده أن الله خالق كـــل شـــىء

---

(٩٥) رسالة التوحيد صـــ٤٩.

(٩٦) رسالة التوحيد صـــ٤٧ وما بعدها.

(٩٧) تفسير سورة العصر صـــ٤٥ وما بعدها، تفسير سورة الفاتحة صـــ٩٦ وما بعدها.

على النحو الذى يعلمه، وهذا هو معنى القضاء، ثم لا بد من جهة أخرى أن يقر بنسبة عمله إليه وهذا أمر بدهى عند أصحاب النظر السليم[٩٨].

ويربط الإمام بين مصطلح القضاء والسببية أو العلية فيقول: "الاعتقاد بالقضاء يؤيده الدليل القاطع، بل ترشد إليه الفطرة، وسهل على من له فكر أن يلتفت إلى أن كل حادث له سبب يقارنه فى الزمان، وأنه لا يرى من سلسلة الأسباب، إلا ما هو حاضر لديه، ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها، وأن لكل منها مدخلا ظاهرا فيما بعده بتقدير العزيز العليم"[٩٩] فكل ظاهرة من ظواهر الكون لها علة سابقة على حدوثها، والعلل ترتبط فى سلسلة هى سلسلة العلل "وإرادة الإنسان إنما هى حلقة من حلقات تلك السلسلة، وليست الإرادة إلا أثرا من آثار الإدراك، والإدراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع فى الفطرة من الحاجات، فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والإرادة ما لا ينكره أبله، فضلا عن عاقل، وأن مبدأ هذه الأسباب التى ترى فى الظاهر مؤثرة إنما هى بيد مدبر الكون الأعظم الذى أبدع هذه الأشياء على وفق حكمته، وجعل كل حادث تابعا لشبهه كأنه جزء له خصوصا فى العالم الإنسانى"[١٠٠].

وإذا كان القضاء بهذا المعنى فليس لإنسان كائنا من كان أن ينكر تأثير الفواعل الطبيعية والحوادث الدهرية فى الإرادات البشرية، ولا يستطيع إنسان ما أن يخرج بنفسه عن هذه السنة التى سنها الله فى خلقه[١٠١].

من هنا يذعن الناس للقضاء والقدر، فالله ــ تعالى ــ هو المدبر لهم والمصرف لحوادثهم، ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع، ولا ضعف قوى، ولا انهدم مجد، ولا تقوض سلطان[١٠٢].

---

(٩٨) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ٢٦٦/٢ وما بعدها نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد صـ٨٩.

(٩٩) المرجع السابق ٢٦٢/٢.

(١٠٠) المرجع السابق.

(١٠١) انظر: المرجع السابق.

(١٠٢) تاريخ الأستاذ الإمام ٢٦٣/٢.

فالقضاء والقدر يعنى سبق العلم الإلهى فعلمه ــ تعالى ــ: "محيط بما يقع من الإنسان بإرادته، وبأن عمل كذا يصدر فى وقت كذا وهو خير يثاب عليه، وأن عملا آخر شر يعاقب عليه عقاب الشر، والأعمال فى جميع الأحوال حاصلة عن الكسب والاختيار، فلا شىء فى العلم بسالب للتخيير فى الكسب، وكون ما فى العلم يقع لا محالة إنما جاء من حيث هو الواقع، والواقع لا يتبدل"(١٠٣).

وهكذا يرى الإمام محمد عبده أن العلم الإلهى السابق لا يحول دون أن يكون الإنسان حرا فى أعماله بوجه ما، فلا تكون الإحاطة بما سيقع مانعة من وقوع الفعل أو باعثة عليه، فليس هناك تناقض بين سبق العلم الإلهى، وصدور الفعل الإنسانى بكسب الإنسان وإرادته، بل إن هناك انسجاما تاما بين فعل الإنسان وفعل الله ــ تعالى ــ .

يقول الإمام فى هذا الصدد: "وقع الصلح بين الطائفتين العظيمتين فى أن الأفعال هل هى لله خاصة، أو بقدرة العبيد فإنه لا تخالف بينهما فى الحقيقة، فالله فاعل من حيث العبد فاعل والعبد فاعل من حيث الرب فاعل"(١٠٤).

ولقد أبرز الإمام محمد عبده العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات، ولم يجد حرجا فى تقرير علاقة السببية على الاعتقاد والإيمان الدينى العميق بوجود الخالق الفاعل فى هذا الكون ــ سبحانه وتعالى ــ، لأنه ــ عزوجل ــ هو الذى خلق الكون، وخلق القوانين التى لا سبيل ولا طريق إلى خرقها وتبديلها. وفى المقابل نجد الإمام الغزالى وقد تحرج من تقرير علاقة السببية، حتى قال إن الثلج ليس هو السبب فى برودة الماء، والنار ليست هى السبب فى احتراق القطن، والسيف الذى جز العنق ليس هو السبب فى القتل!.

إلا أن الإمام محمد عبده لم يتحرج فى تقرير هذه العلاقة الضرورية باعتبارها إحدى سنن الكون وقوانينه، وقوى المواد الطبيعية وخصائصها، وفعل الظواهر المادية التى لا تتخلف عن العقل إلا إذا عاقها سبب وقانون جديد.

ويجلى الإمام هذه القضية عند تناوله إياها فيقول إن "القول بنفى الرابطة

---

(١٠٣) رسالة التوحيد ص ٥٠ وما بعدها.

(١٠٤) تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٢٥ نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد صـ٩٠.

بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد فى كتابه أن الإيمان وحده كاف فى أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل: تحول عن مكانك، فيتحول الجبل، يليق بأهل دين يعد الصلاة وحدها، إذا أخلص المصلى فيها، كافية فى إقداره على تغيير سير الكواكب، وقلب نظام العالم العنصرى، وليس هذا الدين هو دين الإسلام، دين الإسلام هو الذى جاء فى كتابه: **{وقل اعملوا فسيرى الله عملكم}**[١٠٥]. **{وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل}**[١٠٦]. **{سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا}**[١٠٧]. وأمثالها... وليس من الممكن لمسلم أن يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب فى السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه، قبل أن يكفر بعقله. إن لله فى الأمم والأكوان سننا لا تتبدل... وهى التى تسمى شرائع، أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين إن نظام الجمعية البشرية وما يحدث فيها هو نظام واحد لا يتغير ولا يتبدل، وعلى من يطلب السعادة فى الاجتماع أن ينظر فى أصول هذا النظام حتى يرد إليها أعماله، ويبنى عليها سيرته، وما يأخذ به نفسه، فإن غفل عن ذلك غافل فلا ينتظر إلا الشقاء، وإن ارتفع إلى الصالحين نسبه، أو اتصل بالمقربين سببه، فمهما بحث الناظر وفكر، وكشف وقرر، أتى لنا بأحكام تلك السنن، فهو يجرى مع طبيعة الدين، وطبيعة الدين لا تتجافى عنه، ولا تنفر منه"[١٠٨].

من هنا نجد أن الإمام محمد عبده يذهب إلى وجود سنن ونواميس للخلق دون أن يكون فى ذلك أى إنكار لقدرة الله ورقابته، وهذه السنن لا تقتصر على مستوى من مستويات الخلق، فهى فى الطبيعة والصخور، والطقس مثلها فى الإنسان والحيوان والنبات.

يقول الإمام محمد عبده: "وفى الأرض آيات للموقنين، فى جرمها ومادتها وشكلها وعوالمها المختلفة، من جماد ونبات وحيوان، فلكل منها نظام عجيب، وسنن إلهية مطردة فى تكوينها، وتوالد ما يتوالد من أحيائها وغير ذلك، حتى ولو

---

(١٠٥) من الآية (١٠٥) من سورة التوبة.
(١٠٦) من الآية (٦٠) من سورة الأنفال.
(١٠٧) الآية (٦٢) من سورة الأحزاب .
(١٠٨) الأعمال الكاملة ٣/٥٠٢، ٢٨٤.

دققت النظر فى أنواع الجمادات من الصخور المختلفة الأنواع، والجواهر المتعددة الخواص والألوان، لشاهدت من النظام فيها، ومن أنواع المنافع فى اختلافها وتنوعها ما تعلم به علم اليقين، أنها ترجع فى ذلك إلى إبداع إله حكيم، رءوف رحيم لا شريك له فى الخلق والتدبير"(١٠٩).

ولقد تجلت هذه السنن فى الجماعات يقول الإمام: "وللبشر سنن خاصة بهم فى حياتهم الاجتماعية، عليها يسيرون، وفيها يتقلبون، فقوتهم وضعفهم، وغناهم وفقرهم، وعزهم وذلهم، وسيادتهم وعبوديتهم، وحياتهم وموتهم، كل ذلك غاية لا تباع سنن الله، وأولئك الذين يعيشون وفقا لسنن الله، هم الذين لهم الغلبة على غيرهم من الأمم"(١١٠).

ويقرر الإمام أن السنن الاجتماعية جاء بها القرآن الكريم، فليس من المعقول إذن التنكر لها، فإن قوة أية أمة من الأمم تتحدد بمدى قربها أو بعدها عن هذه السنن"(١١١).

لقد أراد الإمام محمد عبده من خلال رده على هانوتو أن يبين أن ما يعانيه العالم الإسلامى من تخلف فى المدنية والعلم لا يرجع إلى الإسلام فى الحقيقة، وإنما مرجعه إلى خلل قد طرأ على فهمهم لبعض أصوله الاعتقادية فهما خاطئا، فأدى بهم ذلك إلى هذا الضعف والتخلف، وذلك لأن أصول الإسلام(*) فى صورتها

---

(١٠٩) تفسير المنار ٥٨/٢.

(١١٠) المرجع السابق ٥٤/٩، ٥٥.

(١١١) تاريخ الأستاذ الإمام ٣٢٣/٢، ٣٢٤، الإسلام دين العلم والمدنية صـ١١٩.

(*) جاء فى كتاب الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده صـ١١٨ وما بعدها أن أصول الإسلام ثمانية:

١ - " النظر العقلى لتحصيل الإيمان." هذا كلام فيه خلاف كبير. والقضية ترجع إلى تحصيل معرفة الله ــ سبحانه وتعالى ــ هل هى بالعقل أم بالفطرة. ذهب سلفنا الصالح من الصحابة والتابعين ــ رضوان الله عليهم ــ إلى أن معرفة الله ــ تعالى ــ فطرية. وأنها لا تحتاج إلى إعمال عقل ولا إجهاد فكر. وذهب المتكلمون ــ جملة ــ إلى أن معرفة الله ــ تعالى ــ نظرية تكتسب بالعقل. وبعد اتفاقهم على هذا اختلفوا فى أول ما ==

== يوصل إلى تلك المعرفة. وهو المشهور عندهم بـ"أول واجب على المسلم" فمنهم من ذهب إلى أن أول الواجبات النظر العقلى فى معرفة الله ــ سبحانه ــ، ومنهم من ذهب إلى أن أول واجب هو الشك فى وجود الله ــ سبحانه ــ. ومنهم من ذهب إلى أن أول واجب هو القصد إلى النظر وليس النظر... إلخ.

٢- "تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض". كلام فيه نظر من جوانب كثيرة أهمها:

أ - أن التعارض بين الشرع والعقل أمر غير وارد. ذلك لأن منزل الشرع هو خالق العقل. وإذا حدث تعارض فسببه إما خلل فى العقل، أو افتراء وخطأ فى نقل الشرع. أما إذا كان الشرع صريحا والعقل صحيحا فلا يكون ثمة تعارض. . . والعقل الصحيح يعرف منزلته ومستواه. ومن هنا فإنه يترك عالم الغيب لله ــ تعالى ــ ويسلم بما يجىء به رسوله ــ صلى الله عليه وسلم ــ فينتفى التعارض الموهوم.

ب- أنه لو فرض وحدث نوع من التعارض، فإنه يجب أن يكون الشرع هو المقدم وليس العقل لأن الشرع حاكم على العقل وليس العكس. ولأن العقل قد يخطئ، أما الشرع الذى أنزله الله ــ تعالى ــ فلا يخطئ لأن منزله هو الله ــ سبحانه ــ والله ــ تعالى ــ منزه عن الخطأ...

٣ - "البعد عن التكفير..".

٤ - "الاعتبار بسنن الله فى الخلق..".

٥ - "قلب السلطة الدينية..".

٦ - "حماية الدعوة لمنع الفتن..".

٧ - "مودة المخالفين فى العقيدة.." أمر خطير. وله قواعده وضوابطه. فلا يقال بإطلاق. فإن ذلك خطأ محض والأمر يخضع لقواعد الولاء للمؤمنين والبراء من غيرهم. وقد تناول القرآن العظيم والسنة النبوية الشريفة هذه القضية، فوضعت ضوابطها، وبينت تفاصيلها... وتحديدا فى سورة النساء الآيات (٨٨-٩١) يقول الحق ــ تبارك وتعالى ــ: {فما لكم في المنافقين فئتين والله أركسهم بما كسبوا أتريدون أن تهدوا من أضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا ?ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم أولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فإن تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا ==

الصحيحة تدعو إلى التمدن والتقدم، وكان لها أثر كبير فى المسلمين الأوائل الذين انطلقوا فى الآفاق ينشرون الإيمان الصحيح، ويشجعون على الاشتغال بالعلوم الأدبية والعقلية والكونية، وينشئون دور الكتب والمدارس ليصلوا فى النهاية إلى الاكتشافات العلمية متخطين فى ذلك مدنية اليونان إلى ابتداع علوم جديدة، وكشوف علمية، وقد كان نتاجهم العلمى الغزير نقطة انطلاق لإخراج أوروبا من ثباتها

== نصيرا * إلا الذين يصلون إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاءوكم حصرت صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا * ستجدون ءاخرين يريدون أن يأمنوكم ويأمنوا قومهم كل ما ردوا إلى الفتنة أركسوا فيها فإن لم يعتزلوكم ويلقوا إليكم السلم ويكفوا أيديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم وأولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا}. وكذلك فى سورة الممتحنة الآيتان (٨-٩) يقول الله ــ عز وجل ــ: { لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين ? إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم أولئك هم الظالمون} .

والحاصل أن مخالفينا فى العقيدة ليسوا على حال واحدة، فمنهم من حاربنا وأخرجنا من ديارنا واستولى عليها، فهل نمنحهم المودة والولاء؟

إن هذا أمر لا يقول به عاقل. . ومنهم من يضمرون العداء، ويعينون علينا، وينفرون الأعداء ضدنا، فهل نمنحهم المودة؟ هل نمنح المودة لإسرائيلى صهيونى؟ هل نمنحها لمن يعين إسرائيل على سفك دمائنا وسلب أرضنا؟

إن إطلاق الحكم بهذا الشكل خطأ، وخطأ كبير.

٨ - "الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة. . ."

وعن نتائج هذه الأصول ورد عن أحد الفلاسفة الغربيين. . "أن المحبة التى نشأت بين عمر بن العاص فاتح مصر ويوحنا النحوى ترينا مبلغ ما يسمو إليه العقل العربى من الأفكار الحرة والرأى العالى، بمجرد ما أعتق من الوثنية الجاهلية ودخل فى التوحيد المحمدى أصبح على غاية من الاستعداد للجولان فى ميادين العلوم الفلسفية والأدبية من كل نوع". انظر: الإسلام دين العلم والمدنية صـ١٣١.

العميق فى ظلام الجهل وذلك حينما انتقل إليهم التراث العلمى الضخم للمسلمين"[١١٢].

ويقول الأستاذ محمد رشيد رضا إن الغرض الذى رمى إليه الأستاذ فى الرد على مسيو هانوتو هو: "تنبيه المسلمين وإرشادهم إلى النظر فى عيوبهم والبحث عن الأسباب التى أفسدت عليهم أمر دينهم ودنياهم، وعمت ملوكهم وحكامهم وسوقتهم ودهماءهم، والجمع بين أسباب الفساد وبيان المخرج منها"[١١٣].

الثانى: رد الإمام محمد عبده على فرح انطون حيث نشر انطون مقالا فى مجلة الجامعة عن ابن رشد: "قرر فيه أن المسيحية كانت أوسع صدرا وأكثر تسامحا للعلم والفلسفة من الإسلام"[١١٤].

وتولى الإمام محمد عبده الرد عليه فى عدة مقالات(*) أثبت فيها سعة صدر المسلمين للفلاسفة وأهل العلم والأديان الأخرى مما لم يكن له نظير فى أى دين آخر.

هذا وسنذكر هنا الشبه التى ذكرها فرح انطون وهى:

١-أن المسلمين قد تسامحوا مع أهل النظر منهم ولم يتسامحوا مع مثلهم من أرباب الأديان الأخرى.

٢- أن من الطوائف الإسلامية طوائف قد اقتتلت بسبب الاعتقادات الدينية.

٣- أن طبيعة الدين الإسلامى تأبى التسامح مع العلم وطبيعة الدين المسيحى تيسر لأهله التسامح معه.

٤- أن إيناع ثمر المدنية الحديثة إنما تمتع به الأوربيون ببركة التسامح الدينى المسيحى.

---

(١١٢) انظر: الإسلام دين العلم والمدنيةصـ١١٥ وما بعدها.

(١١٣) تاريخ الأستاذ الإمام ٧٩٩/١.

(١١٤) زعماء الإصلاح لأحمد أمين صـ٣٦٠، تاريخ الأستاذ الإمام ٨٠٥/١.

(*) جمعت هذه المقالات فى كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.

obeikandl.com

الرد على الشبهة الأولى:

يستند الإمام فى رده على هذه الشبهة التى يدعى فيها فرح انطون أن المسلمين تسامحوا مع أهل النظر منهم ولم يتسامحوا مع مثلهم من أرباب الأديان الأخرى بما ورد عن المؤرخين والفلاسفة من المسيحيين ويذكر أسماء جماعة من المسيحيين وغيرهم بلغوا مكانة كبيرة عند الخلفاء وعامة المسلمين وخاصتهم ما لم يبلغه غيرهم.

وهنا يورد الإمام قولا للمستر درابر أحد المؤرخين ومن كبار الفلاسفة الأمريكيين حيث قال: "إن المسلمين الأولين فى زمن الخلفاء لم يقتصروا فى معاملة أهل العلم من النصارى النسطوريين ومن اليهود على مجرد الاحترام. بل فوضوا إليهم كثيرا من الأعمال الجسام، ورقوهم إلى أعلى المناصب فى الدولة، حتى إن هارون الرشيد وضع جميع المدارس تحت مراقبة حنا مسنيه هو (يوحنا بن ماسويه) الشهير وقال فى موضع آخر: "كانت إدارة المدارس مفوضة مع نبل الرأى وسعة الفكر من الخلفاء إلى النسطوريين تارة وإلى اليهود تارة أخرى. لم يكن ينظر إلى البلد الذى عاش فيه العالم ولا إلى الدين الذى نشأ عليه، بل كان ينظر إلى مكانته من العلم والمعرفة. قال الخليفة العباسى الأكبر المأمون: الحكماء هم صفوة الله من خلقه، ونخبته من عباده، لأنهم صرفوا عنايتهم إلى نيل فضائل النفس الناطقة، وارتفعوا بقواهم عن دنس الطبيعة، فهم ضياء العالم، وهم واضعو قوانينه، ولولاهم لسقط العالم فى الجهل والبربرية"(١١٥).

ومن الحكماء الذين نالوا الحظوة من الخلفاء على سبيل المثال جيورجيس بن بختيشوع الجند يسابورى طبيب المنصور، ويوحنا بن ماسويه النصرانى ولاه الرشيد ترجمة الكتب القديمة سواء منها الطبية أو غيرها، وممن علا قدره فى زمن المأمون يوحنا البطريق وكان مترجما للكتب فى كل أنواع الفنون، وفى أيام المتوكل اشتهر حنين بن إسحاق النصرانى وهو من أشهر المترجمين لكتب أرسطو وغيره. وممن ارتفع شأنه عند الخلفاء والخاصة والعامة أيام خلافة الراضى متى بن يونس المنطقى النصرانى النسطورى وغيرهم كثير.

---

(١١٥) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية صـ١٥ وما بعدها.

وفى النهاية يقول الإمام محمد عبده: "ماذا أعد للجامعة من الفلاسفة والحكماء من الملل المختلفة الذين وسعهم صدر الإسلام، ولم يضن عليهم بالرعاية والاحترام"(١١٦).

يقول الإمام محمد عبده بعد ذلك: " أظن أنه يسهل بعد سرد ما عددناه أن يعرف قراء الجامعة أن الإسلام كان يوسع صدره للغريب كما يوسعه للقريب بميزان واحد ألا وهو ميزان احترام العلماء للعلم. ويسهل على أن ألتمس العذر للجامعة بأنها عندما كتبت ما كتبت تمثلت لها بعض حوادث، قيل إنها حدثت للدين وما حدثت له. بل كان سبب حدوثها إما سياسة خرقاء، أو جهالة عمياء، أو تأريث بعض السفهاء"(١١٧).

الرد على الشبهة الثانية:

الحقيقة التى لا تنكر أنه لم يقع خلاف بين طوائف المسلمين بسبب الاعتقاد سواء أكانوا من المتكلمين ممثلين فى الأشاعرة أم المعتزلة أم من الفلاسفة الإسلاميين. وما وقع من الحروب المعروفة بحروب الخوارج والقرامطة وغيرهم لم تكن من أجل الاعتقاد ولكن من أجل السياسية.

يقول الإمام محمد عبده فى هذا الصدد: "لم يسمع فى تاريخ المسلمين بقتال وقع بين السلفيين (الآخذين بعقيدة السلف) والأشاعرة مع الاختلاف العظيم بينهما، ولا بين هذين الفريقين من أهل السنة والمعتزلة مع شدة التباين بين عقائد أهل الاعتزال وعقائد أهل السنة سلفيين وأشاعرة ــ كما لم يسمع بأن الفلاسفة الإسلاميين تألفت لهم طوائف وقع الحرب بينها وبين غيرها. نعم سمع بحروب تعرف بحروب الخوارج، كما وقع من القرامطة وغيرهم، وهذه الحروب لم يكن مثيرها الخلاف فى العقائد، وإنما أشعلتها الآراء السياسية فى طريقة حكم الأمة، ولم يقتتل هؤلاء مع الخلفاء لأجل أن ينصروا عقيدة، ولكن لأجل أن يغيروا شكل حكومة . وما كان من حرب بين الأمويين والهاشميين فهو حرب على الخلافة،

---

(١١٦) المرجع السابق صـ١٩ وما بعدها.
(١١٧) المرجع السابق صـ٢٠.

وهى بالسياسة أشبه، بل هى أصل السياسة".(١١٨) (*).

أما بخصوص ما وقع من حروب بين إيران والحكومة العثمانية وبين الحكومة العثمانية والوهابيين فإنه قد يكون من أجل العقيدة. أما الحروب الداخلية التى نتجت بعد استقرار الخلافة للعباسيين فإن منشأها طمع الحكام وفساد أهوائهم.

يقول الإمام محمد عبده: "نعم وقعت حروب الأزمنة الأخيرة تشبه أن تكون لأجل العقيدة وهى ما وقع بين دولة إيران والحكومة العثمانية وبين الحكومة العثمانية والوهابيين، ولكن يتسنى لباحث بأدنى نظر أن يعرف أنها كانت حروبا سياسية، ويبرهن على ذلك بالولاء المتمكن بين الحكومتين اليوم مع بقاء الاختلاف فى العقيدة بين الحكومة العثمانية وابن الرشيد أمير الوهابيين.

وأما الحروب الداخلية التى حدثت بعد استقرار الخلافة فى بنى العباس وأضعفت الأمة وفرقت الكلمة فهى حروب منشؤها طمع الحكام وفساد أهوائهم، وحبهم الاستئثار بالسلطان دون سواهم. ومصدر ذلك كله جهلهم بدينهم، وارتخاء حبل التمسك به فى أيديهم، وأكبر داء دخل على المسلمين فى هممهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكومتهم"(١١٩).

وردا على فرح انطون نذكر ما وقع فى القسطنطينية من سفك الدماء بين الأرثوذكس والكاثوليك على عهد القياصرة الرومانيين.

ويذكر الإمام محمد عبده أيضا "بحادثة برتلمى سنتهلير التى سفك فيها الكاثوليك دماء إخوانهم البروتستانت وأخذوهم من بيوتهم على غرة وقتلوهم نساء ورجالا وأطفالا؟ بماذا أذكر الجامعة من أمثال هذه الوقائع التى اسود لها لباس

---

(١١٨) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية ص١٣.

(*) كلام فيه نظر. فإن الحروب التى قام بها القرامطة وأمثالهم من الكافرين بالإسلام الناقمين على المسلمين. كانت فى أصلها وما تفرع عنها هى حرب عقدية سياسية. وكانت العقيدة من أسبابها. لأن القرامطة وأمثالهم ما قاموا بحروبهم إلا للقضاء على الإسلام وإن كانوا يزعمون أنهم مسلمون. . وهذا أمر فرغ منه الباحثون، ولم يعد محل خلاف.

(١١٩) المرجع السابق صـ١٣ وما بعدها.

الإنسانية وشقيت بها البشرية؟ هل يمكن لأحد أن يروى حادثة مثلها وقعت بين شعوب المسلمين بعضهم مع بعض لخلاف فى العقيدة مهما عظم الاختلاف"(١٢٠).

وإن ننسى فلا ننسى ما يجرى الآن (فى أواخر القرن العشرين) فى إيرلندا بين الطوائف النصرانية من القتل وسفك الدماء.

الرد على الشبهة الثالثة:

التى يدعى فيها فرح انطون أن طبيعة الدين الإسلامى تأبى التسامح مع العلم وطبيعة الدين المسيحى تيسر لأهله التسامح معه.

نقول: أين التسامح الذى يتحدث عنه فرح انطون مع وجود محاكم التفتيش ومراقبة المطبوعات؟! لقد "أنشئت المراقبة على المطبوعات، وتحتم على كل مؤلف وعلى كل طابع أن يعرض مؤلفه أو ما يريد طبعه على القسيس أو المجلس الذى عين للمراقبة وصدرت أحكام المجمع المقدس بحرمان من يطبع شيئا لم يعرض على المراقب، أو نشر شيء لم يأذن المراقب بنشره، وأوعز إلى هذا المراقب أن يدقق النظر حتى لا ينشر ما فيه شيء يومئ إلى مخالفة العقيدة الكاثوليكية كما أنه قد وضعت غرامات ثقيلة على أرباب المطابع يعاقبون بها فوق الحرمان من الكنيسة"(١٢١).

أين التسامح؟ إذا ما عرفنا أنه "ما من عقيدة ظهرت فى المسيحية وأريد تقريرها من فريق ونازع فيها فريق إلا وقد سالت لها الدماء فلتراجع التاريخ لتتمثل أرض مصر مصبوغة بدماء المسيحيين من فريقين مختلفين عندما أريد تقرير عبادة العذراء واتخاذها لله أما، كان ذلك فى طبيعة الدين: أن من لم يتبع المسيح فهو هالك والهالك لا يستحق الحياة"(١٢٢).

أين التسامح الذى يتحدث عنه انطون؟ وقد كانت الأولاد تعاقب بلا جريرة نظير مخالفة آبائهم للعقيدة الكاثوليكية، كما كان تركهم أحياء ضربا من الإحسان.

---

(١٢٠) المرجع السابق صـ١٤ وما بعدها.
(١٢١) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية صـ٣٣.
(١٢٢) المرجع السابق.

فقد جاء فى كتاب الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية أن "البابا أنوثان الثالث قال عند الكلام عن مصادرة الذين يخالفون العقيدة الكاثوليكية "لا يجوز أن يترك لأولاد الجاحدين سوى الحياة وترك الحياة لهم من وإحسان" فلم يقتصر الجزاء على الجاحدين ولكنه تعداه إلى أولادهم، وعد ترك الحياة لأولادهم يتمتعون بها ضربا من الإحسان إليهم، لأنهم لا حق لهم فى أن يعيشوا وقد جحد آباؤهم"(١٢٣).

أين التسامح مع ما قاله دى رومنيس: "إن قوس قزح ليست قوسا حربية بيد الله ينتقم بها من عباده إذا أراد بل هى من انعكاس ضوء الشمس فى نقط الماء، فجلب إلى روما وحبس حتى مات ثم حوكمت جثته وكتبه فحكم عليها وألقيت فى النار، وقيل فى علة الحكم: إنه أراد الصلح بين كنيستى روما وإنجلترا، وأى ذنب أعظم من هذا الصلح؟ إنه بلا ريب أضخم بكثير من ذنب القول بأن قوس قزح من انعكاس ضوء الشمس فى نقط الماء(١٢٤).

يقول الإمام محمد عبده: "هل يصدق القارئ أن ما قصده "كريستوف كولمب" ــ "كريستوفر كولمبس" ــ من السفر فى المحيط الأطلنطى لعله يكتشف أرضا جديدة كان من الأمور التى اهتمت لها الكنيسة، وحكم مجمع سلامانك بأنه مخالف لأصول الدين ثم أعيد النظر فيه وعرض على أقوال الآباء من كريزستوم وأوغستين وجيروم وغريغوار... وعلى رسائل الرسل والأناجيل والنبوات والزبور والأسفار الخمسة، ولم ينتج هذا العرض شيئا ولكن ساعده على ما قصده بعض الملوك رفض الكنيسة كما هو معلوم قال كريستوف كولمب "إن الذى أوحى إليه هذا القصد النبيل هى كتب ابن رشد" من هنا تفهم لم قامت الكنيسة وقعدت؟"(١٢٥).

بعد عرض هذه النماذج التى إن دلت على شىء فإنما تدل على مدى الاضطهاد والقهر وهما بعيدان كل البعد عن التسامح الذى يدعيه انطون!!!

---

(١٢٣) المرجع السابق صـ٣١.

(١٢٤) المرجع السابق ص٣٣.

(١٢٥) الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية صـ٣٧ وما بعدها.

يقول الإمام "ربما يقول قائل: إن هذا الذى ذكرت هو عمل الكنيسة الرومانية الكاثوليكية، ولكن قد قام فى المسيحية مصلحون يرون إرجاع الدين إلى أصل الكتب المقدسة، ويبيحون للعامة أن ينظروا فيها ويفهموها، وقد رفعوا تلك السيطرة عن الضمائر والعقول، ومن عهد ظهور الإصلاح والرجوع إلى أصول الدين بزغت شمس العلم بالغرب، وبسط للعلم بساط التسامح وذلك لا يمكن أن يكون إلا جريا مع طبيعة الدين"(١٢٦).

ثم يذكر الإمام محمد عبده رأى البروتستانت أنفسهم فى تاريخ الإصلاح فيقول: "لا أذكر فى الجواب عن ذلك إلا ما ذكر البروتستانت أنفسهم فى تاريخ الإصلاح: استمرت عقوبة الموت قانونا يحكم به على كل من يخالف معتقد الطائفة وقد أمر كلفان بإحراق "سيرفيت" فى جنيف لأنه كان يعتقد أن الدين المسيحى كان قد دخل عليه شىء من الابتداع قبل مجمع نيقية، وكان يقول إن روح القدس ينعش الطبيعة بأسرها. فكان جزاؤه على هذا أن شوى على النار حتى مات... كان لوثر أشد الناس إنكارا على من ينظر فى فلسفة أرسطو، وكان ذلك المصلح يلقب هذا الفيلسوف بالخنزير الدنس الكذاب ونحو ذلك من الألقاب التى لا بأس بها إذا صدرت من أهل الغيرة على الدين فى طريق الدفاع عنه!! وكان كلفان أقل شتما للفيلسوف من لوثر، لكنه لم يكن أحسن ظنا به ولا أوسع صدرا لمن يطلع على شىء من كتبه. وكان علماء المسلمين يلقبون هذا الفيلسوف "المعلم الأول" فتأمل الفرق بين الفريقين!!"(١٢٧).

ولعل من نافلة القول أن نختم هذا الرد بما ذكره الإمام محمد عبده وهو بصدد بيان التسامح فى الإسلام فقد قال: "كان عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة وأشدهم صلابة فى أصول مذهبه، ومع ذلك فهو من مشايخ الإمام البخارى صاحب الصحيح، وكانت له منزلة عند المنصور تعلو كل منزلة عنده، حتى قال يوما وهو خارج من بين يديه "رميت لكل الناس حبا فلقطوا إلا إياك يا عمرو بن عبيد، فانظر كيف كان لإمام من أئمة السنة أن يصل سنده فى الحديث برئيس من رؤساء

---

(١٢٦) المرجع السابق ص٤٠.

(١٢٧) المرجع السابق صـ٤١ وما بعدها.

obeikandl.com

المعتزلة ولا يرى فى ذلك بأسا؟"[١٢٨].

ويقول الإمام عن سماحة الإسلام إن: "الإمام البخارى حافظ السنة بين يدى عمران بن حطان الخارجى يأخذ عنه الحديث، وعمرو بن عبيد رئيس المعتزلة بين يدى الحسن البصرى شيخ السنة من التابعين يتلقى عنه، وقد سئل الحسن عنه فقال للسائل "لقد سألت عن رجل كأن الملائكة أدبته، وكأن الأنبياء ربته، إن قام بأمر قعد به، وإن قعد بأمر قام به، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له، ما رأيت ظاهرا أشبه بباطن منه ولا باطنا أشبه بظاهر منه"[١٢٩].

أما بالنسبة للشبهة الرابعة وهى أن إيناع ثمر المدنية الحديثة إنما تمتع به الأوروبيون ببركة التسامح الدينى المسيحى فيكفى ردا عليها ما ورد كرد على الشبهة الثالثة[١٣٠].

وقد رد الإمام محمد عبده إجمالا على ما ادعاه فرح انطون من أن المسيحية أكثر تسامحا مع العلم من الإسلام بقوله إن: "الإسلام قاضاك إلى العقل، ومن قاضاك إلى حاكم فقد أذعن إلى سلطته، بلغ هذا الأصل بالمسلمين أن قال قائلون من أهل السنة: إن الذى يستقصى جهده فى الوصول إلى الحق ثم لم يصل إليه ومات طالبا غير واقف عند الظن فهو ناج، فأية سعة أكمل من هذه السعة؟. .

اتفق أهل الملة الإسلامية إلا قليلا ممن لا ينظر إليه على إنه إذا تعارض العقل والنقل أخذ بما دل عليه العقل[*]، وبقى فى النقل طريقان: طريقة التسليم بصحة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى اللّه فى علمه، وطريق تأويل النقل مع المحافظة على قوانين اللغة حتى يتفق معناه مع ما أثبته

---

(١٢٨) المرجع السابق صـ٩٢.

(١٢٩) المرجع السابق صـ١٣٤.

(١٣٠) لمزيد من التفصيل انظر: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية.

(*) سبق أن بينا موقفنا من القضيتين: تعارض العقل والنقل، وتقديم العقل على النقل فليرجع إلى ذلك ص٥٠.

العقل"[١٣١].

الثالث: رده على رينان الذى ادعى أن الإسلام عاجز عن التطور وعن قبول أى عنصر من عناصر التقدم والمدنية.

لقد رد الإمام محمد عبده على رينان وبرهن على أن الإسلام دين العلم والحضارة والمدنية، دين له أثر إيجابى فى تغيير الواقع الإسلامى إلى الأفضل مشيرا فى ذلك إلى عدة مسائل:

١- بيان صلة الإسلام بالعلم.
٢- رفض التصوف السلبى.
٣- الانفتاح على الثقافات الأجنبية.

فبالنسبة للمسألة الأولى بين أن دعوة الإسلام إلى القراءة فى بداية نزول الوحى على الرسول ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ فى سورة العلق وكونها صدرت بقوله ــ تعالى ــ: **{اقرأ}** يدل على أهمية العلم بالنسبة للإنسان وهو أمر يتعلق بفطرة الإنسان وهى حاجته الحيوية إلى العلم والمعرفة قدر الاستطاعة، والطريق إلى ذلك هو القراءة، وبذلك أضحت القراءة عبادة؛ لأنها قراءة تعرف الإنسان بربه ــ عز وجل ــ حينما يكون موضوعها الكون بأسره.

لذلك نجد القرآن الكريم يدعو المسلمين إلى العلم وتحصيله فى كثير من الآيات ويثنى على العلماء ثناء حسنا.

كما جاءت السنة النبوية المطهرة تؤكد ما أمرنا به القرآن الكريم. ويستدل الإمام محمد عبده بقول الرسول ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ: "اطلبوا العلم ولو فى الصين"[١٣٢].

---

(١٣١) الإسلام دين العلم والمدنية صـ١١٨.

(١٣٢) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة لأبى الحسن على الكنانى ٢٥٨/١ حققه وراجع أصوله وعلق عليه عبد الوهاب عبد اللطيف وعبد اللّه محمد الصديق. ويذكر الكنانى أنه رواه ابن عدى والعقيلى من حديث أنس وفيه أبو عاتكة طريف بن سليمان منكر الحديث وقال ابن حبان حديث باطل لا أصل له. وأخرج البيهقى فى الشعب الحديث من طريقه وقال: متن مشهور ==

ويعلق عليه ويقول: "إن كان فى سند لفظه إلى النبى ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ مقال فسند معناه متواتر، فإنه سند القرآن نفسه، فإن اللّه يفضل العلم وأهل العلم وبدون قيد ولا تخصيص(*)، فالمسلم مطالب بطلب العلم ولو فى الصين، ولو لم يكن فى الصين مسلم على عهد النبى ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ"(١٣٣).

ويقول الإمام فى تأكيد حث السنة النبوية المطهرة على طلب العلم: أما رأينا ذلك الأمى "يقصد الرسول ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ" بعد هجرته إلى المدينة يسمح بإطلاق أسرى مكة القادرين على تعليم اثنى عشر فتى من المدينة فن الكتابة والقراءة، ذلك الفن الذى يجهله، إن دينا يعلم أن مداد العلماء يعدل دماء الشهداء لا يمكن أن يتهم بالجهل ومناوأة العلم(١٣٤).

== وإسناده ضعيف. وأخرجه ابن عبد البر من طريق يعقوب بن إسحاق العسقلانى، لكن يعقوب رمى بالكذب ووثقه مسلم بن القاسم وحكى توثيقه عن بعضهم.

وذكره ابن الصلاح فى علوم الحديث المشهور غير الصحيح. وفى تلخيص الواهيات للذهبي: روى عن على وابن مسعود وابن عمر وابن عباس وجابر وأنس وأبى سعيد وبعض طرقه أوهى من بعض وبعضها صالح.

(*) فى ذلك نظر. فالإسلام لا يحض على العلم ــ بإطلاق ــ بل بشرط أن يكون نافعا، أما العلم الضار فالإسلام يرفضه وينهى عنه ومن ذلك تعلم السحر وما أشبه من وسائل الخرافات والشعبذة. واللّه ــ تعالى ــ يقول: { ويتعلمون مايضرهم ولاينفعهم ولقد علموا لمن اشتراه ما له فى الآخرة من خلاق } ويدخل فى معنى قوله ــ سبحانه ــ: (لمن اشتراه) "لمن تعلمه".

وهناك علوم كثيرة ضارة، مثل نشر العلوم التى تؤدى إلى الفتك بالبشر وبالكائنات. كعلوم إنتاج القنابل الجرثومية. التى يحاول العالم كله الآن رفضها وتجريم القائمين بها.

ويلاحظ ــ كذلك - أن العلوم المطلوبة بينها تفاوت، ففى المقدمة تأتى العلوم الدينية الشرعية، ثم العلوم المدنية، وكل من القسمين له تفصيلات كثيرة.

(١٣٣) الإسلام دين العلم والمدنية صـ١٣٠.

(١٣٤) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٤٢٨-٤٣٠ نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد صـ١٠٠.

إن كمال الدين كما يقول الإمام محمد عبده: "هو الذى ينطلق بالعقل فى سعة العلم، ويسيح به فى الأرض ويصعد به إلى أطباق السماء ليقف به على أثر من آثار الله، أو يكشف به سرا من أسراره فى خليفته، أو يستنبط حكما من أحكام شريعته، فكانت جميع الفنون مسارح للعقول تقتطف من ثمارها ما تشاء، وتبلغ من التمتع بها ما تريد. فلما وقف الدين، وقعد طلاب اليقين، وقف العلم وسكنت ريحه"(١٣٥).

والإسلام عندما طالب الإنسان بالعلم وحثه على تحصيله لم يقتصر على العلوم الدينية فقط، بل شمل أيضا العلوم الدنيوية يؤكد الإمام محمد عبده على ذلك قائلا: "المسلمون مسوقون بنابل من دينهم إلى طلب ما يكسبهم الرفعة والسؤدد والعزة والمجد، ولا يرضيهم من ذلك ما دون الغاية، ولا يتوفر شيء من وسائل ذلك إلا بالعلم فهم محفوزون أشد الحفز إلى طلب العلم وتلمسه فى كل مكان، وتلقيه من أية شفة وأى لسان"(١٣٦).

وإذا كان الإسلام قد دعا إلى طلب العلم وتحصيله من أى مصدر كان حتى ولو كان هذا المصدر أجنبيا عنا، أو مخالفا لنا فى العقيدة، فلا ضير إذا فى التماسه من هذه المصادر الغريبة مادام علما نافعا، دون مبالاة بالعقيدة التى يعتقدها ما دام فى هذا نفع للمسلمين.

ويستدل الإمام على ذلك بقول الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ: "الحكمة ضالة المؤمن حيثما وجدها، فهو أحق بها"(١٣٧).

وبقوله ــ تعالى ــ: **{يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا وما يذكر إلا أولوا الألباب}**(١٣٨).

وغاية العلم وهدفه فى الإسلام الإيمان الراسخ بالله ــ عز وجل ــ ولذلك

---

(١٣٥) الإسلام دين العلم والمدنية صـ١٥٠.

(١٣٦) المرجع السابق صـ١٢٩.

(١٣٧) سنن ابن ماجة ١٣٩٥/٢ كتاب الزهد باب الحكمة حققه وعلق عليه محمد فؤاد عبدالباقى.

(١٣٨) الآية (٢٦٩) من سورة البقرة.

obeikandl.com

"يأخذ الدين بيد العلم، ليتعاونا معا على تقويم العقل والوجدان، فيدرك العقل مبلغ قوته، ويعرف حدود سلطته فيتصرف فيما آتاه الله تصرف الراشدين، ويكشف مامكنه فيه من أسرار العالمين، حتى إذا غشيته سبحات الجلال وقف خاشعا، وقفل راجعا، وأخذ أخذ الراسخين فى العلم"(١٣٩) "هنالك يلتقى (أى العقل) مع الوجدان الصادق (القلب)... فالعلم الصحيح مقوم الوجدان، والوجدان السليم من أشد أعوان العلم. والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب، برهان وإذعان، فكر ووجدان، فإذا اقتصر دين على أحد الأمرين فقد سقطت إحدى قائمتيه، وهيهات أن يقوم على الأخرى"(١٤٠).

وإذا كانت غاية الإيمان شكر المنعم على ما أنعم فكيف يستطيع الإنسان المسلم شكر خالقه؟

يجيب عن هذا التساؤل الإمام بقوله: "إذا لم يضع العالم بأسره تحت نظر فكره لينفذ من ظاهره إلى سره، ويقف على قوانينه وشرائعه، ويستخدم كل ما يصلح لخدمته فى توفير منافعه. كيف يشكر الله إذا توانى فى ذلك وقد أرشده الله فى كتابه وفى سنة نبيه إلى أن عالمه إنما خلق لأجله، وقد وضعه الله تحت تصرف عقله.؟"(١٤١).

وهكذا يتسع معنى العبادة ليشمل الكشف العلمى عن أسرار الكون، بحيث لا يقتصر هذا الكشف على مجرد العلم بتلك الأسرار بل يتجاوز ذلك إلى عمل فى مجال التطبيق شريطة أن يكون محكوما بالقيم الإسلامية وبعيدا عن الانحراف.

يقول الإمام: "لما كان المسلمون علماء، كانت لهم عينان: عين تنظر إلى الدنيا والأخرى تنظر إلى الآخرة"(١٤٢).

ولقد بين الإمام مدى العلاقة الوثيقة بين الإسلام والعلم، فذكر أن التاريخ الإسلامى شاهد على أن الإسلام سار مع العلم جنبا إلى جنب فما كاد يمضى على

---

(١٣٩) الإسلام دين العلم والمدنية صـ١٦١.
(١٤٠) المرجع السابق صـ١٦٢.
(١٤١) المرجع السابق صـ١٢٩.
(١٤٢) المرجع السابق صـ١٥٠.

هذا الدين قرنان من الزمان، حتى نبغ المسلمون فى جميع فروع المعرفة البشرية. وقد اعترف بهذا علماء الغرب. ولنذكر على سبيل المثال لا الحصر ما أورده الإمام فى كتابه الإسلام دين العلم والمدنية أن "ديلامبر" قال فى تاريخ علم الهيئة: "إذا عددت فى اليونانيين اثنين أو ثلاثة من الراصدين أمكنك أن تعد فى العرب عددا كبيرا غير محصور" وأما فى الكيمياء فلا يمكنك أن تعد مجربا واحدا عند اليونانيين، ولكنك تعد من المجربين مئين عند العرب، ولهذا عدت الكيمياء الحقيقية من اكتشاف العرب دون سواهم. وقد كانوا يعدون الهندسة والفنون والرياضة من الآلات المنطقية يستعملونها فى الاستدلال على القضايا النظرية، وهى من أصدق الأدلة فى الإيصال إلى المجهولات..."(١٤٣).

ويؤكد الإمام أن العلم مطلوب لذاته، تسعى إليه النفس البشرية بناء على فطرتها وهى حب المعرفة وارتياد المجهول، والنفس البشرية تجد فى سعيها نحو المعرفة سعادة لا تعادلها سعادة أخرى.

يقول الإمام: "لا شيء ينقلب عند النفس الإنسانية لذة بنفسه، وإن كان فى أول أمره مطلوبا لغيره مثل العلم، تطلب العلم أولا لحاجتك إليه فى تقويم معيشة، أو ترفيه حال أو دفاع عن نفس وملة، ثم لا تلبث إذا أوغلت فيه أن تجد اللذة فى العلم نفسه، فتصير اللذة بتحصيله والوصول إلى دقائقه غاية تقصد لنفسها وتضمحل فيها كل غاية سواها، وعلة ذلك ظاهرة فإن العلم مسرح نظر العقل، والعقل قوة من أفضل القوى الإنسانية، بل هى أفضلها على الحقيقة، وقد وضع لها العليم الحكيم لذة، كما منح لكل قوة سواها نعيما ولذة، ولست فى حاجة إلى تعديد لذة البصر أو السمع أو الشم أو الذوق أو اللمس. فالحيوان يعرفها بله الإنسان، وكلما عظم اختصاص القوة بالنوع عظمت لذته باستعمالها فيما وجهت له، فيمكنك أن تستنتج من ذلك أن لا شيء عند الإنسان ألذ من كشف المجهول، وإحراز المعقول وقد سمح الإسلام للمسلم أن يتمتع فى هذه الحياة الدنيا بما يلذ له مع القصد والاعتدال. أفلا يكون من لذائذه ومتممات نعيمه أن يسيح فى مملكة العلم ليمتع عقله كما يسيح فى بسيط الأرض ليكسب رزقه ويقيت أهله"(١٤٤).

---

(١٤٣) المرجع السابق صـ١٣٦ وما بعدها

(١٤٤) الإسلام دين العلم والمدنية صـ١٣٠

أما بالنسبة للمسألة الثانية وهى رفض التصوف السلبى

فانطلاقا من تركيز الإمام على أهمية الربط بين الدنيا والآخرة والتمتع بالدنيا، نراه يرفض ولا يرتضى لنفسه المسلك الذى يسير عليه أولئك المتصوفة الذين يهملون الدنيا على حساب الآخرة ويدعون إلى التواكل لا التوكل.

والمقصود برفض التصوف "أى التصوف السلبى(*)" ذلك التصوف الذى يجعل الناس بمعزل عن الدنيا وما يجرى فيها من أحداث، هذا بالإضافة إلى ما يشيعه هذا التصوف من تخلف فى المجتمعات حيث ينشر مفاهيم خاطئة عن التوكل والقضاء والقدر والزهد فى الدنيا واحتقارها(*). وقد وصف الإمام هذا التصوف

(*) قد ذهب إلى هذه الفكرة من قبل الإمام كثيرون منهم "مسكويه" حيث ذم مسلك أولئك المتصوفة الذين يعيشون فى المفاوز والجبال وبالتالى لا تظهر فيهم الفضائل الخلقية فقد قال: "إن الإنسان من بين جميع الحيوان، لا يكتفى بنفسه فى تكميل ذاته، ولا بد له من معاونة قوم كثيرى العدد حتى يتمم به حياته طيبة، ويجرى أمره على السداد، ولهذا قال الحكماء إن "الإنسان مدنى بالطبع" أى هو محتاج إلى مدينة فيها خلق كثير لتتم له السعادة الإنسانية، فكل إنسان بالطبع وبالضرورة يحتاج إلى غيره، فهو لذلك مضطر إلى مصافاة الناس ومعاشرتهم العشرة الجميلة، ومحبتهم المحبة الصادقة، لأنهم يكملون ذاته ويتممون إنسانيته، وهو أيضا يفعل بهم مثل ذلك، فإذا كان ذلك بالطبع وبالضرورة فكيف يؤثر الإنسان العاقل العارف بنفسه التفرد والتخلى، ويتعاطى ما يرى الفضيلة فى غيره، فإذا القوم الذين رأوا الفضيلة فى الزهد وترك مخالطة الناس وتفردوا عنهم، إما بملازمة المغارات فى الجبال، وإما ببناء الصوامع فى المفاوز، وإما بالسياحة فى البلدان، لا يحصل لهم شىء من الفضائل الإنسانية التى عددناها، وذلك أن من لم يخالط الناس ولم يساكنهم فى المدن لاتظهر فيه العفة ولا الجدة ولا العدالة، بل تصير قواه وملكاته التى ركبت فيه باطلة، لأنها لاتتوجه لا إلى خير ولا إلى شر، فإذا بطلت ولم تظهر أفعالها الخاصة بها صاروا بمنزلة الجمادات والموتى من الناس". تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق صـ٤٩ قدم له الشيخ حسن تميم، الفوز الأصغر صـ٥٧، المقدمة لابن خلدون صـ٣٩، آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى صـ١١٧.

(*) لقد شاعت هذه الفكرة فى التراث وكان للتصوف السلبى دور فى تنميتها، فابن الوزير روج لهذه الفكرة فى كتابه "يتيمة الدهر" صـ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ==

بأنه تصوف يدعو إلى الكسل والقعود والدعة، لأنه أشاع مفاهيم خاطئة عن التوكل فألبسوه ثوب الجمود وعدم السعى وترك العمل وعملوا على ترسيخ هذه المفاهيم فى أذهان العامة وفهموا خطأ قول رسول الله ــ صلى الله عليه وسلم ــ: "لو أنكم كنتم تتوكلون على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير، تغدو خماصا وتروح بطانا"(١٤٥) فتركوا أسباب السعى فى المعاش والكسب منتظرين أن يرزقهم الله كما يرزق الطير بناء على توكلهم على الله ــ تعالى ــ.

لذلك هاجم الإمام محمد عبده هذا المفهوم للتوكل والزهد والاعتزال عن الدنيا وهجرها ورفض العمل، كما رفض فهم الحديث على هذا النحو ومن ثم قال: "لو صح ما يذهبون إليه من حديث الرسول ــ صلى الله عليه وسلم ــ لقال النبى ــ صلى الله عليه وسلم ــ: "لرزقكم كما يرزق الطير تلبث فى أعشاشها وتفتح أفواهها خماصا وتمسى بطانا"(١٤٦).

إن الطير عندما تسير لتحصيل معاشها إنما تسير على الغريزة التى أودعها الله فيها، حيث يلهمها معرفة الأماكن التى فيها أقواتها، كما يلهمها السير إلى تلك الأماكن لتحصل على أقواتها، فهى تعمل بإرادتها تبعا للشعور الذى أودعه الله فيها، وبهذا المعنى ينبغى أن يفسر التوكل. العقل للإنسان بمثابة الغريزة عند الطيور، ولسنا أناسا حقا إلا إذا عشنا على وفاق مع العقل. وبهذا المعنى ينبغى على الإنسان استعمال ملكاته العقلية استعمالا مشروعا، باحثا عن أفضل الوسائل لغايات أفعاله، متخذا ما تيسر له من أسباب قدر طاقته، وبمقدار ما وهبه الله، ثم

== وكذلك أبوبكر الطرطوشى "انظر: سراج الملوك صـ١٣، ٣٣، ٨١"، ونجد ذلك أيضا عند الإمام الغزالى الذى رغب فى الزهد عن الدنيا والإعراض عنها. "انظر: التبر المسبوك فى نصيحة الملوك للغزالى صـ٢٤- ٣٥ " نقلا عن: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده للدكتور محمد صالح صـ٩٧.

(١٤٥) سنن الترمذى ٥٧٣/٤ وما بعدها كتاب الزهد باب فى التوكل على الله تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر.

(١٤٦) انظر: رائد الفكر المصرى صـ٢٥، تفسير سورة العصر صـ٨٨ وما بعدها.

بعد ذلك يترك نتائج فعله لله ــ تعالى ــ، واثقا بربه[١٤٧].

ولقد ربط هؤلاء الخاملون من مدعى التصوف بين التوكل بمعناه السلبى والإيمان بالقضاء والقدر إيمانا يدعو إلى الاستسلام والقعود عن العمل ولقد أشار الإمام إلى هذا حيث قال: "فإلى جانب المسلمين الأتقياء المخلصين فى تقواهم، انتشرت طوائف وشراذم من ضعفاء النفوس وأهل البطالة، الذين يرتاحون إلى تبرير عجزهم، ووهن عزائمهم بالاستناد إلى نظرية سهلة وعقيدة متواكلة، بل لم يخل الأمر من وجود علماء فى الأزهر(*) يبثون فى نفوس الشبان أمثال هذه الأوهام..."[١٤٨] فإذا لاح لواحد من الناس نور إلهى يرشده إلى طريق العلم، يأتيه معارض يقول له: إن الحالة الحاضرة هى ما قدرها الله، لا حيلة لنا فيها، فالمرء متوكل على الله مسير بحسب قدرته، فعلينا بتسليم أمورنا لله ــ تعالى ــ والتوكل عليه، وبذلك ينطفئ النور الذى لاح بذهنه. . وهذا ما يبرأ منه الدين، بل إن ما للدين من عدو أضر من أمثال هذه الاعتقادات[١٤٩].

ولذلك نجد الإمام محمد عبده يؤكد على ضرورة تصحيح هذه المفاهيم الدينية التى انتشرت وكان لها نتائج فى غاية السوء والضرر على الفرد والمجتمع قائلا: نرجو من الراسخين من علماء العصر أن يبذلوا جهدهم فى تخليص هذه العقيدة من بعض ماطرأ عليها من لواحق البدع، وأن يذكروا العامة بسنن السلف الصالح والتقاليد الإسلامية الصحيحة، وأن ينشروا بينهم أقوال أئمة الإسلام أمثال الغزالى من أن التوكل والركون إلى القضاء طلبه منا الشرع فى العمل، لا فى البطالة والكسل، وأن الله ما أمرنا بإهمال فروضنا، ونبذ ما أوجب علينا بحجة التوكل عليه[١٥٠].

---

(١٤٧) انظر: رائد الفكرى المصرى للدكتور عثمان أمين صـ١٢٥ وما بعدها.

(*) لا يعيب الأزهر وجود فئة قليلة من أمثال هؤلاء ففى كل فئة شواذ والشاذ يثبت القاعدة ولاينفيها.

(١٤٨) المرجع السابق ص ١٢٦.

(١٤٩) انظر: تفسير سورة العصر صـ٨٥ وما بعدها، رائد الفكر المصرى صـ١٢٦ ومابعدها.

(١٥٠) انظر: تاريخ الأستاذ الإمام ٢/٢٦٦.

ومع أن الإمام محمد عبده قد هاجم انحراف بعض المتصوفة. إلا أن هـذا لا يعنى أنه رفض التصوف من أساسه لا لشيء إلا، لأنه قد تربى فى شبابه تربيـة صوفية ولا ننكر ما كان من أثر محمود للشيخ درويش وجمال الدين الأفغانى مـن تصوف الإمام.

فالإمام لا ينكر ما للتصوف من أثر فى تهذيب النفس، وتربيـة الأخـلاق وترقية العقل والوجدان وتمكين الشعور الدينى فى نفوس الناس. فهو عندما يـهاجم التصوف إنما يهاجم هذا النوع من التصوف الذى انحرف عن مسـاره الصحيـح، فأسرف فى الزهد حتى اعتزل أصحابه الدنيا واحتقروهـا، وقعـدوا عـن العمـل والسعى فيها. أى التصوف السلبى الذى كان له دور كبـير فـى نشـر المفاسـد والخرافات والبدع، التى راجت على أيدى أصحاب الطرق الصوفية المنحرفين عـن جادة الصواب، فعطلوا الأسباب عن مسبباتها، وادعوا الكرامة والولاية[١٥١].

يقول الإمام فى هذا ناقدا التصوف المنحرف: "إن مقاصد الصوفية الحسـنة انقلبت، ولم يبق من رسومهم الظاهرة إلا أصوات وحركات يسمونها ذكرا، يتـبرأ منها كل صوفى (حقيقى) وكذلك تعظيم القبور تعظيما دينيا مع الاعتقاد بـأن لـهم سلطة غيبية تعلو الأسباب التى ارتبطت بها المسببات بحكمة اللّه ــ تعالى ــ، وبها يدبرون الكون ويتـصرفون فيه كما يشاءون، وأنهم قد تكفلـوا بقضـاء حوائـج مريديهم والمستغيثين بهم أينما كانوا، وهذا الاعتقاد هو عين اتخاذ الأنـداد، وهـو مخالف لكتاب اللّه وسنة رسوله ــ صلى اللّه عليه وسلم ــ وسـيرة الخلـف مـن الصحابة، وأئمة التابعين والمجتهدين.. وهؤلاء الصوفية يزعمون أن هنـاك فرقـا بين الشريعة وبين الحقيقة فلا تثريب عليهم، وقالوا: فى المنكر إنـه مـن أهـل الشريعة فلا التفات إليه، كأنهم يرون أن اللّه ــ تعالى ــ أنزل للناس دينين، وأنـه يحاسبهم بوجهين ويعاملهم معاملتين!!، نعم جاء هذا فى كلام بعض الصوفية ذكـر الحقيقة والشريعة، ومرادهم أن فى كلام اللّه ورسوله ما يعلو على أفهام العامة، بما يشير إليه من الحكم والمعارف التى لا يعرفها إلا الراسخون فى العلـم، فحسـب العامة من هذا الوقوف عند ظاهره، ومن آتاه اللّه بسطة فى العلم ففهم منـه شـيئا

---

(١٥١) انظر: إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده صـ٩٨ وما بعدها.

أعلى مما تصل إليه أفهام العامة، فذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء ممن يجتهد ويجد للتزود من العلم باللّه وبسنته فى خلقه، فهذا يسمونه علم الحقيقة لا سواه، وليس فيه شيء يخالف الشريعة(١٥٢).

مع أن للتصوف قيمة معنوية كبرى فى نفس الإمام محمد عبده ومع إيمانه بأن للصوفية أذواقا خاصة وعلما وجدانيا خاصا وأنه قد حدث له شيء من ذلك فى أحد الأوقات كما هو واضح من كلام تلميذه الثقة محمد رشيد رضا، إلا أنه كان يرى وجوب كتمان كل ما يحصل للمرء من ثمرات مجاهداته، ولعل هذا يفسر لنا لماذا كان فى الصوفية نكرة لا تعرف، ولماذا كانت مكانته فى التصوف مجهولة حتى عند أصدقائه وتلاميذه.

أما بالنسبة للمسألة الثالثة وهى الانفتاح على الثقافات الأجنبية

فكلنا يعلم أن علم الكلام مهمته إثبات العقائد الدينية على أسس عقلية بإيراد الحجج ودفع الشبه. ولقد قام المتكلمون بالدفاع عن العقائد ضد التيارات العديدة والمذاهب المخالفة للإسلام، واستعانوا فى ذلك بكل المصادر سواء أكانت دينية أم فلسفية، وقد كان لحركة الترجمة واطلاع المتكلمين على الكتب المترجمة والثقافات الأجنبية أثر فى تطور هذا العلم، كما كان للمعتزلة دور كبير فى الدفاع عن الدين والرد على المخالفين باستخدام الطرق العقلية والبراهين النظرية، حتى إنهم درسوا الفلسفة كى يستطيعوا الرد على أصحاب الديانات والنحل المختلفة(١٥٣).

غير أن هذا لم يدم طويلا حيث حصر علماء الكلام أنفسهم فى العصور المتأخرة فى دائرة ضيقة، وهى دائرة العلوم الدينية فى إطارها المتزمت، وعزفوا عن الثقافات الأجنبية مما أظهر العلوم الأزهرية آنذاك بمظهر بعيد عن مواكبة التقدم ومسايرة العصر، أمام المنجزات الحضارية الحديثة، ولا شك أن ذلك يرجع بالدرجة الأولى إلى عجز أدواته الدفاعية فى مواجهة الخصوم المسلحين بالعلم والفلسفة فى إطارها الجديد.

---

(١٥٢) انظر: تفسير المنار ٢/٧٦.

(١٥٣) انظر: كتاب "علم الكلام نشأته-تطوره ــ موقف العلماء منه قديما وحديثا" للباحثة.

من هذا المنطلق أكد الإمام محمد عبده على ضرورة الاهتمام بالعلوم العقلية فى مجال علم الكلام كالمنطق الذى كان له دور فى تطور هذا العلم عند أسلافنا القدماء، بما قدمه لعلم الكلام وسائر العلوم الأخرى من طرق للوصول إلى اليقين، وتصحيح الفكر وعصمته من الخطأ، والاستدلال على العقائد والدفاع عنها، إذ لا شك فى أن المنطق وسيلة يستعان بها للرد على المخالفين.

يقول الإمام محمد عبده إن: "العلوم الكلامية إنما هى أحكام لتأييد القواعد الدينية بالأدلة العقلية القطعية حتى يحق لممارس تلك العلوم أن يقتبس نور تلك المطالب من تلك البراهين، ويقنع بذلك الطالبين ويردع المنكرين..."(١٥٤).

ويذكر الإمام موقف أولئك المعارضين لدراسة المنطق(*) من رجال الدين الذين يصفهم بالمتزمتين فيقول: "ويا عجبا إذا لم نصرف الفكر فى تقويم البراهين وتسديدها وكيفية الوقوف على الحقائق وتحديدها، ففى أى شيء نصرفه فإنه إن غاب عنا رشادنا، وغاب عنا سدادنا فهل بشيء سوى الدليل نعرفه"(١٥٥).

يقول الإمام: "إن العلوم المنطقية إنما وضعت لتقويم البراهين وتمييز الأفكار غثها من السمين، وتبين كيف تتركب المقدمات لانتاج المطلوب بعد البيان، وأى مقدمة يصح أن تؤخذ فى البيان وأيها يجب أن يقذف ويطرح. فهذا علم حقيق

---

(١٥٤) تاريخ الأستاذ الإمام ٣٨/٢.

(*) تباينت الرؤى حول علم المنطق ما بين مؤيد ومعارض، فعارضه كثيرون معارضة شديدة كابن الصلاح والنواوى وابن تيمية، والنوبختى فى كتابه "الرد على أهل المنطق". ولقد ذهب بعض المفكرين كابن خلدون إلى إمكان الاستغناء عنه، لأنه يعوق الفكر السليم. وعلى الجانب الأخر أيده ابن حزم والغزالى إلا أن الغزالى نظرا للحملات الشرسة التى واجهت علم المنطق أخفى اسم المنطق من كتبه اتقاء لضيق أهل السنة والجماعة حيث جعل أسماء كتبه "معيار العلم" و"محك النظر" و"القسطاس المستقيم" وعرض له فى مقدمة كتابه "المستصفى" ومقدمة "مقاصد الفلاسفة" والأمر الذى نميل إليه إباحة استخدام علم المنطق متى كان المشتغل به متمكنا من الكتاب والسنة. انظر: أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل صـ٤١٤ وما بعدها.

(١٥٥) تاريخ الأستاذ الإمام ٣٩/٢.

بأن يتخذ سلما لجميع العلوم"[١٥٦].

هذا ولقد أكد الإمام كلامه السابق وعضده للدفاع عن العلوم العقلية بأن كثيرا من العلماء كالغزالى وفخر الدين الرازى وغيرهما يرى أن هذه العلوم من فروض الكفايات للحاجة الشديدة إليها فى الدفاع عن الدين.

والإمام محمد عبده وإن كان قد دعا إلى تعلم العلوم العقلية كالمنطق والفلسفة، فإنه أيضا يدعو وبقوة إلى تعلم علوم العصر، لأنها من لوازم العصر إذ عن طريقها يستطيع المسلم أن يواجه واقعه ويتحدى أعداءه بنفس أدواتهم ويدعم دينه، فلا طريق ولا ملجأ ولا مخلص للمسلمين من غفوتهم إلا بمزيد من العلم.

يقول الإمام فى هذا الصدد: "وكيف نتمكن من حفظ ملتنا ودولتنا وديننا من شرر هذه النيران (أى نيران العدوان الأوروبى والغزو الثقافى) دون أن يكون عندنا ما يماثلها، إن لم نقل ما يزيد عليها، فلا بد أن تؤتى البيوت من أبوابها، وتطلب المسببات من أسبابها، ولا بد من البحث عن وجود الاكتساب من وجه الصواب والاستفادة بنور المعرفة"[١٥٧].

وبالرغم من أن الإمام قد دعا إلى الانفتاح على علوم أوروبا إلا أنه مع ذلك نهى عن النقل والتقليد الأعمى، ولقد كانت دعوته دعوة انفتاح الناقد المستبصر لا المقلد الأعمى، وذلك حتى لا تضيع الهوية الإسلامية العربية وتضمحل الأخلاق.

موقف الإمام محمد عبده من تيار التغريب(*):

لقد هاجم الإمام بقوة تيار التغريب الرامى إلى تقليد الغرب حيث قال: إن أرباب الأفكار منا الذين يرومون أن تكون بلادنا كبلاد أوروبا ــ وهى هى ــ لاينجحون فى مقاصدهم، ويضرون أنفسهم بذهاب جهودهم أدراج الرياح، ويضرون البلاد بجعل المشروعات فيها على غير أساس صحيح، فلا يمر زمن قريب إلا وقد بطل المشروع ورجع الأمر إلى أسوأ مما كان.

---

(١٥٦) المرجع السابق.

(١٥٧) انظر: المرجع السابق ١٢٣/٢ وما بعدها.

(*) لا شك أن تيار التغريب ودعاته يعتبر أثرا من الآثار السلبية للاستشراق.

إن الذين يتخيلون أن نقل أفكار الغرب وعاداته إلى بلادهم سيصل بالبلاد بعد زمن وجيز إلى درجة من المدنية تماثل مدنية الغرب، لهم على خطأ كبير، إذ إنهم فى حقيقة الأمر يبدأون بما يجب أن ينتهوا إليه ويظهرنا على ذلك تاريخ الدول الأوروبية التى لم تصل إلى ما وصلت إليه إلا بعد عناء شديد وتضحيات جسام وبعد أن صهرت بوتقة الزمن عقليتها وساقتها ضرورات الحياة إلى يقظة وعيها فتطور فكرها(١٥٨).

آثار الإمام محمد عبده فى الفكر الإسلامى المعاصر:

بان مما تقدم أن للشيخ الإمام محمد عبده آثارا واضحة فى الفكر الإسلامى من أهمها مايلى:-

أولا: إعلاؤه شأن العقل فى مقابلة النص. بمعنى أنه إذا تعارض المعطى العقلى مع صريح النص الشرعى، قدم الشيخ المعطيات العقلية على صريح النص الشرعى.

يقول الإمام محمد عبده: "فإذا جزم العقل بشيء وورد فى النقل خلافه فإن الحكم العقلى القاطع يكون قرينة على أن النقل لا يراد به ظاهره ولابد له من معنى موافق يحمل عليه فينبغى طلبه بالتأويل"(١٥٩).

ثانيا: اعتماده التأويل للنص الشرعى وذلك إعمالا للخصيصة الأولى التى سبق الإشارة إليها وهى اعتماده العقل، وتقديمه على الشرع.

والتأويل عند الشيخ محمد عبده أنواع. منها ما وافق السابقين عليه من المعتزلة ومتأخرى الأشاعرة. وذلك كتأويله اليد والوجه والعين والاستواء. فما ذهب إليه الشيخ من تأويل هذه النصوص هو مسبوق فيه. قد سبق إليه المعتزلة وبعض الأشاعرة وغيرهم ممن تابعهم. ومن الأمثلة على ذلك تأويله اليد بمعنى القدرة أو النعمة والعين بالإحاطة والشمول ... إلخ.

ولكن الشيخ لم يقف عند حدود ما سبق إليه المعتزلة من تأويل، بل تخطى

---

(١٥٨) انظر: المرجع السابق ١٢٢/٢ وما بعدها

(١٥٩) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده ١٢٩/٥ ومابعدها.

ذلك إلى مجالات فى التأويل جعلته ينتقل من العدوة الدنيا التى تمثلت فى المعتزلة وبعض الأشاعرة إلى العدوة القصوى التى سبقه إليها المتفلسفة بأنواعهم.

والذى وصل إليه الشيخ فى هذا المجال الأخير منه ما قد ينظر إليه البعض على أنه مخرج عن حظيرة الإسلام. وذلك مثل: تأويله "الملائكة" ــ عليهم السلام ــ على أنهم قوى أو أرواح لا ذاتية لها..

١- تأويله الطير الأبابيل فى سورة الفيل من قوله ــ سبحانه ــ: **{وأرسل عليهم طيرا أبابيل ? ترميهم بحجارة من سجيل ? فجعلهم كعصف مأكول}**[١٦٠].

حيث أنكر الشيخ محمد عبده الواقعة نفسها، ثم أولها على أن المراد بالطير الأبابيل التى جعلت الناس كالعصف المأكول. إنما هى نوع أو أنواع من جراثيم الأمراض انتشر فى ذلك المكان ويغلب أن تكون جراثيم المرض المعروف بالجدرى[١٦١].

٢- تأويله الملائكة بأنهم مجرد قوى أو أرواح. والقول بأن الملائكة قوى يؤدى إلى تجريد الملائكة من كونهم موجودات قائمة بذواتها، لها من الصفات ما يؤمن به كافة المسلمين المؤمنين على ما ورد عنهم فى القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة. وهذا هو الذى دعا تلميذه الشيخ محمد رشيد رضا إلى أن يلتمس للشيخ الأعذار فيما ذهب إليه فى حق الملائكة، مما يكاد يكون إنكارا لما هو ثابت بالكتاب والسنة والإجماع.

يقول الشيخ محمد رشيد رضا فى هذا الإطار: "إن غرض الأستاذ الإمام من هذا التأويل الذى عبر عنه بالإيماء وبالإشارة إقناع منكرى الملائكة بوجودهم بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم، وقد اهتدى به كثيرون، وضل به آخرون فأنكروه عليه .."[١٦٢].

---

(١٦٠) الآيات (٣-٥) من سورة الفيل.

(١٦١) تفسير جزء عم للإمام محمد عبده ص ١٢٠.

(١٦٢) انظر: حاشية تفسير المنار ٢٧/١ نقلا عن: منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم للدكتور عبد الله شحاته ص ٨٧.

٣- تأويله نزول المسيح ــ عليه السلام ــ آخر الزمان على أن المراد بـه زيادة الفتن وشيوع المفاسد. وللشيخ فى هذه المسألة موقفان.

الأول: إنكار القول بنزول المسيح ــ عليه السلام ــ بناء على الزعم بـأن نـزول المسيح إنما هو ثابت بالسنة فقط. وليس بالكتاب. وأن ما جاء فيه من أحاديث إنما هى أحاديث آحاد، والشيخ على مذهب الاعتزال بأن أحاديث الآحـاد لا يؤخذ بها فى الأمور العقدية. وهنا يتفق الشيخ مع المعتزلـة الذيـن وقفـوا بالقضية عند حد الإنكار. لكن الشيخ زاد على ذلك موقفا آخر ــ وهـو مـن باب التنزل مع الخصم ــ حيث ذهب إلى أنه على فرض صحة الأحـاديث. وأنها متواترة المعنى، فإن المراد بنزول المسيح إنما هو زيادة الفتن وشـيوع الفساد.

ثالثا: دعوته إلى الانفتاح على الثقافات الأجنبية بشرط المحافظـة علـى الهويـة الإسلامية العربية. وقد ذهب إلى ذلك الكثيرون. لكن الذى تميز به الشيخ هنا هو اهتمامه الشديد، مع التركيز على بث هذا الاتجاه لدى تلامذته.

رابعا: أن الإمام محمدا عبده ترك وراءه جيلا من تلامذته الذين درسوا على يديـه وتأثروا به، وتمثلوا منهجه الإصلاحى فى حياتهم، فسـاروا علـى دربـه، وانتهجوا نهجه، وكان لهم أثر لا ينكر فى شأن الإسلام والمسلمين.

obeikandl.com

ثبت بأهم المراجع

القرآن الكريم

كتب التفسير

كتب السنة

المعاجم

١-الإسلام دين العلم والمدنية للإمام محمد عبده. دراسة الدكتور عاطف العراقى. سينا للنشر.

٢- الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية للإمام محمد عبده. طبعة محمد على صبيح بدون تاريخ.

٣- الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده تحقيق الدكتور محمد عمارة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر بيروت. الطبعة الأولى ١٩٧٢م.

٤- الإمام محمد عبده للدكتور سعيد مراد. الأنجلو المصرية.

٥- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكانى. مطبعة السعادة. الطبعة الأولى.

٦- المجددون فى الإسلام لعبد المتعال الصعيدى. مكتبة الآداب طبعة ١٩٦٦م.

٧- الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى للدكتور محمد البهى. مكتبة وهبة. الطبعة الثانية عشر ١٤١١هـ-١٩٩١م.

٨- الفوز الأصغر لمسكويه. مطبعة السعادة ١٣٢٥هـ.

٩- أسس الفلسفة للدكتور توفيق الطويل. دار النهضة العربية.

١٠- إعادة بناء علم التوحيد عند الأستاذ الإمام محمد عبده للدكتور محمد صالح. دار قباء طبعة ١٩٩٨م.

obeikandl.com

١١- آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابى قدم له وعلق عليه الدكتور ألبير نصرى نادر. دار المشرق بيروت الطبعة السادسة.

١٢- تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده لمحمد رشيد رضا. دار المنار الطبعة الأولى ١٣٥٠هـ-١٩٣١م.

١٣- تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق لمسكويه قدم له الشيخ حسن تميم. منشورات دار مكتبة الحياة بيروت لبنان الطبعة الثانية.

١٤- رائد الفكر المصرى للدكتور عثمان أمين. الأنجلو المصرية الطبعة الثانية ١٩٦٥م.

١٥- رسالة التوحيد للإمام محمد عبده حققها وعلق عليها محى الدين عبد الحميد. طبعة ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.

١٦- زعماء الإصلاح لأحمد أمين. النهضة المصرية الطبعة الرابعة ١٩٧٩م.

١٧- عبقرى الإصلاح والتعليم الأستاذ محمد عبده للعقاد. سلسلة أعلام العرب. وزارة الثقافة والإرشاد القومى.

١٨- فضل علم السلف على الخلف لابن رجب الحنبلى. مؤسسة قرطبة السلفية للطباعة والنشر.

١٩- محمد عبده لمصطفى عبد الرازق. طبعة دار المعارف.

٢٠- المقدمة لابن خلدون. طبعة دار الشعب.

٢١- منهج الإمام محمد عبده فى تفسير القرآن الكريم للدكتور عبد الله شحاتة. مطبعة جامعة القاهرة ١٩٨٤م.

obeikandl.com

منهج محمد عبده فى الإصلاح
وأثره على الحركة الإصلاحية فى الجزائر

محاضرة ألقيت فى ملتقى الفكر العربى المصرى فى مائة عام
أيام ٥ -٦ - ٧ ديسمبر ١٩٩٩ م.

الدكتور عبد الكريم بو الصفصاف
جامعة منتورى، قسنطينة - الجزائر

مقـــدمـــة:

عرف النصف الأول من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين الميلاديين فى الوطن العربى حركة إصلاحية فاعلة، ويقظة سياسية عامة قادها علماء وطنيون وسياسيون مفكرون، تميزوا بالموسوعية فى تكوينهم، وبالمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة فى أعمالهم. وحاولوا أن يقيموا جسوراً متينة بين كل الأقطار العربية والإسلامية بعد أن قوضت أركانها حركة الاستعمار الحديث، ولم يفتئوا يقاومون كل المؤثرات السلبية فى المجتمع العربى سواء كانت محلية أو أجنبية حتى تمكنوا من زعزعة الجمود الفكرى الذى ران على عقول الناس وقلوبهم ردحاً من الزمن، وهزوا أركان صروح الاستبداد والاستعمار الغربى فى بلادهم.

ولكنهم رفعوا شعار التسامح والإخاء مع كافة شعوب المعمورة إذ هى احترمت حريتهم ومشاعرهم الإنسانية " لا فرق بين عربى وأعجمى إلا بالتقوى " بل لقد حاولوا الإفادة من حداثة العصر بغض النظر عن الآخر الذى أنتج هذه الحداثة أو تلك وتكييفها وفقاً لمقوماتها الذاتية أو هويتهم الوطنية، ولم يكن الدين عندهم حجر عثرة فى التقارب بينهم وبين الأنا الغربى فى إطار المصالح الدنيوية التى يكون فيها للإنسان يد فاعلة.

بل فقد ذهب بعضهم إلى حد المناداة بتوحيد الأديان السماوية وتعايش

الشعوب والأمم فى وئام متين يكفل للإنسانية كلها العيش فى أمن وسلام دائمين.

من أبرز هؤلاء المصلحين المفكرين الشيخ محمد عبده خير الله (١٨٤٩- ١٩٥٠م) الذى تميز عن سائر المصلحين المسلمين برجاحة العقل ووفرة الإنتاج الفكرى، ويهمنا فى هذه المحاضرة منهجه فى الإصلاح والتجديد ومدى أثره على الحركة الإصلاحية فى الجزائر.

معنى الإصلاح :

تعد كلمة الإصلاح من أهم ما احتوته الحضارة العربية الإسلامية على مدى تاريخها الطويل، بل إن هذه الكلمة ليست غريبة على الإسلام ذاته، ذلك أن القرآن الكريم قد ساهم فى نشر فكر الإصلاح بين الجماعة الإسلامية(١).

ومن بين الآيات الكثيرة فى هذا السياق، الآية التى أخذها كافة المصلحين شعاراً لحركاتهم: " إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب"(٢).

تعود أصول الحركة الإصلاحية فى الوطن العربى إذن إلى تعاليم الإسلام نفسه، وفى الحديث المشهور عن النبى (ص) " إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها" (٣).

إن هذا الحديث النبوى الذى يعلن عن التجديد الدورى فى المجتمعات الإنسانية، يبرز فى النهاية كحقيقة مقدسة، غير أن القيام بإصلاح حال الفرد الاجتماعية والدينية، يتطلب من زعماء الأمة أن يهيأوا قدراً كبيراً من وسائل القوة والدعاية الشاملة وتوفير الأيدى العاملة لكسب الأرزاق والعمل على خلق الوحدة بين الجماهير الشعبية(٤)، وهذه العوامل كلها ضرورية من أجل القيام، بحركة

---

(١) Ali MERAD: le reformisme mususulman en Algerie de 1925 a 1940: Paris. 1967. P.29.

(٢) سورة هود، الآية، ٨٨ .

(٣) ابن ماجة، السنن، تحقيق وترقيم وتعليق محمد فؤاد عبد الباقى، ج ١ ، كتاب النكاح، دار الفكر، سنة ١٢٩٥ هـ / ١٩٧٥م ، ص ١٠٩.

(٤) الإمام محمد أخضر حسين، الدعوة إلى الإسلام، جمع وتحقيق على الرضا التونسى ط ٢ ، المطبعة التعاونية، لبنان ، ١٩٧٣م. ص ٦٠.

إصلاحية شاملة وناجحة[1].

كما أن مفهوم التجديد ذاته يبدوا معقداً، وشرط المجدد أن يبين السنة من البدعة فى الدين، ويكثر العلم ويعز أهله ويقمع البدعة ويكسر أهلها، ومن لا يكون كذلك لا يكون مجدداً على الإطلاق وإن كان عالماً بالعلوم مشهوراً بين الناس، مرجعاً لهم[2].

أما المفكر المحدث، فيرى أن التجديد يأخذ أحياناً معنى التذكير بهذه السنة وإحياء الممارسات الدينية ومحاولة تفسير القرآن والحديث، مع تثبيت النصوص المقدسة نظراً لما تشكوا منه العقيدة الشعبية من بعض الانحرافات نتيجة الجهل أو فساد الشعور الدينى.

ويرى الكثير من المفكرين أن حركة الإصلاح الحديثة جاءت كرد فعل على الغرب فلما رأى المسلمون ما حل بهم من النكبات بسبب أوروبا عليهم بعلومها وأنظمتها الحديثة، اقتنعوا بأنه لابد من تقليد الغرب فى علومه وأنظمته التى تنهض به[3].

واستندت استجابة المثقفين على التحدى المطروح من الغرب، إلى فرضية التمحور المألوفة حول نظريتين متعارضتين: التقليدية والتجديدية أو التحديثية.

أما أصحاب النظرية التقليدية: فقد وقفوا سلبياً، ورأوا أن الخطر فى تقليد أوربا يؤدى إلى ضياع الدين والدولة ووقفوا عند كل جديد.

أما أصحاب النظرية التحديثية: فإنهم مثلوا حركة علمية متكيفة، حاولوا من خلالها أن يوفقوا بين التراث العربى الإسلامى وبين إيجابيات الحضارة الغربية، ولكن هذا التوفيق كان يتطلب وجوب إحداث صدمة عنيفة لتنبيه المسلمين وإيقاظهم

---

(١) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام من القرن العاشر إلى الرابع عشر الهجرى، ط ٢ ، مكتبة الآداب القاهرة، مصر ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢م. ص ص ١١ ، ١٦.

(٢) فهمى سعد: حركة عبد الحميد بن باديس ودورها فى يقظة الجزائر،ط١، بيروت، ١٩٨٣م ، ص ٣٥.

(٣) فهمى سعد، المرجع السابق ، ص ٣٦.

من سباتهم العميق، ذلك أنه منذ أن اعتبر المسلمون ثورة إبن تيمية (١٢٦٣ – ١٣٣٧م) وتلاميذه على الصوفية، ضربا من الجنون عمد المسلمون إلى الاسترخاء، وتولت الصوفية صياغة الفكر الإسلامى وقبل العلماء والفقهاء بالأنظمة التى قدمتها لهم الطرقية وجاء رد الفعل قوى فى الحركة التى تزعمها محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ – ١٧٩١م). خلال القرن الثامن عشر فى الحجاز والتى استوحاها من الفقه الحنبلى وقد هزت هذه الحركة ضمير الجماعة الإسلامية، بما هدمت ما توارثه المسلمون على أنه مقدسات من أضرحة وزيارة قبور الأولياء، فشق بذلك طريق العصيان على الثقافة الإسلامية، وناشد بناء دولة إسلامية حديثة، وهذه النزعة هى التى نجدها فى مبادئ حركة جمال الدين الأفغانى (١٨٣٨ – ١٨٩٧ م) وتفكيره.

لقد زود الحركة الإصلاحية بوحى وبرنامج شعبى، عاملا على إعادة تأسيس قواعد الإسلام فى إطارها القومى، وقد كان لحركته الإصلاحية الطابع الداخلى حيث هاجم بكثير من العنف ما اعتبره من المبالغات فى الإسلام وأدان أخطاء الحكومات الإسلامية.

ولقد كان من المحتوم أن تأخذ حركة التجديد فى العالم الإسلامى هذه الأهمية وتنتشر بسرعة بعد الخروج من ظلمات عهد الانحطاط الذى كانت فيه فئة منغلقة من العلماء تحتكر وحدها المعرفة والنشاط الثقافى، ولكن انتشار التعليم والأفكار الجديدة قد عملا على إزالة هذا الاحتكار تدريجيا وأدى نمو الحس النقدى وانبلاج عصر جديد إلى انحلال النظام الفكرى القديم، فاختفت وجدانية التفكير وتهاوت المصنفات الجامدة وبرزت فى المقابل أنماط فكرية متباينة فى المشرق العربى عموما بعد ظهور عدد من الحركات الإصلاحية فى معظم البلاد العربية والإسلامية.

أولا : منهج محمد عبده فى الإصلاح:

" الإصلاح ليس ريحا تهب، فتمسح الأرض من الشرق إلى الغرب فى وقت قريب فانتظر " [1] . يعد المنهج من أهم الوسائل والأدوات التى يستخدمها المصلح

---

(١) محمد عبده: الأعمال الكاملة،جمعها وحققها وقدم لها الدكتور محمد عمارة ج ٣، ==

أو المفكر فى حركته التجديدية ومفهوم المنهج له تـــاريخ، فالمنـــهج الـــذى كـــان يستخدمه " البصرى " ، ليس هو المنهج الذى يستخدمه " ابن خلـــدون " (١٣٣٢ – ١٤٠٦م)، وليس هو نفسه الذى استخدمه "محمد عبده".

والمنهج ليس شيئاً مجرداً قابعاً فى الهواء، وإنما هو شئ محسوس ومؤطـــر بشكل جديد، إنه ليس جوهراً ثابتاً " يخرج عن كل تاريخية وكل مشروطية" بـــل إن للمنهج تاريخية أيضاً وكل واحد من هذه المناهج المذكورة مرتبط بمرحلة معينـــة من مراحل التاريخ بكل معطياتها وأدواتها، إنه مرتبط بالبيئة والمجتمـــع والحـــال التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة فى زمن كل مفكر[١].

فمنهج محمد عبده فى الإصلاح، إذا نابع أساساً من البيئة المصرية خاصـــة، ومن المجتمع الإسلامى بصورة عامة، فهو مثلاً لم يكن يعرف المنـــهج التـــاريخى الوضعى، الذى كان يسود أوربا فى القرن التاسع عشر، كما لم يكن يعرف العقـــل الفلولوجـــى الذى استخدمه " أرنست رينان " (١٨٢٣م – ١٨٩٢م) عندما دخـــل معه فى المجادلة والمناظرة. لأن محمد عبده، لم يكن قد اطلع على منـــاهج العقـــل الفلولوجى (منهجية فقه اللغة) وآليته وأدواته وأساليب عمله وبالتالى لم يكن قـــادراً ــ كما يقول الأستاذ أركون ــ على أن يدخل معه فى مناظرة فكرية على المستوى نفسه، كما أن " رينان " نفسه كان يجهل " جزء الخيال أو المتخيل الدينى "، الـــذى كان مألوفاً لدى محمد عبده عندما كان يتحدث عن الإسلام[٢].

ويرى " تشارلز أدامس "[٣] ، أن طرائق عبده ليست موضوعية علمية بالقدر الكافى فلم تسلم النتائج التى توصل إليها من أوجه النقد المختلفة، وهـــو نفســـه لـــم يحاول ولو مرة واحدة نقد المعرفة نقداً متيناً، ولا نجد عنـــده العلـــم الخـــالى مـــن النقائض. وأنه كان مجبراً على مغالبة البيئة المصرية التى عاش فيها، وتأثر بـــها،

== ط١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت: ١٩٩٢، ص ٢٤٦.

(١) محمد أركون: " إعادة الاعتبار إلى الفكر الدينى "، مجلة الكرمل، العدد ٣٤، قبرص، سنة ١٩٨٩م، ص ص ١٢ – ١٣ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ١٣ .

(٣) المرجع نفسه، ص ١٠١.

وتخلفها الشديد يظهر عمله فى ضوء أشد توهجاً يجعلنا نتغاضى عن كثير من هناته.

ولكن " هورثن " كما يقول " تشارلز أدامس"[1] ينصف الرجل عندما قال: " أنه بعد أن عرف المنهج الحديث فى التفكير، ذلك المنهج الذى يقابل المنهج المدرسى فى القرون الوسطى".

يبدو لنا أن هدم عبده لكثير من أصول القديم لم يكن خطأ كبيراً. ومع هذا تبقى تلك الحقيقة وهى أنه لم يصل إلى دور أولى فى محاولته وضع أساس معقول للتفكير الحديث والثقافة الحديثة.

أما " تشارلز أدامس " نفسه[2]، فيعلق على قول " هورثن " بأن عبده رجل عالم ومفكر أتيحت له الفرصة فى ظرف دقيق من ظروف تطور الإسلام، ليزن تفكير المسلمين فى القرون السابقة بميزان المعرفة العلمية الحديثة، ولينتقده ويمحصه فيبقى منه ما يبقى، ويعدل فيه ما يعدل ويهضم ثمرات الغرب الجديدة ويوفق بين الأفكار القديمة والحديثة، وينظم ذلك كله فى نسق من التفكير العقلى المرتب، يجمع أحسن ما فى القديم والحديث، ويؤكد بعمله هذا على أنه " ذو عقل جبار ".

وكان منهج الإصلاح عنده يتمثل فى الرجوع بالإسلام إلى صورته الأولى، وكان حماسه فى هذا الأمر لا حد له، حتى روى عنه أنه قال : "إننى لا أخشى شيئاً سوى الموت لأنه يقطع على خطر السير ".

والحق أن عبده لم يكن من جماعة السلفية التى ينتمى إليها الوهابيون، لأنه كان يذهب إلى فتح باب الاجتهاد على مصراعيه، ويدين بالتأويل فى العقائد الذى لا تدين به السلفية ويبحث عن الحق بين الطرق الإسلامية كلها. ويرى أن هذه الطرق فى الاجتهاد اختلفت فى الأصول كما اختلفت فى الفروع، فلا يهمه أن يكون مرة مع السلفية ومرة مع الأشعرية ومرة مع المعتزلة ومرة مع

---

(١) شارلز آدامس : الإسلام والتجديد فى مصر، عباس محمد، مطبعة الاعتماد القاهرة، مصر، سنة ١٩٣٥م. ص ١٠١.

(٢) شارلز أدامس: المصدر السابق ، ص ١٠٢.

غيرها من الفرق الإسلامية.

ويذهب " عبد المتعال الصعيدى " إلى أن من يتوهم فى الشيخ محمد عبده أنه كان سلفياً شيق الأفق، لا يصلح أن يكون صاحب رسالة فى التجديد الحديث، فقد جانب الصواب وحاد عن الحقيقة، لأن هذا الرجل هو المجدد الذى أدرك رسالة التجديد الحديثة على حقيقتها وعرف أنه لا نجاح للمسلمين إلا إذا عملوا بها(١).

إلا أن الشئ الذى لا سبيل إلى نكرانه، هو تأثر الشيخ محمد عبده بمدرسة ابن تيمية إلى حد ما فى دعوته إلى تحرير الفكر من التقليد، وفى مقاومة البدع والخرافات الدينية التى كانت تنشرها الطرق الصوفية وإلى فهم الدين على طريق السلف قبل ظهور الخلاف، حتى ترجع الأمور الاعتقادية والتعبدية إلى ما كانت عليه فى عهد السلف. وإن كان عبده لا يجمد فى ذلك كله على ظواهر النصوص ، كما تجمد هذه المدرسة.

ولكن هناك فروقاً كثيراً يختلف فيهاعبده عن مدرسةابن تيمية، من أبرزها أخذه بالعلوم الفلسفية، وقد كان لهذا أثره فى دعوته إلى تقليد أوربا فى مدنيتها الحديثة، وفى حمله على تعلم اللغة الفرنسية لتمكنه من الاستفادة من هذه المدنية، ولا أدل على ذلك من إدخاله العلوم الحديثة فى الأزهر، وتعلمه اللغة الفرنسية وترجمة كتاب "هربرت سينسر" (١٨٢٠م /١٩٠٣م) فى التربية واعتماده على القانون الفرنسى لما كان يشتغل بالقضاء الإسلامى فى مصر، وكل هذا يخالف ما كانت عليه مدرسة ابن تيمية قديماً وحركة الوهابيين حديثاً. وقد فرض الشيخ عبده تعلم الفلسفة التى أهملتها المدرستان، لأنه أدرك أن حاجات العصر تتطلب معرفتها ومعرفة العلوم الطبيعية والرياضية(٢).

ومن الفروق الجوهرية بين الشيخ عبده ومدرسة ابن تيمية وحركة الوهابيين فى الحجاز، دعوته إلى السعى فى الملائمة بين روح الإسلام ومطالب المدنية الحديثة. وقد سار على هذا المنوال فى فتاويه الدينية كحكمه بجواز التزيى بزى

---

(١) عبد المتعال الصعيدى: المجددون فى الإسلام من القرن ١٠إلى١٤ هجرى، ط٢، مكتبة الآداب ، القاهرة، ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢م ص ٥٣٦.

(٢) عبد المتعال الصعيدى، المرجع السابق، ص ٥٣٧.

obeikandl.com

غير المسلمين، وجرى على هذا المنهج أيضاً فى تفسيره القرآن الكريم ــ كما سنرى ــ فكان يفسره تفسيراً يلائم روح العصر الحديث ويوافق النظريات العلمية الحديثة، بالإضافة إلى إيمانه بالصلة بين الدين والعقل، حتى أنه كان يقدم العقل على النقل عند التعارض بينهما، فيؤول النقل بما يوافق العقل، لأنه يعتبر أن كل ما يتعارض مع العقل فهو خارج عن الدين، وفى هذا يسير على مذهب الأشعرية التى أخذ بها فى نشأته، ويخالف مدرسة ابن تيمية لأنها لا تزال تنكر ذلك التأويل وتأخذ بما جاءت به ظواهر النصوص.

ولاشك أن المنهج الذى اتبعه المصلح المصرى فى هذه القضايا كلها، يجعله أقرب إلى مدرسة ابن رشد منها إلى مدرسة ابن تيمية، وإن كان الشائع عند أنصاره خلاف ذلك[1].

إن الخصائص التى تميز بها منهج محمد عبده فى الإصلاح، تظهر ملامحها واضحة أيضاً فى منهج المصلح الجزائرى عبد الحميد ابن باديس، لاسيما فيما يتصل بالأخذ من علوم الغرب وفلسفته ولغاته. فقد وجه ابن باديس دعوته غير مرة لكل المثقفين الجزائريين خاصة تلاميذه لتعلم اللغات الأجنبية والاستفادة من علوم أوربا، باعتبار أن هذه العلوم هى إرث إنسانى أخذ عن العرب أيضاً فى عصور نهضتهم العلمية.

أما إذا أردنا أن نصنف موقع الشيخ عبده بين مواقف المفكرين والمصلحين المسلمين يمكن تأييد رأى الأستاذ محمد عمارة القائل : "إن الرجل كان صاحب (سلفية عقلية) تميز بها عن مواقف (السلفيين) الذين اكتفوا بالموقف (السلفى) وعن (العقلانيين) الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط لاغير"[2].

ذلك أن أكثرية الذين اتخذوا الموقف السلفى نراهم رفعوا من قدر النصوص المأثورة عن الأولين فوق قدر العقل، وهذا ما رفضه الشيخ محمد عبده، عندما رفع من قيمة العقل واعترف له بمكانة ممتازة بين القوى الإنسانية المختلفة، وإذا كان أغلب الذين انطلقوا من منطلق العقل فقط قد أهدروا قيمة النصوص المأثورة دون

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٥٣٨.

(٢) محمد عمارة: الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، المصدر السابق، ص ١٨٥.

أى تمييز بين هذه النصوص، فإن عبده قد ميز بين ما هو متواتر لا يرقى إليه الشك مثل: القرآن الكريم. وبين ما وصل إلينا عن طريق رواة لا نستطيع التأكد من صدقه، وأسانيد لا نملك التحقق من سلامتها ووفائها بالمطلوب كالحديث الشريف[١]. فالرجل يعمل على الرجوع بالمسلمين إلى " سلفية" ينابيع الدين النقية ونصوصه البكر، وحقائقه الجوهرية، وهو يريد من المسلمين أن ينظروا إلى المنابع الأولى بملكة العقل العصرى المستنير، وأن يسقطوا بعد ذلك أساطير الأولين، ثم يرفضوا كل ما يتعارض مع معطيات العقل العصرى المستنير[٢]، وبذلك تزال كل بدعة وكل تجديد غير مستساغ عقلاً وبطبيعة الحال يتعارض مع روح السنة القديمة[٣].

والحق أن محمد عبده وإن كان يرفض الأساليب التى اتبعتها الوهابية فى مقاومة خصومها، فإننا نراه يرفع عقيرته ذات مرة، مشيداً بمحطمى أوثان البدع النجديين. كما أنحى باللائمة على " محمد على " (١٧٦٩ – ١٨٤٩) ، لأنه حاربهم بحد السيف. وعلى أقل تقدير ليس من مناقب الفخار فى حياة مؤسس الأسرة الخديوية مطاردة أعداء البدعة هؤلاء، والتغلب عليهم " وقد كانوا قائمين بإصلاح إسلامى، لو تم لعاد للإسلام مجده الأول"[٤].

وقد استفادت مدرسة عبده الإصلاحية من محاربة " ابن تيمية " "وابن قيم الجوزية" لنظام المذاهب الأربعة، وما ترتب على ذلك من نتائج كبيرة، وكانت تهدف من وراء الاعتماد على آثار مدرسة ابن تيمية، إلى القضاء على المعارضة الدينية المبدئية القائمة فى وجه اتجاهاتها الإصلاحية، ومن ثمة تظهر أمامهم بأن نظرياتها فى التجديد، لم تكن اختياراً ذاتياً مبنياً على الهوى، إنما اعتماداً على المدارس الإسلامية ذات الصيت الذائع بين المسلمين وهى تقف مع هذه الحجج الدينية فى اتصال إسلامى شريف المقصد، محكم الحلقات، بل اتصال مرتبط أيضاً

---

(١) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٢) المكان نفسه.

(٣) جولد تسيهر: مذاهب التفسير الإسلامى، ترجمة: عبد الحليم النجار، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة، مصر، سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥م ، ص ٣٦٢.

(٤) جولد تسيهر، المرجع السابق ، ص ٣٦٣. وكذلك المنار ، ج ٥ ، ص ١٥٩.

بالسلف من الحنبليين، ولكن بعقلية أخرى مناهضة تماماً لعقلية ابن تيمية تتجلى فى أفق مدرسة " المنار " ، تلك هى عقلية الغزالى (١٠٥٩م – ١١١١م).

حقاً لقد وقف ابن تيمية على عهده فى عناد وإصرار، وبكل أحاسيسه المعادية للصوفية ضد الغزالى. كما وقف أيضاً موقفاً متشدداً تجاه الدقة فى رواية الحديث، والتى كان يفتقر إليها الغزالى.

والحق أن الغزالى وابن تيمية أعظم من ترحب بهما مدرسة محمد عبده من الثقاة لأنهما قادا أعنف الحروب على التقاليد، وعلى الإضافات المتفرعة عن الفقه، كما أن الغزالى قد تميز بمعانى التهذيب الخلقى والعمل بروح التشريع فى استعمال الدين، بدلاً من أداء العبادات على وجه صورى آلى[1].

إن محمد عبده وبعد تشبعه بفكر هاتين المدرستين، يعلن صراحة: أن إنشاء المدارس أهم بكثير من تأسيس المساجد، من عدة أوجه منها، أولاً أن المصلى فى المسجد إذا كان جاهلاً تكون عبادته فاسدة. وهذا ذنب يستحق عليه العقاب. ثانياً أما فى المدارس فيرفع حجاب الجهل وتصح أعمال الدين وأعمال الدنيا.

غير أن الملاحظ هو أن محمد عبده لم يحقق هدفه فى هذا المجال مثلما حققه ابن باديس فى الجزائر، من حيث عدد المدارس والطلبة وبرامج التدريس والهدف من التربية والتعليم فيها.

وهكذا فإن حركة الإصلاح الدينى عند الشيخ محمد عبده كانت تخضع إلى ثلاثة عوامل أساسية وهى:

١- نزعة ابن تيمية المحافظة المتطرفة.
٢- فهم الغزالى للدين فهما خلقيا تهذيبيا.
٣- مقتضيات النحو التقدمى المطرد.

ويرى محمد عبده أن الإسلام المفهوم بروحه الحقيقى، هو أكمل مراحل النمو الدينى بل يكاد يكون هو الدين المطلق، ومحمد صلى الله عليه وسلم بهذه الروح هو خاتم الأنبياء والنبوة. وهذان الاقتناعان هما اللذان يحفظان بقاء حركته

---

(١) جولد تسيهر، المرجع السابق، ص ٣٦٧.

obeikandl.com

الإصلاحية مستمرة أمام اتجاهات التبشير الصادرة عن المسيحية، التى كونت مجالا عريضا فى مصر[١].

وهكذا فإن منهج عبده كان يهدف إلى النهوض بالمسلمين عن طريق الربط بين المنابع الإسلامية الصافية، وبين ثمار الحضارة الحديثة التى أنتجها الغرب فى القرون الأخيرة[٢].

والحق أن الشيخ محمد عبده لا يذكر صراحة المصادر (غير الكتاب والسنة) التى استلهم منها منهجه فى الإصلاح والتجديد، بل فإنه ينفى ذلك نفيا مطلقا ، لا سيما فى تفسير القرآن، وإن كنا نقف على بعض ملامح تأثره بـ " ابن رشد" فى الفلسفة الإلهية[٣]. " وابن خلدون" فى منهجه الاجتماعى[٤].

وجملة القول: أن منهج الشيخ محمد عبده فى الإصلاح والتجديد حاول أن يستنبطه من الموروث العربى ومن الواقع المصرى الذى كان يعيش تناقضات صارخة بين القديم والجديد مستوحيا بعض آلياته من الحداثة الغربية. وقد جرب فى حياته حسب رأينا منهجين مختلفين:

المنهج الأول : جمع فيه بين تربية الفرد عن طريق التعليم، وبين التغيير الجوهرى للمجتمع عندما كان مدرسا أولا ومشاركا فى الثورة العرابية ثانيا.

أما المنهج الثانى : فقد تخلى فيه عن العمل السياسى وتفرغ لإصلاح المؤسسات القضائية والتعليمية بعد أن يئس من إمكانية التغيير عن طريق السياسة، وهو المنهج الذى اتبعه أستاذه جمال الدين الأفغانى، ولم يوفق فى إقناع الحكام المسلمين بضرورة التغيير الشامل لمؤسسات الحكم.

وقد قال أحد المؤرخين " عبد الرحمن الرافعى" : " إن نقطة الضعف فى شخصية الأستاذ هى تخلفه عن الكفاح السياسى واختلافه فى هذه الناحية مع أستاذه

---

(١) المصدر نفسه، وكذلك : المنار ، ج٦ ، ص ١٥٢.
(٢) جولد تسيهر ، المرجع نفسه، ص ٣٦٩ وكذلك : المنار ، ج ٦ ، ص ١٥٢.
(٣) ألبرت حورانى: الفكر العربى فى عصر النهضة، ١٧٩٨ – ١٩٣٩، ترجمة: كريم عزقول، دار النهضة، بيروت ، ١٩٦٨م،ص ١٤٦-١٦٨.
(٤) عبد الرحمن الرافعى: الثورة العرابية، القاهرة ، ١٩٣٧م.

" جمال الدين الأفغانى"[1].

والحق أن الشيخ محمد عبده قد قدم بعض الحلول للمجتمع الإسلامى فى عصره، مثل قضايا المرأة والتعليم، وعلاقة الأغنياء بالفقراء، وأوضاع الفلاحين والعمال، ومسألة صندوق التوفير، وغير ذلك من القضايا التى كانت تشغل الناس فى حياتهم اليومية.

وقد حاول أن يجعل من إصلاحه إصلاحا شاملا، ولكنه لم يبدأ بالفرد وإنما قد بدأ بالدعوة إلى إصلاح المؤسسات السياسية كوضع دستور للأمة ومجلس نواب الأمة، ولكن وقوع البلاد تحت الاحتلال الإنجليزى ووجود الأسرة الخديوية التركية فى الحكم قد عجل بخيبة أمله فى هذا المجال.

أما بخصوص قضايا المرأة فقد انتقد كثيرا من العادات والتقاليد التى ألصقت بالدين الإسلامى فى هذا المضمار كشكل الحجاب الذى كانت تستعمله المرأة فى عصره كما أنه منع تعدد الزوجات لأسباب اجتماعية وعدلية، ودعى إلى تعليم المرأة كل علوم عصرها.

وألقى المسئولية فى المجتمع على عاتق الأغنياء فى المجتمع دون الفقراء على أساس أن ما يقع فى المجتمع من خراب لا يضر بالفقراء بقدر ما يضر بالأغنياء.

أما بخصوص الفلاحين والعمال فقد كانت له آراء ثورية متقدمة، وقد طالب الحكومة بالتدخل لصالح العمال إذا وقع بينهم وبين أرباب العمل تعارض صريح حول ساعات العمل وأجور العمال. واعتبر ملاك الأراضى من أكثر الناس ظلما للفلاحين لأنهم لا يوازنون بين عمل الفلاح وأجره اليومى، وطلب من الفلاحين أن يثوروا على أصحاب الأرض.

أما بخصوص صندوق التوفير فقد أجاز للمسلمين حق التوفير فيها باعتبارها تقوم على أساس القاعدة لجميع الأطراف المشاركة فيها أرباب المال والدولة وعمال البريد.

وهكذا حاول المصلح المصرى أن يجعل من إصلاحه إصلاحا شاملا فى

---

(١) عبد الرحمن الرافعى: الثورة العرابية، القاهرة ، ١٩٣٧م.

البلاد العربية والإسلامية وقد طبقت بعض آرائه ونظرياته فى العديد من البلاد العربية والإسلامية.

ولقد كان لمنهج الشيخ محمد عبده آثاره الواضحة على كثير من الحركات الإصلاحية الإسلامية الحديثة فى الوطن العربى خاصة وفى البلاد الإسلامية عموما.

ولعل أبرز هذه الآثار تلك التى نلمسها واضحة فى الحركات الإصلاحية فى المغرب الأقصى والجزائر وتونس، ويهمنا فى هذا المقال آثار الشيخ محمد عبده المنهجية والفكرية على الحركة الإصلاحية الفكرية فى الجزائر.

ثانيا : هل كان لحركة محمد عبده الإصلاحية ردود فعل إيجابية فى البلاد العربية الأخرى ؟

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضى بالضرورة التلميح إلى بعض الرحلات العلمية التى قام بها المصلح المصرى إلى أقطار عربية، وكيف تعامل مع مستقبليه فى ظل القوانين الاستعمارية التى وضعت الجزائر مثلا فى دائرة مفرغة منذ سبعة عقود من الزمن ومنعتها من كل الاتصالات الخارجية وقطعت كل الروافد الفكرية القادمة معه الوطن العربى خاصة ومن بلدان العالم الأخرى بصورة عامة.

نظم الشيخ محمد عبده فى أواخر حياته رحلة علمية إصلاحية دعائية إلى بلدان المغرب العربى لنشر مبادئه وتعاليمه الإصلاحية التجديدية بين المثقفين المسلمين ــ وكان يسعى إلى زيارة كل المستعمرات الفرنسية فى شمال إفريقيا، ولكنه اكتفى بالجزائر وتونس لأسباب سياسية تعود فى جوهرها إلى الضغوط الاستعمارية ــ ونزل ضيفا على النخبة الجزائرية المثقفة فى العاصمة يوم ١٢ "أيلول" سبتمبر ١٩٠٣م واستغرقت زيارته هذه عشرة أيام كاملة لم يلق المصلح المصرى خلالها على مستمعيه لا محاضرة فلسفية ولا خطبة سياسية وإنما قام بتفسير سورة العصر ، وقد ركز فى هذا التفسير على اختيار الدروس التى توائم الظروف الثقافية والسياسية والإجتماعية التى يعيشها المجتمع الجزائرى آنذاك[1] .

---

(١) محمد عمارة: الأعمال الكاملة،ج١، ص ٧٩، المواد ١١، ١٢، ١٤، من لائحة العقد الرابع .

ولم يخرج عن شرح التعاليم الإسلامية والقيم الأخلاقية وكيفية تجديد الفكر الإسلامى الحديث ويمكن استخلاص ذلك من مطابقة ثلاث وثائق أساسية فى هذه الرحلة وهى:

أولا : تفسير سورة العصر التى ألقاها شفاهيا على مستمعيه بالجزائر ونشرها بعد ذلك فى مجلة " المنار".

ثانيا : المحاضرة التى ألقاها فى تونس، وهى تلخص ما قاله فى الجزائر.

ثالثا : رسالة من " باليرومو " إلى الشيخ عبد الحليم بن سماية تأكد ما دعا إليه فى تفسير سورة العصر.

لقد انصبت دروسه فى الجزائر على ستة محاور أساسية وهى: الصبر والعلم والأمل والعمل والحق والعدل. أما أصحاب الصبر فسينتصرون عاجلا أم آجلا وأن العلم سينشر النور ويبدد الظلام، وأما أمل المستضعفين أصحاب الحق فسينتصر على الظالمين المغتصبين والعمل سيؤكد الوجود ويقضى على الكسل والخمول، أما الحق فسيظل ثابتا يعلوا ولا يعلا عليه وتسقط حوله الأقنعة المزيفة، أما العدل فهو ضد الظلم وسيسود الأول ويزول الثانى.

وقد أكد المفكر المصرى لمستمعيه أن الحق سيتحقق بالسلم وليس بالعنف ويصل إلى الإنسان دون سلاح ودون مأساة وكل ما يتطلبه فقط هو الصبر والجلد، وكان لهذا الدرس مفهومان: مفهوم تربوى ومفهوم سياسى.

أ ــ المفهوم التربوى:

يتمثل فى تربية الفرد تربية واقعية (برغماتية) تعطى الأولوية للعمل الذى يتضمن التقدم والسعادة وتنبذ الأحلام العقيمة.

ب ــ المفهوم السياسى :

يقوم على سياسة مؤسسة على اختيار الوسائل العادلة السياسية والاقتصادية حتى تتعلق العدالة والسلام بين البشر، وهذه السياسة تتطلب الليونة والصبر وكثيرا من الثبات ، كما أنها لا تهدف أبدا إلى الوصول إلى نتائج فورية وباهرة وبالتالى فهى ليست ثورية [1] .

---

(1) Ali Merad, L,enseignement Politique de Mohamed Abdou en Algerie, 1903, p, 102.

والحق أن المثقفين الجزائريين قد تأثروا إلى حد كبير بالفكر الإصلاحى عند الشيخ محمد عبده، لاسيما بعد زيارته الجزائر، ولعل من أبرز هؤلاء المثقفين الشيخ " مصطفى بن الخوجة " الذى كان أكثر الأساتذة حرصا على مطالعة كل ما يأتى من المشرق من الكتب والجرائد والمجلات[1] وخاصة مؤلفات الشيخ محمد عبده ومقالاته، فكان أكثر المستوعبين لمذهبه فى الإصلاح، وهو باستمرار يطالع جريدة " العروى الوثقى" ومجلة " المنار " بعدها.

ومن شدة تعلقه بمدرسة المنار، إنه كان يقرأ مقالات الشيخ رشيد رضا فى المجالس ويشرحها لمستمعيه، ولما وصله تفسير سورة العصر الذى نشر فى مجلة " المنار " درسه لطلابه عشر مرات، وشرحه لأنصار حركات الإصلاح فى الجزائر من العلماء والطلبة والأعيان، ولما أعجب بها هؤلاء كتب للشيخ محمد عبده يخبره بنجاح حركته فى الجزائر ولكنه قد عزل من منصبه لعلاقاته بالشيخ محمد عبده وبمحمد فريد.

وقد قال فيه " عمر راسم " الشيخ " محمد بن مصطفى" شاعر الجزائر فى وقته وأفصح علمائها وأعلمهم بتراجم علماء الجزائر، كثير الإطلاع ولوع بالكتب العصرية، شغوف بمحبة الشيخ محمد عبده، وهو الذى أدخل مذهبه إلى الجزائر، وعرف الناس به وبجمال الدين الأفغانى وأصحابهما، وهو يعرف الشرق كأنه عاشره مائة سنة[2].

ولما توفى الشيخ " محمد عبده " سنة ١٩٠٥م رثاه " مصطفى بن الخوجة" بقصيدة رائعة تعتبر نموذجا راقيا من شعره منها هذه الأبيات:

مصاب جسيم عم كل العشائر	وأسلمنا قهرا لحكم المقادر
رمينا بخطب لا يقاس بغيره	فجئنا برزء ماله من مناظر
وأكبادنا ذابت أسى وكآبة	وأعيننا مثل العيون الهوامر

---

(١) عمار الطالبى:ابن باديس حياته وأثاره، ج١ ، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان، ١٣٨٨هـ / ١٩٨٦م، ص ٣٤.

(٢) عمار الطالبى: ابن باديس حياته وآثاره، ج١ ، دار اليقظة العربية، بيروت، لبنان ١٣٨٨هـ / ١٩٨٦م، ص ٣٤.

على موت مفتى المسلمين وفخرهم ومن كان للإسلام نور البصائر

بكـت مصر والدنيا جميعا لفقـده وأبناؤهـا من كل باد وحاضـر

وأبدى جميع الناس حزنا وحسـرة وأجروا دموعا كالغيوث المواطر[1].

أما الرجل الثانى الذى تأثر بالشيخ محمد عبده ونشر تعليمه فى الجزائر هـو الشيخ " عبد الحليم بن سماية" الذى كان يدرس لطلابه رسالة التوحيد للشيخ " محمد عبده" ، كما أنه كان أول من درس فى الجزائر كتابى " أسرار البلاغة " و " دلائـل الإعجاز " لعبد القادر الجرجانى" ، وقد كان الشيخ محمد عبده يدرس هذين الكتابين لطلابه أيضا[2].

ومن أبر الصحافيين الجزائريين الذين تأثروا بالفكر العبدوى فى الإصـلاح الأخلاقى والاجتماعى " عمر راسم " الذى أنشأ جريدتين تحملان مسحة واضحـة من الفكر الإصلاحى الإسلامى للأستاذ الإمام. الأولى: جريدة " الفاروق " والثانيـة : جريدة " ذو الفقار" التى رسم على غلاف العدد الثالث منها صورة الشيخ محمـد عبده واعتبره المدير الدينى للجريدة، وصرح أن : " ذو الفقـار جريـدة عبدويـة إصلاحية ، وإنها لا تخرج عن الطريقة التـى[3] خطـها لـها رجـال الإصـلاح المخلصون، ومما اتخذته مبدأ لها بعدها عن السياسة لأنها مهما دخلت فى شـئ إلا أفسدته" كما قال الشيخ محمد عبده.

ويبدو أن المصلح الجزائرى الشيخ عبد الحميد بن باديس الذى بدأ حركتـه الإصلاحية سنة ١٩١٣م، قد تأثر بالمصلح المصرى وهو ما يزال فى مطلع شبابه، ذلك أن الشيخ محمد عبده زار مدينة قسنطينة أيضا سنة ١٩٠٣م وألقى فيـها درس تفسير سورة " العصر " فمن الممكن أن يكون قد اتصل به أو سمع عنه، ولا سـيما إذا أخذنا فى الاعتبار تردد إبن باديس الشاب على الجامع الكبير وإمامته للناس فـى

---

(١) محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبـده، ج٣، مطبعـة المنـار، سـنة ١٣٢٣هـ ، ص ص ٣٤٩ ، ٣٥١.

(٢) عمار طالبى، المرجع السابق ، ص ٢٨.

(٣) محمد ناصر: الصحف العربية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائـر، ١٩٨٠، ص ص٣٩ – ٤٠.

صلاة التراويح، وهو المسجد الذى زاره محمد عبده فى قسنطينة عند مروره إلى تونس.

وهناك من المؤرخين[١] من يعتبر زيارة المصلح المصرى إلى المغرب العربى سنة ١٩٠٣م بداية حقيقية لظهور حزب الإصلاح العبدوى فى الجزائر لاسيما فى المدن الكبرى لأنه منذ هذه الزيارة تم فك العزلة عن البلاد الجزائرية، وأعيد ربطها مرة ثانية بالمشرق العربى وفى الوقت نفسه ظهرت قوة أخرى مناهضة للطرقية، أخذت تقاوم البدع ومظاهر الشرك الذى آلت إليه بعض الطرق.

والحق أن إبن باديس قد سلك فى حركته الإصلاحية منهجا مطابقا لمنهج الشيخ محمد عبده فى كثير من المواطن أو القضايا الاجتماعية والدينية والثقافية التى عالجها من خلال حركته النشيطة، حتى اتهم من قبل السلطات الاستعمارية وأعوانها أنه " عبدوى ".

غير أن الحركة الإصلاحية التى قادها إبن باديس فى الجزائر، كانت تمتاز عن "الإصلاحية الكلامية المجردة" التى قام بها الشيخ محمد عبده فى المشرق العربى، ذلك أن حركة ابن باديس هى أقرب الحركات إلى النفوس والعقول، بما اتبعته من منهج مستلهم من الآية الكريمة "**إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم**"[٢]. أى باعتبار أن " مفتاح القضية يكمن فى روح الأمة" وبتسليمها بأن " تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية، إنما يكون فى نفس الظروف والشروط التى ولدت فيها الحضارة الأولى" حضارة الإسلام.

لقد كان إبن باديس من المصلحين الذين طغت عليهم الاهتمامات العلمية الدينية " السلفية " أو " الزيتونية " ، على نظراته الأخلاقية الاجتماعية[٣]. كنتيجة للبيئة الجزائرية الاستعمارية التى أفرغت العقلية الجزائرية من مجالات التفكير

---

(١) Gilbert Meynier, l'algerie revelee, la guerre de 1914 – 1918 et le premier quart de xx sieele Geneve, 1981, p. 224.

(٢) سورة الرعد: الآية، ١١.

(٣) فهمى جدعان، أسس التقدم عند مفكرى الإسلام فى العالم العربى الحديث: ط ٢ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت لبنان، سنة ١٩٨١م ٤٣١.

والتنوير والعلمية، وهذا بخلاف بيئة محمد عبده التى كانت تحافظ على أسس المجتمع المصرى التقليدية والمتطورة فى آن واحد.

لقد اعتمدت حركة إبن باديس الإصلاحية فى أسسها النظرية على أن " العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبنى عليهما كمال الإنسان" ، وأن الإصلاح ذو شقين مترابطين، التعليم من ناحية ونبذ الجمود والأوضاع " الطرقية" والاستعمارية كنتيجة للعلم والتعليم من ناحية ثانية. فبهذا المنهج يمكن " ترقية المسلم الجزائرى فى حدود إسلاميته التى هى حدود الكمال الإنسانى وحدود جزائريته التى بها يكون عضوا حيا وعاملا فى حق العمران البشرى"[1].

وخلاصة القول أن حركة الشيخ محمد عبده الإصلاحية قد أثرت على فكر الكثير من المثقفين العرب والمسلمين فى المشرق والمغرب، ولكنها تركت المجال واسعا للإضافة والتطوير أو الإبداع والابتكار حسب الظروف الزمانية لكل حركة، فالمصلحون الجزائريون والتونسيون والمغاربة مثلا قد تأثروا فعلا بمنهج الشيخ محمد عبده ولكنهم لم يجمدوا عند تعاليمه التى كانت توائم القرن التاسع عشر أكثر مما توائم القرن العشرين، ومعنا ذلك أنهم اتخذوا منهجه أساسا لإنطلاق حركاتهم، ثم أضافوا إليها تصورا جديدا جعل التواصل منهجا مرنا ومتطورا.

---

(١) إبن باديس: فاتحة العام الثانى من العقد الثانى ،الشهاب ،جـ١، م١٢،أفريل ١٩٣٦م، ص ص ١، ٤.

obeikandl.com

موقف المفكرين الجزائريين من فكر طه حسين

د . الزواوي بغورة
قسم الفلسفة – جامعة منتوري – قسنطينة

مقدمـــة :

وصف طه حسين نفسه ذات مرة ، بألم ، بأنه " الرجل المستطيع بغـــيره" ، تعبيرا واعترافا بحاجته للآخر في التغلب على معوقات الطبيعة، وكذلـــك الحـــال بالنسبة لكاتب هذه الورقة ، الذي يعترف ولكن بمحبة وفـــرح ، بأنـــه مـــا كـــان يستطيع التغلب على الفقر الفكري والبؤس الروحي لو لم يقرأ طه حســـين ، وأنـــه فقط بقراءته لطه حسين شغف بالمطالعة والقراءة والتفكير وحب الكتابـــة . فإليـــه أرفع هذه الورقة محبة وتقديرا .

ولأنه علمنا ، من بين ما علمنا ، التفكير العقلي والنقدي أردنـــا فـــي هـــذه الورقة ، ربما بمفارقة ظاهرة ، أن نقف عند منتقديه ليس بغرض الرد عليهم ولكـــن لنوازن ونحتكم إلى ذات المعايير ، معايير العقل والمنطق والنقد ، باعتبارها أســـاس كل تجديد ونهضة وتحديث وحداثة ، وهذا من خلال تحليل موقفين نقديين والانتهاء إلى ما نراه أساس فكر طه حسين أو ما نعتقده كذلك أو بالأحرى ما فـــهمناه مـــن قراءتنا له ، وهو ما نرغب المساهمة به في هذه الندوة المؤرخة والمحللـــة للفكـــر المصري الذي هو في الحقيقة تعبير عن الفكر العربي ، إذ ماذا يعني الفكر العربـــي من غير الفكر المصري وماذا سيكون الفكر المصري من دون فكر عربي ، فمـــهما اختلفت السماء والأوطان والاتجاهات فإن المشكلات الأساسية الكبرى تبقى واحـــدة . ولعل من بين تلك المشكلات ما يمكن التعبير عنه بعلاقتنا نحن بماضينا أو علاقة حاضرنا بتاريخنا ، ودور ومكانة العقل في المعرفة والسؤال والبحـــث ، وحـــدود الحرية العقلية ومن ثم النقدية في التساؤل والبحث وإمكانيات الذات فـــي التجـــاوز والتحرر والانعتاق .

ولعله من باب الانصاف ، الاقرار سلفا ، أن للأدباء حق السبق في طـــرح هذه المشكلات مقارنة بالمفكرين والفلاسفة ، لقد كان لهم الســبق والشــجاعة فــي طرح ومناقشة القضايا المتصلة بالتحديث والتجديد والنهضة والحداثة ، وكان لـــهم دور المساهمة الابداعية في الكثير من جوانب تلك القضايا .

من هنا لا يمكن أن نتحدث عن الفكر العربي الحديث والمعاصر من غير أن نتحدث عن مساهمة واجتهادات ومحاولات الأدباء وعلمـــاء الديــن والمؤرخيــن ورجال السياسة وغيرهم في بلورة قضايا الفكر العربي الحديث والمعاصر .

وسنحاول أن نقدم في بداية هذه الورقة موقف مالك بن نبي من طه حسين أو طه حسين في مشروع " مشكلات الحضارة " لمالك بن نبي، ثم موقــف محمــد أركون من طه حسين أو طه حسين في مشروع " نقد العقل الإســـلامي " لمحمــد أركون ، ثم ننتهي إلى ما نراه يمثل ، بالنسبة لنا، ما يمكن تسميته باستئناف النظــر في العمل التجديدي والنهضوي لطه حسين .

أولا – مالك بن نبي وطه حسين ، أو طه حسين في سياق (مشــكلات الحضارة) :

في إطار صياغته لمشروعه الحضاري تحدث مالك بن نبي عن طه حســين في أكثر من موقع وسياق ، ولعل أهم سياق ذكر فيه مالك بن نبي طـــه حســين ، سياقين أساسيين ، سياق عام يندرج في إطـــار مشــروعه الحضـــاري الموســوم بمشكلات الحضارة ، حيث يصنف الفكر العربي الحديث إلى ثلاث تيارات أساسية، تيار إصلاحي وتيار تحديثي وتيار سلفي ، وهذا ما نقرؤه بشكل أساسي في كتابـــه "وجهة العالم الإسلامي " ١٩٥٤ . وسياق خاص يظـــهر مـــن خـــلال المواقـــف المختلفة من فكر طه حسين ، نقرؤه في أكثر من كتاب وخاصة في كتاب "الظاهرة القرآنية " ١٩٤٧ .

أ – طه حسين في السياق العام لـــ : " مشكلات الحضارة " :

صنف مالك بن نبي الفكر العربي الحديث كما قلنا إلـــى تيـــارات ثلاثـــة أو بالتدقيق إلى تيارين كبيرين يتفرع عنهما تيار ثالث أساسي ، التيـــار الإصلاحـــي والتيار الحداثي ، التيار الأول ، في نظر المفكر ، أصيل . والثاني مقلـــد ، الأول :

" تيار إصلاح (و) الذي ارتبط بالضمير المسلم ، وتيار التجديد وهو أقل عمقا ، وأكثر سطحية وهو يمثل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية ، ومن أمثلتها الحركة الجامعية التي قامت في [عليكرة] بالهند " [1] وزعيمها السيد أحمد خان.

ولعله من الضروري أن ننظر في موقفه من التيارين معا ، حتى نفهم خلفيات موقفه من طه حسين. إن المقصود بالحركة الاصلاحية ، عند مالك بن نبي، ما قدمه الأفغاني ومحمد عبده على وجه الخصوص . بحيث يرى أن الأفغاني وإن كان " باعث الحركة الاصلاحية ورائدها ، [و] ما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث ، فإنه لم يكن في ذاته (مصلحا) بمعنى الكلمة " [2] .

ونفس الشيء فيما يتعلق بمحمد عبده ، فمن انتقاداته واعتراضاته على الحركة الاصلاحية أنها بدأت بإصلاح علم الكلام بدل العودة إلى الأصول إلى ما قبل حرب صفين ، يقول : " فلقد ظن – يقصد الشيخ محمد عبده ، كما ظن فيما بعد الدكتور محمد إقبال – أن من الضروري إصلاح (علم الكلام) بوضع فلسفة جديدة ، حتى يمكن تغيير النفس " [3] .

ولكن علم الكلام ، يشكل في نظر الكاتب ، انحرافا في البحث عن الأصول : " بيد أن كلمة (علم الكلام) ستصبح قدرا مسلطا على حركة الإصلاح، القدر الذي حاد بها جزئيا عن الطريق في حين حط من قيمة بعض مبادئها الرئيسية كمباديء (السلفية) ، أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام ، فكرة (السلف) " [4] .

ومن هنا فعلم الكلام ، في نظره ، لا يفيد المسلم ، لأن المسلم ليس في حاجة إلى أن نعلمه عقيدته ولكن في حجة إلى : " أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها

---

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، ٩٨١ ، ص ص ٤٢-٤٣ .

(٢) نفس المصر ، ص ٤٦ .

(٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

(٤) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

obeikandl.com

الإيجابية ، وتأثيرها الاجتماعي ، وفي كلمة واحدة " أن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله ، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده ، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة " [1] طبعا ، يكون الأمر كذلك ، إذا اعتبرنا أن موضوع علم الكلام هو البرهنة على وجود الله . ولكن المشكلة أن الموقف يمتد لإنكار الجدل ، الذي هو أساس علم الكلام ، والذي يعتبره مظهرا من مظاهر انحراف الحركة الإصلاحية، ليس هذا فقط ، بل هو عند المؤلف داء ومرض يجب أن نشفي منه ، يقول : " ولقد ساهم المصلحون – وأقصد بهم الذين حملوا الراية بعد محمد عبده – بأنفسهم في إبقاء هذا الحال كما هو ، إذ ظل الجدل سائدا في المناقشات الأدبية . لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق ، وإنما عن براهين ، ولم يكن المجادل ليستمع إلى محدثه ، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام ، والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة ، إذ هو يقوم في عمومه على هيام أحمق بالكلمات " [2] . من البين أننا سنكون في حاجة إلى حقائق ، غير الحقائق المدروسة والمبحوثه والمؤكدة ، حتى ، نأخذ بهذا الكلام ، الذي يعبر عن أحكام مسبقة ، وقناعات جاهزة .

ومن هذه الأحكام ، مثلا ، أن الحركة الإصلاحية لم تستطع أن تترجم إلى الواقع ما يسميه بفكرة (الوظيفة الاجتماعية) [3] للدين ، ولعل ما يتبادر إلى ذهن القارىء وهو يقرأ هذا الكلام هو كيف نفهم ما قام به محمد عبده وعبد الحميد بن باديس ، من دور في التدريس والتعليم والعمل الاجتماعي بجميع أشكاله .

إلا أننا نستطيع ، من جهة أخرى ، أن نفهم مصدر هذه الأحكام عندما نفهم النموذج أو المثال الإصلاحي الذي يحكم فكر المؤلف ، أنه ذلك النموذج الذي عبر عنه بقوله ، بضرورة : " سيادة (الفقه الخاص) على (الواقع السائد) الذي نشأ عن صفين ، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعا إلى الإسلام الخالص ، أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية " [4] وكيف يكون ذلك

---

(١) نفس المصدر ، ص ٤٨ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٥٢ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٥٥ .
(٤) نفس المصدر ، ص ٥٦ ؟

وهل هو أمر ممكن ، واقعيا ومعرفيا وتاريخيا ؟ أم أن المسألة إرادية فقط ؟ كيف يمكن أن نتخلص من التاريخ والمعارف المتراكمة ، وكيف يمكن أن نشطب ونتخلص من التاريخ ومن آثاره ؟ وهل هذا أمر معقول أو لا وممكن أصلا ؟ وفي هذه الحالة ماذا يكون معنى التاريخ وما معنى العلم وما معنى الحضارة الإسلامية وما الجدوى إذا من التاريخ الإسلامي إن نحن تركناه جانبا ، ما معنى هذه النزعة الإرادية المطلقة التي لا تحتكم إلى التاريخ ولا إلى الواقع الموضوعي ولا إلى شروط المعرفة البشرية ؟ ألا تعبر هذه الإرادية عن نوع من العدمية ، عدمية نعيش نتائجها المرعبة اليوم من خلال محاولاتها فرض إرادتها بكل الوسائل ، إرادة لا تحتكم إلى التاريخ والعقل والواقع والتطور ، وتحاول عبثا خلق واقعها بأي ثمن وبأي شكل كان حتى وإن كان على حساب الإنسان وحياته ؟ .

وبديهي ، بالنسبة إلى فكر كهذا ، أنه إذا كانت الحركة الإصلاحية موضوع نقد وتعليق واعتراض ، فلا يمكن أن ننتظر أقل من النقد والتنقيص وحتى التجريح عندما يتعلق الأمر بالحركة الحديثة ، وعليه فإننا قصدنا من وراء ذكر الموقف من الحركة الإصلاحية ، التدليل على أن هنالك في الأصل والبداية حكما مسبقا أو معيارا سابقا تقاس عليه الأشياء ، من هنا فلا جدوى من فحص الأدلة ما دامت الأدلة ليست إلا وسائل لتأكيد أمر مقضي أو حكم نهائي ، أي أننا لسنا أمام موقف يبغي الموضوعية وينشد الحقيقة ، ولكننا أمام تصنيف وترتيب للمسائل قصد منه إفساح الطريق أمام ما يتصوره الكاتب أنه البديل النظري والإيديولوجي وحتى السياسي أو بلغته البديل الحضاري لأن الأمر مرهون بالتغيير والبناء .

وعليه فإنني إذ ذكرت النقد الموجه للحركة الإصلاحية ، فمن أجل أن أبسط للنقد الموجه للحركة الحديثة والذي لا يمكن أن ننتظر أن يكون موضوعيا أو واقعيا ، وعليه فإن صفات التبعية والسطحية والتغريب وغيرها ، تعد من الصفات اللازمة لهذه الحركة ولممثليها ، وحتى نعرف ونقيم الدليل على ذلك وحتى نعرف كيف يتم التوصل إلى مثل هذه الأحكام والتقييمات ، بل والتصنيفات ، يجب أن نجيب على سؤال أساسي وهو هل هنالك منطق يحكم مثل هذا التفكير أم أنه يخضع للإنتقائية والظرفية ؟

إنه إذا كان مالك بن نبي ينتقد التيار الإصلاحي المنبثق من الفكرة السلفية

في نظره فما عساه سيفعل غير النقد بالتيار التحديثي ممثلا في شخص طه حسين وغيره من رواد الحداثة والتحديث في الوطن العربي ؟ وإذا كان من غير الممكن ذكر كل المناحي النقدية والتنقيصية التي يصف بها الحركة الحديثة ، فمن الضروري الإشارة إلى بعض منها على سبيل الذكر حتى يتبين العمل العلمي من العمل الأيديولوجي وحتى يتضح الدليل العقلي والمادي من الدعوة والتبرير الأيديولوجي .

من هذا مثلا أنه ، لا يرى في البعثات العلمية إلى الدول الأوربية أو إلى الغرب ، إلا إشباعا لفضول وحاجات سطحية ، يقول : " الشاب المسلم المذكور ، لم يذهب إلى أوربا إلا لكي يحصل على لقب جامعي ، أو لكي يشبع فضوله السطحي التافه " (١) .

وإذا كان الهدف سطحي وتافه ، فإن مالك لا يكتفى بذلك ، بل يؤكد أن حامله كذلك من نفس المستوى ، من هذا أن : " نظر الطالب المسلم إلى الحضارة خاضع للقيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد الموحدين ، تلك التي تجعل للأمر أحد احتمالين : فهو إما طاهر مقدس ، وإما دنس حقير ، دون أن تعرف بينهما وسطا ، فهو حين انتقل من دراسة علوم الدين إلى العلوم الحديثة لم يقف عند فكرة (الثقافة) ، وإنما انطلق واضعا على عينيه غمى ، يحول بينه وبين تأمل الحضارة إلا من جانبها النظري ، أو أشيائها التافهة ، تجاوبا مع استعداده الخاص للجد وللهزل ، وبهذا الاستعداد ينتسب – عموما – إلى كلية ما ، في عاصمة من العواصم الأوربية " (٢) .

وينتج عن هذا في نظر الكاتب أن الطالب لا يستطيع أن يعرف الحضارة الأوربية ولا أن يعرف تاريخها ، لأنه لو عرف تاريخها لعرف هذا الطالب المسلم أنه يشقى من غير فائدة أو جدوى ، فلماذا ؟ لأن الحضارة الغربية ، في نظر الكاتب ، في طريق الزوال وأنها لم تعد تملك (ثقافة الحضارة) ، وإنما تسطير عليها (ثقافة الامبراطورية)، يقول : " فإذا أضفنا إلى ذلك أنه ما زال يجهل

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٠ .

تاريخ حضارتها ، أدركنا أنه لن يستطيع أن يعرف كيف تكونت ، وكيف أنها في طريق التحلل والزوال ، لما اشتملت عليه من ألوان التناقض ، وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية ، ولأن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة ، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية (ثقافة امبراطورية) " [1] طبعا لسنا في حاجة إلى ذكر مرجعية هذا التقييم للحضارة ، وإذا لزم الأمر فإننا نحيل القارئ إلى كتاب (اشبنجلر : سقوط الغرب) الذي يشيد به المؤلف .

وكما يقال إذا عرف السبب بطل العجب ، وقياسا عليه ، فإننا نفهم لماذا يكون الطالب المتوجه إلى دراسة العلوم الحديثة سطحيا وتافها لأنه يطلب علم حضارة زائلة وزائفة ومتناقضة ومتعارضة ، ولأنه يجهل ثقافة تلك الحضارة التي استحالت إلى ثقافة امبراطورية من دون أن يبين لنا ، طبعا ، متى حدث ذلك ومتى كانت ثقافة حضارة وثقافة امبراطورية وما مضمون الثقافتين وغيرها من الأسئلة التي لا يتسع المجال لطرحها ومناقشتها .

وإذا كان المحدثون قد طلبوا ثقافة امبراطورية من دون دراية وعلم فإنه لا عجب ، في نظر المؤلف ، إذا : " إنعدمت لديهم فكرة النهضة ذاتها ، فأصبحت ثانوية ، لأنهم لم يخالطوا حياة بلادهم إلا في الميدان السياسي . [.....] المسألة لم تكن مسألة تجديد العالم الإسلامي وبعثه ، وإنما كان هدفهم انتشاله من فوضاه السياسية الراهنة ، وهذه فكرة مستعارة لا ترى في الواقع مشكلة الفرد المسلم ، بل ترى مشكلة النظم الأوربية ... " [2] .

وينتج عن هذا الوضع الاغترابي ، في نظر الكاتب ، أن الحركة الحديثة ليس لها نظرية ، والنظرية بطبيعة الحال – أساسية في بناء الحضارة خاصة إذا تذكرنا تلك الإرادة التي زرعتها الحرب الباردة والمتمثلة في ضرورة إيجاد خط ثالث ونظرية ثالثة وتوجه ثالث ووضعية ثالثة وحالة ثالثة ... إلخ ، وطبعا ، إذا غابت النظرية فإن الأمر : " ... لا يعدو أن يكون غراما بالمستحدثات فسبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم (زبونا) مقلدا ، دون أصالة ، لحضارة غربية

---

(١) نفس المصدر ، ص ٦٢ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

تفتح أبواب متاجرها أكثر من أن تفتح أبواب مدارسها ... " [١] .

والمثال النموذجي على هذا هو طه حسين : الممثل الأكبر للحداثة ، مثله مثل محمد عبده الممثل الأكبر للإصلاحية ، لأنه سواء تعلق الأمر بالإصلاحية أو التحديثية ، فإن النتيجة واحدة أو بالأحرى فن الحكم واحد حتى وإن اختلفت الطرق، يقول : " ولقد كان التجديد الذي استتبعته حركة الشيخ محمد عبده في العالم الإسلامي تجديدا أدبيا في جوهره ، ولهذا لم يتحرر الفكر الإسلامي من ربقة القواعد التقليدية الخانقة ، فهو من الوجهة الإصلاحية ظل منعقدا على تلك الموضوعات القديمة : كعلم التوحيد وفلسفة الكلام والفقه الإسلامي وفقه اللغة ، وهو في كل هذا لم يتعد المعالم التي خطها أساتذة الإصلاح . أما من الوجهة الحديثة فإنه قد انطلق أكثر من ذلك على يد الدكتور (طه حسين) ، ومؤلفات هذا الكاتب لا تعد (نظرية) تتفرع عنها اتجاهات جديدة ، ولكنها قد خلقت بطرافتها وصورتها الأدبية ضجة من الأفكار جديرة بالدرس والمناقشة ، ومن هنا جدت حركة في التفكير ، ولكن هذه الحركة قد ظلت مجزأة لا تربطها مفاصيل . [....] ومن هنا حق لنا أن نقول : أن عمل طه حسين لم يزد على أن مس الأوساط الأدبية في شمال أفريقيا مسا رقيقا ، وأن عمل الدكتور إقبال لم يكن له أيضا أدنى صدى " [٢] .

والنتيجة بعد كل هذا ، هي : " الكلام الذي انطلق خلال الحركة الإصلاحية ، وبخاصة منذ قضاء زعمائها الكبار لم يكن قائما على ضرورة اجتماعية ، كما أن الكلام الذي أطلقته الحركة الحديثة ، لم يكن يهدف إلى إحداث أثر ، بل لم يكن يستتبع دفع الكلمات دفعا إلى مجال العمل . فالخطأ الذي وقع فيه المحدثون ودعاة الإصلاح ، ناتج عن أن كليهما لم يتجه إلى مصدر إلهامه الحق ، فالإسلاميون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي ، كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي " [٣] .

---

(١) نفس المصدر ، ص ٦٥ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٧٩ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

ولكن السؤال الذي يطرح نفسه على هذا النص التقريري هو : ماذا يكون أكثر من القرآن كمصدر إلهام لرجل مثل محمد عبده أو عبد الحميد بن باديس الذي عكف على تفسيره وشرحه والعمل به والاجتهاد والجهاد به ؟ وماذا يكون أكثر من مصدر للإلهام لرجل مثل طه حسين أكثر من ديكارت ، هذا في حالة ما إذا وافقنا الكاتب في تصنيفه لمصادر الإلهام ، قد لا يعني التذكير بهذه الوقائع شئ لفكر حسم أموره سلفا ، ويعمل على إعلان بديله ، ولكن يهمنا أن نعرف كيف يصل الفكر أو شكل من أشكال الفكر إلى أحكامه ونتائجه ، والتي غالبا ما يكون لها آثار على الوجود الإنساني .

لقد كان هنالك على هامش تلك الحركة الإصلاحية التي أخطأت الهدف والوسيلة معا ، السلفي الذي كان : " ... وحده هو الذي يحمل فكرة النهضة.. " (١)

وهو الذي يمثل البديل ، لأنه : " ... خط طريقه في الضمير المسلم منذ عصر ابن تيمية ، كما يخط تيار الماء مجراه في باطن الأرض ، ثم ينبجس هنا وهناك من آن لآخر ، وابن تيمية لم يكن عالما كسائر الشيوخ، ولا متصوفا كالغزالي ، ولكن مجاهدا يدعو إلى التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الإسلامي . هذا التيار هو الذي أدى إلى تكوين امبراطورية الموحدين القوية في أفريقيا الشمالية على يد (ابن تومرت) وهو الذي سيؤدي إلى إنشاء دولة الوهابيين في الشرق على يد (محمد ابن عبد الوهاب) ثم يكتسحها محمد علي بإيعاز من الباب العالي ، وتأييد من الدول الغربية عام ١٨٢٠ ، ومع ذلك بقيت روح الوهابية حية ، حتى تمكن القائمون بها من الظهور مرة أخرى عام ١٩٢٥ في صورة المملكة الوهابية الحديثة " (٢) . والصحيح هو المملكة العربية السعودية، إلا أن مالك بن نبي يحسب وزن الكلمات ولذلك لا يرغب في تسمية الأشياء بأسمائها ، وذلك حتى يستقيم له البرهان وتكتمل النظرية وتتضح العقيدة الجديدة أو الأيديولوجية الجديدة .

---

(١) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٤٣ .

ب - السيـــاق الخـــاص :

أشار مالك بن نبي إلى طه حسين في أكثر من عمل ، وكانت إشاراته نقديـــة وبعضها تنقيصية ، من هذه ما أشار إليه في (الظاهرة القرآنية) والتـــي عززهـــا مقدم الكتاب (محمود محمد شاكر) الخصم العنيد لطه حسين في مســـألة الشـــعر الجاهلي ، وهو ما كرره مالك بن نبي في مدخل الدراسة ، ففي سياق حديثه عـــن الاستشراق والمستشرقين يقول: " ومن العجيب أن نذكر ما تتمتع به هذه الأفكـــار الحمقاء من مجاملة ، وأصدق مثال على ذلك وبلا جدال – الفرض الذي وضعـــه المستشرق الإنجليزي مرجليوث عن (الشعر الجاهلي) ، فقد نشر هذا الفرض فـــي يوليو عام ١٩٢٥ في إحدى المجلات الاستشراقية ، وفي خلال عام ١٩٢٦ نشـــر (طه حسين) كتابه المشهور (في الشعر الجاهلي) ، فهذا التسلسل التاريخي معبر تماما عن تبعية أفكار بعض قادة الثقافة العربية الحديثة للأساتذة الغربيين " [١] .

يشير مالك بن نبي في هامش الصفحة نفسها إلى ملاحظة تستدعي الانتبـــاه وهي ، يقول : " ذكرنا هنا فرض مرجيليوث لكي نـــبرز أمـــام القـــارئ المســـلم ضرورة تطبيق منهج تحليلي في تفسير القرآن ويستطيع القارىء أن يـــدرك قيمـــة هذا المنهج القائم على دراسة الظواهر (La Phenomenologie) وعلـــى طـــرق التحليل النفسي وسيدرك أيضا أننا لا ندرس آراء مارجيليوث أو من تتلمذ عليه مثل (طه حسين) ، وإنما نريد به دراسة (الظاهرة القرآنية) " .

والسؤال الذي يطرح : أليست الظواهرية فلسفة غربية ؟ أليـــس التحليـــل النفسي للقرآن للظاهرة القرآنية تطبيق لمناهج غربية ليس فقط على الشعر العربـــي بل القرآن ذاته ، وقد يستغرب القارىء لكل هذه الأحكام التي أطلقها الكاتب علـــى الحركة الحديثة والإصلاحية ، إذا علم أن الكاتب وفي كل ما ذهب إليه من تصنيف واستخلاص للنتائج واقتراح لبديل ، كان يعتمد أو بالأحرى يستند ويستشـــهد بمـــا ذهب إليه مستشرق من المستشرقين هو المستشرق الإنجليزي (جب) في كتابـــه : (الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي) ، ولسنا نحن الذيـــن بحثنـــا فـــي هـــذا

---

(١) مالك بن نبي : الظاهرة القرآنية . ترجمة : عبد الصبور شاهين . تقديم : محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر . دار الفكر ، دمشق ، ١٩٨٠ ، ص ٥٦ .

الموضوع أو استخلصناه من خلال مقارنات ولكنه المؤلف نفسه هو الذي يحيلنا إلى ذلك ، وأنه بسبب ما حصل من تشابه بين آرائه وآراء المستشرق المذكور علق عليه في مقدمة الكتاب . ولعل ما يهمنا هو الوقوف على التعليق وأخذ الأفكار أو النصوص كما هي ومقارنتها بما كان يقوله عن الحركة الإصلاحية والتحديثية . وقد لا نحتاج حتى إلى هذه الخطوة ، لأن الكاتب يعفينا منها وهو نفسه يبين لنا أوجه الاتفاق والاختلاف ، وعليه ما بقى لنا إلا ربط مقدمات الكاتب مع نتائجه ، مقدماته حول الحركة الإصلاحية والتحديثية عموما ومقدماته حول طه حسين بشكل خاص ، وخاصة تلك المقدمة المتعلقة بالموقف من الاستشراق والنظر إن كان مالك بن نبي لا يعتمد هو أيضا على آراء المستشرقين ، وإذا ثبت ما نذهب إليه كما سنبينه لاحقا ، فإنه من البديهي أن نطرح سؤالا بسيطا ومباشرا ، يكفي لاظهار التناقض والتفكك في الاستدلال ، بأي حق معرفي نعتمد على هذا المستشرق ولا نعتمد على مستشرق آخر ، ألأن آراءه تتناسب والحقيقة الموضوعية أم لمجرد اتفاقها مع القناعات والتوجه وبالتالي تشكل حجة ودعما لما نذهب إليه ؟ .

لقد علق الكاتب على آراء المستشرقين ، ويهمنا أن ننظر فيما اتفق فيه معه، لأن ما اختلف عليه معه لا يدخل في سياق تحليلنا ، أو تحديدا لا يرتبط بالقضية التي نقوم بمعالجتها .

وعليه فإنه وعلى الرغم من أن الثقافة الغربية أصبحت ثقافة امبراطورية وأنه على الرغم من أن هذه الحضارة أصبحت متناقضة متهالكة وآيلة إلى الزوال، فإن مالك بن نبي لا يجد دعما لآرائه النقدية للنهضة العربية الحديثة إلا آراء المستشرق الإنجليزي (جب) بحيث يتفق معه في كل ما ذهب إليه وخاصة ما تعلق بالحركة التحديثية أو التجديدية أو الأدبية ممثلة في شخص طه حسين ، وهو ما عبر عنه صراحة في قوله : " وجدت أن موقف المؤلف الكبير يشبه في مواطن كثيرة موقفي الذى حاولت مع قصر باعي أن أجليه . فهل كان على أن أراعي هذا التشابه ، فاكتفي بإحالة القارئ إلى آراء أستاذ أكسفورد ، وبخاصة فيما يتعلق بالفصلين الثاني والثالث من هذا الكتاب ...؟ لقد آثرت أن أواصل طريقي

متخذا منه سندا يؤيد رأيي ، وهو سند له عندي وزن كبير " [1] .

يعد هذا النص شهادة ، فهو من جهة يعتمد المستشرق مرجعية فكرية قائمة، ويحيل إلى حجم التشابه ، فصلين كاملين ، وإذا عرفنا الفصلين المقصودين وهما الثاني والثالث ، وإذا علمنا أن هذين الفصلين هما المعنونين تباعا : الفصل الثاني – النهضة : حركة الإصلاح والحركة الحديثة ، والفصل الثالث – فوضى العالم الإسلامي الحديث : العوامل الداخلية ، العوامل الخارجية . نستطيع أن نقدر حجم التأثير المباشر والذي أشار إليه الكاتب عندما خصص الفصلين بشكل مباشر وبقية الدراسة بشكل غير مباشر ، كما يتضح أن موضوع الفصلين من عناوينهما وكما حاولنا أن نحلل بعض أفكارهما متعلق مباشرة بموضوعنا أقصد الإصلاح والتحديث ، وعليه وقياسا على ما قاله من أن طه حسين يتبع المستشرق مرجليوث أن نقول نفس الشيء عن مالك بن نبي أنه يتبع آراء جب ، وأنه إذا كان طه حسين يطبق فرض مرجليوث ويقوم بالبحث الذاتي ، فإن مالك يطبق أفكار المستشرق على النهضة والحداثة ، وفي هذه الحالة ما الفرق بينهما وكيف يستقيم الحكم على أن الأول مقلد والثاني أصيل ما داما يعتمدان على الاستشراق والمستشرقين .

لسنا في حاجة إلى متابعة هذه الأقيسة ما دامت النتيجة معروفة سلفا ، وهي أنه لا يمكن أن ننكر على إنسان شيئا وأن نقوم به نحن ، فهذا أمر ترفضه الأخلاق ويرفضه المنطق على السواء ، كما وأننا لسنا بحاجة ، أيضا ، إلى إظهار تهافت منطق فكر يقوم على مثل هذه التناقضات .

وحتى نخرج ، كما يقول نقاد المنطق من الشكل إلى المضمون ومن الصورة إلى المادة نشير إلى تلك المواطن التي اتفق فيها المؤلف مع المستشرق والتي لها علاقة مباشرة بموضوعنا .

يتفق مالك بن نبي مع جب في طريقة التشخيص ويشيد بفائدتها ، يقول : " أيا كان الأمر فإن كتاب العالم الإنجليزي يستحق اهتمام كل مسلم يريد أن يختط بعض المعالم لأفكاره ، وأن يقيم موضوعيا ، لا أقول القيم الإيجابية في نهضته فحسب ، ولكن القيم السلبية التي تعتبر حاليا أساس الفوضى في العالم

---

(١) مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سبق ذكره ، ص ١٥ .

الإسلامي " [1] .

ولعل أهم فكرة يتفق حولها مع المستشرق ، قوله : " لم يتح للحركة الحديثة modernisme أن تشق طريقها في العالم الإسلامي كتيار ضخم مؤسس على نظريات ذات أصول سليمة ومعقولة ، بل أنه وقد حرمت من الرقابة المنهجية في تفكيرها ألفت نفسها ضائعة وسط متاهات من الدوافع الذاتية ، مندفعة بذلك إلى السقوط برأسها في هاوية لم تأخذ منها حذرها " [2] .

يشكل هذا الرأي دعما وسندا ودليلا على صحة ما ذهب إليه هو كذلك من أن الحركة الحديثة حركة تفتقد إلى النظرية وإلى المنهج وإلى الرؤية والنظرة العميقة . فكيف نفهم الاستدلال بمستشرق في هذا السياق وكيف نفهم الموقف المناهض لكل تفكير يستند إلى الاستشراق عندما يتعلق الأمر بمسألة كمسألة الشعر الجاهلي التي أثارها الدكتور طه حسين ، كيف يكون للاستشراق في الحالة الأولى مكانة المرجعية والقوة البرهانية والإرادة المعرفية والصحة الاستنتاجية ويكون للاستشراق في حالة طه حسين دور التبعية والسطحية والتفاهة والانقياد والارتباط بثقافة الامبراطورية ؟ كيف يكون (جب) إذا استعملنا لغة مالك بن نبي ينتمي إلى (ثقافة الحضارة) ويكون (مارجليوث) ينتمي إلى (ثقافة الامبراطورية) ؟ وأكثر من هذا كيف يكون مالك بن نبي علما من أعلام السلفية والإسلام والأصالة وهو يستند إلى مستشرق مثل جب وغيرهم ويكون طه حسين علما من أعلام التحديث السطحي ومفكرا من مفكري الانفصال عن التراث والتاريخ وهو يستند أيضا إلى مستشرق مثل مارجليوث إن قبلنا بأحكام مالك بن نبي على سبيل القياس .

يظهر أن الأمر لا يعدو ، أن يكون تبريرا لموقف ودعوة نظرية ، لأن مالك بن نبي ، هو كذلك ، غارق في مرجعية غربية تعود إلى ديكارت وهيغل وماركس ودوركايم وشبنغلر ونيشته وفرويد وغيرهم ، مثله في ذلك مثل العديد من المفكرين العرب المعاصرين ، وأن دعوة الأصالة والإبداع والجد والجدية ليست دعوى بقدر

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٨ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٥٣ .

ما هي تحقيق وممارسة ، ولعل أولى معالمها أن تتحقق في الكتابة بالدرجة الأولى، فليس المسألة مسألة مرجعية وإنما مسألة منطق فكر وإبداع فكر .

ثانيـــا: أركون وطه حسين أو طه حسين في سياق نقد العقل الإسلامي

لا ندري إن كان من الصدفة أم من البحث أن نبدأ تحليلنا لـــهذا العنصـــر الثاني ، من ذلك الحكم الذي أصدره مالك بن نبي على طه حسين والذي يقول فيـه: " إن عمل طه حسين لم يزد على أن مس الأوساط الأدبية في شمال أفريقيـــا مســـا رفيقا " [١] .

نقول لا ندري لأن العكس هو الصحيح ، إذ يكفي أن يطلع القـــارئ علـــى المجلات الثقافية والأدبية التي احتفلت في الجزائر بذكرى ميلاد طه حســـين [٢] ، ويكفي أيضا أن أشير إلى أن أثره لم يتوقف عند الأوساط الأدبية بل تعداهـــا إلـــى الأوساط الفكرية والفلسفية ، ودليلنا في هذا هو محمد أركون الذي يشـــكل داخـــل الفكر العربي المعاصر تيارا فكريا قائما .

والدليل على هذا ما أشار إليه أركون نفسه في كتابه (قضايـــا نقـــد العقـــل الديني : كيف نفهم الإسلام اليوم ؟) إلى أنه أنجز في سنة ١٩٥٤ – وهي الســـنة التي كتب فيها مالك بن نبي كتابه وجهة العالم الإسلامي – بجامعة الجزائر ، بحثـــا من أجل نيل دبلوم الدراسات العليا حول طه حسين بعنوان (الجـــانب الإصلاحـــي من أعمال طه حسين) [٣] .

وقد استمر بعد ذلك أركون في تأكيد أثر طه حسين عليه وقيمته الإيجابيـــة وأهميته الفكرية في النهضة العربية فيصنفه في كتابه (الفكـــر العربـــي) ضمـــن اتجاهات النهضة والتيار الليبرالي قائلا : " وقد أتاحت حياته الطويلـــة [١٨٨٩ – ١٩٧٣] وشخصيته ذات الثروة النادرة أن يخلف أثارا تضم وحدها جميـــع صيـــغ النهضة ، أحداث نثر عربي بسيط مؤثر ، فرض أسلوب لا يرضـــخ للـــتزمت ولا

---

(١) نفس المصدر ، ص ٧٩ .
(٢) انظر على سبيل المثال : مجلة الرواية ، العدد الأول يناير، ١٩٩٠ .
(٣) محمد أركون : قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإســـلام اليـــوم ؟ ترجمـــة وتعليق : هاشم صالح . دار الطليعة – بيروت ، ١٩٩٨ ، ص ٣٢ .

للحشو ، إخضاع تراث الماضي لفحص انتقادي حتى يعاد ربطه بالمنسي وحتى يتم فضح التمويه وإعادة الآفاق التاريخية الصحيحة ، خلق ذوق عربي بفضل الآثار المدرسية الكبرى والروائع الأجنبية (مفكرو اليونان القدامى وكتابه ، المبتكرات الغربية) ، نشر طراز من الفهم العقلي الذي يقضي على الخرافات والتكرار التقليدي بدون محو الشخصية العربية – الإسلامية وذلك بطريق التعليم العام . وقد وسع هذا المنهاج المنسق بدون كلل مع لجوءه إلى تنازلات مسرفة لصالح التغريب تارة ، ولصالح العاطفة الدينية تارة أخرى " [١] .

كما يتحدث عنه في سياق ما يسميه بمهمات المثقف الليبرالي ، قائلا : " لم تكن حداثة العصر الكلاسيكي الأوربي ... التي مثلها المثقفون الليبراليون العرب في جامعات الغرب ، بكافية لأن تفتح ثغرة في السياج الدوغماتي المغلق عن طريق فرض بديل جديد . أقصد فرض ثقافة دنيوية فعالة قابلة للتمثل والاستخدام من قبل القوى الحية والفاعلة للمجتمع . والواقع أن هؤلاء المثقفين كانوا ، من الناحية السوسيولوجية ، قليلي العدد جدا ، وذلك بالقياس إلى حجم المهمة التاريخية المطلوبة منهم. فما كان بإمكانهم أن يرتكزوا على قاعدة اجتماعية أو فئات اجتماعية واسعة بما فيه الكفاية ونافذة بما فيه الكفاية من أجل نشر أفكارهم (المأخوذة) عن الغرب وغير المتولدة عن التاريخ العربي الإسلامي نفسه . على العكس ، نجد أن الكثير من عمليات النقل المتسرعة للمنهجية الفللوجية والتاريخوية وتطبيقها على موضوعات عربية وإسلامية قد أثارت ردود فعل هائجة وعنيفة من قبل علماء الدين الذين بقوا سجيني تصوراتهم وثقافتهم السكولاستيكية المكرورة . أقول ذلك وأنا أفكر بمقالات محرري المقتطف والهلال وبكتاب علي عبد الرازق عن الخلافة، وبكتاب طه حسين عن الشعر الجاهلي " [٢] .

إن هذا النقد يتماشى والمسار العام للمفكر ولذلك فهو يبين الايجابات والسلبيات ويثمن الإيجابي وينخرط معه ومع هذا التيار مع موقف نقدي أملته

---

(١) محمد أركون :الفكر العربي . ترجمة : الدكتور عادل العوا ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ١٩٨٢ ، ص ١٥٦ .

(٢) محمد أركون : الفكر الإسلامي ، نقد واجتهاد . ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، لافوميك والمؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٩٣ ، ص ١٣ .

التطورات المعرفية وخاصة التطورات المنهجية في العلوم الإنسانية ، كما أنه نقد وظيفي من حيث أنه يؤدي إلى تقديم البديل الذي يعمل عليه والذي يسميه بـ : " الإسلاميات التطبيقية " أو بـ : " نقد

العقل الإسلامي " ، وليس هنا مجال تحليله ولا مناقشته .

وهكذا نستطيع القول إجمالا أن طبيعة العلاقة بين بعض المفكرين الجزائريين وطه حسين طبيعة نقدية ، وأن مضمون النقد مختلف ، فهو عند مالك نقد عقائدي لا يرى مستقبلا لمحاولات طه حسين ، في حين أن نقد أركون نقد معرفي يركز على القصور المنهجي في تناول قضايا التاريخ والمجتمع والفكر ، ولكنه نقد وظيفي يهدف إلى إحلال بديل أو بدائل من هنا طابعة النسبي وحتى والذي يطرح علينا سؤالا جديدا وهو أنه في سياق القراءات النقدية المختلفة كيف نقرأ اليوم طه حسين ؟

ثالثا – عود على بدء ، طه حسين أو مشروع حداثة لم يكتمل :

يعتبر فكر وأدب طه حسين جزاء أساسيا من تاريخنا المعاصر . واستئناف البدء أو النظر في ذلك الفكر والأدب هو في نظرنا استئناف في تفكير التاريخ والعقل والنقد ، لأن الحداثة – كما عبر عن ذلك هابرماس في بداية الثمانينات في سياق رده على دعاة ما بعد الحداثة من أن الحداثة مشروع لم ينجز، مما يعني الاستمرار والمواصلة في انجازه وليس في تحطيمه – وعليه فالحداثة هي في وجه من وجوهها تعتبر نوعا من العودة واستئناف النظر ، انطلاقا مما هو قائم ، استئناف قد يفرض الاستمرارية أو القطيعة ولكن في جميع الأحوال يبين التباينات والاختلافات . وهذا ما عنيناه عندما قلنا بضرورة استئناف النظر في المشروع التحديثي والتجديدي والإصلاحي لطه حسين ، ولأن الموضوع واسع فإني أقدم موضوعات ثلاثة للمناقشة والحوار وهي بالتأكيد لا تدعي الكفاية بل تصرح بالقصور سواء في العرض أو في التحليل ، إلا أننا نعتقد أنها تؤدي دور المؤشر ، وأنها تشير إلى ما نراه معالم لاستئناف النظر في فكر طه حسين .

المعلم الأول : الخروج من التراث والدخول في التاريخ :

لا شئ خارج التاريخ ، واستئناف النظر يعني العودة إلى التاريخ وليس إلى

التراث أو الموروث أو إلى الأصل وإنما إلى التاريخ ، ولكن ما معنى التـــاريخ ؟ قدم طه حسين بحوثا تاريخيا ومفهوما للتاريخ يشكل معلما أساسيا لاستئناف النظـــر في مشكلات الحداثة والتحديث ، وإذا كان من غير الممكن تحليل هذا المعلم وفـــق ما يقتضيه البحث العلمي فإنه من المهم أن نشير إلى معنى التاريخ عنده ، والـــذي يتمثل في رفض النظرة التقديسية والتبجيلية للتاريخ لأن التقديس والتبجيل يحيل بين العقـل وبين النظر إلى التاريـــخ نظرة تعتمد علـــــى " النقـــد والبحـــث العلمـــي الصحيح " [١] .

والنقد يقتضي " النظر إلى الناس من حيث هم ناس ، ووصفهم بما يمكـن أن يوصف به الناس ، وتحليل أخلاقهم وعاداتهم ، والملاءمـــة بيـــن هـــذه الأخـــلاق والعادات ، [و] ما اكتنفها من الظروف والأحوال ... " [٢] . ولقـــد كتـــب ، بـــهذا المعنى ، تاريخ الهوامش وتاريخ المجون وتاريخ الاستهتار وتاريخ السير باعتبارها جزء من تاريخ الشعوب والمجتمعات مهما كانت مللهم ونحلهم .

واعتمادا على العقل والنقد فإن التمجيد والتقديس الذي يحظى به التاريخ عند البعض أو تاريخ معين ، له ما يفسره في نظر طه حسين ، فهو يعتبر أولا : "طور من أطوار التاريخ لا بد من أن يمر به ، ، بل طور من أطـــوار الحيـــاة العقليـــة والسياسية للناس ، لا بد من أن يمروا به ، وقد خضعت لهذا الطور أمـــم أخـــرى غير العرب ، فكتب مؤرخوها ما يكتب الأستاذ رفيق بك العظم ، ورأوا في الأبـــاء والأجداد ما يرى في قدماء العرب " [٣] .

وأعتقد أن هذا الطور لم نخرج منه ويتطلب استئناف النظر انطلاقا منـــه ، وخاصة بعد كل التجارب المؤلمة التي عرفناها ، فما الذي بقي مقـــدسا ويســـتحق التبجيل والإجلال والتقديس بعد كل ما عرفته تجربة مثل تجربـــة الجزائـــر ؟ وأي قيمة يمكن أن تعلوا فوق قيمة الإنسان وأية قيمة يمكن أن تقـــدس عندمـــا يدنـــس

---

(١) طه حسين : حديث الأربعاء . دار المعارف ، الطبعة الثانيـــة عشـــرة ، (م-ت) ، الكتاب الثاني ، ص ٦٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

الإنسان وأي شئ يمكن أن يجل عندما ينتهك حق الإنسان في الحياة ؟ وأي عز يمكن أن نفتخر به عندما يسكننا الخوف ليل نهار ؟ وأي قيمة لتاريخ أو لماض أو لتراث يسمح بتأويل قتل الإنسان ؟

قد يكون المدخل لفحص هذه الأسئلة في الاعتماد على القاعدة التالية : " أن للناس جميعا متشابهون مهما تختلف أزمنتهم وأمكنتهم ، وأن الناس جميعا مختلفون مهما تشتد بينهم وجوه الشبه " (١) .

المعلم الثاني – الخروج من نظرية العقول والدخول في العقل الكلي وتمظهراته :

عكس كثير من المفكرين العرب المعاصرين المصابين بمشكلة المرجعية ومشكلة تبيئة المفاهيم وتأسيس السلطة المعرفية للمفهوم وشروط الأصالة والتأصيل وغيرها من الحيل الفكرية والأيديولوجية فإن طه حسين يعلن إنتماءه إلى العقل الإنساني الكلي والعالمي من دون حاجة إلى نظرية في العقل أو في " العقل العربي " أو في العقل الإسلامي " أو في " العقل الغربي " أو في " العقل الشرقي" أو اليميني أو اليساري أو الليبرالي أو المحافظ .

إن طه حسين يعلن إنتماءه إلى العقل الكوني الإنساني في هدوء واطمئنان لا ناسيا ولا متناسيا أن العقل كوني في طبيعته خاص في تمظهراته ، وأن يعمل من بعد ذلك ضمن هذا السياق والتوجه ، لذلك أعلن في كتابه " في الشعر الجاهلي " ومن الصفحات الأولى انتسابه إلى العقل عندما أقر المنهج الديكارتي قائلا : " أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول العصر الحديث . والناس جميعا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل ، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوا تاما . والناس جميعا يعلمون أن هذا المنهج الذي سخط عليه أنصار القديم في الدين والفلسفة يوم ظهر ، قد كان من أخصب المناهج وأقومها وأحسنها أثرا ، وأنه قد جدد العلم والفلسفة تجديدا ، وأنه قد غير مذاهب الأدباء في أدبهم والفنانين في فنهم، وأنه هو الطابع الذي يمتاز به هذا العصر الحديث ، فلنصطنع هذا المنهج

---

(١) نس المصدر ، ص ٦٩ .

حين نريد أن نتناول أدبنا العربي القديم وتاريخه بالبحث والاستقصاء . ولنستقبل هذا الأدب وتاريخه وقد برأنا أنفسنا من كل ما قيل فيهما من قبل وخلصنا من كل هذه الأغلال الكثيرة الثقيلة التي تأخذ أيدينا وأرجلنا ورؤوسنا فتحول بيننا وبين الحركة الجسمية وتحول بيننا وبين الحركة العقلية الحرة أيضا " [1] .

ولا يستقيم النظر العقلي مهما كان مضمونه ، سواء كان ديكارتيا أو هيغليا أو ماركسيا أو فينومينولوجيا أو بنيويا من دون حركة نقدية حرة تؤسس للعقل وللحرية للإنسان .

المعلم الثالث – المساهمة النقدية في تشخيص الحاضر :

كانت للمقالات التي ينشرها طه حسين ، أسبوعيا أو شهريا دور المؤشر على علاقة المفكر والمثقف بالمجتمع أو الواقع أو الحاضر من خلال عملية التشخيص والموقف النقدي .

ولقد استعمل طه حسين مبضع نقده في كل موضوع تناوله بالدرس والمناقشة وكان مفهومه للنقد شاملا مثله مثل التاريخ والعقل ، فقد كان يرى أن النقد لا يعني المدح أو القدح ولا يعني الثناء أو الذم وإنما هو : " تمحيص للعلم ودلالة على ما فيه من حق يجب أن يبقى ، وباطل يجب أن يزول ، أو قل على ما تعتقد أنه حق وباطل . [وعليه ، فإن] النقد .. حاجة طبيعية لكل حركة علمية أو أدبية أو فنية " [2] .

وشرطه الأساسي هو الحرية أو كما يقول : " ولكن النقد لا خير فيه ولا نفع منه إذا لم يكن حرا من كل قيد من هذه القيود المنكرة التي تحول بين النقاد وبين أداء واجبهم على وجهه " [3] . ومن غير أن يعدد طه حسين الأسباب التي تحول دون قيام حرية النقد ، ربط بين هذه الأسباب وبين حرية النقد كشكل من أشكال

---

(١) طه حسين : في الشعر الجاهلي . دار المعارف للطباعة والنشر – تونس ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٨ ، ص ص ٢٣ – ٢٤ .

(٢) طه حسين : حديث الأربعاء . دار المعارف ، الطبعة العاشرة ، الكتاب الثالث ، ص ٨١ .

(٣) نفس المصدر ، نفس الصفحة .

حرية التعبير وبين القدرة النقدية والتربية والتعليم والحياة الاقتصادية والاجتماعية للمجتمع ، يقول : " كثيرة جدا هذه الأسباب التي تحول بين النقاد وبين حريتهم . ولست في حاجة إلى أن أحصيها ، فهي نتيجة من نتائج التربية الصحيحة وأثر من أثار الأخلاق القيمة . وهي عسيرة جدا في بلد فسدت فيه الحياة الاجتماعية والسياسية ، واضطر الناس فيه إلى أن يسرفوا في النفاق والمداجاة ليعيشوا " (١) .

وتجاوزا لهذه الوضعية المكبلة ولهذا الواقع المعيق ، دافع طه حسين عن الحق في الخطأ بمناسبة اجتهاد أحد الأساتذة في قضية تتصل بالصوم فأنكر عليه ذلك علماء الأزهر فحاكموه وفصلوه عن العمل بدلا من أن يحاوروه ويبينوا له مواطن الخطأ التي وقع فيها .

يقول طه حسين : " ولست أقول – مدافعا عن الحق في الخطأ – أنه أصلب ولست أقول أنه أحسن فيما صنع . ولكني أقول أنه لم يتعمد خروجا من الدين ولا مخالفة عن أمر الله ولا انحرافا عن نصوص القرآن من الحديث ، فأقصى وأقسى ما يمكن أن يقال في شأنه أنه اجتهد فأخطأ .. وما أكثر المجتهدين الذين أخطأوا فلم يقض عليهم أحد بالكفر ، ولم يتهموا بالخروج من الدين ، لم يحاول أحد أن يحاكمهم أو يعاقبهم أو يطلب إلى القضاء أن يفرق بينهم وبين أزواجهم .. فكل شئ من هذا القبيل اعتداء على حق المسلم في أن يجتهد في رأيه وينصح لله والناس ما استطاع إلى ذلك سبيلا " (٢) .

وهكذا فحرية النقد تعني المسؤولية في تأسيس قيم الحق في الاختلاف والاجتهاد والحوار بالعقل والبرهان والدليل والدعوة إلى التسامح ، لأنه لا يمكن الحديث عن نهضة أو حداثة لا يكون فيها الإنسان يتمتع بالحق في الخطأ والتعبير عنه والدفاع عنه بالأدلة والبراهين العقلية ، بمعنى لا يمكن إقامة مجتمع حديث من دون فرد حر وقادر على التعبير عن حريته .

---

(١) نفس الصفحة ، ص ٨٢ .

(٢) طه حسين : : نقد ولإصلاح ، دار العلم للملايين ، الطبعة السادسة ، ١٩٧٧ ، ص ص ٢٢٦ – ٢٢٧ .

مساهمة عثمان أمين فى الفلسفة العربية الإسلامية من خلال ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر

د . إسماعيل زروخى
قسم الفلسفة ، جامعة قسنطينة ، الجزائر

مقدمـــــة :

لعبت مصر دورا فعالا فى دفع النهضة العربية الحديثة وفى توفير البـــذرة التى ساهمت فى تلك النهضة بالنسبة لكل العرب ، ولعل ذلك ماتؤكده الصـــيرورة التاريخية للفكر العربى الحديث والمعاصر ، إذ كانت مصر محط رحال كثير مـــن المفكرين العرب ومن جميع الأقطار العربية ، وأدى ذلك إلى تلاقح فكرى ســـاهم فى ظهور نهضة عربية – على الأقل من رؤية خاصة – وبعد استقلال كثير مـــن الدول العربية فى النصف الأخير من القرن الحالى حملت بدورهـــا مهمـــة الدفـــع بالنهضة العربية إلى أفق بعيد ، ولعل من بين تلك الدول الجزائر التى كـــان لـــها الأثر الكبير فى هذه النهضة العربية المعاصرة التى وفرت التربة الخصبـــة لكـــل المفكرين العرب فكانت أرضها وإمكاناتها مسخرة لهم جميعا ، مما دفع بكثير مـــن المفكرين إلى البروز على المسرح العربى والعالمى فى مجال الفكر والبحث فيه .

وظهر ذلك جليا من خلال ملتقيات الفكر الإسلامى بـــالجزائر التـــى كـــانت تنظمها وزارة الشئون الدينية بانتظام ، فكان من بين المفكرين الذين برزوا فى تلـــك الملتقيات " عثمان أمين " [1] الذى استطاع من خلال حضوره الدءوب والمتواصـــل

---

(١) كانت الموضوعات التى شارك بها فى ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر من ســـنة ١٩٧٠الى سنة ١٩٧٥ مرتبة على الشكل التالى: فلســـفة الغـــة العربيـــة(١٩٧٠) ، تصحيح المفاهيم عن الغة العربية (١٩٧١) ، نقد المجتمع الإسلامى المعـــاصر ـ ==

أن يوطد روابط الصلة بين أبناء الأمة الواحدة الذين لايختلفون فى تاريخهم ولا فى نمط تفكيرهم المشترك ، وسأحاول فى هذه الدراسة إبراز أهم المحاور التى كانت تدور عليها فلسفته فى ملتقيات الفكر الإسلامى التى كانت تنعقد بالجزائر ، مبرزا فى ذلك العناصر الأساسية التى كانت تمثل هاجسه الفكرى ، والتى تمثل فى الوقت ذاته هاجس الإنسان العربى فى كل بقعة من العالم العربى ، كما أننى لا أريد فى هذه الدراسة تقييما لأفكاره ولا الحكم عليها ، لأن ذلك يفرض ضرورة الرجوع إلى كل ماكتبه الرجل ولا أريد فى الوقت نفسه أن أخرجه من طى النسيان ، لأن أشقاءنا المصريين وعلى كل المستويات كما عرفناهم ، وكما سجل التاريخ عنهم أنهم لايتركون علماءهم ومفكريهم فى طى النسيان ، فهم يقومون بتدوين وتسجيل وتشجيع وتذكر كل من ساهم بقدر ما فى المعرفة الإنسانية ، لذلك فهم الأقدر والأقرب إلى الحكم على عثمان أمين وعلى أفكاره ، وإنما ما أود تقديمه هنا هو فقط المحاضرات التى شارك بها فى ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر مابين ١٩٧٠ – ١٩٧٥م ، محاولا فى ذلك تسليط الضوء على ماحتوته تلك المحاضرات من مواقف حول المسائل التى طُرحت فيها ، وقد تكون أفكاره حول تلك المسائل قد عدلت أو طورت ، وهذا مايدفعنى بالقول بأن تحليلاتى وأحكامى عليها نسبية ، وستتبع هذه الدراسة بملحق للمحاضرات التى شارك بها فى ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر ، وقد يستفاد منها فى جمع تراث الرجل وأفكاره ، ولعلى بذلك أساهم فى جمع قدر ضئيل وضئيل جدا من الفلسفة المصرية فى مائة عام ، لأن

== (١٩٧٢) ، والعيب فينا (١٩٧٣) ، أثر الفلسفة الإسلامية فى الفكر الغربى (١٩٧٤)، الثقافة والحضارة (١٩٧٥) ، وكما كانت له مقالات أخرى فى مجلتى الثقافة والأصالة .

ففى الأصالة ظهر له مقال بعنوان : جمال الدين والتجديد الإسلامى ، وهو فى نفس الوقت محاضرة ألقاها فى الملتقى الرابع الأصالة ، مجلة ثقافية شهرية تصدر عن وزارة الشئون الدينية ، الجزائر ، العدد ٥٢ ، ديسمبر ١٩٧٧ .

أما فى الثقافة فظهر له مقال موسوم بـ : موقف جمال الدين من الحضارة الغربية ، هذه الدراسة كما أشارت إليها المجلة قدمها لها قبل وفاته بأيام فقط ، الثقافة ، مجلة تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر ، العدد ٧٦ ، يوليو – أغسطس ١٩٨٣ .

لها من التراكمات المعرفية خلال المائة عام هذه مما لاتستطيع المجلدات حمله .

أما مايتعلق بالمسائل التى تعرض لها عثمان أمين فى ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر فهى فى عمومها لاتخرج عما طرحه فى مؤلفاته السابقة تاريخيا عن حضوره فى تلك الملتقيات ، وخصوصا مؤلفه "الجوانية " الذى نشر سنة ١٩٦٥م و " رواد المثالية فى الفلسفة الغربية " الذى ظهرت طبعته الثانية سنة ١٩٧٥م ، وكذلك مؤلفه " فى الفكر واللغة " الذى طبع سنة ١٩٦٧م ، " محمد عبده " الذى نشره سنة ١٩٤٤م ، وغيرهم من المؤلفات .

أولا : الفلسفة العربية المعاصرة ومصادرها :

كان لظهور الفلسفات الغربية الحديثة والمعاصرة امتدادات وتأثيرات على غيرها من الفلسفات وخصوصا العربية ، وكانت لهذه التأثيرات عوامل عديدة مباشرة وغير مباشرة ، فالمباشرة هى التى تولدت من الإحتكاك الفكرى المباشر من خلال تنقل كثير من المفكرين العرب إلى الغرب لظروف عديدة لايتسع المقام هنا لذكرها ، أما غير المباشرة فهى التى تولدت من خلال المظاهر الحضارية المختلفة التى تميزت بها أوروبا فى العصر الحديث والمعاصر ، وعموما يمكن القول كما قال كمال عبداللطيف أن حضور الفكر الغربى فى الفكر العربى المعاصر يعود من جهة إلى الإستعمار وتبعاته الفكرية ، ومن جهة أخرى إلى الأوضاع الإقتصادية والإجتماعية المتردية التى كان عليها العالم العربى ، ومن ذلك فإن كل الإتجاهات الفلسفية العربية التى ظهرت فى العالم العربى هى وليدة الإتجاهات التى ظهرت فى العالم الغربى [١] .

ونحن فى هذه الدراسة لانود البحث فى العوامل والأسباب المختلفة لأن ذلك يقتضى أبحاثا عديدة ومتنوعة وقد لاتعطى للمسألة حقها من البحث والتدقيق ، لأن المسألة شائكة ومتنوعة ، وإنما الإشارة التى أود إيضاحها هنا هى مسألة ظهور الفلسفات الأوروبية الحديثة التى انبهر بها الأوروبيون أنفسهم وتبعهم فى ذلك

---

(١) كمال عبداللطيف ، طبيعة الحضور الفلسفى الغربى فى الفكر العربى المعاصر ، فى الفلسفة فى الوطن العربى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٨٥ ، ص ٢٠٤ .

العرب المسلمون ، وأذكر بالخصوص الفلسفة الإجتماعية والوضعية ، والعقلانية ، والوجودية ، والمادية التى ظهرت تأثيراتها بشكل واضح منذ الدعوة الصريحة التى حمل لواءها " شبلى شميل " ومن كان فى صفه منذ أواخر القرن الماضى ، فأصبحت هى وغيرها من الفلسفات النموذج المؤثر فى الفلسفة العربية ، وحاولت بالتالى التجرد من خصوصيتها المتميزة سواء على مستوى التفكير ، أو على مستوى مظاهر الحياة المختلفة الأخرى ، فأضحت بذلك الصفة الروحية والأخلاقية المميزة للإنسان العربى بعيدة عن تفكيره ، بينما هى واقع حياته ، فنتج عن ذلك صراع ثنائى بين الفكر وواقعه ، مما دفع ببعض المفكرين العرب المسلمين إلى محاولة الرجوع إلى أصالتهم فى جميع مظاهرها السلوكية والفكرية ، فحاولوا تأسيس أنماط فكرية وفلسفية خاصة بهم .

وكان من أبرز هؤلاء عثمان أمين الذى سعى جاهدا إلى تأسيس فلسفة عربية إسلامية متميزة ، وإن كانت لاتخلو من تأثير الفلسفات الإنسانية الأخرى ، فرغم محاولاته تجاوز حدود الآخر ولاسيما بعض المذاهب فى الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، إلا أنه وقع تحت تأثير الفلسفة اليونانية التى كانت مظاهرها واضحة فى تاريخ الفكر العربى الإسلامى وعلى تفكيره ، ولكن ذلك لاينفى تأثره بالواقع العربى الإسلامى المتميز بخصوصيته الذى كان واضحا على نمط فكره ، لأننا نعتقد أن أية محاولة فكرية ليست تجريدا مطلقا ، وإنما هو تجريد ينبع من واقع ، ولذلك كان لواقع " عثمان أمين " تأثيره الواضح حتى قبل مرحلة التفكير المتميز ، حيث قال فى كتابه " الجوانية " الكتاب الذى رسم فيه الخطوط العامة لفلسفته ، أن هذه الفلسفة : " إذا لم يكن فى استطاعتى الآن أن أحدد على وجه العموم بوادرها فى حياتى العقلية فقد أحسست بنوازعها فى صباى ، وقوة انطباعها فى شبابى ، واكتمال وعيها فى كهولتى " [1] ، فهو بهذا المعنى يريد أن يؤكد على أن واقعه هو اصل تفكيره ، وما الفلسفة التى يدعو إليها إلا الفلسفة التى بدأت تتكون قبل مرحلة التمييز والتفكير ، وأعتقد أن هذا التحديد وهذا المعنى فيه كثير من المبالغة وتجاوز للواقع ذاته ، لأننا نجد أن فلسفته ماهى إلا مجرد مشروع لا يفتأ فى تأسيس ذاته انطلاقا من صيرورة تاريخه الذاتى، المرتبط بالصيرورة

---

(١) عثمان أمين ، الجوانية ، دار القلم ، القاهرة ، مصر ، ١٩٦٥ ، ص ١١ .

التاريخية للآخر .

وكانت الخصوصيات التاريخية لتفكير الآخر واضحة فى تفكير عثمان أمين ، حيث كان قريبا من الفلسفة الكانطية فى منهجها وفى مبادئ تفكيرها وخصوصا موقفها من المعرفة العملية والنظرية ، وهذا ماكان يتبناه سبيلا للفلسفة وللمعرفة فقد كان من الرافضين للفكر التجريدى المحض ، وكذا المادى المحض ، حيث يقول : " قد ضقت ذرعا بالمذاهب التجريدية الجافة ، ونفرت من الفلسفات الإطلاقية المتعالية ، وكان يخيل إلىّ حينذاك أن الفلاسفة ... قد ضيقوا تجربتنا من ناحية العاطفة والإرادة بينما وسعوها بغير حساب من ناحية الفكر ، فأخذت أفتش عن فلسفة جديدة تستطيع أن ترضى قلبى كما تقنع عقلى " (١) ، ولن تكن تلك الفلسفة إلا العملية العلمية ، هذه الفلسفة التى تولدت عنده من تأثير أساتذته من المفكرين العرب المسلمين أمثال " مصطفى عبدالرازق " و "أحمد أمين " ، ومن أساتذته الغربيين أمثال " آبل رى " و " أندرى لالاند" وكذلك تأثيرات كثيرة من الفلاسفة اليونانيين والغربيين أمثال" أفلاطون " و" ديكارت " (٢) و " شيلر " (٣) وغيرهم من الفلاسفة .

ثانيا : موقفه من الفلسفة :

أعطى عثمان أمين أهمية بالغة للفلسفة ، لما لها من دور فعال فى تغيير حياة الإنسان وفى تحقيق كينونته الإنسانية ، ولكن أية فلسفة ؟ إنها الفلسفة العلمية والعملية التى تتعلق بحياة الإنسان ومصيره ، وليست تلك الفلسفة التى لاترتبط

---

(١) عثمان أمين ، شيلر ، دار المعارف ، القاهرة ، مصر ، ١٩٨٥ ، ص ٨ ، ٩ .

(٢) لقد كان عثمان أمين من المفكرين العرب الأوائل الذين ترجموا أعمال ديكارت إلى اللغة العربية ، ومما ترجمه له " التأملات فى الفلسفة الأولى" (١٩٥١) و " مبادئ الفلسفة " (١٩٦٠) .

Mimoune Rabia, Le Discours De La Methode Dans Le monde arabe. Problematique et Reception Du Discours de la Methode des Essais, Librairie Philosophique, Paris , 1988 , p. 184.

(٣) للمزيد من الإطلاع عن تأثر عثمان أمين بشيلر ، راجع مؤلفه السابق عن هذا الأخير.

بحياته وترتبط بالقضايا التجريدية ، أو التى ترتبط بالمادة وتجعلها ركيزتها وأساسها وتهمل الإنسان وإحساسه ومصيره ، فالفلسفة الحقة هى التى تغير الإنسان ذاته ، أو هى التى تفكر فى الذات المفكرة ذاتها ، أو كما يعبر عنها هيجل هى الحقيقة فى تجريدها وإطلاقها هى فكر الفكرة إذ تفكر فى نفسها ، وهذه الفلسفة هى التى تجعل من الذات الإنسانية كما يقول عثمان أمين ذات فعالة قوامها المحبة الإنسانية الخالصة [١] ، ومن ثمة تصبح الفلسفة ذات مقصد إنسانى تمارس فاعليتها بالإنسان ومن أجله ، ولقد مارست الفلسفة هذه الوظيفة حتى أصبح فضلها على الإنسانية المفكرة واضحا من خلال مثلها الأعلى المتمثل فى " تحقيق وعى الإنسان لذاته والمكانة فى العالم بحيث يرد جميع آرائه إلى أفكار واضحة متميزة ، ويمتنع أن يقرر أو يعمل مالم يكن معتمدا على أسباب صحيحة مقبولة لديه ولدى الناس جميعا " [٢] .

إن الفلسفة الحقة عندئذ هى الفلسفة الإنسانية التى تحقق وعى الإنسان الذى تتولد عنه الفلسفة ذاتها ، وتتولد عنه قيم الحياة الإنسانية المختلفة ، إن العلاقة جدلية مترابطة بوظيفة الوجود بين الوعى وفلسفته ، وهذه الفلسفة حسب عثمان أمين ليست وليدة العقل وحده ، بل هى أيضا المتضمنة فى الديانات السماوية التى كان الإنسان فيها يشكل نقطة الوجود ونقطة الحوار ، فالفلسفة هى التتبع المستمر لحياة الإنسان التى تبعثها على التغير والتطور ، لأنه كما يقول " هناك اشياء واقعة بالفعل وهى منظور إليها على أنها يجب أن تتغير لأنها لاتتفق مع مايرسمه المفكر والفيلسوف ، فالإنتقال من الواقعية القصد منه دائما الوصول إلى واقع أعلى وأسمى وأكثر معقولية من الواقع غير المعقول " [٣] ، فالفلسفة من هذا المنظور وحسب عثمان أمين ليست نظرة معيارية للكون وللإنسان فحسب بل هى نظرة نقدية ، ولكن أى نقد ؟ إنه النقد الفلسفى الذى تمارسه الفلسفة على ذاتها وعلى

---

(١) عثمان أمين ، محاولات فلسفية ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، مصر ، ط ٢ ، ١٩٦٨ ، ص ١٥ .

(٢) عثمان أمين ، الجوانية ، ص ١١ .

(٣) عثمان أمين ، نقد المجتمع الإسلامى المعاصر ، الملتقى السادس للتعرف على الفكر الإسلامى ، الجزائر ، ١٩٧٢ ، المجلد الرابع ، ص ٣٠٦ .

obeikandl.com

الواقع وهو الذى " لايعنى الهدم والتجريح بل يعنى البناء والتأصيل ، والنقد شاهد على النزعة المثالية التى ترمى إلى مجاوزة الواقع القاصر إلى ماهو أفضل وأسمى " (١) .

إن عثمان أمين بهذا المعنى قد رجع إلى ماهية الفلسفة الحقيقية التى تجعل من الفكر فى حركة دائمة لاتقف عند حد معين حتى تعبر عن ماهية الإنسان ذاته ككائن قاصر بفكره وبواقعه يهدف دائما إلى التحسين منه ، لأن مايوجد عليه لايمثل الكمال فالكمال هو البحث المستمر الذى يضمن البقاء للفلسفة ، ويجعل منها هى نفسها مثلا أعلى ، فالفلسفة مستمرة وباقية وضرورية مادام الإنسان موجود وباقى ، إن هذه المهمة الفلسفية هى التى تربط الواقع بالمثال ، الواقع الذى نعيشه ونعانيه والمثال الذى نأمله ونعمل من أجله ، ولذلك كان عثمان أمين يقول " للفيلسوف بهذا المعنى شعارا لاينبغى به بديلا ، أن يعمل كرجل فكر وأن يفكر كرجل عمل " (٢)، ولعل ذلك مادفع " بحسن حنفى " إلى القول بأنه يجب على الإنسان الا يركن لأى نظرية فلسفية بل ينبغى أن يتحرر من قيودها تحررا يجعله دائما على استعداد للإنطلاق نحو عالم أفضل (٣) ، لأن الإرتباط بنظرية معينة معناه الخضوع إلى قيد الركود والجمود الذى يتناقض مع مبدأ الفلسفة والتفلسف.

وعلى هذا المبدأ كان عثمان أمين يحث العرب والمسلمين إذا أرادوا الخروج من دائرة التخلف ويحققوا التقدم المنشود أن يكونوا واقعيين وعمليين فى تفكيرهم وعملهم ، وأن يتحرروا من أوهام الخمول والجمود، ويدركوا أن أية عملية للتقدم لاتتحقق إلا بالإستمرارية فى التفكير والعمل، وفى ذلك قال : " إذا أراد المسلمون سلوك الطريق الصحيح فى الفكر والعمل ، فيجب عليهم أن ينزعوا من نفوسهم كثيرا من الأوهام عن العلم والإيمان ، ويجب أن يعلموا أن الكشوف العلمية والإنجازات العملية لايمكن أن تتم بقرارات رسمية ، وأن الموهبة وحدها لاتكفى ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨٥ .

(٢) عثمان أمين ، فلسفة اللغة العربية ، الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامى، وزارة الشئون الدينية ، الجزائر ، ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠م ، ص ١٨٨ .

(٣) حسن حنفى ، من الوعى الفردى إلى الوعى الإجتماعى ، فى دراسات فلسفية ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، ١٩٧٩ ، ص ٣٣٤ .

بل يلزم الفكر الدائب والعمل المتواصل " [1] ، فالفلسفة بهذا المعنى هى وحدها القادرة على تفجير الطاقات وخلق العزائم ، والفلسفة التى يراها عثمان تتلاءم مع المجتمع الإسلامى هى النابعة من روح الدين ، وتتوافق مع الفلسفات الأخرى وخصوصا الفلسفة الوسطية التى ترى معيار الوسطية هو مبدأ الحياة ومبدأ الفكر ، والمسلمون والعرب قادرون على أن يقوموا بهذا الدور فى هذا العصر لأنهم كانوا قد أسسوا فى تاريخهم فلسفة خاصة بهم متميزة عن غيرها من الفلسفات ، وما قدمه الفلاسفة المسلمون من أمثال الفارابى وابن رشد والغزالى وابن سينا وتأثر غيرهم بفلسفتهم إلا دليل على إبداعاتهم الفلسفية التى صاغت لنفسها مذهبا صافيا له أصالته [2] ، هذا المذهب الذى حاول عثمان أمين تأسيسه من جديد لكن أفكاره جاءت غير واضحة المعالم خصوصا على مستوى المنهج الذى هو أساس كل فلسفة وكل فكر ، وهذا خلافا لما كان يهدف إليه هو ذاته لأنه كان يعتبر فلسفته هى طريق إلى التفلسف قبل أن تكون فلسفة .

ثالثا : موقفه من اللغة العربية :

لقد جعل عثمان أمين من اللغة فلسفة قائمة بذاتها تحمل مواصفات ماتحمله الفلسفة ذاتها ، أى أن اللغة هى فكر وعمل إنها تعبير عن لسان وعن حضارة إنها تعبير عن فعالية الإنسان ، وقد كان دفاعه عن العربية باعتبارها تتميز بهذه المميزات دفاعا مستميتا ، حيث استعرض فى مؤلفه "الجوانية " بعض مواقف المفكرين العرب من اللغة العربية ورد عليهم [3] وقد حث المشرفين على تنظيم ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر على تنظيم ملتقى خاص يتعلق باللغة العربية وذلك ماحدث بالفعل ، واهتمامه باللغة كان انطلاقا من مبدأ يرى فيه أن أساس إثبات الوجود بين الأمم هو أن تدافع كل أمة عن لغتها وتظهرها علىٰ أن لها من

---

(١) عثمان أمين ، أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى ، الملتقى الثامن للفكر الإسلامى ، منشورات وزارة الشئون الدينية بالجزائر ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤م ، المجلد الثالث ، ص ١٠٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٠٥٨ .

(٣) للمزيد من الإطلاع على استعراضه للمواقف وردوده عليها يرجى العودة إلى مؤلفه: " الجوانية " ص ١٨٠ وما بعدها .

الإمكانية والقدرة على بناء الحضارة والمحافظة عليها والقدرة على تداولها ، وهذا ماكان يحث عليه العرب إذا كانت لهم أصالة وحضارة أن يثبتوا لغيرهم من الأمم أن لهم لغة وهى " اللغة العربية " وهى من أقدس المقدسات التى يملكونها فى هذه الحياة ، ويثبتوا أنها ليست متخلفة أو جامدة أو عاجزة عن استيعاب مظاهرومطالب التقدم العلمى والحضارى ، وأنها من ثمة لغة حية وخالدة تتميز بالأصالة والتفتح [١] .

ومن هنا كان عثمان أمين يعتبر أن اللغة العربية هى لغة الحضارة والعلم والتقدم ، ولغة التغير والسيادة والإستقلال ، إنها تأثرت كما تأثر إنسانها الحامل لمميزاتها بالإستعمار الذى كان يريد القضاء عليها كما كان يريد القضاء على الإنسان ذاته ، ولكنه وإن نجح فى تعطيل فاعليتها ، فإنه لم يستطع القضاء على مقوماتها ، وإن ذلك لدليل على قوتها وقدرتها وعظمتها على الوقوف أمام كل الصعاب ، ولعل أصدق مثال على ذلك هو صمود الشعب الجزائرى لفترة تزيد عن ١٣٠ سنة ، أمام محاولات الإستعمار لطمس لغته لأكبر دليل على ماذهب إليه عثمان أمين ، ومن ثم فإن من ينظر إلى اللغة العربية كلغة عاجزة عن أداء رسالتها الحضارية سواء من أعدائها المستعمرين وهذا طبيعى لطبيعتهم الإستعمارية ، أو من أبنائها المقلدين للمستعمر ، وهؤلاء المقلدون كانوا دائما فى كل الأحوال والأزمنة من أكبر العوامل التى فتحت المجال أمام دعاة التخريب والتنصير [٢] ، فما ذلك إلا نتيجة لعجزهم هم أنفسهم عن استيعاب مكوناتهم الحضارية التى لايجدون إلا تهديما فى نقدها ذلك النقد الذى يتناقض مع الوعى الإنسانى ، ومع التفكير الفلسفى الذى يفرض النقد البناء .

ويعتبر عثمان أمين أن اللغة من أهم المقومات التى توحد بين أفراد الأمة الواحدة ، ويستند فى ذلك إلى ماحدده فيخته عن ماهية اللغة باعتبارها : " تلازم الفرد فى حياته وتمتد إلى أعماق كيانه ، وتبلغ إلى أخفى رغباته وخطراته ، إنها تجعل من الأمة الناطقة بها كلا متراصا خاضعا لقوانين ، إنها الرابطة الحقيقية

---

(١) عثمان أمين ، تصحيح بعض المفاهيم عن اللغة العربية ، الملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامى ، الجزائر ١٣٩١ هـ / ١٩٧١م ص ١٦٥ .

(٢) عثمان أمين ، فلسفة الغة العربية ، ص ١٨٧ .

الوحيدة الرابطة بين عالم الأجسام وعالم الأبدان " [1] ، صحيح أن اللغة كانت عبر الأزمان هى التعبير الوحيد الذى منه يبرز دور الأمة فى الحضارة الإنسانية ، ولكن أن يستند عثمان أمين فى ظل هذا التراث الإنسانى الطويل على الآخر فى تحديد قوة الفكرة التى يدعو إليها تؤكد ماذهبنا إليه من قبل على أن هذا الآخر كان حاضرا بقوة فى تفكيره رغم محاولة التخلص منه ، وإن كان هذا يمثل صيرورة تاريخية طبيعية للفكر فإن اللاطبيعى فيها هو محاولة التخلص منها وهى موجودة فيه ، إنه الإغتراب الفكرى بعينه الذى كان هيجل يبنى عليه جدليته الفكرية .

ويحمل عثمان أمين الإستعمار الحديث كثيرا مما لحق باللغة العربية نظرا لما يبثه من إشاعة وتشكيك فى هذه اللغة حتى يفقد أبناؤها الثقة فيها وفى أنفسهم ، وهذه مسألة سياسية يسعى دائما إلى تجسيدها ، وكما أنه يستخدم وسائل أخرى لتحطيمها وتفكيك وحدة الأمة العربية من بينها تشجيع اللغة العامية على الفصحى ، وتشجيع اللهجات المحلية لتحل محل اللغة العربية ، بينما اللغة الواحدة الموحدة التى تجعل كما يقول فيختة : " من الأمة الناطقة بها كلا متراصا خاضعا للقوانين " وهى العربية فيحاول إبعادها ، لأن الإستعمار يدرك أن وحدة اللغة تؤدى إلى وحدة الهدف والمقصد الذى يحدده القانون لحياة الأمة والذى به يمكن أن تحقق التقدم والإزدهار وهذا مالايرضاه .

والإستعمار حسب عثمان أمين اعتمد فى حملته على اللغة العربية على التبشير الذى ارتبط به ، حيث يقول : " وواضح من الوثائق التى يضمها كتاب التبشير والإستعمار أن هناك صلة بين العاملين فى هذين الميدانين المتباعدين فى الظاهر ... واتخذ الإستعمار من التبشير أداة طيعة فى يديه فجعل همه تحطيم اللغة العربية " [2] ، ولكنه يرى أن هذه الهجمة الإستعمارية وإن ظهرت فى أواخر القرن الماضى ، فإن كثيرا من المفكرين العرب المسلمين برزوا على الساحة العربية وتصدوا لهذه الحملة الإستعمارية أمثال جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده

---

(١) عثمان أمين ، الثقافة والحضارة ، الملتقى التاسع للفكر الإسلامى ، منشورات وزارة الشئون الدينية ، الجزائر ١٣٩٥ هـ /١٩٧٥م ، المجلد الرابع ، ص ١٣٩٧ ، ١٣٩٨

(٢) عثمان أمين ، فلسفة اللغة العربية ، ص ١٨٩ .

وقاسم أمين وغيرهم [1] ، وأن اللغة العربية من هذا المنطلق لاتحمل فـــى ذاتـــها عوامل تأخرها وانحطاطها ، وإنما الهجمات الداخلية والخارجية هى التـــى أرادت إضعافها .

وللمحافظة على اللغة العربية وعلى ديمومتها واستمرارها يحثنا عثمان أمين على المحافظة على خصائصها ، وإن كان هنا لايخرج عن المبدأ الفلســفى الــذى كان يسعى إلى بنائه وهو " الجوانية " ، فقد رأى أن المثالية مـــن ســمات اللغــة العربية ، حيث يقول : " وأول السمات التى تتميز بها لغة القرآن هى أنـــها تنحــو نحوا من المثالية لانظير لها فى أى لغة من اللغات الحية المعروفـــة " [2] ، وهــذا المسعى هو الذى عمل الأوروبيون على تجسيده فى لغاتهم منذ أفلاطون إلى كنط ، والمقصود بهذه المثالية هى أنه دائما فوق التجربة الحسية الجزئية صور أو معــانى عقلية كلية ، وهذه مخالفة للنظرة المادية أو الوضعية أو الواقعية ، وهــذه الثنائيــة حسب عثمان أمين هى التى أحدثت تمزقات فى مغامرات الإنسان الغربى ، وهـــو هنا لايرى أن هذه الثنائية موجودة فى الفكر العربى ولكنها موجودة فيـــه فعــلا ، ولذلك فهو يعيش نفس الحالة التى يعيشها الإنسان الغربى ، وهو فى بعض الأحيان يتجاهل بعض الحقائق التى تمس كيانه العربى الإسلامى .

وبعد المقارنة التى يقيمها عثمان أمين بين اللغة العربية واللغات الأوروبيــة يؤكد على أن اللغة العربية أرقى تلك اللغات لكنه لايبين أسباب تخلفها وتأخرهـــا ، وكيف تكون سبيلا إلى إحداث تغيرات حتى على نمط التفكير كما أحدثتـــه اللغــات الغربية ، إن هناك فرقا شاسعا بين الإيمان والإعتقاد والفعل والعمـــل ، وحتـــى على مستوى المفهوم فلا نجد جديدا للغة عند عثمان لأنه ركز على المواقف ولـــم يول عناية بالتأصيل .

أما السمة الثانية للغة العربية فهى الحضور الجوانى وحاول مـــن خلالـــها عثمان أمين خلق ميزة خاصة باللغة العربية لأنها وحدها من بين اللغات التى لـــها حضور طبيعى فى كل القضايا والمسائل التى تتناولها ولا تحتاج فيها إلى وســـائل إثبات خارجية لأن العلاقة فيها بين الذات المفكرة والموضوع المفكر فيـــه علاقــة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ١٩٠ ، ونفس النص موجود فى مؤلفه : الجوانية ص ١٥٠

تضمن ، فالإنسان فى اللغة العربية كما يقول قاسم أمين يفهم ليقرأ بينما فى اللغات الأخرى يقرأ ليفهم [١] وهذه خاصية لاوجود لها فى كل اللغات فهى : " بطبيعة بنيتها وتركيبها تعين الذهن الإنسانى على أن يسلك الطريق الطبيعى فى تحصيل المعرفة " [٢]، وفى هذه المسألة يستند عثمان أمين على ابن خلدون الذى حدد هذه الماهية الخصوصية للغة العربية فى الفصل المعنون بـ " فى أن اللغة العربية لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر ولغة حمير " [٣] وفيه يؤكد على أن الكلام العربى أوجز وأقل ألفاظا وعبارة من جميع الألسن ، وعلى ذلك إن منطق التفكير فى اللسان العربى منطق صاعد يسير دائما من الأدنى إلى الأعلى ومن البرانى إلى الجوانى .

رابعا : موقفه من الحضارة :

مما لاشك فيه أن الحضارة المعاصرة ترتبط بالتطور التكنولوجى الذى أحدثه الإنسان ، ويرتبط ذلك على وجه الخصوص بالإنسان الغربى، فأصبحت الحضارة المعاشة المتميزة هى الحضارة الغربية ، ومما لانختلف فيه أن لهذه الحضارة جوانب إيجابية على حياة الإنسانية جمعاء ، وجوانب أخرى سلبية ، وعثمان أمين عندما ينظر إلى الحضارة ينظر إلى جانبها السلبى أكثر من الإيجابى ، على اعتبار أن الحضارة المعاصرة وجهت جهودها واهتماماتها إلى جوانب الحياة المادية سواء الكامنة فى الطبيعة أو فى الإنسانية ، وأهملت الجانب الثانى فى الإنسان الذى يميزه ككائن عن سائر الكائنات الأخرى وهو الجانب الروحى ، حيث يقول : " إننا نشهد هذه الأيام من آثار الغرب فيما يسمونه حضارة وثقافة مايدعو إلى وقفة تأمل وتفكير ، إغراق فى الإقتصاديات، واستعباد للماكينات وسباق إلى الإلكترونات ، ونشهد مركبا من الصور تلاحقنا بها السينما والصحف والإذاعة والتليفزيون تجعلنا نجرى ونلهث إلى غير غاية ونعيش على هامش

---

(١) عثمان أمين ، تصحيح بعض المفاهيم عن اللغة العربية ، ص ٢٨ .

(٢) عثمان أمين ، الجوانية ، ص ١٦٤ .

(٣) ابن خلدون ، المقدمة ، الدار التونسية للنشر ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ١٩٨٤ ، جـ ٢ ص ٧٢٣ .

أنفسنا " [1] .

إن الحضارة التى ترتقى بالإنسان ليست حسب عثمان أمين وسائل مادية ، ولا هى الوسائل التى نستمتع بها ، وإنما هى المكونات الخصوصية التى تتميز بها أمة ما عن باقى الأمم الأخرى ، ولذلك فهى ليست بضاعة تباع وتشترى ، وإنما هى الجهد الذاتى الذى يبذله الإنسان لتحقيق ذاته ، إذ هى تفكيره الذاتى الذى لايمكن له استيراده ، فالحضارة لاتبنى بسواعد الأمم الأجنبية ، بل تبنى بسواعد أبنائها ، وعلى أية أمة إذا أرادت الرقى بذاتها أن تعتمد على نفسها ، ولاتنتظر الحضارة أن تقدم إليها من غيرها .

وبهذه النظرة يوجه عثمان أمين دعوة واضحة وصريحة يحث فيها الأمم المتأخرة ، ولاسيما الأمة العربية الإسلامية على ضرورة الإعتماد على ذاتها وتفجير طاقاتها الكامنة فيها لتحقيق نموها وازدهارها ، فقد كان يقول : " إن الثقافة والحضارة لايرتجلان ولايستعاران ولايستوردان ، والشعوب لاتثقف ولا تتحضر إلا فى أناة وتريث " ، فالحضارة تتنافى مع العجلة والتهور والإندفاع [2] ، لأن كل ماله علاقة بالإنسان يجب أن يرتبط بمقدار فهمه له وإدراكه لمضمونه ومحتواه ، فإذا قصرنا حياة الإنسان على الأمور المادية دون أن يكون له وعى بها فهذا لايمثل حضارة حقيقية لها ، لأنه يصبح مثله مثل الكائنات التى لاتعى ماتفعل .

وعثمان أمين بتفسيره هذا للحضارة وفعل الإنسان فيها يقترب من الفكر المثالى الذى رسم معالمه الكبرى هيجل الذى يعتبر أن العقل الإنسانى هو : " روح العالم فهو حال فيه وهو مبدؤه الكامن المحايث وهو طبيعته الداخلية وهو الكلى فيه " [3] ، إن الإنسان هو وحده القادر على صنع التاريخ وعلى صنع الحضارة المتولدة عن هذا التاريخ ، وإن صناعة الإنسان للتاريخ هو صناعة نفسه ذاتها ، فالإنسان ليس تاريخا ولاوليد التاريخ ، إنه الفاعلية فى التاريخ ، ولعل هذا هو الذى دفع بعثمان أمين إلى تفضيل الروح على المادة وقال بشأنها أنها هى التى تضم

---

(١) عثمان أمين ، فلسفة الغة العربية ، ص ١٩١ .

(٢) عثمان أمين ، الثقافة والحضارة ، ص ١٣٩٨ .

(٣) هيجل ، موسوعة العلوم الفلسفية ، ترجمة وتقديم وتعليق إمام عبدالفتاح إمام ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، مصر ، ص ٩٩ .

جميع الملكات التى أودعها الله فينا [1] ، وفى نقده للحضارة يتناقض فى بعض الأحيان مع نفسه ، فكأن النقد بالنسبة له ماهو إلا موقف اتخذه من الحضارة دون إدراك جوانبها المختلفة ، فهو وإن كان يقصرها على الجوانب المادية فقط ، فإنه ينتقدها من جهة أخرى على أساس أنها ترتبط بالسياسة ، فكأن السياسة عنده ملهى إلا الفعل المادى وهذا يتنافى مع المضمون الفعلى للسياسة ، اللهم إلا إذا أخذنا موقفه هذا بالنظرة الخلدونية للسياسة .

فقد جاء فى محاضرته فى الملتقى التاسع للفكر الإسلامى والمعنون بـ "الثقافة والحضارة " أن الحضارة المعاصرة : " كلها سياسة تستسيغ لحوم الآدميين، إنها تقهر الضعفاء وتثرى على حسابهم ، إنها آلة للطحن ، إنها تصنع الفراغ حولها ، إنها حضارة علمية لا إنسانية ومصدر قوتها أنها تركز قواها صوب غاية واحدة الثروة والسلطة " [2] ، فكأن هذه الأفعال هى لا إنسانية ، وهذا غير صحيح لأن المتعارف عليه أن الأفعال الإنسانية مهما كانت تبقى نظرتنا إليها نظرة معيارية قيمية، لا نظرة علمية موضوعية ، وبالتالى ماقد يبدو لا إنسانى لعثمان أمين كإنسان فهو إنسانى لغيره من الناس الآخرين .

ولكن السؤال الحيوى الذى يطرح نفسه علينا هل تستطيع الفلسفة التى يدعو إليها عثمان أمين أن تغير من واقع الإنسانى الروحى والأخلاقى كما غيرت الحضارة وضعه المادى والتكنولوجى ، أو كما يقول " حازم الببلاوى " ، فهل يستطيع ضمير الإنسان أن يتطور ويتجدد مثلما استطاع عقله أن يكتشف ويخترع ؟ [3] . إن عثمان أمين وإن كان هنا يحث المسلمين إذا ارادوا اللحاق بركب الحضارة أن يمتثلوا دينهم ويفهموه لأنه وحده القادر على بناء الإنسان الذى يستطيع أن يبنى الحضارة ، إن هذه الدعوة هى وجهة أغلب المسلمين ، وهى من حيث المبدأ صحيحة ، لكن الإشكالية التى تبقى قائمة هى كيف السبيل إلى تمثل الإسلام وبالتالى بناء الحضارة ؟ إنه هنا يقدم النتيجة ولايقدم الطريقة الموصلة إلى

---

(١) عثمان أمين ، أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى ، ص ١١١٥ .

(٢) عثمان أمين ، الثقافة والحضارة ، ص ١٤٠٤ .

(٣) حازم الببلاوى ، المجتمع التكنولوجى ، منشأة المعارف بالإسكندرية ، مصر ، ١٩٧٢ ص ٢٠٣ .

النتيجة ، وبالتالى تبقى دعوته عامة لايمكن أن ترقى إلى القدرة الحقيقية الدافعة على بناء الحضارة ، وتظهر هذه الدعوة العامة حين يقول : " فإذا اراد المسلمون أن يستعيدوا مجدهم الفكرى والحضارى فلا بد لهم من العودة إلى فهم حقيقة دينهم عندئذ يتبينون أن حياتهم قوامها تحقيق الرسالة الإسلامية : وهى تزكية الضمير بمراعاة الدقة وإتقان العمل " [١] .

والموقف العام لعثمان أمين من الحضارة لايخرج حسب اعتقادنا وحسب ما اطلعنا عليه عن موقف جمال الدين الأفغانى الذى يرى أن التخلف لايقاس بمسائل التمدن المادى المتمثل فى صنع الآلات والوسائل الحربية المدمرة ، وإنما يقاس بالتمدن المرتبط بأبعاد أخلاقية وإنسانية سامية ترفع الإنسان إلى مكانته الحقيقية وتنزع عنه صورة التوحش والهمجية [٢] وذلك لايتحقق إلا بالعلم الصحيح الذى يقود إلى السلام ويحقق الرفاهية للبشر ، ولايدفع بالأمم إلى الحروب والفتك بالشعوب [٣].

وانطلاقا مما قدمناه فى هذه الدراسة على ضوء ماجاء فى محاضرات عثمان أمين فى ملتقيات الفكر الإسلامى بالجزائر فإننا لانجد عنده جديدا أو إضافة سواء على مستوى الطرح أو على مستوى الفكر ، على ماتضمنته مؤلفاته السابقة، فكانت من ثمة الأفكار التى تضمنتها تلك المحاضرات اجترارا لما كتب من قبل ، وفى بعض الأحيان كانت تلك المحاضرات عبارة عن أفكار ومواقف عامة لم تـوق إلى مستوى البحث العلمى الدقيق المرتبط بالنص والمصدر .

---

(١) عثمان أمين ، أثر الفلسفة الإسلامية على الفكر الغربى ، ص ١١١٥ .

(٢) محمد باشا المخزومى ، خاطرات جمال الدين الأفغانى الحسينى ، دار الحقيقة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط ٢ ١٩٨٠ ص ١٨٣ .

(٣) عثمان أمين ، موقف جمال الدين من الحضارة الغربية ، ص ٤٥ .

obeikandl.com

مفهوم التنوير وأثره فى الفكر العربى الحديث
دراسة فى جدل العقل والدين

د . أحمد محمد سالم

إن مفهوم التنوير من المفاهيم الهامة التى أرستها الثقافة الغربية فى أواخر القرن السابع عشر ، والقرن الثامن عشر ، وقد انتقلت آثار عصر التنوير الأوروبى إلى الفكر العربى الحديث وكان لها آثارها البارزة على الفكر العربى ، ونحن نعمد فى دراستنا هذه إلى الكشف عن اثر مفهوم التنوير الأوروبى فى الفكر العربى الحديث منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين ، ونحن نتساءل بدورنا عن ماهى حدود هذا التأثير ؟ وهل نجح الفكر العربى الحديث فى إرساء قيم ومبادئ التنوير الأوروبى ؟ تساؤلات عديدة ينبغى للدراسة أن تجيب عليها ، وقبل أن نشرع فى الإجابة على هذه التساؤلات كان من الضرورى تعريف مفهوم التنوير فى سياقه الأوروبى .

١ - التنوير المفهوم ... والسياق :

يعرف كانط Kant التنوير Enlightenment بأنه " خروج الإنسان من قصوره الذى إقترفه فى حق نفسه ، وهذا القصور هو عجزه عن استخدام عقله إلا بتوجيه من إنسان آخر [١] ويؤكد كانط على أن هذا القصور ليس ناتجا عن العقل ، بل إنه نتاج عدم الشجاعة والجرأة فى استخدام العقل ، ومن ثم كان تركيز كانط على أهمية تحرير الإنسان من كافة السلطات ، والعقائد التى تعيق استخدام العقل بما فيها " الكسل والجبن فهما علة رضاء طائفة كبيرة من الناس بأن يبقوا طوال حياتهم قاصرين، بعد أن خلصتهم الطبيعة منذ آن بعيد من كل وصاية غريبة

---

(١) كانط ، ما التنوير ، ترجمة عبدالغفار مكاوى – كتاب شعر وفن الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧٩ .

obeikandl.com

عليهم [١] .

وقد بدأ عصر التنوير فى أوروبا منطلقا من انجلترا بسبب تقدم العلم على يد نيوتن . بالإضافة إلى حرية الفكر والعقيدة ثم انتشر بعد ذلك فى فرنسا وألمانيا وأرجاء من أوربا ، ومن ثم فإن التنوير هو روح عامة سادت فى أوربا فى تلك الفترة وكان المحور الذى إلتفت حوله الأمم الأوربية عند نقلها من العصور الوسطى إلى الأزمنة الحديثة ، وبذلك تمت النقلة من التفكير الخاضع للخوارق والغيبيات إلى تفكير طبيعانى علمى ، ولهذا فقد مثل التنوير الدفعة الرئيسية فى فكر القرن الثامن عشر[٢] وركزت الفلسفة على أهمية النقد ، ودوره فى نقد البناءات المذهبية المحكمة ، وأساليب التفكير التقليدى ، وبدون هذا النشاط الفكرى الخالص ماتقدمت العلوم ، وما تنورت الأذهان ، وقد كانت الأفكار التى يناقشها الفلاسفة هى النبض الحرفى للعصر ، فكلمات مثل الطبيعة ، الإنسان ، الحرية ، العقل ، العلم ، الدين ، والدولة ، كانت كلها تنبض بالحياة والروح ، ومن هنا كان حماس الناس جميعا للبحث عن حقيقتها [٣]

ويمكن أن نبرز مرتكزات التنوير الأوربى من خلال موقفه من العقل ، والحرية ، والإنسان ، والطبيعة والتاريخ ، حتى نتحسس روح التنوير فى الفكر الغربى .

١ – العقل : كان سيطرة العقلانية هو السمة البارزة لعصر التنوير الأوروبى فيقول كانط " لاتجادلوا فى شأن العقل فهو الخيرالأسمى " [٤] ذلك لأنه سبيلنا للنفاذ إلى الحقيقة ، وهو الأداة للإهتداء إلى المؤسسات ، والكشف عن الخرافات ، وكل مايجافى العقل "، ولم تعد وظيفة العقل الأساسية هى القدرة على القياس والإستنباط مثل أرسطو ، ولكن مع تقدم العلم أصبحت وظيفته الأساسية هى

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٩٧ .

(٢) فرانكلين بومر ، الفكر الأوروبى الحديث الإتصال ... والتغيير ، ترجمة أحمد حمدى محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٨ جـ ٢ ص ١٠ .

(٣) نازلى إسماعيل ، النقد فى عصر التنوير ، دار النهضة العربية – مصر ط ٢ ١٩٧٦ ص ٣٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٤٣ .

الكشف عن القوانين فى كافة مجالات العلم والمعرفة ، فأصبح للعقل منهج جديد فى التفكير يتفق تماما مع تقدم العلوم الطبيعية [١] وذلك لأن العلم قد ساهم فى إحداث مناهج فى التفكير شكلت ثورة على الفكر الأرسطى ، وقد كان من نتيجة تقدم العلوم الطبيعية والرياضة قيام كانط بتوظيف هذا التقدم فى كتابيه " نقد العقل الخالص " و " مقدمة لكل ميتافزيقا يمكن أن تصير علما " ومن جانب آخر فقد قام فلاسفة التنوير فى فرنسا " بنشر الإنسكلوبيديا حتى يتم تنوير الشعب وتحرير العقول بواسطة العلم " [٢] .

وعلى الرغم من أن هذا العصر قد " أشرق فيه نور العقل ، وتحكم العقل فى كل شئ حتى فى أمور الدين إلا أن فلسفة التنوير قد وضعت حدودا للعقل البشرى ، فهو إما مقيد بالحس كما هو الحال عند المدرسة الإنجليزية ، أو أنه محدد فى إطار العالم الخارجى ولايستطيع أن يثبت موضوعات ماوراء العالم كما هو كانط فى مؤلفه " نقد العقل النظرى " ، ولايعنى وضع عصر التنوير حدودا للعقل تعجيزه ، ولكنه يعنى تفعيل الإمكانيات الحقيقية للعقل فى إطار هذا العالم .

٢ – الحرية : وبجانب الدعوة إلى تحرير العقول وتنويرها ،كانت

هناك دعوة أخرى إلى تحرير الإنسان ، حيث كان صوت روسو يرتفع مناديا بالحرية والمساواة بين البشر ، فالمساواة هى القانون الطبيعى الذى يجب أن يخضع له الناس جميعا ، فكل إنسان مساو للآخر ، لأن كل فرد له نفس ، وعقل ، وضمير " [٣] ، كما بدت الحرية لفلاسفة التنوير دين وليست منحة ، لقد كانت الحرية فى نظر هولباخ ، وإخوانه الليبراليين بمثابة الترياق المضاد للإستبداد الذين شعروا نحوه بالبغض وحاربوه [٤] ، ولهذا كانت فلسفة التنوير فى القرن الثامن عشر تركز دوما على حرية الإنسان فى التفكير ، والتعبير ، والإيمان ، واختيار النظم السياسية .

---

(١) المرجع نفسه ص ٤١ .

(٢) المرجع نسه ص ٢٠ – ٢١ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

(٤) فرانكلين بومر ، المرجع السابق جـ ٢ ١١١ .

ولقد ترتب على اهتمام فلاسفة التنوير بالحرية اهتمام العديد منهم بالتأليف فى النظم السياسية الليبرالية فتكلم جون لوك عن العقد الإجتماعى، وألف جان جاك روسو كتابه " العقد الإجتماعى " وذلك من أجل إقرار الحرية ، والمساواة فى نظم الدولة من خلال عقد بين الشعب، والحاكم ، حتى لايستبد الحاكم فى سلطته على شعبه ، وبذلك يدين إلى حد كبير لعصر التنوير بما ابتدعه من آراء تقدمية عن المساواة ، والحرية السياسية ، وحق الشعب فى الإستقلال ، والحرية الإقتصادية ، والتسامح الدينى ، وشجب التمييز العنصرى " [١] .

٣ – الإنسان : اعتبر عصر التنوير الإنسان هو مركز الكون ، وذلك لأن وجوده هو الذى يفيض بالأهمية على باقى الأشياء ، والغاية التى يرتبط بها كل شئ ، ولهذا كان " عصر التنوير هو عصر الإنسان بأجل صورة ، وناضل المفكرون من أجل تحرير الإنسان عقله ، وروحه، كبداية لإنطلاق العلوم والفنون، وكحافز على تقدم الإنسانية ، وكانت عظمة الإنسان تدفعه إلى تحرير ذاته ، وتحرير عقله " [٢] ، وقد ترتب على الإهتمام بالإنسان ، أن واجه فلاسفة التنوير الأسلوب الفلسفى القديم ، وأظهروا عجزه عن تقديم تفسير واقعى للكون ، قبل إلقاء الضوء على الإنسان ، ذلك لأن الإنسان اقرب إلينا من الكون ، ومظاهره على عكس الإتجاه الفلسفى القديم ، ولقد تميز عصر الإستنارة بالإهتمام بهذا المبحث، ولاسيما منذ ظهور كتاب لوك " مقال فى العقل البشرى " عام ١٧٦٠ ، وانتهى عصر التنوير بظهور كتاب كانط " نقد العقل الخالص " عام ١٧٨١ [٣] .

٤ – التاريخ : إذا كان عصر التنوير قد اهتم بالإنسان فقد اهتم أيضا بتاريخ الإنسان ، وذلك لأن التاريخ هو فاعلية الإنسان فى الزمن ، ومن ثم : فقد استطاعت فلسفة التنوير اكتشاف البعد التاريخى للإنسان ، وأن التقدم هو جوهر الحياة ، وسنة الكون ، وقانون المجتمعات [٤] وقد رأى فلاسفة التنوير أن التاريخ

---

(١) محمد على ابوريان ، الفلسفة الحديثة ، منشأة المعارف – الإسكندرية ، بدون ص ١١٥ .

(٢) نازلى إسماعيل ، المرجع السابق ص ٤٣ .

(٣) محمد على ابوريان ، المرجع السابق ص ١١٤ .

(٤) بومر ، المرجع السابق جـ ٢ ٦٣ .

نافع ليس على الطريقة القديمة كمعلم للأخلاق ، ولكنه اعتبر أيضا كمرشد للحقيقة، وذلك بعد أن ضعفت السلطة الدينية واليقين الميتافزيقى ، فالتاريخ يوسع تجربة الإنسان [١] ولقد أسهم الفيلسوف الألمانى هردر فى إعطاء فلسفة التنوير وجهة تاريخية جديدة ، ذلك لأن النمو الطبيعى للإنسان لايتم إلا من خلال التاريخ ، وما التاريخ إلا التقدم المستمر للمجتمع الإنسانى ، ومن ثم فالتاريخ يبدأ مع وجود المجتمع ، وكل مجتمع أو شعب له تاريخه الخاص المستمد من ظروفه الطبيعية [٢]

٥ – الطبيعة : كان من نتائج إرساء العقلانية فى عصر التنوير النظر إلى الطبيعة نظرة عقلانية فقد استطاع البشر باستخدام العقل أن يفهموا القوانين المنظمة للطبيعة ، ومن ثم بين العقل كيف تعمل الطبيعة ، وتمكن العقل من أن يهدى النلس إلى القوانين الطبيعية ، وقد استطاع العلم أن يساهم فى إرساء هذه النظرية وذلك لأن " طبيعة نيوتن تسربت إلى الأذهان ، وكشفت كيف يعمل الكون بانتظام وسلاسة ، وبساطة " [٣] وبالتالى فقد وضعت فلسفة التنوير الطبيعة باعتبارها مقولة معرفية مادية، تحكمها قوانين مطردة يدركها الإنسان ، ويتنبأ بمسار الظواهر فيها فأصبحت " الطبيعة فى جملتها تتحرك وفقا لماهيتها ، ومن ثم فإنها تكون قادرة اعتمادا على قوتها على إنتاج كل الظواهر التى تشاهد فى العالم " [٤] .

وإذا كان عصر التنوير الأوروبى أرسى الطبيعة كمقولة معرفية فإن عقيدة التنوير لاتسلم بوجود خوارق للطبيعة خارج نطاق الطبيعة [٥] وبالتالى كانت الطبيعة بالنسبة لعصر التنوير مفهوما أنيسا ، محببا ، بينما كانت الطبيعة فى نظر المسيحى ، حتى وإن كان من أتباع القديس توما شيئا مثيرة للشكوك والريب (...) فقد أصبحت الطبيعة فى نظر إنسان عصر التنوير هى العالم الخارجى الذى يعيش فيه عالما موجود حقا وفعلا، وكل مايدور فيه أو يقع من أحداث " طبيعى "

---

(١) المرجع نفسه جـ ٢ ١١٤ .

(٢) نازلى إسماعيل ، المرجع السابق ص ٣٧ .

(٣) كرين برينتون ، تشكيل العقل الحديث ، ترجمة شوقى جلال ، سلسلة عالم المعرفة رقم ٨٢ ١٩٨٤ ص ١٨٢ .

(٤) بومر ، المرجع السابق جـ ٢ ٨٤ .

(٥) كرين برينتون ، المرجع السابق ص ٢١٣ .

بالضرورة [١] .

٦ – نقد الدين : اتخذ عصر التنوير من العقل الوسيلة فى محاربة أى سلطان دينى ، ونادى كانط بضرورة التحرر من أى سلطة خارجية ، وخاصة السلطة الدينية ، وقد بدا الحديث عن المعجزات الدينية ، " نعيق ينبعث من القس الأفاقين " [٢] وقد أدى فقدان عدد كبير من الناس إحساسهم بالمعجزات المقدسة والخارقة إلى تراجع المسيحية كدين سماوى فى الأهمية ، بل وبدت المسيحية غير مسايرة للعصر ، أو ضربا من الغش [٣].

ولقد كان لفلاسفة التنوير فى فرنسا الدور البارز فى نقد الدين ، حيث أخذ العداء للدين ولرجاله فى فرنسا صورة شعبية ، وغالى ديدور والإنسكلوبيدبون فى آرائهم حتى انتهوا إلى الإلحاد الصريح [٤] وأرشدهم الفكر العلمى إلى كيف يفعلون ذلك ، فبوسعهم أن يضفوا على المادة صفات كانت فيما مضى من صفات الخالق وحده ، وكان هذا هو مافعله هولباخ فى كتاب " إتساق الطبيعة " والذى استعاض عن الله بالطبيعة ، فالطبيعة تتألف من المادة والحركة فقط [٥] .

ومن ثم فقد بدت روح التنوير – أحيانا – معادية للدين المسيحى ، ولايبدو فكر التنوير هدما بوضوح فى أى مجال آخر أكثر مما هو الحال فى هجومه على المسيحية [٦] وبالتالى فقد ارسى عصر التنوير الأوربى تحولا بارزا فى حياة الإنسان الغربى من نعيم المسيحية الغيبى فى السماء وبعد الموت إلى النعيم العقلانى على هذه الأرض [٧] ولكن على الرغم من نقد المسيحية فى عصر التنوير، إلا أن هذا لايعنى رفضا كاملا للدين، فقد وضع بعض المفكرين – مثل كانط – الدين فى حدود العقل ، وسعى البعض الآخر – مثل هيوم – إلى تأسيس

---

(١) المرجع نفسه ص ١٧٠ .
(٢) بومر ، الفكر الأوروبى الحديث جـ ٢ ٤٠ .
(٣) المرجع نفسه جـ ٢ ٥٥ .
(٤) نازلى إسماعيل ، المرجع السابق ص ٢٠ .
(٥) بومر ، المرجع السابق جـ ٢ ٦٣ .
(٦) كرين بونيتون ، تشطيل العقل الحديث ص ٢٠٧ .
(٧) المرجع نفسه ص ١٧٧ .

اللاهوت الطبيعى ، أو الدين الطبيعى ليحل محل الدين السماوى ، ويعتمد الدين الطبيعى على الثقة فى قدرات العقل فى معرفة الله ، ومن ثم فلا واسطة فى الإيمان، ولاشك أن الدين الطبيعى هو علامة على انتصار العقل على اللاهوت المسيحى .

٧ – التنوير الأوربى تغيير جذرى فى روح عصر ، وثقافة شعوب :

استطاع فلاسفة التنوير الأوربى على اختلاف اتجاهاتهم من إرساء المفاهيم العقلية للمقولات السابقة ، ليس فقط على مستوى النخبة ، أو الخاصة ، بل على مستوى الشعوب والجماهير الأوربية ، فقط كانت حركة التنوير " حركة جماهيرية فكرية واسعة النطاق " [١] وذلك لأن أول أهداف الفلسفة فى عصر التنوير كان تصحيح الأحكام الشعبية [٢] وقد أدى هذا إلى انتشار روح الحماسة التى ملأت نفوس الشعوب ، والتى تحمست لمعانى الفكر ، والحرية ، والطبيعة ، والتاريخ ، ومن ثم فقد توحدت العلاقة بين النخبة والجماهير وانتشرت مقولات التنوير على القاعدة العامة وساهمت فى تأسيس المبادئ النظرية للثورة الفرنسية .

ومما لاشك فيه أن التغيير الجذرى الذى أحدثه عصر التنوير فى أوربا إنما جاء نتاجا لتعبير الفكر عن الواقع ، والتحام آراء النخبة مع أهداف وطموحات العامة ، ومن ثم كان التغيير الشامل فى كافة المجالات الفكرية ، لأن الفكر لم ينفصل عن الواقع بقدر ماكان معبرا عن طموحاته، ولهذا كانت أوروبا ، وما زالت تدين بالكثير لمبادئ عصر التنوير ، بل كانت لمبادئ التنوير أصداؤها الواسعة على الفكر الإنسانى عامة وليست على أوروبا وحدها .

٨ – قنوات الإتصال بين مبادئ التنوير الأوروبى والفكر العربى الحديث :

انتقلت أفكار عصر التنوير الأوروبى إلى الفكر العربى الحديث عبر العديد من القنوات ولعل أهمها (١) إرساليات التبشير المسيحى التى تأتى من أوروبا للأقليات المسيحية فى العالم العربى عامة ولبلاد الشام خاصة . (٢) البعثات

---

(١) نازلى إسماعيل ، النقد فى عصر التنوير ص ١٩ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٨ .

العلمية التى أرسلها محمد على والباى أحمد إلى أوروبا . (٣) أسهمت حركة التجارة بين أوروبا والعالم العربى الحديث فى نقل مبادئ ومفاهيم عصر التنوير . (٤) الدور الذى لعبه الإستعمار الأوروبى للعالم العربى ، ومعه المؤسسات الإستشراقية فى نقل مفاهيم التنوير ، وهذا مانجده فى محاولات ، (رينان – الأفغانى) (هانوتو – محمد عبده) . (٥) أسهمت الأقليات المسيحية القاطنة فى العالم العربى فى نقل مفاهيم التنوير الأوروبى ، وذلك بسبب إجادتها للغات الأوروبية ، وقراءتها لأعمال عصر التنوير وامتدادها فى القرن التاسع عشر ، ويتضح دور النخبة المسيحية فى أعمالها البارزة فى الفكر العربى ، وفى محاوراتها المستمرة مع رجال الإصلاح الدينى مثل حوار (شميل – الأفغانى) و (أنطوان – محمد عبده) .

المهم أنه من خلال القنوات السابقة انتقلت مفاهيم التنوير الأوروبى إلى العالم العربى الحديث وقد دار جدل واسع بين تيارات الفكر العربى الحديث حول مقولات التنوير الأوروبى ، فما هو أبعاد هذا الجدل ؟ وماهى حدوده ؟ وهل نجح الفكر العربى الحديث فى إرساء مفاهيم التنوير الأوروبى فى الفكر العربى الحديث أم إنتكس مشروع التنوير العربى ؟ وهذا ماسنحاول الإجابة عليه .

٢ – التاريخ من الإتجاه نحو الغرب إلى الإتجاه نحو الأصول الدينية :

لم تحتل مقولة التاريخ التى تكشف عن فاعلية الإنسان فى الزمن مكانة بارزة فى الفكر العربى الحديث ، فلم يهتم مفكروا عصر التنوير العربى بالبحث فى التاريخ ، ولكن مع هذا فقد اهتم مفكرو هذا العصر بحركة الواقع العربى الراهن كيف تسير ؟ وإلى اين تسير ؟ وكيف يمكن أن يتحقق حلم النهضة العربى؟ وماهى أسباب تأخر المسلمين واسباب تقدم غيرهم ؟ تساؤلات عديدة تطرح اسباب انحطاط الواقع العربى ، وكيفية النهضة .

ومن هذا المنطلق كانت كتابات مفكرى عصر التنوير – النهضة – تعكس سبل النهضة وذلك من خلال ربط الواقع العربى بالغرب أو ربطه بالأصول الدينية للحضارة العربية ، وهذا مايعنى تأرجح حلم النهضة والتقدم إما من خلال الإرتباط بالغرب أو الإتجاه إلى أصولنا الدينية .

وفى ضوء ربط المجتمع العربى بالحضارة الغربية ظهرت محاولات التيار الليبرالى العربى ، والتيار العلمى العلمانى فبدأت الليبرالية بمحاولة الطهطاوى تأصيل المكتسبات الغربية فى السياسة ، والعلوم ، داخل إطار البنية التقليدية للمجتمع ، فى حين أن لطفى السيد لم يتصالح مع البناء التقليدى للمجتمع مطالبا بتبنى النموذج الغربى بكل تفاصيله ، ثم يأتى طه حسين ليربط مصر بالغرب من خلال حوض البحر الأبيض المتوسط ومن ثم " يبدو من اللغو – لديه – إذا أردنا أن نلتمس مؤثرات فى تكوين الحضارة المصرية أن نفكر فى الشرق الأقصى ، أو الشرق البعيد ، ومن الحق أن نفكر فى البحر الأبيض المتوسط ، وفى الظروف التى أحاطت به " [١] ولايجد طه حسين فرقا جوهريا بين العقل الأوروبى والعقل المصرى ، ولهذا لايمكن أن يتحقق الإستقلال لمجتمعنا إلا حينما " نتعلم كما يتعلم الأوروبى ، ونشعر كما يشعر الأوروبى ، ولنحكم كما يحكم الأوروبى " [٢] فنحن نريد أن نتصل بأوروبا إتصالا قويا حتى تصبح جزءا منها ، لفظا ، ومعنى ، وحقيقة ، وشكلا [٣] .

وإذا كان طه حسين يدعونا إلى الإنتظام فى تاريخ الغرب حتى يتحقق لنا التقدم فإنه يرفض النظم التاريخية القديمة فيقول " لو أننا هممنا أن نعود أدراجنا ، وأن نحى النظم العتيقة ، لما وجدنا إلى ذلك سبيلا (...) لأننا حراص على التقدم والرقى من خلال مسايرة أوروبا وتجاربها فى الحضارة الحديثة ؟ [٤] .

ويسير أقطاب التيار العلمى العلمانى فى ركب الحضارة الغربية فى كل شئ، وكان هذا التيار يرى حركة التاريخ فى ضوء نظرية التطور ، وذلك لأن " نظرية التطور هى نظرية الرجاء والرقى، وهى المفتاح الذى يفتح لنا مغاليق الماضى المبهم ، ويرسم لنا مصير الإنسان ... وبسطت لنا آفاق المستقبل فملأتنا

---

(١) طه حسين ، مستقبل الثقافة فى مصر ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٧ .

(٢) المرجع نفسه ص ٤٤ .

(٣) المرجع نفسه ص ٣٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ٣٤ .

رجاء بأنه سيكون أفضل مما هو الآن " [١] .

ويمكن تبرير توجه النخبة المسيحية – التى تقع ضمن هذا التيـــار – نحـــو الغرب إلى قدرة هذه النخبة فى إجادة اللغـــات الأجنبيـــة ، ووحـــدة الديـــن مـــع الأوروبيين ، كما أن ترويج هذه النخبة للأفكار الغربية يمكـــن أن يحـــافظ علـــى حقوقها كأقلية قاطنة فى العالم العربى ، ومن هنا كان "التحديث يعنى بـــللضرورة – من الوجهة المسيحية – التغرب أو الإتجاه نحو أوروبـــا ، وكذلـــك فـــإن التغيـــير الإجتماعى لايمكن أن يأخذ إلا نمط المجتمع الأوروبى " [٢] وزادت دعوتـــهم فـــى كراهية الشرق فيقول أحدهم " كلما زادت معرفتى بالشرق زادت كراهيتـــى لـــه ، وشعورى بأنه غريب عنى ، كلما زادت معرفتى بأوروبا زاد حبى لها ، وتعلقـــى بها ، وزاد شعورى بأنها منى ، وأنا منها [٣] ولايخلو ترديد الدعـــوة إلـــى اتبـــاع الغرب من هامشية وقشرية واضحة ، فيقول أحدهم متغزلا فى الحضارة الغربيـــة " أرى لغرامى بالحضارة الغربية ، وهى حضارة العالم أجمع الآن ، أن أحث بنـــى وطنى على أن يلبسوا القبعة دون الطربوش . لا لأنها تقينا من الشـــمس والمطـــر وهو لايقينا ، بل لأنها تبعث فينا العقلية الأوروبية " [٤] هكذا يمكن أن تبعـــث فينـــا العقلية الأوروبية ؟!! .

وإذا كان التيار العلمى العلمانى يدعونا إلى تقليد النموذج الغربى فـــى كـــل شئ، فإنه من جانب آخر يرى ضرورة التجاوز الشامل للتاريخ العربى فمؤلفـــات ابن رشد ، وابن سينا ، وجماعة إخوان الصفا تقرأ فقـــط للفـــائدة التاريخيـــة " لأن إهتماماتهم الفلسفية لم تعد لها قيمة فى عصرنا " [٥] كما أن الآداب العربيـــة فـــى

---

(١) سلامة موسى ، نظرية التطور واصل الإنسان ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ط ٣ ١٩٥٧ ص ١٨

(٢) هشام شرابى ، المثقفون العرب والغرب ، دار النهار – بيروت ١٩٧٨ ص ٨.

(٣) سلامة موسى ، اليوم والغد ، دار المستقبل للنشـــر والتوزيـــع ، الإســـكندرية ط ١ ١٩٢٨ ص ١٨٩ .

(٤) المرجع نفسه ص ٨٢ .

(٥) سلامة موسى ، التثقيف الذاتى ، دار المستقبل للنشر والتوزيع ، الإســـكندرية ط ١ ١٩٤٨ ص ١٦٦ .

مجموعها آداب القرون الوسطى ، ويجب لهذا السبب الا يطلب منها تكوين الشخصية الأدبية فى عصرنا الحاضر وبالتالى يطالبنا سلامة موسى بالتحرر من القديم لأن " القديم حرمة فى بلاد الشرق أكثر محاولة فى الغرب ، فبلاد الشرق هى بلاد السلف يحكمونها وهم فى قبورهم ، وليس للخلف سوى الإذعان " [١] ومن ثم فإن التيار العلمى يطالبنا بتجاوز التجربة التاريخية العربية فى كل شئ ، ويؤكد على ضرورة الإنتظام فى التاريخ الغربى ، متجاهلا خصوصية الواقع العربى ، وأننا لم نشارك فى التجربة الغربية حتى نحصل على مكتسباتها لمجرد ترديد الشعارات ترديدا قشريا ، ولا يتعامل هذا التيار بعمق مع المفاهيم التى يروج لها ، ولم يراع كل من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى مدى عمق البناء التقليدى للمجتمع ، وأنه من الضرورى تكييف المفاهيم الوافدة مع هذه البنية المتجذرة فى المجتمع .

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الإصلاحى أن يجابه محاولة ربط التيارين العلمى ، والليبرالى الواقع العربى بالغرب ، وذلك من منطلق "أن حضارة أوروبا تستند إلى حد كبير إلى ما استعارته من الإسلام " [٢] ولهذا كان من الضرورى ربط هذا الواقع بالإسلام ، وذلك لأن " علاج الأمة الناجح إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها ، والأخذ بأحكامه على ماكان عليه فى بدايته (...) وبالتالى فإن الأصول الدينية المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمة قوة واتحاد ، وائتلاف الشمل، وتنتهى بها إلى أقصى المدينة " [٣] وإن ما أصاب المسلمين فى عقولهم .. إنما كان بسبب ابتداعهم فى دينهم [٤] كما أن إهمال الإهتمام بالدين قد جر المسلمين إلى ماهم عليه [٥] وعلى الرغم من تأكيد الحركة الإصلاحية على أن حركة الواقع

---

(١) سلامة موسى ، ايوم والغد ص ٦٧ .

(٢) هشام شرابى ، المرجع السابق ص ٤٤ .

(٣) الأفغانى / محمد عبده ، العروة الوثقى ، دار العرب للبستانى / الفجالة ، ط ٢ ١٩٥٨ ص ٢١ .

(٤) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، سينا للنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٨٧٨ ص ١٠٧ .

(٥) الكواكبى ، أم القرى ، المطبعة العصرية ، حلب ، بدون ، ص ٣٧ .

العربى يجب أن ترتبط تاريخيا بالإسلام المبرأ عن البدع ، فإن هذا لايعنى رفضها لبعض مكتسبات الحضارة الغربية خاصة العلم ، وذلك من منطلق أن الإسلام قد ساهم فى بناء الحضارة الغربية ، ويحق لنا أن نستفيد من هذه المكتسبات طالما أنها لاتتعارض مع الدين .

ومما سبق يتضح أن حركة الواقع العربى فى عصر التنوير – النهضة – قد تنازعها إتجاهين ، إتجاه يرى أن الواقع العربى ينبغى أن ينتظم فى تاريخ أوروبا متجاهلا خصوصية الواقع العربى ، بل وخصوصية التجربة الغربية ، ولهذا كانت دعوة هذا الإتجاه – عند التيار العلمى ، والليبرالى – تتسم بالقشرية ، وعدم الإنتظام فى البناء التقليدى للواقع العربى ، والإتجاه الآخر الذى يدعونا إلى العودة إلى تجربة تاريخية للإسلام فى قرونه الأولى ، حينما كان الإسلام مبرأ عن البدع، ولكن ربط الواقع العربى المعاصر بالتجربة الإسلامية الأولى يتجاهل خصوصية الواقع المعاصر ، وإشكالاته ، ويقع فى نفس خطأ التوجهات الليبرالية والعلمية .

على الرغم من عدم إهتمام التيارات الفكرية العربية بالتاريخ ، إلا أننا يمكن أن نستنتج رؤية للتاريخ عند كل من هذه التيارات ، فكل من التيار الليبرالى ، والعلمى اللذان يؤكدان على الإنتظام فى تاريخ الغرب ، ويتبعان النظرة الأوروبية للتاريخ التى ترى أن حركة التاريخ والتقدم مستقيمة دائما إلى الأمام ، فى حين أن التيارات الإصلاحية ترى حركة التاريخ فى ظل حركة دائرية ، وهو مايعنى العودة إلى نقطة البدء فى ظل سيطرة الوحى على التاريخ ، وليس سيطرة العقل كما هو الحال عند التوجهات الغربية فى ثقافتنا .

ولقد انتهى الفكر العربى إلى انتصار الرؤية الدائرية للتاريخ ليس فقط على مستوى الصفوة بل أيضا على مستوى الجماهير ، فمازالت معظم الشعوب الإسلامية ترى أنه لن يصلح حال هذه الأمة إلا بما صلح به أولها ، وضرورة العودة إلى خير القرون ، ولكن يظل التساؤل الأهم وهو : هل الواقع العربى بكل إشكالاته ، وتناقضاته تصلحه هذه الرؤية للتاريخ أم لا ؟!!! إن سيطرة الوحى على التاريخ يعنى اختزال تطورات الواقع العربى بكل تناقضاته من أجل سيطرة هذا الثابت فهل يمكن أن يتطور العرب فى ظل هذه الرؤية للتاريخ ؟!!

٣ ـ تأصيل العقلانية من الدعوة الغربية إلى الدعوة الدينية :

استطاع عصر التنوير الأوروبى أن يؤصل العقلانية ، كروح عامة لهذا العصر ، وذلك من خلال تحرير العقل من كافة السلطات الدينية ، والإجتماعية ، والسياسية ، وأصبح العقل هو السيد ، والحاكم فى كافة القضايا التى يطرحها الواقع الأوروبى ، ولقد ترتب على ذلك أن أصبحت العقلانية هى السمة البارزة فى المجتمع الغربى، ولكن تأسيس العقلانية فى المجتمع العربى – فى عصر التنوير – كان من المشكلات الشائكة فقد تأرجح الفكر العربى بين إرساء العقلانية بالمفهوم الغربى ، وبين ممارسة العقلانية فى إطار الدين أو الشرع ، وهذا مايتضح فى موقف تيارات الفكر العربى من قضية العقلانية .

حاولت التيارات العلمية ، والليبرالية إرساء دعائم العقلانية لأنها سبيل النهضة والتقدم بعيدا عن روح الخرافات ، والأساطير ، ولهذا رأى إسماعيل مظهر أن " دورة النقد الحر دليل على الحياة الفكرية السليمة ، وما السكون والتقليد إلا دليل على الموت والإعتلال " [١] وقد أكد التيار العلمى على أن ارقى درجات الرقى البيولوجى هو زيادة الأدمغة حتى يأخذ العقل البصير مكان العاطفة الطائشة [٢] وليس للإنسان فى الكون مايعتمد عليه سوى عقله ، وليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح فى تحقيق سعادته فيه ، وأن الإنحطاط يعنى قصر الذهن البشرى على خدمة ماوراء الطبيعة ، ونشدان السعادة والهناء فى غير الأرض [٣] وإذا كان التيار العلمى يسعى إلى تأصيل العقلانية فى حياتنا فإنه من ناحية أخرى يحارب ثقافة التقليد ، والقرون الوسطى " لأنها تتقيد بالنصوص دون مباشرة الطبيعة بتسليط العقل عليها ، واستخراج المعارف منها (...) ومعنى هذا الجمود والوقوف عن التطور " [٤] .

ومن ناحية أخرى كان التيار الليبرالى يؤكد على أهمية سيادة العقلانية فى حياتنا ، وظهر هذا من خلال سعيه إلى إرساء قواعد النظام الليبرالى فى الحياة

---

(١) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، المطبعة العصرية ، القاهرة ، بدون ، ص ١٨

(٢) سلامة موسى ، نظرية التطور ، ص ٢٨ .

(٣) سلامة موسى ، ماهى النهضة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ، ص ١٦

(٤) المرجع نفسه ص ٨٦ .

السياسية كنتاج واضح للعقلانية ، وممارسة طه حسين للشك الديكارتى فى قـــراءة النصوص الأدبية ، وسعى التيار الليبرالى إلى تأصيل العقلانية فى التعليم من خلال تحديثه ، ومحو الأمية ، حتى يمكن أن تشيع الروح العقلية فى المجتمـــع العربـــى ولكن يظل هناك تساؤل هام : هل استطاعت التيارات العلمية ، الليبرالية تـــأصيل العقلانية فى حياتنا الثقافية ؟!! أم تراجعت هذه التيارات إزاء قوة البنيـــة التقليديـــة لمجتمعنا ، والتـــى تحمل فى جوانبهـــا العديـــد مـــن العناصـــر اللاعقليـــة ، والخرافيـــة المجابهة للعقلانية ؟

وكان لدعوة التيارات العلمية والليبرالية للعقلانية أصداؤها الواضحـــة علـــى فكر التيار الإصلاحى رغم منطلقاته النقلية ، فقد أكد الأفغانى على ضرورة إيمـــان الإسلام بالعقل والبرهان " فهذا الدين يطالب المتدينين أن يـــأخذوا بالبرهـــان فـــى أصول دينهم ، وكلما خاطب العقل ، وكلما حاكم حاكم العقل ، وتنطلق نصوصـــه بأن السعادة من نتائج العقل والبصيرة [١] كما أن أول أساس وضع عليـــه الإســـلام هو النظر العقلى ، والنظر عنده هو وسيلة الإيمان الصحيح " [٢] وقد جاهر محمـــد عبده بتقديم العقل على الشرع عند التعارض ، كما دعا أقطـــاب الإصـــلاح مثـــل الأفغانى ، محمد عبده ، وفريد وجدى إلى محاربة التقليد فـــى العقـــائد ، لأن فـــى التقليد قتلا لروح الدين ، ومن ثم كان من الضرورى تحرير العقل من قيد التقليـــد ، حتى لايخضـــع لسلطان غير سلطان البرهان ، وقد حاول دعاة الإصلاح تـــأصيل قيم العقلانية من خلال النقل وذلك بالقول بأن الإسلام دين العقـــل ، وأن معجزتـــه الكبـــرى ، وهى القرآن جامعة من القـــول والعلم ، وكل مافيـــها ممـــا يتناولـــه العقل بالفهم ، فهى معجزة عرضت على العقـــل ، وأطلقت له حـــق النظـــر فـــى جوانبها " [٣] وبالتالى فإن حركة الإصلاح كانت ترى " أنه من الخطأ بنـــاء هـــذه العقلانيـــة خارج الدين ، أى عدم الإستفادة مما يقدمه الدين من فرص لتغيير وعى

---

(١) الأفغانى ، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة ، دار الكتـــاب العربـــى للطباعـــة والنشر ، ١٩٦٨ ص ١٧٧ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٣٨ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٨٨ .

الطبقات الإجتماعية المختلفة [١] .

وإذا كان أحد شروط تأسيس التنوير فى حياتنا هو العقلانية فهل استطاع الفكر العربى تأصيل العقلانية ؟ أقول إن التيار العلمى ، والليبرالى حاولا أن يؤسسا العقلانية ، ويواجها الخرافة ، والأسطورة الكامنة فى البناء التقليدى للمجتمع، ولكن هذه التيارات كانت تجابه بقوة من دعاة المحافظة مما أدى بالبعض منهم إلى التراجع عن دعوته ، وقد وقفت قوة البناء التقليدى مساندة للمحافظين فى محاربتهم للإتجاهات العقلانية ، ورغم هذا فقد كان للدعوة العقلية أصداؤها الواضحة على فكر التيار الإصلاحى الذى حاول إرساء العقلانية فى ظل الشرع ، ورفض سيادة التقليد فى العقائد ، ولكن الفكر العربى بكل توجهاته لم ينجح فى إرساء العقلانية على مستوى الجماهير بسبب شيوع الأمية ، وانتشار الخرافات ، وتوظيف الإقطاع للبناءات التقليدية المختلفة من أجل استمرار الأوضاع على ماهى عليه فى العالم العربى ، وكذلك فقد انتهى التيار الإصلاحى المستنير إلى ردة سلفية تقيد العقل ، وتهمش دوره ، من أجل سيطرة الوحى على مسار الحياة ، دون مراعاة للتطورات الجديدة ، والواقع الجديد الذى نعيشه .

٤ - العلم من التبرير الدينى إلى الدعوة الغربية :

إن قضية تأصيل العلم فى الفكر العربى الحديث من القضايا الهامة التى اهتم الفكر العربى بمعالجتها ، وقد تأرجحت الدعوة إلى تأصيل العلم بين التصالح مع الدين والبناء التقليدى للمجتمع ، وبين الدعوة إلى العلم دون اعتبار للبناء التقليدى للمجتمع ، فكان الطهطاوى يرى أن محمد على قد استعان بالإفرنج من أجل الإستفادة منهم ، وإن كان هذا قد أثار العامة، إلا أن الطهطاوى يبرز أن الحاجة قد دعت إلى هذا فيقول " إن العامة بمصر ، وبغيرها من جهلهم يلومونه فى أنفسهم غاية اللوم بسبب قبول الإفرنج، وترحيبه بهم، وإنعامه عليهم، جهلا منهم بأنه يفعل ذلك لإنسانيتهم ، وعلومهم ، لا لكونهم نصارى ، فالحاجة دعت إلى هذا " [٢] وقد

---

(١) برهان غليون ، الوعى الذاتى ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر / بيروت ، ط ٢ ١٩٩٢ ص ٧٤ .

(٢) الطهطاوى ، تخليص الإبريز فى تلخيص باريز ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٧٠ .

كان الطهطاوى يدرك أن جامعاتنا الإسلامية ، لاتدرس العلوم الحكمية ، وأنها تدرس علوم اللغة ، والعلوم النقلية ، ولهذا وجب علينا نقلها من الإفرنج فيقول " لقد رأيت سائر العلوم المعروفة معرفة تامة لهؤلاء الإفرنج ناقصة ومجهولة بالكلية عندنا ، ومن جهل شيئا فهو مفتقر لمن أتقن ذلك الشئ ، كلما تكبر الإنسان عن تعلمه شيئا مات بحسرته " [١] ويقوم الطهطاوى بتأصيل دعوته إلى العلم من خلال تراث الأمة التقليدى فيقول " إن علماءها – أوروبا – أعظم من غيرها فى العلوم الحكيمة ، وفى الحديث : الحكمة ضالة المؤمن يطلبها ولو فى أهل الشرك، وفى الحديث ، أطلب العلم ، ولو فى الصين " [٢] ومن هنا نلاحظ أن الطهطاوى فى سعيه نحو تأصيل العلم داخل البناء التقليدى للمجتمع ، لايبدو خارجا فى ذلك على عمامته الأزهرية ، فقد كان الطهطاوى ينظر إلى نقل العلم بنظرة الشيخ ، وليس بنظرة المفكر الليبرالى ، فكان يرى أن للإفرنج " حشوات ضلالية فى العلوم الحكمية مخالفة لسائر الكتب السماوية ، وبالتالى فإن الطهطاوى كان يقيم التعامل مع الحضارة الغربية فى إطار نظرة معيارية دينية ، تتعامل مع منتجات هذه الحضارة فى ظل معيار الكفر والإيمان ، الهداية والضلالة ، ويعكس هذا أن الطهطاوى رغم ليبراليته كان فى جوهره رجل دين . وقد سار الإتجاه الإصلاحى على نفس درب الطهطاوى فى الدعوة للعلم فى إطار الدين ، فنجد الأفغانى فى حواره مع رينان يبرز كيف أن الإسلام دين العلم ، وأنه فجر طاقات المسلمين فى كافة البلاد من أجل العلم ، كما أن الإسلام لايعارض الإستفادة من منجزات العلم الحديث ، وكذلك سعى الأفغانى إلى تأصيل الإكتشافات العلمية داخل سياق النص القرآنى ، وقد ذهب محمد عبده إلى نفس الرؤية حين قال " إن الإسلام جعل المسلمين مسوقين بدافع منه إلى طلب العلم " [٣] وإذا كان محمد عبده يبرز الدعوة إلى العلم من خلال الوحى فإنه يرفض دعوة التوجه العلمى العلمانى المتعالية على المجتمع ، والرافضة لأوضاعه فيقول " إن التوجهات العلمية التى لاتتصالح مع المجتمع ، وتتعالى عليه باسم العلم ، يشكلون خليطا غريبا على المجتمع ،

---

(١) المرجع نفسه ص ٧٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٥٩ .

(٣) محمد عبده ، الإسلام بين العلم والمدنية ص ١٢٩ .

ويكونون بين الأمـــة كخلط غريب لايزيد طبائعها إلا فسادا " [١].

ومن جانب آخر فقد حاول التيار الليبرالى تأصيل العلم وذلك لأن العلم لديهم " هو وسيلة لمعرفة حاجاتها ، وبه تتنبه أذهان أفرادها إلى ماهم عليه ، ومـــادرجوا عليه من الإختلاف ، والعوائد ، والكمالات ، والنواقص ، بحيـــث يكونـــون علـــى شعور دائم بأحوالهم " [٢] ومن ثم فإن الدعوة إلى العلم عند الليبراليين تســـاهم فـــى تحرير الإنسان من الأوهام ، والإستبداد ، لهذا كانت أهمية دعوة قاسم أميـــن إلـــى تعليم المرأة ، لأن العلم قرين الحرية .

ويستند الليبرالى فى تأصيل العلم إلى المعنى الغربى ، كما يبدو أن إسهامات العلم العربى مجرد قيمة تاريخية وبالتالى فإن الليبرالى لايســـعى إلـــى أن تكـــون دعوته للعلم ممتدة داخل البنية التقليدية للمجتمع ، وهذا ماجعل طه حسين يقـــول : " إننا مضطرون إلى أن نعيش ، ولن نستطيع إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثـــة ، فنحن محتاجون إلى أن ننتفع بالبخار، والكهرباء ، وأن نســـتعمل الطبيعـــة كلـــها لحياتنا، ومنافعنا ، والعلم وحده هو سبيلنا إلى ذلك على أن ندرســـه كمـــا يدرســـه الأوروبيون ، لا كما يدرسه آباؤنا منذ قرون وويل أن نعدل عن طـــب باســـتور ، وكلود برنار ، إلى طب ابن سينا ، وداود الأنطاكى " [٣] .

وإذا كان التيار الليبرالى يسعى إلى تأصيل العلم فى حياتنا بصرف النظـــر عن البناء التقليدى ، فإن التيار العلمى يؤكد على هذا دائما ، وذلـــك لأن المســـتقبل للعلم وحـــده فقط ، كما أن الإنســـان فى حاجة لـــه ، فنحن " نحتاج للعلم الطبيعـــى لنبلغ به حاجاتنا من الحياة ، وتكمل علينا نقصا قد نشعر به إذا فقدنا العلم " [٤] .

ولقد روج سلامة موسى للثقافة العلمية فى جل مؤلفاته ، فدعا إلى تـــأصيل نظرية التطور ، ونظريات العلم المختلفة ، وذلك لأن ثقافة العلم هى ثقافة الإبتكار، كما أن " المعرفة العلمية تشكل ثورة على المعارف التقليدية ، وبالتالى فإذا أردنـــا

---

(١) محمد عبده ، الإسلام والمسلمون ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٨٧ ص ٨١ .
(٢) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٤٣ .
(٣) طه حسين ، من بعيد ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٨٨ ص ٢٥٤ .
(٤) إسماعيل ، ملتقى السبيل ص ٢٦ .

أن نجعل أذهان الشباب عصرية فلن تكون كذلك إذا أهملنا العلم " [1] لأن العلم هو الذى يقرر القوة لعارفيه ، وهو الذى يقرر الضعف لمن ينكرونه ، فالعلم هو فن القوة بجميع معانيها [2] ولهذا فإن الأمة العربية قد تختلف عن أوروبا لأنها أهملت العلم والصناعة لن تستطيع أن تستعيد مكانتها إلا إذا أخذت بالعلم والصناعة [3] .

ومما سبق نلاحظ أن الدعوة إلى العلم قد تأرجحت فى ثقافتنا بين محاولة التصالح مع البنية التقليدية كما هو الحال عند الطهطاوى ، والأفغانى ، وعبده ، وغيرهم من أقطاب التيار الإصلاحى ، أو بين رفض البنية التقليدية للمجتمع كما هو الحال عند طه حسين ، وشبل شميل، وسلامة موسى لأن الأخذ بالعلم عندهم كان يعنى رفض هذه البنية، ونستطيع أن نقول أن الفكر العربى الحديث قد تأرجح بين التصالح مع البنية التقليدية ، وبين رفض هذه البنية ، فلم يستطع الفكر العربى تأصيل الثقافة العلمية فى مجتمعاتنا العربية ، وذلك لأن التيار المتصالح مع البنية التقليدية انتهى به المطاف إلى توظيف نظريات العلم من أجل خدمة أهداف دينية ، وليس من أجل خدمة الإنسان وكذلك كان يختزل دعوته العلمية أحيانا إلى الكشف عن الإعجاز العلمى للقرآن الكريم ، ومن جانب آخر كان التيار العلمى العلمانى يوظف العلم والعقلانية من أجل تهميش دور الدين ، ولهذا كان ينظر إلى هذا التيار بعين الشك والريبة فى أفكاره، كما أن هذا التيار كان يريد تكرار النموذج الغربى فى دعوته للعلم ، فيبرز العلم فى مقابل الدين ، كل هذا جعل مساعى التيار العلمى لاتلقى رواجا فى الأوساط الفكرية ، وبذلك لم تستطع تيارات الفكر العربى المختلفة أن تؤصل الثقافة العلمية فى حياتنا ، كما أن الفكر العربى لم يعيد النظر فى البناء الثقافى التقليدى للمجتمع ، حتى يهدم مايعوق تأصيل هذه الثقافة ، فالفكر العربى إما متصالح كلية مع هذه البنية ، وإما رافض لها ، مع العلم أن قوة هذه البنية هى أحد المعوقات الرئيسية لتأصيل العلم فى ثقافتنا العربية المعاصرة .

---

(١) سلامة موسى ، التثقيف الذاتى ص ١٧ .

(٢) سلامة موسى ، أحاديث إلى الشباب ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ١٩٦٩ ص ٢٠٦ .

(٣) سلامة موسى ، ماهى النهضة ص ٢٦ .

obeikandl.com

٥ ـ علاقة العلم بالدين من المنظور العقلى إلى المنظور الدينى

إن الدعوة إلى تأصيل العلم فى ثقافتنا قد جر معه مشكلة أخرى ، وهى مشكلة علاقة العلم بالدين ، تلك المشكلة التى صاحبت تطور العلم فى أوروبا ، وتناقلها دعاة النزعة العلمية فى الفكر العربى متغافلين عن أن هذه المشكلة قد حدثت فى أوروبا نتيجة لتطور العلم هناك ، وأن اكتشافات العلم كانت تهز أركان العقيدة المسيحية ، وقد حاولت النخبة المسيحية أن تنقل المشكلة برمتها إلى الفكر العربى ، فكان التيار العلمانى يرى " أننا فى حاجة إلى ثقافة حرة أبعد ماتكون عن الأديان [١] ولعل هذا ماأكده أحد مؤرخى الفكر العربى حين قال " كان المفكرون المسيحيون بتمسكهم بالعقل ، والمنهج العلمى يهاجمون بشكل غير مباشر المصادر التى استمدت منها السلطة الإجتماعية والسياسية شرعيتها [٢] ولقد توحدت وجهة نظر التيار العلمى العلمانى ، والتيار الليبرالى حول علاقة العلم بالدين ، والنظر إلى طبيعة هذه العلاقة من خلال عدة ركائز أساسية وهى كالآتى :

١ – إستند كل من التيارين إلى أن طبيعة الدين تغاير طبيعة العلم، فللعلمى يرى أن " الدين نزعة ذاتية (..) أما العلم فنزعة موضوعية عامة، وموضوعية العلم تنحصر فى أن ينظر إلى عالم الطبيعة أكثر من نظره إلى طبيعة الروح المستترة [٣] وبالتالى فإن للعلم حدودا لايتعداها .. وهو حين يبحث فى الدين فإنما يلزم فى ذلك حدود العلم ، فلا يتخطى حدود العقلية البشرية ، ويترك للدين وازع مابعد العقلية [٤] ومن جانب آخر فقد أكد الليبرالى طه حسين على أن كلا من العلم والدين له ملكه خاصة به " فالعلم والدين لايتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل ، ويتأثر أحدهما بالخيال والعواطف ولايتأثر الآخر بالخيال إلا بقدر " [٥] فثمة اتفاق واضح على الخلاف بين طبيعة العلم ، وطبيعة الدين من حيث وسيلة المعرفة فى كل منها ،

---

(١) سلامة موسى ، اليوم والغد ص ٢٠ .

(٢) هشام شرابى ، المرجع السابق ص ٥٧ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص ١٠٨ .

(٤) المرجع نفسه ص ٩٠ .

(٥) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٣٤ .

ومن حيث طبيعة المعرفة هل هى ذاتية أم موضوعية .

٢ - ومن جانب آخر يؤكد أقطاب التيار الليبرالى ، والتيار العلمى، على أن الخلاف بين العلم والدين لايرجع إلى عداء من قبل الدين تجاه العلم أو العكس ، بل يرجع إلى خلاف بين رجال العلم ، ورجال الدين فيرى إسماعيل مظهر أن الخلاف بين العلم والدين يرجع إلى تعنت رجال الدين وهو هنا يتحدث عن الواقع الأوروبى الذى يدعونا إلى الإنتظام فيه فيقول مظهر " إن ذلك الخلاف لم يكن نتاجا لعداء واقع فى طبيعة الدين يعاند العلم ، بل نعتقد أنه راجع إلى جهل الإنسان وغروره ، وتمكن عواطف التسلط على العقول عند رؤساء الدين" (١) ولعل هذا ما أكده الليبرالى قاسم أمين الذى رأى أن " هذا النزاع بين أهل العلم وأهل الدين، ولا أقول بين العلم والدين " (٢) ومن هنا نلاحظ أن العلمى والليبرالى يتفقان على أن الخلاف ، هو خلاف بين رجال العلم ، ورجال الدين ، ويكرر كل منهما نفس التجربة الغربية فى موقف العلم من الدين ، ذلك لأن كلا منهم يرى نفسه من خلال الإنتظام فى التجربة التاريخية الغربية ، مع تجاهل واضح لأصول الثقافة التى ينتمون إليها ، والإختلاف بين طبيعة المسيحية ، وطبيعة الإسلام وهذا ما أبرزه أحد الليبراليين حين قال: " إن تبعات المسيحيين أثقل من تبعات المسلمين فى مناهضة العلماء والمفكرين الذين أوذوا فى ظل المسيحية ، فستراهم كثيرين جدا ، ومصدر هذا أن الإسلام حر طليق لايأخذ العقل الإنسانى بما لايطيق ولا يكرهه على الإيمان بما لايفهم ، ولايضع أمامه الأسرار التى يجب أن يقبلها دون روية أو تفكير ، ولهذا فإن الإسلام أشد نصرا للتجديد " (٣) .

٣ - ويحيل كل من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى الخلاف بين العلم والدين إلى دور السياسة فى تعميقه فيقول طه حسين " إن العلم نفسه لايستطيع الأذى ، والدين نفسه لايريد ولايستطيع الأذى ، ولكن السياسة تريد ، وتستطيع الأذى ، وهى تتخذ العلم حينا وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حينا آخر وسيلة

---

(١) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ص ١٠٧ .

(٢) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ١٠٨- ١٠٩ .

(٣) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٢٦ - ٢٢٧ .

إليه " [1] ومن جانب آخر يكرر سلامة موسى أهمية دور السياسة فى علاقة العلم بالدين فيرى " أن الذى قيد حرية الفكر والذى اضطهد الناس هو السلطة الحكومية، مادام الدين بعيدا عن الحكومة فإنه لاكهنته يمكنهم أن يضطهدوا أحدا ، أما إذا صارت الدين والدولة جسما واحدا أمكن رجال الدين أن يضطهدوا من يشاءون ، وذلك لأن رجال الدين كانوا قابضين على أزمة السلطة فى الدولة ، ومن ثم فهناك طائفة من الناس تضطهد الناس باسم الدين ، وقد تكون هذه الطائفة من رجال السياسة أو من رجال الدين " [2] ومن ثم يمكن القول أن الليبرالى والعلمى يتفقان على أهمية دور السياسة فى تعميق الخلاف بين العلم والدين ، وهذا أيضا تكرار للتجربة الغربية فى علاقة العلم بالدين .

٤ – ومن جانب آخر فإن كلا من التيار العلمى ، والتيار الليبرالى يؤكدان على أن الخلاف بين العلم والدين يستمد قوته وعنفه من أن الدين حظ الكثرة ، فى حين أن العلم هو حظ القلة فيقول طه حسين " إن الخلاف بين العلم والدين لايستمد قوته ، وعنفه ، من الفرق الجوهرى بين العلم والدين فحسب ، إنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر ، وهو أن الدين حظ كثرة ، والعلم حظ قلة ، فسواد الناس مؤمن ديان ، مهما يختلف العصر ، والطور ، والمكان . والعلماء ، والمفلسفون قلة دائما ، فليس غريبا أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التى نسميها العلماء أو الفلاسفة ، وبين السواد " [3] ويبرز العلمى سلامة موسى أن سطوة الجماهير هى المحركة للنظم السياسية ، فيقول " يجب أن نذكر بأن الحكومات مؤلفة من الجماهير ، وقد تكون من صفوة الجماهير ، ولكنها تبقى مع ذلك متأثرة بروحها تحسب لها ، وتقدر عواقب غضبها ، وتتملقها باضطهاد من ترغب فى اضطهاد " [4] .

٥ – ومن ناحية اخرى إنتقد طه حسين الصورة السيئة التى كان عليها حال المدافعين عن البناء التقليدى للمجتمع ، وذلك من خلال حادثة " الإسلام وأصول

---

(١) المرجع نفسه ص ٢٣٥ .
(٢) سلامة موسى ، حرية الفكر الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٣ ص ٣٢-٣٤.
(٣) طه حسين ، من بعيد ص ٢١٢ .
(٤) سلامة موسى ، حرية الفكر ص ١٠٥.

الحكم " و " الشعر الجاهلى " فالشيوخ حاكموا على عبدالرازق وأخرجوه من زمرة العلماء ، وفصلوه من منصبه ، ويرى طه حسين أن الشيوخ " يوظفون نصا فى الدستور ينص على أن الإسلام هو دين الدولة الرسمى، فإن معنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل مايمسه أو يعرضه للخطر ، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدى الملحدين وتحول بينهم ، وبين الإلحاد ، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأى محوا فى كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو من بعيد سواء صدر ذلك عن مسلم أو غير مسلم [١]

ولأن نموذج الرجل الدينى المحافظ هو أحد أسباب تعميق الخلاف بين العلم والدين فقد طالب طه حسين بتجديد الأزهر ، عسى أن يدرأ الفجوة فيقول " لا أريد تجديدا فى الأدب ، إنما أريد تجديدا فى الأزهر " [٢] وينبغى ألا تخاف الدولة من المحافظين ، لأن الدولة كانت تخاف من المحافظين فى الأزهر ، ولم تكن تمس الأزهر بالإصلاح إلا على إسراف فى الرفق ... وينبغى على الأزهريين أن يعوا أن مصدر تعليمهم القديم لايعدهم للنهوض بالأعباء التى تفرضها هذه المناصب ، ومن ثم ينبغى أن تمحى الفروق بين الأزهريين وبين طلاب المدارس الحديثة " [٣].

وإذا كان هذا هو موقف التيار الليبرالى ، والتيار العلمى من علاقة العلم بالدين ، فإن التيار الإصلاحى يرى أنه لاتعارض بين الإسلام والعلم، وأن ماحدث فى أوروبا لاينبغى أن يتكرر فى العالم الإسلامى ومن ثم فقد روجت الحركة الإصلاحية لمقولة أن الإسلام لايعارض العلم، بل إن القرآن قد جاء بالعديد من الإكتشافات العلمية ، ومن ثم فإن حركة الإصلاح ترى " أنه لابد أن ينتهى أمر العالم إلى تآخى العلم والدين، على سنة القرآن والذكر الحكيم ، ويأخذ العالمون بمعنى الحديث الذى صح معناه ، تفكروا فى خلق الله ، ولاتفكروا فى ذات الله " [٤].

---

(١) طه حسين ، من بعيد ، ص ٢٤٣ .

(٢) طه حسين ، تجديد ، دار الفرجانى / بيروت ١٩٨٤ ص ١٩ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٤ .

(٤) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٦٣ .

ومن هذا المنطلق حاول محمد عبده فى محاوراته مع فرح انطوان أن يؤكد على أن " طبيعة الإسلام تأبى اضطهاد العلم بمعناه الحقيقى ، فلم يقع من المسلمين الأولين تعذيب ولا إحراق ، ولاشنق لحملة العلوم الكونية ، ومقومى العقول البشرية " (١) ويرى محمد عبده أن ماحدث من اضطهاد إنما هو نتيجة للجهل بالدين فيقول " لاريب أنك قد أيقنت بأن السبب الذى يسميه الأديب – أنطوان – اضطهادا إنما هو بسبب جهلهم بدينهم ، فالدواء الذى ينجح فى شفائهم من هذا الداء لايكون إلا بردهم إلى العلم بدينهم ، والتبصر فيه ، والوقوف على أسراره ، ... كأن الدين واسطة التعارف بينهم وبين العلم ، فلما ذهبت الواسطة تنكرت النفوس ، وتبدل الأنس وحشة " (٢) ومن ثم فإن محمد عبده يرجع اضطهاد العلم عند المسلمين إلى جهل المسلمين بدينهم ، لأنهم لما كانوا على دراية كاملة به تقدموا فى مختلف مجالات العلم .

ويتفق محمد عبده مع الليبراليين ، والعلميين ، فى أن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين ، فيقول " لم يكن جدال بين العلم والدين ، وإنما كان بين أهل العلم ، وبين أهل الدين شئ من التخالف فى الآراء ، شأن الأحرار فى الأفكار الذين أطلقوا من غل التقييد" (٣) .

ومن جانب آخر يتفق الموقف الإصلاحى مع المواقف الليبرالية ، والعملية ، فى إبراز الدور السئ للسياسة فى الخلافة بين العلم والدين ، فيرى محمد عبده فى حواره مع فرح أنطوان أن السياسة بالفعل قامت بهذا الدور فيقول : " إن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو الدين أو العلم ، فأنا معك من الشاهدين ، أعوذ بالله من السياسة ، ومن لفظ السياسة ، ومن معنى السياسة ، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة ، ومن كل خيال يخطر ببالى من السياسة ، ومن كل أرض تذكو فيها السياسة " (٤) .

---

(١) المرجع نفسه ص ١٤٣ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٧٣ .
(٣) المرجع نفسه ص ١٦٩.
(٤) المرجع نفسه ص ١٤٧ .

obeikandl.com

ومما سبق يتضح أن الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين تأرجح بين نزعة عقلية إبتغاها التيار العلمى والتيار الليبرالى ، موضحا أسباب الخلاف بين العلم والدين فى دور السياسة ، وخلاف رجال العلم مع رجال الدين والخلاف بين طبيعة العلم وطبيعة الدين ، وإن كان حديث هذا التيار لايخلو من تكرار نمط موقف الحضارة الغربية من علاقة العلم بالدين ، ومن جانب آخر فقد ركزت الحركة الإصلاحية على أن الإسلام لايضطهد العلم ، ولكن اضطهاد العلم نتج عن الجهل بالإسلام ، وكذلك فقد اتفق التيار الإصلاحى على دور السياسة فى اضطهاد العلم ، وإن الخلاف بين العلم والدين هو خلاف بين أهل العلم وأهل الدين ، وفى هذا توافق مع الليبراليين والعلميين .

ولقد اسفر الجدل الدائر حول علاقة العلم بالدين إلى تعميق جدل آخر ، وهو تأصيل العلمانية فى الفكر العربى بين الموقف العقلى – العلمى والليبرالى – وبين الموقف الدينى – الإصلاحى – فما حدود هذا الخلاف ؟

٦ – العلمانية بين المنظور العقلى والمنظور الدينى :

إن الخلاف بين العلم والدين قد دفع توجهات الفكر العربى إلى النقاش حول تأصيل العلمانية فى الفكر العربى الحديث ، ذلك لأن التيار العلمى كان يرى أن تقدم العلم لايمكن أن يحدث إلا فى ظل سياق علمانى من خلال فصل الدين عن السياسة ، فقد كان شميل يرى " أن فصل الدين عن السياسة أساس مهم لأى شكل من أشكال التقدم الإجتماعى ، وأنه مطلوب فى العلوم الإجتماعية " [١] وقد أكد على ذلك فرح انطوان فى محاوراته مع محمد عبده ، وذلك اعتقادا منه بأن العلم لايتقدم إلا فى ظل سياق علمانى ، لأن الحكومات الدينية تضطهد العلم ، كما أن سلامة موسى انتقد نظام الخلافة فيرى أنه على الرغم من تميز طبيعة الإسلام عن المسيحية إلا أنه كان يندد بنظام الخلافة فيقول " انتفع الإسلام من عدم وجود الكهنة فى نظامه ، ولكن بقاء المسلمة الدينية على الخلافة كاد يزيل هذه الميزة التى للإسلام على الكنيسة المسيحية " [٢] وإذا كانت النخبة المسيحية تروج للعلمانية من

---

(١) هشام شرابى ، المثقفون العرب والغرب ص ٧٧ – ٧٨ .

(٢) سلامة موسى ، حرية الفكر ص ٥٤ .

خلال دعوتها العلمية فإن هذا لاينبغى أن يحجب عنا أهمية اتخاذ المسيحيين العلمانية كستار للحفاظ على حقوقهم، حيث كان بعضهم يشعر بالإضطهاد فيقول غالى شكرى " إن سلامة موسى كان يعانى إضطهادا عقائديا كأحد أفراد الأقلية المسيحية من الشعب المصرى " (١) .

ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالى فى سعيه نحو إرساء قيم الليبرالية من حرية ، ومساواة ، وإخاء ، كان يرى النظام السياسى مستندا على المنفعة والمصلحة ، ولايقوم على أسس دينية ، وهذا مانجده عند لطفى السيد ، وطه حسين، وهذا مايعنى أن إرساء قيم الليبرالية يقتضى بصورة ضمنية إرساء العلمانية كجزء أساسى فى منظومة الليبرالية ، ومن ثم فثمة إتفاق واضح بين الليبراليين ، والعلميين على إرساء العلمانية فى الفكر العربى الحديث ، وإن اختلفت المنطلقات ، فالمنطلق الليبرالى منطلق سياسى فى حين أن المنطلق العلمى ينطلق من أن تطور العلم لايحدث إلا فى ظل وعاء علمانى ، هذا بالإضافة إلى بعد سياسى آخر وهو محاولة العلميين والمسيحيين الحفاظ على حقوقهم كأقلية .

ولقد قاوم التيار الإصلاحى دعوى العلمانية ، ويتضح هذا من خلال مجادلات محمد عبده مع هانوتو حيث كان هانوتو يرى أن أوروبا تقدمت بسبب فصل الدين عن السياسة ، كما أن فرنسا حاولت إرساء العلمانية فى الدول المستعمرة مثل تونس ، ولقد تصدى محمد عبده للرد على هانوتو ، فيرى أن العلمانية ظهرت فى أوروبا نتيجة ظروف تاريخية معينة هناك ولقد " عدوا هذا الفصل منبعا للخير الأعظم عندهم " (٢) .

ويرى محمد عبده أنه لايجوز لصحيح النظر أن يخلط ماعند المسلمين بما يسميه الأفرنج ثيوقراطى أى سلطان إلهى ، فذلك عندهم هو الذى ينفرد بتلقى الشريعة ، عند الله ، وله حق الأثرة بالتشريع وله فى رقاب الناس حق الطاعة لا بالبيعة ... فى حين أن الخليفة عند المسلمين ليس بالمعصوم ولا هو مهبط الوحى ،

---

(١) غالى شكرى ، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ، منشورات المكتبة المصرية / بيروت ١٩٦٥ ص ١٨٠ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ، ص ١٢٢ .

ولا من حقه الإستئثار بالكتاب والسنة " [1] ومن جانب آخر فلم يعرف المسلمون فى عصر من الأعصر تلك السلطة الدينية التى كانت للبابا على الأمم المسيحية ، عندما كان يعزل الملوك ، ويحرم الآراء ويفرر الضرائب على الممالك " [2] .

ويرى محمد عبده أن السبب فى أهمية الخلافة فى الإسلام ، هو أن الإسلام دين وشرع ، فلا تكمل الحكمة من تشريعه الأحكام إلا إذا وجدت قوة لإقامة الحدود ، وتنفيذ حكم القاضى بالحق ، وصون نظام الجماعة وتلك القوة لايجوز أن تكون فوضى فى عدد كثير ، فلا بد أن تكون فى واحد وهو السلطان أو الخليفة " [3] وإذا كان الإسلام يؤكد على أهمية الخلافة فإن هذا لايعنى تأليه الحاكم ، وذلك لأن محمد عبده ينتقد تصور المسلمين التأليهى للحاكم فيقول : " إن مايفعله أكثر المسلمين من معنى الحكومة لايمكن إنطباقه على شئ من أوليات العقل ، وذلك لأن ثقتهم بالحاكم بلغت إلى حد التأليه ، من حيث ظنوه قادرا على كل شئ " [4] .

ينتهى محمد عبده فى نقده للعلمانية إلى أن سوء الفهم هذا يرجع إلى مسيحى الشرق لأن سبب الأوهام التى يرددها هانوتو إنما منشؤه سوء فهم بعض مسيحى الشرق ، ثم انعكاس ذلك فى أذهان سياسى الغرب " [5]

وإذا كان محمد عبده يؤكد على أهمية الخلافة رغم نقده لتصور الحاكم عند المسلمين فإن الكواكبى رغم نقده للإستبداد وتوظيف المستبد للدين فى حكمه فإنه يرى من الأهمية وجود الخليفة فيقول " إنى أظن أن السبب العظم لمحنتنا هو انحلال الرابطة الدينية ، لأن مبنى ديننا على أن الولاء فيه لعامة المسلمين ، فلا يختص بحفظ الرابطة والسيطرة على الشئون العمومية رؤساء دين سوى الإسلم إن وجد ، وإلا فالأمر يبقى فوضى بين الجميع " [6] وقد سار رشيد رضا على درب أستاذه محمد عبده فكان يرى أن " الخلافة هى مناط الوحدة ، ومصدر التشريع ،

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢١ – ١٢٢ .
(٢) المرجع نفسه ص ١٠٩ .
(٣) المرجع نفسه ص ١١٢ .
(٤) المرجع نفسه ص ١٠٦.
(٥) المرجع نفسه ص ١٠٢
(٦) الكواكبى ، أم اقرى ص ٣٨ .

وسلك النظام ، وكفالة تنفيذ الأحكام " [١] .

وعلى الرغم من مواجهة الحركة الإصلاحية لدعوى العلمانية خشية عدم تطبيق الشريعة الإسلامية وعلى تحديد توغل الإسلام فى الحياة الإجتماعية ، فإن هناك بعض المسلمين قد ساروا على درب التوجهات المسيحية فى رفض الخلافة وحاولوا الكشف عن التاريخ الإستبدادى للخلافة فيرى قاسم أمين تلميذ محمد عبده أنه " مضت القرون على الأمم الإسلامية وهى تحت حكم الإستبداد المطلق ، وأساء حكمها التصرف وبالغوا فى اتباع أهوائهم ، واللعب فى شئون الرعية ، بل لعبوا بالدين فى أغلب الأزمنة ولايستثنى منهم إلا عدد قليل بالنسبة إلى غالبيتهم " [٢] وذلك لأن أغلب الخلفاء كانوا يديرون مصالح الأمة مستبدين برأيهم " [٣].

ولقد أصدر على عبدالرازق " الإسلام وأصول الحكم " ١٩٢٤ ليؤكد على أن " محمد (صلى الله عليه وسلم) ماكان إلا رسولا لدعوة دينيه خالصة لاتشوبها نزعة ملك ، ولا حكومة " [٤] ومن ثم فهو صاحب زعامة دينية وليست زعامة سياسية " [٥] ويصل على عبدالرازق الى نتيجة مؤداها : أن الدين الإسلامى برئ من تلك الخلافة التى يتعارفها المسلمون ، فالخلافة ليست فى شئ من الخطط الدينية ، ولاغيرها من وظائف الحكم ، ومراكزالدولة ، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لاشأن للدين بها " [٦] .

والواقع أن ظهور دعوات للعلمانية عند بعض المسلمين إنما هو نتاج الصورة السيئة للخلافة الإسلامية ، وخاصة صورة الخلافة العثمانية، ولم يكن على عبدالرازق ليوافق بعد سقوط الخلافة أن تنقل هذه الخلافة إلى القاهرة فى شخص

---

(١) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، الزهراء للإعلام العربى ١٩٨٨، ص ١٠٥

(٢) قاسم أمين ، تحرير المرأة ، ص ٢٧ .

(٣) قاسم أمين ، المرأة الجديدة ، ص ١١٠.

(٤) على عبدالرازق ، الإسلام واصول الحكم ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٢ ص ١٥٤ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٥٧ .

(٦) المرجع نفسه ص ١٨٣ .

الملك فؤاد ، ولهذا نجد عبدالرازق يقول "إذا كان فى هذه الحياة شئ يدفع المرء إلى الإستبداد والظلم ، ويسهل عليه العدوان وابغى ، فذلك هو مقام الخلافة " (١) بهذه الصورة السيئة كان على عبدالرازق يرى الخلافة ، وهذا مادعاه إلى نفى أصولها الإسلامية ، ولقد حاصر الإتجاه المحافظ على عبدالرازق . رغم أنه لم يردد سوى نفس مقولات النخبة المسيحية ، ولكن لأن النخبة المسيحية كانت موضوعة دائما فى إطار من الشك والريبة ، فلم يكن يخشى أحد من دعواتها ، فى حين أن على عبدالرازق وهو شيخ أزهرى يمكن أن يهدم بعض أصول الإسلام بدعوته ، ولذلك تم محاكمته ، وصدر الحكم بإجماع الآراء بإخراجه من زمرة العلماء ، ومحو إسمه من سجلات الأزهر ، وعدم أهليته للقيام بأى وظيفة دينية ، وبالتالى فقد استطاع علماء الأزهر بما يملكونه من سلطة الفقه والتشريع من محاصرة آراء على عبدالرازق .

ويمكن التعليق على تأصيل العلمانية فى الفكر العربى الحديث بأن النموذج العلمى كان يرى فى العلمانية وسيلة للحفاظ على حقوقهم ، فى حين أن التيار الليبيرالى كان يعتبر العلمانية جزءا حقيقيا من منظومة الليبرالية السياسية ، كما أن التيار الإصلاحى كان يستند إلى أن العلمانية ليس لها جذور فى الإسلام ، ومن ثم فإن الواقع يؤكد على أن العلمانية لم تستطع أن تبنى جذورا لها فى الثقافة العربية . وذلك بسبب قوة البنية التقليدية واختلاف الإسلام عن المسيحية ، وعدم وجود أصول للعلمانية فى الإسلام ، والخلاصة أن " العلمانية لم تنبت من الصراع الإجتماعى الداخلى ، ولم تنشأ إذن نتيجة لتفكك ، وتحلل القيم التقليدية الموروثة ، وزوال فعاليتها فى الممارسة اليومية ، والجماعية ، ولكنها نشأت عن طريق التبنى من قبل نخبة محدودة ، وغالبا معزولة عن الشعب ، فهى التى كانت بسبب انتمائها إلى الطبقات العليا المسيطرة الأكثر قدرة على اكتشاف الغرب ، والإلتحاق بثقافته ، بينما كانت العلمانية الغربية فلسفة للثورة ضد الطبقات السائدة المتحالفة بشكل أو بآخر مع الكنيسة ، ووعاء لأفكار التحرر ، والمساواة ، والأخوة ، والعدالة والقومية " (٢) .

---

(١) المرجع نفسه ص ١٢٣ .

(٢) برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الأقليات ، سينا للنشر والتوزيع، القاهرة ==

٧ - الطبيعة بين التصور العقلى (المعرفى) والتصور الدينى (الأنطولوجى) :

لقد دار جدل عميق حول تصور الطبيعة بين العلميين والإصلاحيين ، بين الدعوة إلى تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، وبين تأصيلها كمقولة إنطولوجية ، بين الطبيعة كما وردت فى عصر التنوير الأوروبى ، وبين الطبيعة فى التصور الإسلامى .

وبداية يمكن القول أن الطبيعة كمقولة معرفية كما ارساها الغرب يمكن أن نجدها فى كلام رفاعة الطهطاوى عن الفرنسيين فيرى " أن الفرنساوية ينكرون خوارق العادات ، ويعتقدون أنه لايمكن تخلف الأمور الطبيعية " [١] وهذا لايعنى أن الطهطاوى يروج للطبيعة كما جاءت فى عصر التنوير ، ولكنه نقد تصور الفرنسيين ، وذلك لأنه فى موضع آخر يقبح تفضيل الفرنسيين لعقول الطبائعيين على عقول الأنبياء ، فيرى " أن من عقائدهم القبيحة قولهم : إن عقول حكمائهم ، وطبائعهم أعظم من عقول الأنبياء وأذكى منهم " [٢] ومن هنا نرى أن الطهطاوى يرفض التصور المعرفى للطبيعة بسبب انتمائه السنى وعمامته الأزهرية .

ولقد قام التيار العلمى العلمانى بمحاولة تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية، وذلك من خلال نظرية النشوء والإرتقاء ، وتصور الحياة كلها على نحو طبيعى ، وقد أدى هذا إلى إنكار شبل شميل " لقواعد الأديان ، وأنكر أن لهذا العالم مدبرا حكيما عاملا قديما .. كل هذا متابعة لفكرته المادية التى ارتكزت عليها عقيدته ، ورضيت بها نفسه " [٣] ولقد قاوم الإتجاه الإصلاحى آراء شبل شميل ، وقام الأفغانى بالرد عليه فى بعض مقالاته ، وهذا ما أدى إلى التراجع النسبى فى موقف العلميين ، فنرى إسماعيل مظهر يرى أن للعلم حدودا ومناطق لايتعداها ، فكلما مضى العلماء فى سبيل العلم حوطهم بمناطق من الحيرة ، وساقهم إلى منازل من الغموض لم

== ١٩٨٨ ص ٥٣ .

(١) الطهطاوى ، تخليص الإبريز ، ص ١٥٤ .

(٢) الموضع نفسه ص ١٥٤ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ، ص ٢١ .

يجدوا سبيلا من إزاحتها إلا بالركون إلى العقل يستخلصون منه متشابهات ، ويعللون به مالم يستطع علمهم الوصول إلى إقامة الدليل العلمى عليه " [١] وقد كان القول بالمصادفة الذى حاربه رجال الدين من أمثلة الركون إلى العقل ، " فقد كره رجال الدين القول بالأشياء المبهمة كالمصادفة ، ومايجرى مجراها لأنهم يردون كل شئ إلى أصل ثابت (الله) ، ومن ثم فإنك إذا قلت بالمصادفة إفتت على حقهم فى الإعتقاد بذلك الأصل " [٢] ويرد إسماعيل مظهر بالقول إن " القول بالمصادفة ليس إلا نتاجا لنزعتك العقلية الوثابة التى تعرف حقائق الأشياء " [٣] ومن هنا نلاحظ مدى الجدل بين تصور العلميين للطبيعة كمقولة معرفية ، وبين رفض الإصلاحيين لهذا التصور من أجل اتخاذ الطبيعة وسيلة لإثبات وجود الله .

ولقد ترتب على الجدل الدائر بين دعاة العقل ، ودعاة الدين إلى تراجع بعض العلميين نسبيا فى موقفهم من الدين فيؤكد إسماعيل مظهر على أهمية الدين فيقول " إن الدين فى ذاته ضرب من ضروب الإعتقاد يهيئ الإنسان بوازع مما بعد عقليته بضبط سلوكه نحو المجموع ، إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، فوذلك هو الدين وأثره ، فهل يجحده بعد الماديون ؟! [٤] .

ومن جانب آخر يقدم فرح أنطون جهوده لإرساء الطبيعة كمقولة معرفية فقام بتأليف كتابا عن (ابن رشد) مركزا على " أهمية قول ابن رشد بقدم المادة ، ورأى أن فلسفة ابن رشد عبارة عن مذهب مادى قاعدته العلم ، والكون فى رأيه إنما صنع بقوة مبادئ قديمة مستقلة محكومة بعضها ببعض " [٥] وبالإضافة إلى إشادة فرح انطون بمادية ابن رشد ، فقد ركز كذلك على أهمية النظرة الوضعية للطبيعة ، تلك النظرة السائدة فى أوروبا فى القرن التاسع عشر فيقول " إننا لانصدق أحدا ، ولانبنى حكما على حكم ، مالم تظهر لنا صحة قوله بالتجربة

---

(١) المرجع نفسه ص ١٦٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٥.

(٣) المرجع نفسه ص ١٦٦ .

(٤) المرجع نفسه ص ٥٣ .

(٥) فرح أنطوان ، فلسفة ابن رشد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ص٧

والإمتحانات والمشاهدة والبرهان ، فبناء على ذلك كنست جميع المبادئ القديمة والتعاليم التى وراء العقل كنسا ، وحل محلها عالم المحسوسات ، أو مايسمونه بالعلم الوضعى " [١] ومن هنا نلاحظ عودة الإتجاه المسيحى إلى وضع تصور للطبيعة فى مقابل موضوعات الدين تماما كما حدث فى أوروبا .

وإذا كان فرح أنطوان قد عاد مرة أخرى ليصطدم بالعقيدة فإن موسى من خلال تأثره بنظرية التطور هاجم العقيدة الدينية فكان يرى " أن العقيدة الدينية التى تقول بأن الأحياء قد خلقت كل حى مستقل فى خلقه عن الآخر، فإن هذه العقيدة قد حالت دون التفكير فى التطور ، وذلك لأن " الطبيعة فى ضوء التطور تكون فى غربلة دائمة لاتنقطع فما لاءم الوسط أبقته ، وما لم يلائمه أبادته " [٢] ومن جانب آخر فقد قام سلامة موسى بالترويج لآراء التنويريين الغربيين حول الطبيعة ، مثل آراء فولتير وذلك لأن فولتير " استطاع أن يحمل أوروبا على الإيمان بالطبيعيات بدلا من الغيبيات " [٣] وكان إيمان سلامة موسى بآراء التنويريين من منطلق أنه " مادخلت الغيبيات قط فى علم أو فلسفة إلا أفسدتها " [٤] ومن ثم فقد راح سلامة موسى يلح - فى جل مؤلفاته -إلحاحا شديدا على ضرورة الخلاص من أسر الفكر الغيبى " [٥] .

ومما سبق نلاحظ أن رؤية الإتجاه العلمى للطبيعة كمقولة معرفية كانت تناهض الفكر الدينى وموقفه من الطبيعة ، وحارب هذا الإتجاه أى تصور غيبى للطبيعة ، ولاشك أن رفض الإتجاه العلمى للمفاهيم الدينية ، بل ومحاربتها أحيانا أخرى ، جعل محاورتها محصورة داخل إطار النخبة، بل إن النخبة الإصلاحية ناهضت التوجه الطبيعى المادى ، خوفا على المعتقدات الدينية .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٧٧ .

(٢) سلامة موسى ، نظرية التطور ، ص ١٣٦ .

(٣) سلامة موسى ، هؤلاء علمونى ، الهيئة المصرية العامة لكتاب ١٩٩٧ ص ٢٧

(٤) نظرية التطور ، ص ٤٢ .

(٥) غالى شكرى ، سلامة موسى وأزمة الضمير العربى ، ص ٤١ .

obeikandl.com

قاوم الإتجاه الإصلاحى التوجه الطبيعى ، فتصدى الأفغانى للطبيعيين فى رده على الدهريين ، وذلك لأن " صلب معتقداتهم إنكار وجود الله ، ووجود الحياة الأخرى " [١] ولقد خشى الأفغانى من أن انتشار هذه المعتقدات سوف يؤدى إلى إفساد الهيئة الإجتماعية ، وتزعزع أركان المدينة ، وليس من ضروب الباطل ماهو أشد منها تأثيرا فى محو الفضائل ، وإثارة الخبائث " [٢] .

ومن الواضح أن الأفغانى فى نقده للطبيعيين يخشى على التدهور الأخلاقى بسبب انتشار المذهب الطبيعى ، ولهذا نجده يؤكد على أنه " متى ظهر النيتشويون فى أمة نفدت وساوسهم فى صدور الأشرار من تلك الأمة ، واستهوت عقول الخبثاء الذين لايهمهم إلا تحصيل شهواتهم ، ونيل لذاتهم " [٣] وفى ضوء نقده للمذهب الطبيعى ينتقد الأفغانى فلاسفة التنوير بسبب موقفهم من الأديان فيرى أن " فولتير وروسو - من وجهة نظره - نبذا كل تكليف دينى ، وغرسا بدلا منه الإباحة ، والإشراك ، وزعما أن الآداب الإلهية جعليات خرافية كما زعما أن الأديان مخترعة أحدثها نقص العقل الإنسانى ، وجهر كلاهما بإنكار الألوهية " [٤] وينتهى الأفغانى إلى موقف رومانسى من العقائد ، وذلك لأن الدين - عنده - وإن انحطت درجته بين الأديان ، فهو أفضل من طريقة الدهريين وبالتالى فإن "العقيدة عنده أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدينة ، وأمضى الأسباب بها على طلب العلوم ، والتوسع فى الآداب والصنائع ، وإنها لأبلغ فى سوق الأمم إلى منازل العلاء " [٥] .

ومن جانب آخر فقد انتقد الأفغانى النزعة المادية لدى شبل شميل ، وذلك لأن رؤية شميل المادية لاتوضح لنا كيفية ظهور الأحياء نتيجة لقوى طبيعية ، ويرى الأفغانى أن نظرية دارون لاتفسر لنا العديد من الأشياء وذلك لأننا إذا نظرنا إلى

---

(١) الأفغانى ، الرد على الدهريين / الأعمال الكاملة ، ص ١٧١ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٦٧ .

(٣) المرجع نفسه ص ١٥٢ .

(٤) المرجع نفسه ص ١٦١ .

(٥) المرجع نفسه ص ١٤٣ .

الأشجار القائمة فى غابات الهند ، والنباتات المتولدة منذ أزمان بعيدة لايحددها التاريخ إلا ظنا ، وأصولها تضرب فى بقعة واحدة ، وفروعها تذهب فى هواء واحد ، فما السبب فى اختلاف كل منها عن الآخر فى بنيته ، وأشكاله ، وأوراقه .....الخ ، فأى فاعل خارجى أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة الكون ، والماء ، والهواء ، أظن أنه لاسبيل إلى الجواب سوى العجز " [١] ويؤكد الأفغانى على أن شميل حاول أن ينتصر لمذهبه رغما عن أهل الأديان فيقول " لم يتخلص شميل من التقليد الأعمى للغرب وبمعنى أوضح أنه أراد أن ينتصر لداروين ، وأن ينشر مذهبه رغم أهل الأديان " [٢] ومن ثم فإن الأفغانى يرى أن أحد أخطاء شميل محاولته نشر مذهبه متجاوزا البناء التقليدى للمجتمع .

وإذا كان الأفغانى ينتقد داروينيه شميل فإنه يروج نفس مقولات داروين من منطلق البناء التقليدى للمجتمع فحين سئل الأفغانى عن قولة المعرى " والذى حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد " قال إن مقصد أبى العلاء واضح هو النشوء والإرتقاء ، ومن ثم فإن العرب سبقوا داروين " [٣] ويبرز الأفغانى أهمية مقولة الإنتخاب الطبيعى ، فهى موجودة فى البداوة ، وحضارة الإسلام سواء فى انتخاب الزوجات النجيبات من الأمهات ، أو فى حرص العرب على الإنتخاب الطبيعى فى تحسين الحيوان ، والحفاظ على أنساب الخيل " [٤] ومن ثم فإن الأفغانى والذى رفض آراء دارون ، ونقد شميل هو نفسه الذى يحاول تأصيل هذه المفاهيم داخل البنية التقليدية ، فلا مانع من القبول طالما أن لنا السبق كما أن قبول الأفغانى لهذه المفاهيم يشكل نوعا من الترضيات المتبادلة بين الإتجاه العلمى والإتجاه الإصلاحى .

وقد كان للمحاورات الشهيرة بين محمد عبده وفرح أنطوان أثرها الواضح على فكر محمد عبده ، فقد حاول الإتجاه الإصلاحى عقلنة الطبيعة ، ولكن فى

---

(١) المرجع نفسه ص ١٣٥ .

(٢) الأفغانى ، النشوء والإرتقاء / الأعمال الكاملة ، ص ٢٥١.

(٣) المرجع نفسه ص ٢٥٠ - ٢٥١ .

(٤) المرجع نفسه ص ٢٥٣ .

obeikandl.com

إطار انطولوجى دينى فيرى " أن آيات الله الكبرى فى صنع العالم إنما يجرى أمرها على السنن الإلهية التى قدرها الله فى علمه الأولى ، لايغيرها شئ من الطوارئ الجزئية ، غير أنه لايجوز أن يغفل شأن الله فيها " [1] وكذلك فإن الإسلام فى مطالبته بالإيمان بالله ووحدانيته لايعتمد على شئ سوى الدليل العقلى ، والفكر الإنسانى الذى يجرى على نظامه،وهو مانسميه بالنظام الطبيعى،فلا يدهشك بخرق العادة ، ولايغشى بصرك بأطوار غير معتادة ، ولايخرس لسانك بقارعة سماوية " [2] ويؤكد رشيد رضا على نفس رؤية أستاذه محمد عبده فيقول " إن الأصل فى كل مايحدث فى العالم يكون جاريا على نظام الأسباب والمسببات ، وسنن الله التى دل عليها العلم ، وأخبر الوحى أنه لاتغيير فيها ولا تبديل لها ، فكل خبر عن حادث يقع مخالفا لهذا النظام ، والسنن فالأصل فيه أن يكون كذبا ، اختلقه المخبر الذى ادعى شهوة أو خداع ، وإذا كان وقع فلا بد له سبب من الأسباب التى يجهلها المخبر " [3] ، ولاشك أن إرساء الحركة الإصلاحية للنظام السببى للعالم إنما جاء نتيجة الجدل مع العلميين كما أسفرت الرؤية الإصلاحية الجديدة عن تعديل فى رؤية الخطاب الأشعرى للعالم الذى يبرز بخرق الأسباب ، ويجوز الخوارق ، ولكن هذا التعديل فى رؤية الحركة الإصلاحية قد جاء فى إطار دينى إنطولوجى وليس إطارا إبستمولوجيا " هو عند العلميين ، ومن ناحية أخرى فقد اتخذت الحركة الإصلاحية موقفا عقلانيا من المعجزات حيث قامت بتأويلها تأويلا علميا ، أو صمتت عن الخوض فى الحديث فيها .

ومما سبق يتضح عدة ملاحظات على موقف الفكر العربى الحديث من قضية الطبيعة :

١ - أسفر الجدل بين العلميين والإصلاحيين حول الطبيعة إلى تقديم كل طرف للآخر نوع من الترضيات ، فقد اعترف إسماعيل مظهر بأهمية الدين بعد

---

(١) محمد عبده ، رسالة التوحيد ، دار المعارف ، مصر ١٩٧٠ ص ١٥٣ .

(٢) محمد عبده ، الإسلام دين العلم والمدنية ص ١٥٠ .

(٣) محمد عبده ، الوحى المحمدى ، الزهراء للإعلام العربى ، القاهرة ١٩٨٨ ص ١١٦.

مهاجمة الأفغانى للدهريين وشميل ، وقدم التيار الإصلاحى بعض الترضيات للتيار العلمى ، مثل إقرار الأفغانى نظرية النشوء والإرتقاء فى ظل سياق تقليدى ، وأنكر بعض أقطاب الإصلاح المعجزات الحسية بدعوى الخوف من اتهام الإسلام بأنه دين الخرافات والأساطير .

٢ ـ على الرغم من الترضيات المتبادلة بين الطرفين فى موضوع الطبيعة إلا أن كلا من التيارين لم يستطعا حسم المشكلة ، وتفسير الطبيعة تفسيرا تقدميا يساهم فى تنوير العقول ، وذلك لأن دعوات التيار العلمى للطبيعة ، قد وضعت الطبيعة فى مقابل الدين ، ونقدوا العديد من التصورات الغيبية مما جعل موقفهم يتسم بالريبة والشك ، وهاجمهم المصلحون ، لأنهم من وجهة نظرهم سيهدمون الدين ، ومن ناحية أخرى فإن موقف الحركة الإصلاحية من الطبيعة قد صحح بعض الرؤى الأشعرية القديمة ، ولكن المشكلة لم تحسم ولم ينجح الفكر العربى فى تحذير الطبيعة كمقولة معرفية ، بسبب قوة البناء التقليدى للمجتمع كما أن التيار الإصلاحى لم يساهم فى تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، وتفعيل العلاقة بين الإنسان والطبيعة فى ظل ثوابت الثقافة الإسلامية ، ولكن التيار الإصلاحى استمر على درب الرؤية الأنطولوجية القديمة .

٣ – مما لاشك فيه أن الجدل الدائر بين العلميين ، والإصلاحيين حول الطبيعة هو جزء من منظومة علاقة العلم بالدين ، فتصور الطبيعة علميا ومعرفيا يخشاه الإصلاحيون ، لأنه يمكن أن يساهم فى نشر الإتجاه المادى الإلحادى ، ونشر التحلل الأخلاقى كما يزعمون ، فى حين أن التوجهات العلمية يرون الطبيعة كمقولة معرفية فى ضوء مكتشفات العلم الحديث ، ومن ثم لاعلاقة للدين بالتصورات العلمية ، ومع ذلك فإن الفكر العربى الحديث لم يستطع تأصيل الطبيعة كمقولة معرفية ، بسبب عدم قدرة الفكر العربى على الحسم فى معالجة المفاهيم التنويرية ، وانتهاء هذا الفكر إلى إرساء بنية توفيقية مصالحة مع البناء التقليدى للمجتمع ، ولعل هذا ما أكده محمد جابر الأنصارى فى أطروحته عن التوفيقية العربية فى كتابه : الفكر العربى وصراع الأضداد " .

٨ – الحرية من التأصيل الدينى (التقليدى) إلى التأصيل العقلى (الليبرالى) :

ارتبطت حركة التنوير العربى فى الأذهان بالإيديولوجيا الليبرالية ، وذلك لأن تحقيق التنوير فى مجتمعنا لايتم إلا من خلال إرساء الحرية ، ومن ثم فقد بدأت حركة التنوير بالترويج لمقولات الحرية ، وهذا مانجده عند رفاعة الطهطاوى الذى رأى أن فرنسا قد أرست قواعد الحرية من خلال حرية العقل فى التميز بين الحسن والقبح " فإن أكثر أهل باريس إنما ليس لهم من دين النصرانية الإسم فقط ، بل هم من الفرق المحسنة والمقبحة بالعقل ، أو من فرق الإباحيين الذين يقولون إن كل عمل يأذن فيه العقل صواب " (١) كذلك فقد أباحت فرنسا حرية الإعتقاد فيقول "ففى بلاد الفرنسيس يباح التعبد بسائر الأديان ، فلا يعارض مسلم فى بنائه مسجدا، ولايهودى فى بنائه بيعة إلى آخره " (٢) .

آمن الطهطاوى بالعديد من المفاهيم الليبرالية نتيجة لإطلاعه على مؤلفات مونتسكيو " روح القوانين " ، و " العقد الإجتماعى " لروسو ، ومعجم الفلسفة لفولتير ، الخ من مؤلفات عصر التنوير الفرنسى ، وكذلك فقد قام الطهطاوى بترجمة العديد من نصوص الدستور الفرنسى التى تعتمد على إرساء قواعد الحرية، والمساواة ، والإخاء " (٣) كل هذه القراءات جعلت الطهطاوى إبنا لمبادئ التنوير الفرنسى ، حيث نجده يؤكد على أن نظام الحكم فى فرنسا يستند على تقييد الحاكم فيقول إن " ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، فالسياسة الفرنسية تضع قانونا يقيد الحاكم ، بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين والقانون فيه أمور لاينكر ذوو العقول أنها من باب العدل " (٤) .

وعلى الرغم من إعجاب الطهطاوى بالليبرالية الفرنسية فقد حاول أن يضع مفاهيمها فى إطار البنية التقليدية للمجتمع فيضع الحرية فى مقابل العدل فيقول " إن مايسمونه بالحرية ، ويرغبون فيها هو عين مايطلق عليه عندنا العدل والإنصاف ،

---

(١) الطهطاوى ، تخليص الإبريز ، ص ٨٩ .

(٢) المرجع نفسه ، ص ٩٠ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٧٥ – ١٧٦ .

(٤) المرجع نفسه ، ص ١٧٣ .

وذلك لأن معنى الحكم بالحرية ، هو إقامة التساوى فى الأحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة " [1] وإذا كان الطهطاوى يحاول أن يوجد المقابل الإسلامى لبعض الأفكار فإنه يرفض أحيانا بعض الأفكار الأخرى رفضا مطلقا فيقول " إن أحكامهم القانونية ليست مستنبطة من الكتب السماوية ، إنما هى مأخوذة من قوانين أغلبها سياسى ، وهى مخالفة بالكلية للشرائع وينشد الطهطاوى رفضه شعرا فيقول :

من أدعى أن له حاجة تخرجه عن منهج الشرع

فلا تكونن له صاحبا فإنه ضر بلا نفع [2]

ومما سبق يتضح أن الطهطاوى يجد المقابلات الشرعية للمفاهيم الليبرالية ، ولم يستطع الطهطاوى بحكم انتماءه الأزهرى التمرد على البناء التقليدى للمجتمع ، ومع هذا فقد أغنى الطهطاوى الفكر الليبرالى بالعديد من الأفكار حول التسامح الدينى والمساواة والحرية .

ولقد أدى تداول المفاهيم الليبرالية ، إلى إعادة صياغة إيديولوجية الإصلاح ، حيث أكد الأفغانى فى فكره السياسى على أهمية الشورى كمقابل للحرية ، وتقييد الحاكم فى مقابل دور أهل الحل والعقد ، ... الخ كما دافع الأفغانى عن مفهوم الحرية على المستوى الأنطولوجى الدينى ، وأكد على أن عقيدة القضاء والقدر لاتؤدى إلى جبرية الإنسان ، بقدر ماتؤدى إلى تحرير الإنسان من كافة المخلوف ، والقيود ومن ناحية أخرى فقد سعى محمد عبده إلى إرساء الحرية على المستوى الأنطولوجى من خلال التأكيد على أهمية قول المعتزلة بالحرية الإنسانية، والعدل الإلهى ، لعل تحرير الإنسان على المستوى الأنطولوجى يساهم فى تحريره على المستويات المختلفة من سياسية واجتماعية ، ولاشك أن تأصيل الحرية فى إيدولوجيا الإصلاح إنما كان نتيجة جدلهم مع دعاة الليبرالية ، بل إننا نجد خروج بعض الليبراليين أمثال قاسم أمين ، وأحمد لطفى السيد من عباءة محمد عبده .

---

(١) المرجع نفسه ص ١٨٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ١٩٢ .

ومن جانب آخر يتضح مدى تركيز الإتجاه الإصلاحى على الحرية من الوجهة الدينية من خلال رؤية الكواكبى الذى يرى أن " الحرية هى روح الدين " [١] وذلك لأن الإستبداد " يحول ميل الأمة الطبيعى من طلب الترقى إلى طلب التسفل ، بحيث لو دفعت إلى الرفعة لأبت وتألمت " [٢] ولكن على الرغم من نقد الكواكبى الإستبداد بكل صوره ، ومناداته بأهمية تقرير شكل الحكومة ، إلا أن الكواكبى فى (أم القرى) أكد على أهمية أن يكون هناك إمام يحقق وحدة الأمة وقوتها ، وهنا نلاحظ مدى التأرجح الواضح فى الإصلاح الدينى بين التحررية ، والمحافظة ، بين العقل والدين ، ولاشك أن هذا التأرجح إنما هو نتاج عدم الحسم فى معالجة المفاهيم والقضايا التنويرية .

ويمكن أن نوضح هذا التأرجح حتى فى دعوات بعض الليبراليين حيث نجد أن قاسم أمين كان يرى أن " من بين أسباب نكبتنا أن نسند حياتنا على التقاليد التى لم نعد نفهمها والتى نحافظ عليها فقط لأنها أعطيت لنا " [٣] ومن هنا كانت محاولة قاسم أمين تحسين وضعية المرأة ، وتحريرها ، وذلك لايتم إلا من خلال التعليم ولهذا طالب قاسم أمين " بأهمية تعليم المرأة ولو فى مرحلة التعليم الإبتدائى حتى تستطيع أن تدير شئون منزلها " [٤] وذلك لأن تقدم الأوروبيين فى العلوم ساعدهم كل المساعدة فى ترقية آدابها كما أن تأخر العلوم عندنا كان سببا فى انحطاط آدابنا، وعلى الرغم من أن مطلب قاسم أمين يشكل مطلبا متواضعا إلا أنه كان يخشى المحافظين فيقول : " لست ممن يطالب بالمساواة بين الرجل والمرأة فى التعليم ، فذلك غير ضرورى ، ولكنى لا أتردد فى الطلب أن توجد هذه المساواة فى التعليم الإبتدائى " [٥] هكذا كان يحمل الخطاب الليبرالى التقدمى فى تكوينه

---

(١) الكواكبى ، أم القرى ، ص ٣٢ .

(٢) الكواكبى ، طبائع الإستبداد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٩٣ ، ص ٩٧ – ٩٨

(٣) شرابى ، مرجع سابق ، ص ١٠٢ .

(٤) قاسم أمين " تحرير المرأة " ص ٣٣ – ٣٥ .

(٥) المرجع نفسه ، ص ٥٢ .

عناصر ردية تراجعية ، كانت تجره إلى الخلف ، وذلك بسبب الخوف الدائم من التوجهات المحافظة .

ولقد شن قاسم أمين هجوما كبيرا على زى المرأة لأنه أحد أسباب تخلفها ، وعادة لايليق استعمالها فى عصرنا " [١] ومن ثم فأول عمل يعد خطوة فى سبيل حرية المرأة هو تمزيق الحجاب ، ومحو أثره " [٢] وإذا كنا لانتفق مع قاسم أمين فى اعتباره الحجاب هو الرذيلة الكبرى ، والعقبة الكؤود إزاء تحرير المرأة فإننا نتفق معه فى تصور الحجاب على أنه احتجاب فى المنزل فيقول " الحجاب مانع للمرأة من ورود هذا المنبع النفيس - اعلم - لأن المرأة تعيش مسجونة فى بيتها ولا تبصر العالم إلا من خلال نوافذ الجدران (...) فلا يمكن أن تكون إنسانا حرا شاعرا، بصيرا بأحوال الناس ، قادرا على أن تعيش بينهم " [٣] ومن ثم فإن الحجاب - بمعنى الإحتجاب المنزلى - يحرم المرأة من حريتها الفطرية ، ويمنعها من استكمال تربيتها ، ويعوقها عن كسب معاشها عند الضرورة " [٤] .

وعلى الرغم من الروح الثورية التى يبدو عليها قاسم أمين إلا أنه يحاول دوما التصالح مع البنية التقليدية ممثلة فى الشريعة الإسلامية فيرى " أن الشرع سبق كل شريعة سواء فى تقرير مساواة المرأة بالرجل ، فأعطاها حريتها ، واستقلالها يوم كانت فى حضيض الإنحطاط عند جميع الأمم ، وخولها كل حقوق الإنسان " [٥] ومن ثم فإن المطلع على الشريعة الإسلامية يعلم أن تحرير المرأة من أنفس الأصول التى تحق لها أن تفخر بها على سواها ، لأنها منحت المرأة من اثنى عشر قرنا مضت الحقوق التى لم تنلها المرأة الغربية إلا فى هذا القرن " [٦] ولهذا فإن من الخطأ نسبة تخلف المسلمين فى المدينة إلى الدين الإسلامى ، فكيف يكون

---

(١) قاسم أمين " المرأة الجديدة ، ص ١١٤ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٥ .

(٣) المرجع نفسه ، ص ١٠٦ .

(٤) تحرير المرأة ، ص ٤٨ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٦ .

(٦) المرأة الجديدة ص ٨ .

الدين الإسلامى الذى يخاطب العقل ، ويحث على العمل والسعى هو المانع من ترقى المسلمين ؟ وقد برهن المسلمون على أن دينهم عامل من اقوى العوامل للترقى والمدنية " [1] وهنا يتضح مدى دور محمد عبده فى تشكيل فكر قاسم أمين الليبرالى الذى حاول رغم ثوريته التصالح مع قيم الشريعة، والدين الإسلامى فى موقفه من المرأة ، بل ودور هذه الشريعة البارز فى تقدم المسلمين .

ومما سبق يتضح مدى تأرجح الخطاب الليبرالى حول حرية المرأة ، بين الدعوة إلى الحرية والتعليم ، وبين الخوف من الإصلاح والمساواة بسبب التيارات المحافظة ، وهذا ماجعله أحيانا يحمل مؤلفاته التصالح مع البنية التقليدية ، والإشادة بموقف الشريعة من المرأة ، ورغم هذا فإن مؤلف قاسم أمين " تحرير المرأة " قد هاجمه المحافظون بشتى الطرق ، رغم أن مطالب الرجل تبدو محدودة الطموح مثل تعليم المرأة حتى التعليم الإبتدائى ، ولكن الذى أثار الإتجاه المحافظ هو كلمات قاسم أمين الحادة حول الحجاب .

وقد أفرزت مدرسة محمد عبده أيضا الليبرالى لطفى السيد ، الذى سعى إلى تأصيل الليبرالية الغربية معتمدا على ترجمة كلاسيكيات الفكر الأوروبى ، وخاصة مؤلفات أرسطو فى " السياسة و " الأخلاق " كأساس لتأصيل الليبرالية ، وكذلك فإن لطفى السيد كان يرى أن المنفعة هى أساس الحكم ، وليس الدين وقد تجاوزت دعوة لطفى السيد البناء التقليدى للمجتمع ، ولم تضع فى الإعتبار أثر هذا البناء فى إعاقة إرساء الليبرالية فى الحياة العربية ككل ، وإذا كان لطفى السيد قد سعى إلى تأصيل الليبرالية فى ثقافتنا دون الوعى بعوائق البناء التقليدى فإن طه حسين كان يعى أن " مايمنع العرب من الأخذ بسبل الحضارة الحديثة الفكرية ، والمادية ، أو مايعيق نموها عندهم ، فهو مقاومة البنى الإجتماعية والثقافية والتقليدية من دين ، وأعراف سائدة ، وطرق تفكير ، وممارسات، ونظم اجتماعية ، واقتصادية ، وسياسية ، ولابد من إزالة هذه العوائق ، وتغييرها ، أو تفجيرها ، أو تفكيكها حتى يتاح للوعى العلمى الحديث ، والنظام الحضارى أن يرى الوجود ويتطور " [2] ومن هذا المنطلق قام طه حسين بقراءة الشعر الجاهلى فى ضوء منهج الشك

---

(١) المرجع نفسه ص ٨٦ – ٨٧ .

(٢) برهان غليون ، اغتيال العقل ، دار التنوير / بيروت ط ٢ ١٩٨٧ ص ٢٦.

الديكارتى ، وذلك لأن " المستقبل لمنهج ديكارت لالمناهج القدماء [١] والسبب أن عقليتنا قد أخذت منذ عشرات السنين تتغير ، وتصبح غربية ، أو قل أقرب إلى الغربية منها إلى الشرقية " [٢] .

ولقد توصل طه حسين من قراءة الشعر الجاهلى فى ضوء المنهج الديكارتى إلى أن هذا " الشعر قد وضع وضعا ، وحمل على أصحابه حملا بعد الإسلام ، ومن ثم فمن الأفضل أن نرى " حياة العرب الجاهليين فى القرآن [٣] ومن جانب آخر يؤكد طه حسين على أن القرآن ليس كله جديد على العرب لأنه لو كان كذلك لما جدلوه ، وقاموه ، ووقفوا على أسراره [٤] وكذلك يشكك طه حسين فى القصص القرآنى الخاص بإسماعيل وابراهيم ويرى " أننا مضطرون إلى أن نرى فى هذه القصة نوعا من الحيلة فى إثبات الصلةَ بين اليهود والعرب من جهة ، وبين الإسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة أخرى " [٥] ولقد واجه طه حسين موجة عارمة من الإنتقادات ، والتكفير بسبب هذا الكتاب ، وقد أحيل إلى التحقيق ، وقد اقر محمد نور وكيل النيابة فى محاضر التحقيق أن خطأ طه حسين إنما جاء نتيجة للبحث العلمى الصرف ، وقد برأته النيابة ، وتم حذف الأجزاء الخاصة بالشك فى القرآن وتم تغيير عنوان الكتاب من " فىا الشعر الجاهلى " إلى " فى الأدب الجاهلى " ، ولعل المقاومة التى لقيها طه حسين ، وتراجعه ، يكشف عن عمق الإتجاه المحافظ ، وعمق البناء التقليدى للمجتمع أيضا .

وعلى الرغم مما حدث لطه حسين بسبب " الشعر الجاهلى " عام ١٩٢٦ فلم يتراجع طه حسين كلية عن أهدافه فقد قام فى عام ١٩٣٨ بتأليف " مستقبل الثقافة فى مصر " للتأكيد على ضرورة ربط مصر بالغرب ، وتكوين الدولة إنما يقومان

---

(١) طه حسين ، فى الشعر الجاهلى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ط ١ ١٩٢٦ ص ٤٥ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٥ .

(٣) المرجع نفسه ص ٢٣ .

(٤) المرجع نفسه ص ٧٦ .

(٥) المرجع نفسه ص ٢٦ .

على المنافع العملية ، قبل أن يقوما على أى شئ آخر ، وهذا التصور هو الذى تقوم عليه الحياة الحديثة فى أوروبا " [١] ولاشك أن تحقق الليبرالية إنما الهدف منه هو " تحقيق المساواة التى هى حق طبيعى لأبناء الوطن الواحد " [٢] وعلى الرغم من دعوة طه حسين العميقة إلى تأسيس الليبرالية إلا أن طه حسين انتهى إلى الركون إلى البناء التقليدى للمجتمع ، والتصالح مع هذه البنية ، وقام بتأليف كتاباته الإسلامية مثل " على هامش السيرة ، مرأة الإسلام .. الخ " ولاشك أن ترحال طه حسين الثقافى هو جزء من ظاهرة عامة اجتاحت الثقافة العربية لأغلب الشخصيات التى حاولت تجذير التنوير فى ثقافتنا ، وهى ظاهرة جديرة بالدراسة .

ومن جانب آخر حاول التيار العلمى العلمانى تأصيل الليبرالية فى الحياة الفكرية ، لأنها مصدر تقدم الحياة الفكرية ، وذلك تكرارا للنموذج الغربى فيرى إسماعيل مظهر " إن الروح التى تمشت مع تلك القرون الأربعة الأخيرة من تاريخ أوروبا هى روح الفكر الحر " [٣] ومن ثم فليس فى مستطاعنا أن نماشى روح العصر الذى نعيش فيه ، ونروض أنفسنا وعقولنا على الحرية فى إبداء الرأى والتفكير ، إلا بأن ننسل عن طريق التقليد التى ما فتئنا عليه عاكفين حتى اليوم على مجاراة الروح السائدة أو الإجماع " [٤] ومن ثم فإن دعوة الليبرالية عند التيار العلمى تنتظم فى الثقافة الغربية ، فنجد سلامة موسى يرى ضرورة إرساء مقولات فولتير عن الحرية فيقول " يهفو الذهن إلى ذكرى فولتير كلما مضت على الأمة عواصف الظلام التى تقيد الحرية ، وتسوغ الإعتقال ، وتراقب الصحف ، وتضع الحدود والسدود للعقول ، وتنتهك النفوس البشرية بأفظع مما ينتهك الفاسق لأجسام البشرية ، ذلك لأن فولتير عاش من أجل الحرية، ومن خلال فولتير نفهم أن حرية العقل ، وحرية العقيدة،

---

(١) مستقبل الثقافة ص ٤٠ .

(٢) المرجع نفسه ص ٢٠ .

(٣) إسماعيل مظهر ، ملقى السبيل ص ١٧ .

(٤) المرجع نفسه ص ١١ .

وحرية الضمير هى اثمن مايملكه البشر " [1] ومن ثم ينتهى سلامة موسى إلى أنه " لايستطيع تصور نهضة عصرية لأمة شرقية ، مالم تقم على المبادئ الأوربية للحرية ، والمساواة ، والدستور ، مع النظرة العلمية الموضوعية للكون " [2] .

٩ - خاتمـــــــة :

مما لاشك فيه أن مفاهيم التنوير الأوربى قد أدت إلى إحداث هزة عنيفة فى الفكر العربى الحديث ، قام المفكرون العرب على أثرها بالنقاش العميق حول كيفية الإستفادة من هذه المفاهيم ، ولكن على الرغم من الجدل الدائر بين تيارات الفكر العربى المختلف ، إلا أن الفكر العربى الحديث لم ينجح فى إرساء مقولات التنوير الغربى فى ثقافتنا ، وهذا يجعلنا نحاول الإجابة على أسباب إخفاق الفكر العربى فى تأصيل مقولات التنوير الأوروبى فى ثقافتنا المعاصرة .

١ - قام المفكرون العرب بنقل مفاهيم التنوير الأوروبى وترويجها فى الثقافة العربية فوق بنية تقليدية متخلفة ، ولم يعى أغلب هؤلاء المفكرين أن التنوير يبدأ أولا من خلال تنوير ، وتحديث البنية التقليدية على المستويات الإجتماعية والسياسية والثقافية التى تقف حائلا دون تجذير مفاهيم التنوير فى ثقافتنا ، لهذا بدت محاولات التنوير مجرد ترويج قشرى للمقولات الغربية دون الوعى بخصوصية البناء التقليدى للمجتمع العربي ، وخصوصية المقولات التنويرية الغربية ، ذلك لأن هذه المقولات قد تم تجهيزها فى الثقافة الغربية بعد جهود عديد من المفكرين والفلاسفة الغربيين ، تجاوب معها الواقع ، وتجاوبت هى مع الواقع ليتم بذلك تنوير عصر بأكمله فى أوروبا ، وإرساء مواقف جديدة للعقل الأوربى إزاء مفاهيم التنوير ، ولهذا كان أحد اسباب إخفاق التجربة العربية فى التنوير، هو عدم البحث عن كيفية تجذير مقولات التنوير فى ثقافتنا دون مراعاة خصوصية الثقافة العربية ، وحتى لايبدو الترويج للمقولات الغربية مجرد دعوات قشرية .

٢ - وتبدو معارضة البنية التقليدية للمجتمع لعملية التنوير ، فى انتشار الأمية داخل هذه البنية ، واقتصار التعليم على عدد قليل من الناس ، ففى أواخر

---

(١) هؤلاء علمونى ، ص ٢٦ .

(٢) ماهى النهضة ص ٨٨ .

القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين كان الوطن العربى فى معظمه يعانى من الأمية الجارفة ، فكيف ينادى مفكرونا بالتنوير ، ونقل آخر منتجات الثقافة الأوروبية ، وشعوبنا العربية لاتستطيع القراءة والكتابة ، فكيف يمكن أن تستنير الشعوب العربية ، وهى لاتستطيع قراءة الكلمات ، ومن هنا كان محاولات النخبة للدعوة إلى التنوير فى ثقافتنا مجرد حوار وجدل داخل أرجاء النخبة ، وبين أطراف التيارات المختلفة ، دون إنعكاس حقيقى للأفكار على حياة الشعب .

٣ - كان الإستعمار الأوروبى للعالم العربى أحد الأسباب الرئيسية لإخفاق حركة التنوير العربية لأن الإستعمار كان يستنزف أموال الشعوب العربية دون عائد حقيقى على هذه الشعوب على مستويات التعليم وغيره من مجالات الحياة ، كما كان من مصالح المستعمر استمرار البناء التقليدى للمجتمع على ماهو عليه ، وعلى هذا الأساس كان المستعمر يشجع الطرق الصوفية ، وكل مايقف حائلا دون تنوير الشعوب العربية ، حتى يستمر كما هو ، وتستمر هى تحت وطأة استنزاف الإستعمار .

٤ - كان الواقع الإقتصادى للعالم العربى أحد أسباب فشل تجربة التنوير العربية ، لأن النظام الإقطاعى السائد فى أغلب أقطار الدول العربية فى تلك الفترة، كان فى يد حفنة من الباشوات التى تملك كل شئ، كأن أغلب أفراد الشعب يعملون تحت يد هذه الحفنة ، وذلك فى مقابل أبخس الأجور ، فكانت هذه الحفنة تحصل على كل شىء وأغلب الشعب لايحصل على أى شئ سواء فى التعليم أو الصحة ، بل وفى أغلب حقوقه، فكيف كان من الممكن أن تنجح تجربة التنوير العربية فى ظل نظام اقتصادى يرتكز على قلة تقوم بقهر معظم أفراد الشعب ، وتحرمه من كافة حقوقه الأساسية .

٥ - إن أحد أهم أسباب فشل تجربة التنوير العربية هو عدم قدرة أغلب تيارات الفكر العربى على حسم موقفها إزاء مقولات التنوير ، فالنخبة المسيحية التى كانت تنادى بتغيير جذرى فى المجتمع كانت رافضة للبناء التقليدى للمجتمع بكل إيجابياته وسلبياته ، وتدعو إلى ربط تجربة التنوير بالضرب فى كل شئ ، وهذا ماجعل هذه النخبة معزولة فى المجتمع ، رغم أهمية دعوة هذه النخبة ، لأن

الحضارة الإسلامية فى العصر الوسيط استطاعت أن تحتوى النخبة المسيحية أمثال حنين بن اسحق ، وإسحاق بن حنين ، وابو بشر متى بن يونس داخل الثقافة الغربية ، وقاموا بدورهم فى نقل الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامى ، وللأسف الشديد تم عزل النخبة المسيحية فى العالم العربى ، والنظر إليها، وإلى جهودها بعين الشك والريبة ، ولهذا فشلت هذه النخبة فى تاصيل دعوتها العلمية فى الثقافة العربية ، ومن ناحية أخرى فإن التيار الليبرالى لم يكن قادرا على حسم موقفه الليبرالى داخل الثقافة العربية ، وكثرت فيه ظاهرة الترحال الثقافى من الدعوة الليبرالية إلى الردة السلفية ، من الكتابات الليبرالية إلى الكتابات الإسلامية ، ومن جانب آخر فقد ارتضى التيار الإصلاحى نفس المنحى التوفيقى الذى يرى أن الإسلام لايتعارض مع المدنية الحديثة ، أو العلم ، أو الحرية ، وكان يحتوى هذه الدعوات ، ولهذا فلم يكن الفكر العربى حاسما فى موقفه من مقولات التنوير .

٦ ـ لقد أدت قوة البنية التقليدية للمجتمع ، وقوة التوجهات المحافظة ، بالإضافة إلى عدم قدرة النخبة على الحسم فى عرض مفاهيم التنوير إلى انتشار ظاهرة الردة الفكرية ، أو الترحال الثقافى إلى جانب السلفية ، ولعل هذا مايفسر لنا تراجع طه حسين ، وإسماعيل مظهر ، وقاسم أمين .. الخ ، بل إن التوجهات الليبرالية ، والعلمية ، والتى تتسم بالتقدمية ، كانت تحمل فى طياتها عناصر الردة، وهذا مانلاحظه فى موقف قاسم أمين من قضية حرية المرأة ، وخوفه من الدعوة إلى مساواة الرجل بالمرأة فى التعليم ، ومحاولة التصالح مع البنية التقليدية ، فلقد حملت التوجهات الليبرالية ، والعلمية فى طياتها عناصر الردة ، ولهذا لم تصمد كثيرا إزاء قوة التيار المحافظ .

٧ – ننتهى مما سبق إلى أن إحداث تنوير فى الثقافة العربية يجب أن يتم من خلال إعادة صياغة أوضاع البنية التقليدية للمجتمع ، قبل أن نروج لمقولات التنوير الغربية التى نشأت فى إطار ثقافى مغاير لنا ، فالتنوير العربى لايحدث إلا من خلال ممارسة العقلانية النقدية فى إطار البنية التقليدية لمجتمعنا التى هى نتاج قرون طويلة من التخلف ، ولقد أدرك الفكر العربى هذا أخيرا حين وضع معظم اهتمامه فى إعادة قراءة التراث القديم ، لأن مفاهيمه مازالت كائنة فى عقول ووجدان الجماهير ، فالتنوير يبدأ من قراءة عقلية للتراث ، وليس من خلال تأسيس

التجربة الغربية عندنا ، وعلى هذا الأساس بدأ الفكر العربى مع النصف الثانى من القرن العشرين فى إعادة قراءة التراث ، وتأسيس المفاهيم العقلانية فى حياتنا ، وذلك لأن الفكر العربى أدرك أخيرا أن النهضة والتحديث لابد لها أن تنتظم فى تراثنا ، وهويتنا مع ضرورة الوضع فى الإعتبار أهمية تخليص التراث ذاته من العناصر المختلفة ، والخرافية ، التى تعوق تقدم العقلانية .

obeikandl.com

obeikandl.com

القســـم الثانـي

قضايا العلم والمنطـق واللغــة

obeikandl.com

obeikandl.com

فلسفة العلوم بالمغرب

د . سالـــم يفـــــوت

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط

مقدمـــة :

ظهر البحث في فلسفة العلوم بالمغرب ، في حمأة رغبة قوية ولـــــدت مـــع الفكر الفلسفي بالمغرب وحددت مساره منذ ما ينيف على نصف القـــــرن ، أنـــها الرغبة في الإفلات من قبضة المثالية بشتى ألوانها وتلوناتها .

بـــأي معنـــى ؟

لعل هذا الجموح إلى الإفلات من المثالية سمة عامة طبعت الفلسفة في القرن العشرين بدليل قول فوكو في نظام الخطاب : " عصرنا كله حاول بكل الوســائل أن يفلت من قبضة هيغل سواء عن طريق المنطــق أو عــن طريق الابستمولوجيا أو عن طريق ماركس أو عن طريق نيتشـــه .. " [1] . لكنه ، بالنسبة للعالم العربـــي ، كان أقوى في المغرب لأسباب لا داعي للخوض فيها هنا [2] .

---

(١) M. Foucoult, L ordre du discours, Paris, 1971, p. 74 -75 .

(٢) انظر : سالم يفوت ، عن قضاء الفكر الفلسفي بالمغرب ، مجلـــة الآداب ، فـــبراير ١٩٩٥ .

obeikandl.com

في ميلاد فلسفة العلوم بالمغرب وعوائقها :

إن اكتشاف الأبستمولوجيا بالمغرب تم في أوائل السبعينات ، منذ ربع قرن بالضبط ، وكان ذلك في حمأة انشغال ، أو على الأصح ، اكتشاف سابق، كتبت له السيادة حينا من الزمن ، فاستبد بالعقول : إنه اكتشاف الماركسية وما تضمنته من اعتقاد راسخ بأنها **علم العلوم** ، أو على الأقل ، أنها تظهر عن موافقتها للعلوم ، كما أن أسس هذه الأخيرة ترتد بصورة أو بأخرى إليها . وقد كرست الأدبيات الماركسية الفرنسية خصوصا مع التوسير وجماعته ، أو السوفياتية [١] هذا الاعتقاد. فمع هؤلاء الأخيرين ، على الخصوص المهتمين منهم بقضايا المنطق والمعرفة العلمية ، تبدو الماركسية كأنها تحمل نظرية المعرفة العلمية والفلسفة العلمية الحقيقية . ومما زكى هذا الزعم إطراء بعض رؤوس الابستمولوجيا ، في المغرب ، لها . فما كتبه جان بياجي عن الابستمولوجيا التكوينية ، لا يخلو من إشارة إلى موافقة ما جاء فيها لنتائج واستنتاجات أبحاث كيد روف على الخصوص . [٢]

ولعل الاكتشاف الذي كان له فضل الإيقاظ من هذا السبات الاعتقادي وخلخلته ، هو الاكتشاف العقلاني ممثلا في نصوص روبير بلانشي [٣] خاصة . ذلك أن قراءتها نبهت العديدين ، وأنا منهم ، إلى أهمية بشلار . ثم تم انتباه إلى قراءة أخرى نبهت إلى أهمية الدرس الإبستمولوجي البشلاري . إنها قراءة التوسير لماركس التي طرحت أبرز المفاهيم المكونة للإشكالية التجريبانية أو الإختبارية للنقد والمراجعة من خلال التأكيد على استقلالية موضوع المعرفة ، خلافا للأدبيات الماركسية المتداولة .

اجتذبت هذا اللون الجديد من الابستمولوجيا التي نعتها التوسير وتلامذته ، وعلى رأسهم دومينك لوكور ، بالابستمولوجيا التاريخية بإغرائه عقول العديد من

---

(١) انظر على سبيل المثال أعمال كيدروف ، كوبنين وفطاليف .

(٢) J. Piaget, Logique et connaissance scientifique, Paris, 1967, p. 106,166.

(٣) - R. Blanche, La science actuelle et le rationalism, Paris, 1969.

- R. Blanche, La methode experimentale et la philosophie la physique, Paris, 1969.

- L. Althusser, pour Marx, Pari, 1965 .

المتفلسفة المغاربة ، والعديد من الأبحاث الإبستمولوجية إن لم نقل أغلبها . إن الجزء الأعظم من المقالات التي كانت قد نشرت بمجلة **أقلام** المغربية ، انبثق من التحريض الذي مارسه هذا اللون والإشكالات المترتبة عنه كعلاقة العلم بالأيديولوجيا ، وعلاقة العلم بالفلسفة ، ومفهوم الممارسة ، ومفهوم البنية ، والبنيوية عند ليفي شتراوس .

إلى هذا تعود الازدواجية التي ظلت تعاني منها تلك الأبحاث وسائر الأبحاث الإبستمولوجية المنشورة حتى بداية الثمانينات . وهي ازدواجية أصلية حددت مسار البحث الإبتسمولوجي فى تلك المرحلة ، وتتمثل في قبول العقلانية المعاصرة واعتمادها مرجعية وسندا في مقارعة المواقف الإبستمولوجية الأخرى ، وعلى رأسها الموقف الوضعاني المحدث ، والرغبة في ملء " فجواتها " استنادا إلى إبراز تناقضاتها الداخلية على نحو ما فعل لوكور حينما نبه إلى أن الموقف الفلسفي والأبستمولوجي العقلاني يعد دون أن يفي بوعده ، ويرشد إلى الطريق الذي ينبغي المضي فيه لبناء الموقف الإبستمولوجي دون أن يمضي فيه حتى النهاية [1] .

تبلور إذن تعامل وظيفي وغرضي ايديولوجي مع الإبستمولوجيا . وقد اتخذ منحى آخر تجلى في الكيفية التي جمع بها الأستاذ الجابري بين اهتمامه الأصلي بالفلسفة الإسلامية وانشغاله ، في وقت من الأوقات ، بفلسفة العلوم : وهي كيفية تقوم أساسا على اعتبار هذه الأخيرة تمدنا بمفاهيم وأدوات إجرائية تساعد على قراءة التراث قراءة معاصرة واستثمار عناصره الإيجابية في تطلعاتنا الراهنة . من هنا انسياقه وراء فتنة مفهوم بشلاري وهو مفهوم القطيعة ، وتوظيفه لأداء وظائف كان يؤديها الفهم الماركسي لتاريخ الفلسفة من حيث هي صراع بين المادية والمثالية ، ليتحول ذلك الصراع إلى صراع بين المعقول واللامعقول في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي .

لم تحضر الإبستمولوجيا إذن في هذا المشروع التوظيفي الغرضي لها . فقد

---

(١) ينطبق هذا الكلام على :

- سالم يفوت : فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها بالواقع ، بيروت ، ١٩٨٦ .
- سالم يفوت : فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة ، بيروت ، ١٩٨٢ .
- محمد عابد الجابري : مدخل إلى فلسفة العلوم ، جـ ٢ الدار البيضاء ، ١٩٧٦

استلهمت دون إلتزام بها بقضها وقضيضها ذلك أن الموضوع المتناول ، كان يطرح حدودا لها ، فضلا عن " اللغة الأيديولوجية التي رافقت البحث الإبستمولوجي بالمغرب منذ نعومة أظفاره ، مع وجود بعض الاستثناءات القليلة جدا ، التي تضاءل فيها – إلى حد ما – التوظيف الغرضي دون أن يفارقها كلية [1] .

شكلت الإزدواجية والتوظيف الغرضي للإبستمولولجيا أول عائق حقيقي .

ولئن كانت بعض المؤلفات الإبستمولوجية المغربية المعدودة على الأصابع أقل رزوحا تحت نير الأيديولوجيا وأقل إصابة بلعنتها ، على ما يبدو ، فإنها لم تفلت ، مع ذلك ، من لعنة أخرى تتمثل في وهم بناء " البديل الابستمولوجي "، وهو وهم ظل يتردد ، خفيفة أو علنا ، في العديد من الكتابات الابستمولوجية ، إما بين السطور أو فوقها [2] .

والحقيقة أن العائق الثاني الذي حال دون تقدم البحث الابستمولوجي بالمغرب ، كان هو الميل إلى إحالة الابستمولوجيا إلى رؤية شاملة للعلم أو إلى نسق كلي ، أو باختصار ، إلى ابسمتولوجية العلم هكذا بدون تخصيص ، والحال إن كل ابستمولوجيا هى ابستمولوجيا قطاعية تتلون بتلون المعارف العلمية ولا تركن إلى العموميات ، بل تلاحق ، وبدقة ، توالد التصورات العلمية داخل علم بعينه وضمن ممارسة نظرية علمية بعينها ، أي دونما ازدراء للتاريخ الفعلي لكل ممارسة نظرية علمية على حدة .

كان هناك عائق ثالث تمثل في انحصار أفق البحث الابستمولوجي لدينا فيما تطرحه الابستمولوجيا الفرنسية من قضايا .

في ميلادها الثاني :

أبرزنا عوائق اعتبرناها مسؤولة ، إلى حد ما ، لما أمكن نعته بانحصار رافق البحث في فلسفة العلوم بالمغرب ، غير أن الوعي بها شكل حافزا حقيقيا

---

(١) انظر ، محمد وقيدي : فلسفة المرفة عند غاستون باشلار ، بيروت ، ١٩٨٠ .
(٢) انظر مثلا ، محمد وقيدي : حوار فلسفي ، الدار البيضاء ، ١٩٨٥ ، ص ١٧٣ .

ودافعا قويا نحو تجاوزها في اتجاه انشغال ابستمولوجي أكثر رصانة ورسوخا ، يزاوج بين الاهتمام بالقضايا الابستمولوجية النظرية والبحث في تاريخ العلم ، والعلم العربي ، على الخصوص .

وقد تكون لهذا الغرض ، في سنة ١٩٩٤ ، فريق بحث يضم مختلف المشتغلين بفلسفة العلوم وتاريخ العلوم في جامعة محمد الخامس بالرباط والجامعات المغربية الأخرى ، وإن كان امتلاك زمام الأمور في هذه المبادرة هو للجامعة الأولى باعتبارها هي التي تحتضن الفريق وتقدم له بعض المساعدات وباعتبار نواته الصلبة توجد بها [١] .

ومن المهام التي سطرها الفريق لنفسه :

البحث في مسار المفاهيم العلمية خلال العصر الوسيط ، وذلك بهدف الكشف عن سبل انتقال المفاهيم في العصر الذهبي للحضارة العربية الإسلامية وتلاحقها وتداولها .

إنجاز دراسات شاملة قطاعية حول نشأة العلوم بالمغرب تطورها وعوامل انحسارها ، مع ما يتطلبه ذلك من رجوع إلى المخطوطات ونفض غبار النسيان عنها والعمل على تحقيقها كمرحلة لا بد منها من أجل التصدي لدراسة تاريخ المعارف العلمية بالمغرب .

الانخراط في الدراسات المعاصرة في نظرية العلم والمساهمة في تطويرها وذلك من خلال صنع استراتيجية من شأنها أن تسمح للمشتغلين في ميدان تاريخ العلوم وفلسفة العلوم بالاستفادة من المناهج والنظريات المعاصرة المتداولة في مجال الدراسات الابستمولوجية الغربية . وهو أمر سيمكن من الانفتاح على تجارب الآخرين والاستفادة منها وربط علاقات التعاون بمراكز البحث الأجنبية المتخصصة قصد تبادل الخبرات والأفكار، تمنح للفريق حيوية ونشاطا متجددين بالإطلاع المستمر على الجديد في المجال .

---

(١) مقر الفريق هو شعبة الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة محمد الخامس ، الرباط .

واضح من هذه الأهداف أنها أعقل ، نسبيا وأكثر طموحا ورزانة ، وقد نجح الفريق ، فعلا ، في ربط علاقات تعاون متعددة الأطراف ، ونسج صلات علمية مع المشتغلين بتاريخ العلوم العربية – الإسلامية أمثال الباحث الجزائري المتخصص في تاريخ الرياضيات العربية الأستاذ / أحمد جبار بجامعة باريس ، والباحث المصري المتخصص في تاريخ الرياضيات العربية الأستاذ / رشدي راشد من المركز الوطني للبحث العلمي بباريس ، والباحث المصري الكبير المتخصص في فلسفة العلوم وتاريخها الأستاذ / عبد الحميد صبره من جامعة هارفارد ، وغيرهم من الباحثين المختلفي الجنسيات والتوجهات العلمية والآفاق البحثية .

من الأسئلة الابستمولوجية القلقة التي انشغل بها الفريق سؤال **التأريخ للعلم**. وفي هذا الإطار تم تنظيم ندوة بعنوان كيف يؤرخ للعلم ؟

إنه سؤال تم طرحه في سياق التوجه الابستمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم . وهو توجه تحدوه الرغبة العارمة في تجاوز الإشكالية التقليدية . فتتبع التطور والنمو الفعليين للعلم أمر لا يمكن أن يتم دونما إعادة صياغة ذلك التطور والنمو قصد إبراز الإنشاء العسير المتعثر للمعرفة مع اعتبار الأخطار والتعثرات والفواجع جزءا من النمو الفعلي للعلم ، وبهذا يقلع التأريخ للعلم عن أن يكون مجرد حكايات وأحداث ، ليتحول إلى غير ذلك ، يغير من صورتنا للعلم مثلما يقدمها الخيال العلمي المبتذل وتكرسها الكتب الدراسية المتداولة .

لقد كان الهدف من سؤال الندوة اقتراح تصور مغاير لنمو العلم وتطوره ، مخالف لما هو شائع ، لا يعتبر الممارسة العلمية تجميعا للوقائع وتسجيلا للإكتشافات والنظريات والابتكارات المتراكمة .

صحيح أن الثورة المتعلقة بالمناهج التاريخية في مجال دراسة العلوم ما تزال في بدايتها إلا أن الأسئلة القلقة التي هي من نوع جديد والتي بدأ مؤرخو العلوم وفلاسفة العلوم يطرحونها أضحت أكثر إلحاحا وراهنية . ولعل السؤال الذي اتخذته الندوة عنوانا لها يحمل تلك الأسئلة القلقة وينطوي عليها . غير أن هدف الندوة لم يكن يقوم على حصر الاهتمام في الحدود النظرية للسؤال ، بل لمسه كذلك في جوانبه العملية بالتساؤل عما تم إنجازه بالفعل في مجال التأريخ للعلوم ،

خاصة العلوم الوسيطة في لحظتها اللاتينية أو لحظتها العربية الإسلامية . وفيها يتعلق بهذه اللحظة الأخيرة طمحت الندوة إلى تقديم حصيلة الدراسات التي كتبت حولها مع تقويمها تقويما نقديا ، وقد انصبت جل الأبحاث المقدمة للندوة على هذه اللحظة . فمنها ما اهتم بتقديم وتقويم للكيفية التي أرخ بها العرب ماضيهم العلمي ، أو اهتم بالكيفية التي نقرأ بها تاريخ المنطق عند العرب ، أو انشغل بتاريخ علم الفلك في الغرب الإسلامي ، أو بإشكالية كتابة تاريخ العلم الزراعي عند العرب [1] .

تم تنظيم ندوة أخرى سنة ١٩٩٦ في موضوع التفسير والتأويل في العلم [2]. وقد طرحت فيها الأسئلة المحورية المتفرعة عن هذه الأشكال .

كما انصب الاهتمام على التأويل الوضعاني المنطقي للتفسير العلمي والذي يسعى إلى رد كل تفسير علمي إلى بعده الاستنباطي بدعوى أنه لا داعي للبحث عن الأسباب والعوامل في التفسير العلمي ؛ وهو أمر اقتضى فحص هذه الدعوى بالتساؤل عما إذا كان بإمكان المنطق وحده أن يستنفذ كل المعارف العلمية ؟ فرد التفسير العلمي إلى الاستنباط فيه إهمال لعناصر التفسير الحقيقية ، وكل ما بستطاعة الإستنباط أن يفعله هو أن يبين أن هذا التفسير أو ذاك صحيح أو فاسد ؛ لكنه يظل عاجزا عن أن يبين أنه ماديا تفسير معقول أو مقبول .

انصبت الأبحاث المقدمة للندوة على مسائل التفسير في بعض فترات تاريخ العلم كالفترة النيوتونية ، وعلى الجوانب النظرية والإبستمولوجية لمسالة التفسير في ارتباطه بالتأويل ؛ هذا فضلا عن مكانة التفسير في الرياضيات العربية القديمة، خاصة بالمغرب ، وفي البيولوجيا التطورية لدى دارون .

فى مطلع ١٩٩٧ انعقدت الحلقة الأولى من ندوة حول العلم والفلسفة في العصور الوسطي أعقبتها الحلقة الثانية والأخيرة في السنة الموالية [1] . وقد تم فيها تناول هذا المحور من مختلف جوانبه مع التركيز أكثر على العلوم العربية

---

(١) انعقدت الندوة في ديسمبر ١٩٩٤ ، ونشرت الأعمال ضمن : كيف يؤرخ للعلم ، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية ، الرباط ، ١٩٩٦ .

(٢) نشرت الأعمال بنفس العنوان ضمن نفس المنشورات ، سنة ١٩٩٧ .

الإسلامية .

في إبريل من سنة ١٩٩٨ نظمت المجموعة ندوة دولية في موضوع دور الخيال في المعرفة العلمية [٢] .

وقد شارك فيها ثلة من خيرة الباحثين من مختلف أقطار المعمورة ، فكانت جسرا بين الإنشغال الإبستمولوجي بمعناه التقليدي المتداول وبين انشغالات العلم المعرفي ، هذا المبحث الجديد الذي لم يعد المشتغل بفلسفة العلوم في غنى عنه . وهو جسر توطدت ركائزه أكثر من خلال تنظيم الفريق لندوة في مطلع سنة ١٩٩٩ في موضوع : آيات الاستدلال في العلم [٣] .

بموازاة مع هذا الانشغال تبلور منذ مطلع التسعينات انشغال آخر له صلة بالاهتمام بالتاريخ للعلوم بالمغرب وبالغرب الإسلامي عامة . وفي هذا الإطار أنجزت دراستان ؛ أولهما بعنوان:مدخل إلى تاريخ الرياضيات بالمغرب العربي [٤] بقلم الأستاذ / إدريس المرابط . أنها بحث فريد من نوعه وغير مسبوق ، هذا فضلا عن أن مؤلفه دارس متخصص في مجال الرياضيات العربية ؛ أما الثانية فهي دراسة وتحقيق لكتاب العالم الرياضي الفلكي المغربي **ابن البنا المراكشي ، رفع الحجاب عن وجود أعمال الحساب** [٥] ، أنجزها الأستاذ محمد إبلاغ المتخصص في رياضيات ابن البنا وتاريخ الرياضيات بالمغرب . كما أنجز سالم يافوت دراسة في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي [٦] انصرف الاهتمام فيها ، أساسا إلى موقف الأندلسيين من كتاب المجسطي وأفكار صاحبه .

---

(١) الأعمال قيد الطبع ، ستصدر ضمن نفس المنشورات قريبا .

(٢) قيد الطبع ، ستصدر ضمن نفس المنشورات قريبا .

(٣) قيد الطبع ، ستصدر ضمن نفس المنشورات قريبا .

(٤) إدريس المرابط : مدخل إلى تاريخ الرياضيات بالمغرب العربي (بالفرنسية) ، الرباط ١٩٩٤ .

(٥) محمد ابلاغ: رفع الحجاب عن وجوه أعمال الحساب لابن البنا المراكشي،دراسة وتحقيق ، فاس ، ١٩٩٤ .

(٦) سالم يافوت : نحن والعلم ، دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب افسلامي ، بيروت ١٩٩٤.

في نفس السياق نظمت المجموعة في مطلع سنة ٢٠٠٠ ندوة موضوعها :

العلم في المغرب [١] لوحظ أن جل أعمالها انصبت على الجوانب الرياضية والفلكية والبلاغية عن ابن البنا المراكشي ، وأحيانا على الموقف الفلكي الأندلسي ، خصوصا لدى ابن رشد .. وستتلوها في مطلع السنة القادمة ندوة أخرى موضوعها هو **عوامل انحسار العلم في المغرب** .

بجانب ذلك ، ظل الاهتمام بالقضايا الإبستمولوجية العامة قائما . وفي هذا الصدد تجدر الإشارة إلى دراسة هامة تعتبر فتحا جديدا في تاريخ التفكير الإبستمولوجي بالمغرب أنجزها الأستاذ بناصر البعزاتي.

وهي بعنوان : **الاستدلال والبناء** [٢] . والموضوع المحوري لهذا الكتاب هو مسألة المعقولية العلمية . أبرز فيه المؤلف فشل التصورات المناصرة للمنطق الصوري في تفسير الممارسة العلمية ، وفشل الوضعانية المنطقية والتجريبية عامة دون أن يسقطه ذلك في قبول الأطروحات المتطرفة المعارضة كتلك التي قال بها **بول فيرابند** والمتسمة بالإغراق في النسبانية والعدمية ، وهما لا تهمان الإبستملوجيا وتاريخ العلوم في شيء . فهذان الأخيران يعملان على إعادة بناء الممارسة العلمية من أجل فهم سبل الاشتغال في العلم .

كما أبرز فيه معقولية التصورات الواقعية من حيث أنها وإن كانت لا تفيد العلم كثيرا ، إلا أنها لا تعرقله . وما يفتأ المؤلف يؤكد أن التشبث بالواقعية والموضوعية لا ينبغي له أن يؤدي إلى اعتبار واقعية ظواهر العالم حقيقة قارة خارج كل تنظير لأن الواقعية مرتبطة بالتهيؤ المفهومي الذي يبلورها . إنه لا أمل في موضعية كاملة لأن كل قياس مشروط بنيويا ، وكل تجربة مشروطة مفهوميا .

وتستمد موضوعية العلم وواقعيته كيانها من متانة آليات البناء والاستدلال فيه . ويتم البناء في سياق تقليد علمي يعرف أنماط من الغنى والركود والجدال .

---

(١) ستصدر الأعمال بنفس العنوان ضمن منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط

(٢) بناصر البعزاتي : الاستدلال والبناء ، بحث في خصائص العقلية العلمية ، الربلط ، ١٩٩٩ .

يعتبر صدور هذا الكتاب حدثا بارزا في التاريخ الثقافي بالمغرب وفتحا جديدا في مجال الإبستمولوجيا ، ذلك أن مؤلفه مطلع على أبرز النصوص الإبستمولوجية في لغاتها الأصلية ، كما يتحلى بروح نقدية عالية جعلت مواقفه تتسم بالرزانة وعدم التسرع ، هذا فضلا عن الدقة في معالجة القضايا وحسن الدراية بلونيها وألوانها . وبنفس الروح تنجز حاليا أعمال أخرى حول الإبستمولوجيا التكوينية عند بياجي ، أو حول جوانب من فلسفة العلم عند نيوتن وغاليلي .

خاتمـــــة :

بدأ البحث في فلسفة العلوم بالمغرب في صورة أعمال ومجهودات فردية ، وكان ذلك في منتصف السبعينات ، لكن ومع مستهل التسعينات ورغبة منه في تجاوز العوائق التي كبلته ، عرف انطلاقة ثانية في صورة عمل جماعي يتولاه فريق من الباحثين المتعددي التخصصات والمختلفي التكوين فأضحى قريبا من العمل المؤسسي ، إلا أنه عمل مؤسسي تطوعي تعترضه صعوبات شبيهة بتلك التي تعترض كل عمل تطوعي ، والتي قد اتصل إلى حد أن تعصف به ، باعتباره يظل في غير مأمن من عاديات الزمن وتقلباته .

وكل ما نطمح إليه أن يتأسس في بلداننا معهد للبحث في تاريخ العلوم على غرار مما هو موجود في البلاد الأخرى . فمعهد ماكس بلانك لتاريخ العلوم ببرلين، مثلا ، يولي عناية كبرى للمخطوطات العلمية العربية دراسة وتحقيقا وترجمة ، ويستقطب لذلك الغرض باحثين مغاربة يستعين بهم ، مثلما يستعين بغيرهم .

أنه طموح مشروع لكنه يبدو بعيد المنال والتحقيق .

الترجمـــة

مناظرة سورل – ديريـدا

التفكيك أو اللغة فى مختلف وضعياتها

د . مصطفى حنفى
أستاذ الفلسفة – كلية الآداب
تطوان – المغرب

(٦)

تحيل لفظة تفكيك على تيار نافذ فى النقد الأدبى الأمريكى . وليست النظريـة المرتبطة به من إبداع نقاد الأدب ، بل تعود لأستاذ الفلسفة الفرنسى جـاك ديريـدا الذى يدين بكثير من أفكاره لكل من نيتشه وهايدغر. وإذا كان " كالر CULLER " يعتبر نفسه تلميذا لديريدا ، فقد جعل هدفه الأول عرض فلسفة أستاذه وإبراز كيفيـة تناولها " لأهم أسئلة النظرية الأدبية " (ص ١٢) .

فعلام ينهض التفكيك على وجه التدقيق ؟ وما سر تأثيره فى النقـد الأدبـى الأمريكى إلى هذا الحـد ولمّا يزال مجهولا لـدى قطـاع واسـع مـن الفلاسـفة الأمريكيين ؟ .

إننى على يقين أنه لو طلبنا من أغلبية ممارسى التفكيك إعطاءه تعريفا مـا ، فهم لن يعجزوا عن تقديم تعريف واحد ، وإنما سيعتبرون هذا الطلب تجليـا مـن تجليات " المركزية العقلية " التى يطمح التفكيك بالضبط إلى تفكيكها . إن المقصـود عندهم بالمركزية العقلية الإهتمام بالحقيقة والعقلية والمنطـق ومـا يمـيز التقليـد

obeikandl.com

الفلسفى الغربى عامة . ويبدو لى مع ذلك أن الوسيلة المثلى التى ستسعفنا فى تقديم تعريف للتفكيك حتى نشرع فى العمل ، ترتكز على اعتباره ، بالإستناد فى ذلك إلى عدد كبير من ممارسيه ، مجموعة من مناهج مقاربة النصوص ومجموعة من الإستراتيجيات النصية الموجهة فى كثير من جوانبها إلى نسف منازع التمركز العقلى التى هى منازعنا نحن كذلك . إن إحدى مزايا كتاب كالر CULLER الكثيرة أنها تقوم على جرد لهذه الإستراتيجيات وتخصيص لقصدياتها المشتركة كذلك .

إن تفكيك خطاب مايقوم على إبراز كيف ينسف هذا الخطاب الفلسفة التى ينشدها ، أو تراتبية التعارضات التى يستدعيها ، محددا فى النص العمليات البلاغية التى تضفى على محتواه أساسا مفترضا أو مفهومه المفتاح أو مقدماته المنطقية " (ص ٨٨) .

توجد عدة استراتيجيات من هذا القبيل ، ثلاث من بينها – على الأقل – تبرز بوضوح خاص . أولاها وأهمها عند التفكيكى ترتكز على الرصد المتربص لكل التعارضات الثنائية التقليدية ، التى تشكل جزءا من التاريخ الفكرى الغربى . وهو على سبيل المثال : كلام / كتابة ، مذكر / مؤنث ، حقيقة / خيال ، حرفى / مجازى ، مدلول / دال ، عمق / سطح. ففى تعارضات من هذا النوع ، يتمتع الطرف الأول الواقع على اليمين – حسب التفكيكى – بمرتبة عليا عن الطرف الواقع على اليسار . فهذا الأخير لايعدو أن يكون " مجرد تعقيد للطرف الأول أو نفى أو تجل له أو تشويش عليه (ص ٩٣) . وهذه التعارضات المتراتبة ، يفترض تموقعها فى قلب التمركز العقلى وفى قلب اهتمامه بالعقلية والمنطق والبحث عن الحقيقة .

إن الهدف الذى يضعه التفكيكى نصب عينيه يكمن فى نسف هذه الثنائيات وبذلك ينسف التمركز العقلى ، وعليه يجب القيام بعملية قلب لهذه التراتبية فورا ، فهذا المسعى الذى يقوم على إبراز أن الطرف الواقع على اليسار هو السابق على الحقيقة وأن ذلك الواقع على اليمين مجرد حالة خاصة ، أو بتعبير آخر ، إن الطرف على اليسار هو شرط إمكان ذلك الذى يقع يمينا . فهذا النقل يفضى إلى نتائج عجيبة للغاية ، فبمقتضاها لايبرز الكلام إلا شكلا من اشكال الكتابة والفهم ، إلا شكلا من اشكال الإبهام . وما نعتبره لغة مشبعة بالمعانى يصبح فى الإمكان

اختزاله إلى لعب حر من الدوال ، بل إلى سيرورة غير متناهية تتنامى بفضلها النصوص فيما بينها . لكن هذه الحيلة لاتمثل غير المظهر الأول لإجراء يتم فى لحظتين (" إشارة مزدوجة ، علم مزدوج ، كتابة مزدوجة" جاك ديريدا . هوامش ص ٣٩٢) وفى اللحظة الثانية يتعلق الأمر بالإنتهاء إلى " نقل عام للنسق " (ص ٨٦) . إن الهدف يكمن إذن فى إعادة موضعه كل النسق القيمى الذى يفصح عن نفسه فى التعارض التقليدى أو تفكيكه أو إحداث نقل فيه ، فهذا بدوره يؤدى إلى نتائج عجيبة للغاية ، لأنه سيبدو من بعد أن كلا من الكلام والكتابة شكل من أشكال " الكتابة البدئية Archi-ecriture " وأن " كلا من الرجل والمرأة مجرد متغيرين للمرأة البدئية Archi- femme " (ص ١٧١) ... الخ . إن " الكتابة البدئية " تبطل المفهوم المبتذل للكتابة " من خلال تزويدنا بمفهوم جديد سيتضمن من الآن فصاعدا الكلام والكتابة معا . أما بالنسبة إلى معرفة ماإذا كان المفهوم المبتذل للمرأة موجودا أم لا ، والذى يستدعى بدوره القيام بإبطال من قبيل ماسبق ، فهذا مالم ينجز صراحة . غير أنه يمكننا الإستنتاج بأن " كالر " مقتنع بذلك .

ترتكز الإستراتيجية الثانية على فحص الكلمات المفاتيح فى النص ، والتى تسمح له بالإنفلات ، على وجه التقريب ، من اللعبة . فبعضها " ينتمى إلى التعارضات الجوهرية فى مضمون النص ، غير أنها تشتغل بكيفيات تجعلها تنسف أيضا هذه التعارضات " (ص ٢١٣) . والأمثلة التى يوردها " كالر " فى هذا الصدد هى Parergon عند كانط و Pharmakon (الترياق) عند أفلاطون و (المكمل) Suplement عند روسو و hymen عند ملارمى .

هذه الألفاظ تمثل العبارات التى عندها تصبح المجهودات الموجودة للدفاع عن استنتاجات ذات نزوع نحو التمركز العقلى ، أو لفرض هذا النزوع ذاته . مجهودات تستشعرك فى نص ما بأنها لحظات قائمة وذات إزعاج غريب من شأن طبيعتها أن تنتج تعليقا مثمرا " (ص ٢١٣) .

المثال الذى يعرضه لنا الإكتشاف الدريدى لعبارة " المكمل " عند روسو ، وقد استعمل لاستحضار التجربة الجنسية لهذا الأخير ونظريته عن الكتابة فى آن واحد . فبقدر ما الكتابة – فى اقتراح روسو – مكملا (للكلام) بقدر ما العادة السرية مكملا (للجنس) . من ذلك يخلص ديريدا إلى القول : " فى سلسلة

المكملات كان من العسير عزل الكتابة عن الإستمناء " علم الكتابة " (ص ٢٣٥) .

أما الإستراتيجية الثالثة فتقوم على إيلاء اهتمام ثابت ببعض المظاهر الهامشية فى النص كنوع الإستعارات التى تظهر فيه ، لأن مظاهر من هذا القبيل " تشكل قرائن لما هو مهم حقا " (ص ١٤٦) .

(٢)

إذا توقفنا عند العرض الذى يقدمه " كالر " ، فإنه يجب القول إن التفكيك لم يبدأ بوجه خاص بداية مشجعة ، لكن ومن خلال نتائجه نحكم بأنه منهج للتحليل النصى . لنلتفت إذن إلى بعض الأمثلة التى يبين لنا من خلالها كل من" كالر " وديريدا أنها الإشتغال المفترض بالضبط (للتفكيك). فالمثال الأنموذج الذى يقترحه كالر ، ليوضح كيف إن العمليات والتخصيصات المختلفة للتفكيك " يمكن أن تتلاقى عند التطبيق " (ص ٨٦) - هو ذلك المثال الذى يقدمه بوصفه تفكيكا نيتشيا (نسبة إلى نيتشه) للسببية . يقول بهذا الصدد : **لنفترض أن شخصا أحس بألم ، وعن طريق الإستنتاج سيشرع فى البحث عن سبب . ولنفترض أنه لمح دبوسا ومن ثم سيستنتج من ذلك وجود رابطة ستقوده إلى قلب ترتيب الإدراك ، أو الظاهرة الماثلة أمامه ، أى ألم ... دبوس ، لصالح التعاقب السببى دبوس ... ألم . فالجزء البرانى من العالم الذى يمثله وعينا يعقب الأثر الذى يخلفه فينا ، ويتم إسقاطه لا حقا على إنه سببه** " (ص٨٦) .

لحد الساعة ليس لدينا انطباع بتعرض أى شئ للتفكيك ، ولو أن كالر يخالفنا الرأى - لكن إذا رغبنا فى أخذ فكرة عن أسلوب البرهنة التفكيكية ، فلن يكون من غير المجدى المزيد من الإستفاضة فيه :

لنكن على قدر أكبر من الوضوح فيما يستلزمه هذا المثال على بساطته (...) إننا نزعم كون تجربة الألم هى السبب الذى على إثره نكتشف الدبوس ، وعليه يكون السبب المنتج لسبب ما ، ولكى نفكك السببية علينا العمل بمفهوم السبب وتطبيقه على التسبيب فى حد ذاته " (ص ٨٧) .

إنطلاقا من هنـــا يتم " التأكيد على الحاجة إلى السبب . ودحض كلَ تســويغ صارم يفضى إليه " (ص ٨٨) . والأكثر من ذلك أيضا قوله :

يقلب التفكيك التعارض المتراتب للصيغة السببية . فـــالتمييز بيــن الســبب والأثر يجعل من السبب أصلا سابقا منطقيا وزمنيا . بينما يكون الأثر تابعا وثانويــا ورهينا بالسبب ، ودونما تمحيص للدواعى التى تقوم لصـــالح هــذه التراتبيــة أو لصالح إستلزاماتها ، فإننا نؤكد من خلال اشتغالنا فى قلب التعارض سبب / أثــر ، أن التفكيك يعكس التراتب عن طريق انتاج توزيع جديد الخاصيـــات . وإذا كــان الأثر هو السبب الذى يفضله يصبح السبب سببا ، فإنه حرى بنا إذن أن نعتبر الأثر أصلا وليس السبب وببياننا أن البرهان الذى يضمن للسبب موقعه يمكن اســتعماله لصالح الأثر، فإننا بذلك نكون قد استوفينا تفكيكيا للعملية البلاغية التى تنبثق عنـــها التراتبية وأحدثنا فيها نقلا دالا " (ص ٨٨) .

وإذا كنت لاأزال بعيدا عن البرهنة على سلطة التفكيك فســـأحاول أن أبيــن بالأحرى - من خلال المناقشة التى يقترحها كالير للمثال السابق وجود نسيج مـــن الغموض . وإليك بعض من أخطائه البارزة جدا :

١ - فى المثال السابق لاوجود بتاتا لأى شئ من شأنه أن يدعم زعمه بــأن " الأثر هو السبب المنتج لسبب " أو زعمه بأن " الأثر هو الســبب الــذى بفضلــه يصبح السبب سببا " وبالتالى ، فإن تجربة الألم هى السبب الذى يقودنا إلى البحـــث عن سببها ، فهى ، إذن ، وبطريقة غير مباشرة ، سبب اكتشاف السبب ومن ثـــم ، فإن الفكرة التى يحدثها السبب توجد بالضبط فى تعارض تقى مايوضحه فى الواقع هذا المثال .

٢ - إن عبارة " أصل " استعملت بمعنيين متمايزين ، فإذا كان "الأصـــل " يعنى الأصل السببى ، فإن الدبوس سيكون هو " الأصل " السببى للأثــر . أمـــا إذا كان يعنى الأصل الإبستيمى ، أى مايسمح لنا باكتشافه ، فستكون تجربة الألـــم إذن هى أصل اكتشافنا لسببه . وهذا من شأنه أن يقودنا رأسا إلى ارتكاب لبس عـــوض أن يدفعنا إلى استنتاج وجود معنى أحادى للفظة " أصل " لحد القـــول إن " الأثــر وليس السبب هو مايجب اعتباره أصلا " .

٣ – لاوجود لأية تراتبية منطقية بين السبب والأثر ، فهذان المفهومان متضايفان وكل منهما يتعرف بتعريف الآخر . فعلى سبيبل المثال الـ " O.E.D " يعرف السبب بأنه " ماينتج أثرا " و " الأثر " بأنه "مايملك سببا " أو ماهو " منتوج سبب ما " .

٤ – على النقيض مما يزعمه كالر ، لاشئ فى المثال الذى اختاره من شأنه أن يثبت بأن التسبيب يعوزه " تسويغا صارما " أو أن " نقلا دالا " قد حصل . فآراؤنا المسبقة عن الحس المشترك والمتعلقة بمفهوم السببية ، تستحق – بالتأكيد – معالجة ونقدا دقيقين . ومع ذلك لانجد فى نقاش كالر مايلزمنا بإجراء أى تقييد فى تصوراتنا الساذجة عن السببية .

بالتأكيد ، فمن الإجحاف إدانة التفكيك على أساس هذا المثال الوحيد ولو كان يمثل فى نظر كالر أنموذج قوة يمنحه شخصيا للمنهج التفكيكى . لنلتفت الآن إلى مثال للتفكيك الذى يستحضره ديريدا باستمرار . ويتعلق الأمر بتفكيك التعارض القائم بين " الكلام والكتابة " بهدف إثبات أسبقية الكتابة – فى الحقيقة – على الكلام، وأن هذا الأخير – فى الحقيقة – شكل من أشكال الكتابة . فمن أول وهلة تبدو هذه المسألة ثانوية فلسفيا ، ولو فى ميدان كميدان فلسفة اللغة ، إن أغلبية الكتاب لايولون أدنى اهتمام بالإختلافات والتشابهات الموجودة بين الكلام والكتابة . أما " جاك ديريدا " فيوليها أهمية حاسمة . فهو يعتقد بأن " الإمتياز " الذى تحظى به اللغة المتكلمة ، يكون على حساب الكتابة ، وأن " قمع " الكتابة ليس إلا " عملية أساسية ومحصلة حقبة زمنية برمتها " تلك التى بدأت مع " أفلاطون " وتأبدت من خلال التمركز العقلى للفلسفة المعاصرة ، باختصار ، إن هذا التمركز يستند إلى التمركز الصوتى . وإليك بهذه الفقرة النموذجية التى سأستشهد بها مستفيضة كى أظهر بجلاء الطريقة التى يعبر بها ديريدا ذاته :

" إن امتياز الصوت لايتعلق باختيار كان فى الوسع تجاوزه ، فهو استجابة للحظة اقتصادية (لنقل لحظة " حياة " أو " تاريخ " أو لحظة الـ " كائن فى علاقته بذاته ") . إن نسق " الفهم – الكلام " عبر المادة الصوتية والذى يتمظهر بوصفه دالا غير برانى وغير مادى ، ومن ثم غير اختبارى أو غير حادث ، كان لابد أن يهيمن طوال حقبة من تاريخ العالم ، بل وأن يحدث – رأسا – فكرة العالم

نفسها وفكرة أصل العالم من خلال الإختلاف بين المادى ونقيضه وبين البراتى والجوانى وبين المثالية ونقيضها وبين العام والخاص وبين المتعالى والتجريبى ... " إلخ (علم الكتابة ص ١٧ عن كالر ص ١٠٧) .

من أول وهلة نقول : ذاك هو الإثبات الذى يبدو شاذا. فالتمييز بين الكلام والكتابة لايمثل أية أهمية خاصة ، لاعند " أفلاطون " ولا عند " أرسطو " ، ولا " طوماس الأكوينى " ولا " ديكارت " ولا عند " اسبينوزا" ولا " هيوم " ، وغيرهم . فـ " أفلاطون " وحده ضمن قائمة الفلاسفة السابقين ، من يقيم عليه " ديريدا " الحجة بأنه قد أولى الكلام امتيازا ما . فلقد أعلن فى كتابه فيدرا " Le Phedre بعض الملاحظات حول استحالة استنطاق النصوص المكتوبة . أجل إن أفلاطون يؤكد حقا إمكان مساءلة أشخاص متكلمين واستحالة القيام بنفس الإجراء حين يتعلق الأمر بنصوص مكتوبة . لكن علينا أن نؤكد كون جميع هؤلاء الفلاسفة يتصدون بالمعالجة لقضايا من قبيل العام والخاص ، المتعالى والتجريبى وغيرها . تلك القضايا التى لاتنشأ عن التمييز بين المنطوق والمكتوب ، كما لاترتبط بالوضع " الإعتبارى " للمنطوق . فـ " هورسل " باعتباره من بين أولئك الفلاسفة الذين يستهدفهم " ديريدا " ، يمثل حالة نادرة ، إن لم تكن الوحيدة . والذى تكتسب عنده الدلالة فى اللغة المنطوقة حضورا أرقى مما هو عليه الشأن فى النصوص المكتوبة. فبالعودة إلى تأويل ديريدا لهورسل وللفلسفة . وتبعا لذلك تأويله لـ " تاريخ العالم طوال حقبة برمتها " بما فى ذلك الحاضر الراهن ، سيكون من الضرورى آنئذ تمتيع الكلام بحظوة وهمية فى مقابل الكتابة .

إذا كان يجب تقدير إثبات ديريدا من حيث قيمته المباشرة فما علينا إلا أن نعترض عليه – فيما يبدو لى – بحجة لاتقل عنه معقولية ، إن لم تفقه . وبإمكاننا على هذا الأساس أن نبين بأنه ، مرورا بالخاصيات الكلية Caracteristicas universalis لليبنتز وصولا إلى " فريجة " وراسل والتطورات التى شهدها المنطق الرمزى حاليا ، يمكن القول إن العكس بالضبط هو ماحصل . فبما أن الأولوية كانت عندهم للمنطق والعقلنة فإنهم كانوا مدفوعين للإهتمام المسبق باللغة المكتوبة باعتبارها الحامل البدهى للعلاقات المنطقية . وإذا ما تأملنا الفلسفة الحالية نلاحظ بأنه كان علينا أن ننتظر الخمسينات من هذا القرن كى يصدر حكم يستعملها

المنطق الرياضى . لهذا لايجب النظر إلى الإثباتات الراجة التى يصدرها ديريدا عن " تاريخ العالم طوال حقبة كاملة من الزمن " وكأنها تعبير عن رؤية قيامية وإنما مجرد محصلة لنقص فى معلوماته دون قيد ولا شرط .

ماهو مدهش وغير محتمل إطلاقا ، فى إثباتات ديريدا ، يسمح مع ذلك بوجود برهان أكثر عمقا يجدر الإلتفات نحوه . أما فيما يخص المحاولة الرامية إلى توضيح كون الكتابة فى الحقيقة سابقة وأن الكلام شكل من اشكال الكتابة ، فتقتضى استراتيجية ديريدا تعيين السمات التى يستمدها المفهوم الكلاسيكى للكتابة إلى الكتابة لكى نبين بعد ذلك أن هذه الخواص تنتهى بنفس القدر إلى الكلام . وهكذا فكما تتحمل الألفاظ المكتوبة التكرار Repetition تتحمله كذلك الألفاظ المنطوقة . وبعبارات ديريدا المفضلة فإنها " قابلة للتكرار " iterables وتشترك فى مواضعة إمكان فهمها فهما غير مناسب وإمكان استدعائها على نحو أساسى لنسق من الإختلافات . وتلعب هذه الخاصية الأخيرة دورا حاسما فى الإستدلال . ذلك أن أفكار ديريدا تستلهم عمل اللغوى السويسرى " فرناند دوسوسير، الذى كتب مايلى : " إن الفونيمات ، عكس مايمكننا أن نعتقد ، لاتتميز بصفاتها الموجبة ، بل بكونها متمايزة ببساطة . فالفونيمات تتحد فوق كل شئ باعتبارها كيانات تعارضية نسبية وسالبة " سوسير (ص ١٢٠) . وعليه فإن وظيفة الفونيم (t) مثلا فى كلمة table لاترتبط بصفاته السمعية الخاصة به ، وإنما بانتمائه إلى طبقة مخالفة لطبقة الصفات السمعية لعناصر أخرى تسمح لنا بتمييز table عن sable و bol عن sol .. الخ . لذا فإن اللغة تستند إلى نسق من العناصر اشتغالها الجوهرى مرتبط بالإختلافات الموجودة بين عناصر النسق . إن الأمر يتعلق بنقطة هامة ، لكن لنرى ماذا سيصنع منها ديريدا :

إن لعبة الإختلافات تقتضى بالفعل تركيبات وإحالات يمتنع بمقتضاها على أى عنصر بسيط ، فى أية لحظة وبأى معنى ، أن يحضر لذاته ، وأن يحيل إلا إلى ذاته . فسواء فى نظام الخطاب المنطوق أو المكتوب لايمكن لأى عنصر آخر أن يشتغل بوصفه دليلا signe دون الإحالة إلى عنصر آخر بدوره لايحضر ببساطة فهذا الترابط يقضى بأن كل " عنصر " سواء كان فونيما أم رسما ، يتشكل من خلال الأثر الذى يحمله من عناصر أخرى فى السلسة أو فى النسق .

إن هذا الترابط وهذا النسيج ليسا شيئا آخر غير النص الذى هو نتاج تحول نص آخر . فلا شئ يوجد البتة فى العناصر بذاتها وفى النسق حاضرا أو غائبا ببساطة . ومن جهة أخرى لاتوجد سوى الإختلافات وآثار الآثار (مواقف . ص ٣٨) .

يتميز محتوى هذه الفقرة عن تصورات سوسير بتحوير خطير . فالإدعاء المبرر ، الذى بمقتضاه لاتشتغل عناصر اللغة بما هى كذلك ، إلا بناء على مايوجد بينها من اختلافات ، قد تم استبداله بادعاء مغلوط يقضى بأن هذه العناصر ذاتها " تكمن فى " آثار عناصر أخرى (كالر) أو " مكونة من " آثار عناصر أخرى غيرها (ديريدا) وأنه حيثما كان لاوجود إلا للإختلافات وآثار الإختلافات " .

غير أن الأطروحة الثانية لاتعادل الأولى بل لاتصدر عنها بتاتا لأن طريقة اشتغال العناصر تقوم على العلاقات التى تربطها هذه العناصر فيما بينها ، ومن ثم لايجوز مطلقا استنباط من قبيل " لاشئ لا فى العناصر ولا فى النسق ولا فى أى كان حاضرا أو غائبا ببساطة " أو من قبيل " حيثما كان لاوجود سوى للإختلافات وآثار الآثار " .

ففى الحقيقة ، وكما رأينا فى التفكيك الذى أجراه كالر على السببية، نلاحظ بأن مايفصح عنه الإستدلال يتموقع على النقيض مما يريد ديريدا أن يفصح عنه : فلنضرب مثلا بالقول التالى " القط على السجاد " إذا كنت قد فهمته كما أفهمه ، فذلك راجع إلى كونى أعرف كيف يمكن أن يدخل فى علاقة مع مجموعة غير متناهية من أقوال أخرى ، من قبيل " الكلب على السجاد " ، " القط على الكنبة " الخ . وإذا كنت أفهم الإختلافات الكائنة بين القولين التاليين : " القط على السجاد " و " الكلب على السجاد " كما أفهمهما بالضبط ، فذلك لأن لفظة " قط " حاضرة فى القول الأول وغائبة فى الثانى ، فى حين غابت لفظة كلب فى الأول وحضرت فى الثانى . لذا فإن نسق الإختلافات لايهدم فى شئ التمييز بين الحضور والغياب ، بل على عكس من ذلك ، يقوم نسق الإختلاف على نسق من الحضور والغياب ، بل على عكس من ذلك ، يقوم نسق الإختلاف على نسق من الحضور ونسق من الغياب . ومن ثم فإن طمس العناصر لصالح الآثار يشكل أحد مفاتيح الفلسفة الديريدية للغة ، بل مفتاحها الأساسى ، إن لم يكن مفتاح ميتافيزيقا التفكيك كليا كما

نستطيع التوضيح لاحقا . لأن الخطوة التالية ترتكز على زعمه بأن اللغة تختزل فى مجموعة ما من " الآثار التواضعية " . وما أن ينجز ديريدا هذه الخطوة حتى يصبح بإمكانه، دون صعوبة ، إعادة تعريف الكتابة بنفس الطريقة التى يعرف بها كل لغة ، منطوقة كانت أم مكتوبة ، تؤول إلى الكتابة : فـ " الأثر التواضعى هو الإمكان المشترك بين جميع الأنساق الدلالية " (علم الكتابة ص ٤٨) . ومنذئذ ، تصبح الحجة القائمة على أن الكلام كتابة فى الحقيقة – من سهولتها – غارقة فى التفاهة . وبما أنه قد تمت – بادئ ذى بدء – إعادة تحديد الكتابة بشكل يجعلها تشمل المنطوق والمكتوب معا ، سننتقل إلى الفقرة التالية التى تعكس ذلك – بإسهاب على سبيل التوضيح أسلوبا و " مادة " على حد سواء .

إن النزعة الفونولوجية لاتعانى من أى اعتراض ، مادامت التصورات السائدة عن الكلام والكتابة ، تحتفظ بالنسيج الصلب لبرهنتها . تصور شائع ويومى ، وفى تنام وليس من التناقض أن تكون مسكونة بتاريخ قديم ، مسيج بحواجز ، ولو تعذرت رؤيتها فهى مع ذلك من الصرامة بمكان . إننا نريد بالأحرى الإشارة إلى أن الإشتقاق المزعوم من الكتابة مهما كان واقعيا وقويا لم يكن ممكنا إلا بشرط وحيد : هو أن اللغة " الأصلية " و " الطبيعة " الخ ماكانت لتوجد وماكانت بكرا ولاغير ممسوسة من لدن الكتابة . وأنها كانت هى ذاتها كتابة . الكتابة البدئية التى نود تعيين ضرورتها ومفهومها الجديد – فسوف لن نستمر فى تنسميها كذلك إلا كونها تفضى جوهريا إلى المفهوم المبتذل عنها الذى لم يكن ليفرض تاريخيا إلا بطمس الكتابة البدئية . وتتويج الرغبة فى كلام يطرد مغايره وبديله . ويختزل اختلافه . وإذا كنا نلح على تسمية ذلك الإختلاف كتابة ، فلأنه ، وبفعل القمع التاريخى ، ظلت الكتابة ، من حيث موقعها ، منذورة للدلالة عما هو رهيب فى الإختلاف ، بمعنى آخر ، كانت تعنى مايهدد الرغبة فى الكلام الحى . ذاك ما أضر بها (بالكتابة) من الداخل منذ البداية . أما الإختلاف، فنحن نكابده تدريجيا ، لايفكر فيه من غير الأثر . (علم الكتابة ص ٨٢ ، ٨٣) .

لما يستنفذ معالجة الجهاز الخطابى القائم على الآثار والإختلافات – باعتبارهما معرفان للكتابة والنصية – لايبق إلا الإنتقال لتطبيقه بلا اكتراث ، وعلى كل الأشياء . سواء تعلق الأمر بالتجربة أو بتميز الحضور عن الغياب أو

الواقع عن التمثيل . وحينما تعين الكتابة على اساس الإختلافات والآثار ويعلن عن وجودها حيثما كان . ينعدم مبرر الإندهاش من أن نكتشف على أنه فى الواقع كل شئ ماهو إلا كتابة " ماكان موجودا سوى الكتابة . ومكملات ودلالات استبدالية لم تتمكن من الظهور إلا فى سلسلة من الإحالات التخالفية . بقدر ما سنكتشف بأن ماهو " واقعى " لايحدث ولاينضاف إلا إذا حمل معنى . وانطلاقا من أثر وباستدعاء مكمل ، الخ (علم الكتابة ص ٢٨٨) يضيف أيضا " لايوجد ماهو خارج النص " (ص ٢٢٧) .

بالإستجماع الذهنى ، لكل ماسبق ذكره ، يمكننا الآن مباشرة تقويم عام للعملية التى بفضلها يصبح تمييز الكلام عن الكتابة قابلا للتفكيك .

١ - إن القراءة الشاذة لتاريخ الفلسفة الغربية ، أجرت على الفلاسفة وزر ماتعرضت له الكتابة من إدانة شاملة لصالح الكلام المنطوق غير أن هذه الإدانة غير محللة بقراءة حقيقية للنصوص المنسوبة للإعلام المهيمنة على التقليد الفلسفى . إن ديريدا لايتناول بطريقة دقيقة سوى ثلاثة من كبار هؤلاء الأعلام : أفلاطون وروسو وهوسرل ، يجذبه إليهم، فى الحقيقة ، اعتقاده الراسخ بأنه ، فى مسألة التمركز العقلى ، كل شئ يدور حول مسألة الكتابة . فما أن يبدو له من الممكن أن يستشف تحديدا - من خلال الخاصيات المنتمية لمفهوم معاد تعريفه بشكل ملائم - للمسائل التى انشغل الفلاسفة بها ، كانشغالهم بمسألة الحقيقة والواقع ، الخ حتى يعتبر ديريدا نفسه بصدد تفكيك لهذه المفاهيم .

٢ - أن الحجة الداعمة للقول بأن الكلام يعود فى نهاية المطاف إلى الكتابة، وأن هذه الأخيرة سابقة عليه ، حجة تستند إلى إعادة تعريف، غير أنه بواسطة مناهج من هذا النوع بوسعنا إثبات أى شئ من قبيل الأغنياء فقراء فى الحقيقة وأن الصدق كذب .. الخ . وعليه ، فإن الفائدة الوحيدة التى يمثلها مجهود من هذا القبيل ، تظل كامنة فى الحوافز الموجهة لإعادة التحديد .

٣ - إن الحوافز الموجهة لإعادة تحديد الكتابة ، تلك التى تهدف إلى تعديل التصور الشائع عنها ، لاترتكز على دراسة تجريبية بحتة ، دراسة للتشابهات والإختلافات الموجودة بين الشكلين . فما من حالة تقضى بأن يكون الكلام منطوقا

والكتابة مكتوبة مثلا ، أو حالة تجنح بمقتضاها النصوص المكتوبة – بحكم الآثار الخاصة بها – إلى التمتع بديمومة زمنية ، ليست الكلمات المنطوقة أهلا لها . فهذه الحوافز تقوم على تصور خاطئ للصيغة التى تشتغل وفقها الإختلافات . إنه تصور غير برئ بتاتا ، لأنه مرصود لتزويد جهاز الكتابة – كما تم تخصيصها – بقدرة تطبيقية على التجربة والواقع ، قدرة فى غاية الشمولية.

أتمنى أن تكون الفقرات المذكورة سابقا ، على قلتها ، كفيلة بتوضيح أسلوب الكتابة الديريدية . فلقد سبق " لمشيل فوكو " أن نعت هذا المسعى " بالظلامية الإرهابية " عند ديريدا . فما كتبه حالك الظلمة لدرجة يستحيل معها التقدير الدقيق لمرتكزات الأطروحة التى ينافح عنها (هنا مبعث " الظلامية ") وحتى إن تعهدناه بالنقد ، فلن يكون رده غير قوله (" إنكم قد أسأتم فهمى إذن أنتم بلداء " ومن هنا مبعث الإرهابية) .

(٣)

فماذا نحن منتظرون من التفكيك ؟ يمكن القول ، بطريقة تخصيصية ، إن التفكيكى لايسعى إلى إثبات ولا إلى فروض . كما أن طموحه ليس هو الوصول إلى الحقيقة [٢]. لأن هذه المفاهيم وأقاربها لصيقة الإرتباط بالتمركز العقلى الذى يسعى إلى تجاوزه ، بل تطلعه موجه إلى نسف ومساءلة وتجاوز وانتهاك التواطؤات وتعريتها ، فما يسدد إليه لايقف عند حدود مجموعة من النصوص الفلسفية والأدبية ، وإنما يتعداها إلى التصور الغربى للعقلنة ولمجموع المسبقات المضمنة فى تصوراتنا عن الكلام وعن العلم وعن المعنى المشترك : كالتمييز – مثلا – بين الواقع والظاهر ، الحقيقة والخيال .

حسب كالر إن " مفعول التحاليل التفكيكية – كما يشهد به العديد من القراء – يمكن فيما يمنحه من معرفة ومن مشاعر السيطرة " (ص ٢٢٥)

فما يزعج فى هذا الإثبات ، هو أنه يفرض إمتلاكنا الوسيلة التى بواسطتها نستطيع التمييز بين مشاعر السيطرة المبررة والتى بالإمكان أن تكون مشاعرنا الخالصة . وبين ماهو مجرد حماس تحدثه حالات كثيرة من الهذر المغرور . إن

الأمثلة التى يضعها بين أيدينا كل من كالير وديريدا ليست بوجه خاص مقنعة ، ففى كتاب كالير أمثلة من تلك المعارف وذلك التحكم الذى يمنحانهما التفكيك ، أمثلة من قبيل : الكلام شكل من اشكال الكتابة . والحضور نوع خاص من الغياب (ص ١٠٦) والهامش مركزى فى الواقع (ص ٤٠) والحرفى استعارى (ص ١٤٨). والحقيقة ضرب من الخيال (ص ١٨١) . والقراءة شكل لقراءة مغلوطة (ص ١٧٦) والفهم شكل من اللبس (ص ١٧١) . فبعض القراء سيتولد لديهم – ربما – انطباع بأن مايهيمن أكثر على قائمة من هذا القبيل، هو الرتابة وليس الإحساس بالسيطرة والتحكم . حيث يهدف النثر فى الكتابة التفكيكية باستمرار إلى إحداث تأثير على مستوى العمق لأنه (النثر) مؤسس على ملاحقة المفارقة من قبيل " الحقائق خيالات تداعت للنسيان حقيقتها " (ص ١٨١) .

يوجد ماهو أغرب من ذلك ، إذ يسعد المشرحين ، من غير شك ، أن يعلموا بأن " مانميل لاعتباره الفضاءات والأماكن الأكثر حميمية فى أجسادنا كالفرج والمعدة والمعي كلها يختزل فعلا لتصبح محض جيوب مدمجة خارجيا " (ص ١٩٨) . أما المناطقة فلا ريب سينشرحون إذا علموا بأن التمركز العقلى هو نفسه التمركز القضيبى . ذلك لأن لفظة التمركز القضيبى – حسب ديريدا – تتضمن إثباتا لهذا التورط حيث يقول " يتعلق الأمر بالنسق الوحيد ذاته أى انتصاب العقل الأبوى وبالقضيب باعتباره " دالا ذا امتياز " (ديريدا ، ذكره كالر ص ١٧٢) .

(٤)

لقد تحدثت حتى الآن ، وكأنه بوسعنا أن نرى فى تأويل كالر إنعكاسا أمينا لتصورات ديريدا ، لكننى أظن بأنه يقدمه لنا فى صورة أجمل وأسوأ ، فى نفس الوقت ، عما هى عليه فى الواقع ، صورته فهو يعرض الصورة الأجمل بتركه جانبا العديد من المظاهر التى لايمكن احتمالها فى فلسفته أو يلجأ إلى تنميقها . إنه لايشفى غليلا حين يتحدث – مثلا – عن التفكيك الذى يقيمه ديريدا للفكرة المتعلقة بإمكانية تمثيل النص – أحيانا – للعالم الواقعى . كذلك الأمر حين يتطرق للإثبات الديريدى الذى بمقتضاه يصبح كل ماهو خارج النص معدوم " لايوجد ماهو خارج

النص ، فهذه الفكرة كما لاحظت مرتبطة باقتناعه أن الكلام يعود – فى الواقع – إلى الكتابة . وعليه فإن الصورة التى تتكون لنا عن ديريدا من خلال كل ذلك . تضعه فى مستوى من السطحية أشد حدة مما هو عليه حقيقة . إنها تجعل منه المحرك القابع خلف العديد من الكشوفات فى معالجة النصوص . لكن " كالر " – على مايبدو – لم يتمكن من استيعاب المشاكل فى عمقها الفعلى ، مثلما يراها ديريدا. بقدر مايبدو أنه لم يعِ بأن ديريدا كان بصدد الإجابة عن كثير من الطروحات النوعية الخاصة بـ " هوسرل " ، مثلما لم يع بأن الأسلحة المستعملة لهذه الغاية مستمدة من " هيدغر " فى كثير من جوانبها . إن كالر لم يحل بتاتا – فى فهرسته – على " هوسرل " . اللهم إحالة واحدة على هيدغر . فلدى اعتقاد راسخ بأن مؤلف ديريدا – وعلى الأقل – الأجزاء التى قرأتها ، غير قابلة للإختزال فى سلسلة من المهارات والتشوشات . فصاحبه يتصدى لمسألة هامة غير أنه يرتكب فى الوقت نفسه خطأ على نفس القدر من الأهمية . إن التقليد الفلسفى بدء من ديكارت وصولا إلى هوسرل ، فضلا عن جزء غير يسير من هذا التقليد الذى ينحدر إلى أفلاطون . يتمثل لنا باعتباره بحثا عن الأسس سواء تعلق الأمر بالأسس اليقينية ميتافيزيقيا للفكر ، أو بأسس اللغة والمعنى أو بأسس الرياضيات ، والأخلاق وغيرها .

إن هوسرل ، فى بحثه عن مثل هذه الأسس كان يلجأ لاختبار مضمون تجربته الواعية ، معلقا أو جاعلا بين قوسين مسلمة الإحالة إلى العالم الخارجى . لكن فى القرن العشرين وتحت تأثير فتجنشتين وهيدغر أساسا ، ترسخ ، والحالة هذه ، الإقتناع بأن الثمن الممنوح لبحث شامل عن أسس من هذا القبيل ، هو تضليلنا . لأنه لا الأخلاق ولا المعرفة تمتلك اسسا ، بالمعنى الذى تفترضه الميتافيزيقا الكلاسيكية . فنحن لانمتلك سلطة تأسيس اللغة والمعرفة ، بالمعنى التقليدى لهذه السلطة ، إرتكازا على المعانى الإخبارية لأن " معانينا الإخبارية مشبعة قبلا باستعمالاتنا اللسانية والإجتماعية . فلقد كان ديريدا مصيبا لما اعتبر بأن أسسا من هذا القبيل منعدمة . لكن ، يعود ليرتكب الخطأ الذى يجعل منه مجرد فيلسوف ميتافيزيقى تقليدى . ذلك لأن الخطأ الفادح للميتافيزيقى التقليدى لايكمن فى اعتقاده بوجود أسس ميتافيزيقية . بل فى اعتقاده بلزوم مثل هذه الأسس ، بشكل أو بآخر . وأن شيئا ما سيضيع بغيابها أو سيكون مهددا أو موضع تساؤل وشك . فهذا

الإعتقاد هو مايتقاسمه ديريدا مع التقليد الذى يحاول تفكيكه ، صحيح إن ديريدا مقتنع بأن مشروع هوسرل فيما يخص التأسيس المتعالى للعلم واللغة وللمعنى المشترك فاشل، لكن مالم يتوصل إلى إدراكه هو أن هذا الإخفاق لايهدد عالم العلم ولا اللغة ولا المعنى المشترك فى شئ . وعلى حد تعبير " فتجنشتين " كل شئ ظل على حاله تماما ، وأن الأساس الوحيد ، الذى هو خالص للغة أو تتطلبه اللغة ذاتها، هو الفعل الذى يجعل الناس ، بيولوجيا ونفسيا واجتماعيا ، مكونين بطريقة يتوصلون ، باستعمال اللغة ، إلى إثبات حقائق وإعطاء أو تلقى أوامر وتبادل الشكر والمدح والتهانى ، وغيرها .

يبدو لى التفكيك ، أحيانا ، ضرب من اللعب بوسع أى كائن أن يمارسه ، لنخترع ، على سبيل المثال ، تفكيكا للتفكيكية . هلم على درب تراتبية الأضداد ، بإمكاننا آنئذ أن نجعل مقابل التفكيك / التمركز العقلى (التمركز الصوت عقلى قضيبى) ، تاسيسا عليه سيكون لفظ " التفكيك " صاحب الإمتياز تابعا – فى الحقيقة – للفظ الفاقد قيمته / أى التمركز العقلى . إن التفكيكى يسعى إلى تكريس السمو التراتبى للتفكيك . ولهذا فهو ملزم بإثبات سموه وتفوقه الخلاقى ، متوسلا فى ذلك إلى وسائل فى البرهنة والإقناع ، أى باللجوء إلى قيم التمركز العقلى التى يتطلع إلى إسقاطها . غير أن المجهودات التى يبذلها لهذه الغاية آيلة للفشل ، بسبب من التبعية الحقيقية التى تضعه – بشكل مرجعية ذاتية – تحت سطوة منطق أصم ، وتحت تأثير نزعة شكية Aufhebung aporetique يتداعى التفكيك ذاته للتفكيك .

(٥)

تدفعنا المسألة الأخيرة إلى أن نفترض بأن التفكيك مصاب بفقر فكرى واضح وبديهى . غير أن هذا الفقر لايبدو بدهيا بشكل مقبول إلا للقراء الفطنين الذين تنكشف عورة الإمبراطور أمام أعينهم . فماذا حصل حتى يمارس (التفكيك)[١] هذا القدر من التأثير على منظرى الأدب ؟ لندقق أكثر فى معنى هذا السؤال ، إذا اسعفت العبارة ، فنحن نعيش العصر الذهبى لفلسفة اللغة [٢] وهو ليس حكرا على كبار الأعلام من الذين قضوا ، من مثل " فريجة " و " راسل " و "

فتجنشتين " ، وإنما هو كذلك عصر " تشومسكى " و " كواين " و " أوستين " و " ترسكى " و " كرايس " و " دميت " و " دفدسن " و " بوتنم " و " كرايك " و " ستراوسن" و " مومطغيو " وعشرات المؤلفين من المقام الرفيع ، إنه عصر النحو التوليدى ونظرية الأفعال اللغوية وعلم الدلالات المطابقة والعوالم الممكنة . فمن غير شك ، تتضمن هذه النظريات ، بشكل أو بآخر أخطاءً ، وتكشف عن معايب . وأنها نظريات مؤقتة . ومع ذلك ، فهى تتمتع بمرتبة أرقى بكثير مما هى عليه فلسفات التفكيك من حيث الوضوح والصرامة والدقة ومجال التطبيق . وفوق كل ذلك من حيث المضمون الفكرى الذى يميزها ، فمن أين تستمد التفكيكية شعبيتها وتأثيرها فى منظرى الأدب ؟ وكيف يعقل أن يتحول هذا الفقر الفكرى الحقيقى إلى مصدر شعبية من هذا القبيل ، إذا افترضنا أننا راغبون فعلا فى فهم هذه الظاهرة . سيكون من اللازم التزود بمعارف عن ثقافة شُعَب الإنجليزية وشُعَب اللغة العصرية للجامعات الأمريكية أكثر مما أنا مزود به من معارف عنها ، ومع ذلك لاحظت أنه من بين المظاهر المتعددة للإديولوجية التفكيكية ، وجود الكثير منها فى تطابق مع المسلمات التى تنشط عددا لابأس به من المحاولات التى تشتغل على نظرية الأدب حاليا.

حصل ذات مرة أن قمت بمداخلة فى منتدى للنقد الأدبى وجدت نفسى على إثرها ، لحظتئذ أواجه مسلمتين فلسفيتين متغلغلتين فى النقاش الذى كان دائرا حول نظرية الأدب – كلتاهما منحدرتين بشكل غريب من الوضعية المنطقية – ففى المقام الأول نقول : إن الإفتراض الذى يقضى بإقامة التمييز على اساس من الصرامة والدقة ، وما لم يتحقق هذا الشرط ، يصبح التمييز غير ذى موضوع . نلاحظ بصدده ، أن العديد من نقاد الأدب لايقبلون – مثلا – مطالبتنا بضرورة توفر نظرية التخيل على معيار واضح يكون بمثابة خط فاصل ، يحدد ماهو متخيل وما هو غير متخيل . بالتالى يعتبرون اعتراضنا على غياب هذا التحديد اعتراض غير مقبول، مثلما لايجوز لنا الإعتراض على انعدام تحديد دقيق بين ماهو استعارى وما هو غير استعارى ، رغم مايترتب عن ذلك من نتائج .

إن شرط الملائمة فى كل نظرية دقيقة تعالج ظاهرة غير محددة يقتضى أن تخصص هذه الظاهرة على أنها غير محددة ، فأن يقوم التمييز على عائلة من

الحالات المتباعدة والمتقاربة والهامشية ، لايمت للتمييز بصلة . ومن كان يعتقد ، بأنه لايلزم التمييز – لكى يكون حقيقيا – شرط الصرامة ، ماعليه إلا أن يلتحق بديريدا ، وبالمشروع الذى يقضى بنسف كل التمييزات ، من هذا النوع . إن كالر يشاطرهم – فى العمق – هذه القناعة . فهو يزعم ، بأن تعبيرا ما وفى قول ما لايمكن أن يكون هذا التعبير نفسه " مستعملا " و " ممثلا " به ، فى نفس الوقت . لأن ذلك من شأنه أن يضعف – بشكل ما التمييز الذى يقيمه الفلاسفة والمناطقة ، بين الإستعمال والتمثيل (ص ١١٩ ، ١٢٠) . بنفس العقلية ، يفترض بأنه ، إذا عبرت جملة ما عن فعل لغوى واع فى جنس معين وعن فعل لغوى لاشعورى فى جنس آخر ، فذلك من شأنه أن يثير مشكلة حقيقية بالنسبة لنظرية الأفعال اللغوية (ص ١٢٤) . كما يفترض أيضا – وعن خطأ – بأن نظرية الأفعال اللغوية تسعى إلى إقامة شكل من التمييز الدقيق بين مايحدد الوعد مما هو غير وعد (ص ١٣٧). لكن هذا راجع – فى الحقيقة – إلى مستتبعات النظرية التى تقضى بإمكانية وجود أنواع مختلفة من الحالات الهامشية فى كنف كل عائلة من الأفعال اللغوية ، كما هو الحال فى الحياة الواقعية . هناك اعتقاد ثان راسخ ووضعى للغاية . يقضى بأن تكون المفاهيم التى تطبق على اللغة والأدب ، تستند إلى إجراء آلى فى التحقق. لكى تكون بالفعل سليمة . كذلك الأمر عندما نباشر تحديد دور القصد فى اللغة ، فكثير هم أولئك النقاد الذين يطالبون – على وجه الإستعجال – بمعيار آلى يسمح بضمان حضور المقاصد ومضمونها . لكن مثل هذه المعايير لاوجود لها بالتأكيد . إذ كيف سيتأتى لنا معرفة مقاصد شخص ما ؟ سيكون الجواب أن نستأنس بكل الطرق ، مع استحضار ماقد ينجم عن ذلك من انحراف عن الطريق السليم ، لأن مسلك البحث عن المقاصد غير مأمون ولو فى الحالات التى تبدو ظاهريا – مشجعة . غير أنه إذا كانت تعوزنا الإجراءات الآلية الكفيلة بتحديد مقاصد كاتب ، أو التى تسمح بتحديد الحالة التى يكون فيها العمل متخيلا أم لا ، وتلك التى تكون فيها العبارة مستعملة على وجه الإستعارة، فذاك العوز ليس من شأنه أن يحفز أو يحرض على نسف مفاهيم القصد والمتخيل والإستعارة . إن الإستعمالات التى نقوم بها لهذه المفاهيم وللتمييزات التى نجريها بين القصدى وغير القصدى وبين الحرفى والإستعارى وبين الحالة التى يكون الخطاب فيها متخيلا وغير متخيل . كل تلك الإستعمالات ترتكز على شبكة من التطبيقات

المعقدة : لسانية واجتماعية ، فهى لاتتطلب ولاتقبل – عموما – وجود رابط داخلى صارم، أكثر مايسمح استعمال المناهج الآلية البسيطة بضمان الحضور أو الغياب لظاهرة ما . وعليه ، فإن الوضعية الأولية التى أنا منهمك فى نقدها ، تتوحد مع الإفتراض الديريدى الذى بموجبه – فى غياب الأسس المطلوبة – نبقى منذورين لحرية لعب الدوال .

هذا ، وناهيك عن مفاتن أولية أخرى تتضمنها الفلسفة التفكيكية . إن كل مهتم بالنصوص المتخيلة على وجه الإحتراف ، سيكون ، بالنسبة له ، مبعث سرور ظاهرى أن يعلم كون جميع النصوص ، مهما يكن من أمر ، تنتمى للمتخيل فى الحقيقة . وأن التبخيس الظاهرى للمتخيل ، بما هو متعارض مع الفلسفة والعلم، يمكن تفكيكه باعتباره من استباقات التمركز العقلى . فضلا عن ذلك ، سيبدو من المثير بشكل إيجابى بالنسبة لذاك المهتم أن يعلم بأن مانصطلح عليه بـ " الواقع " يتم اختزاله فى النصية . بل وستوجد حياته فيها قسرا ميسرة ، بشكل يتجاوز بكثير سعة خياله ، مادام الإنشغال – فى هذه الفرضية – قد اصبح غير ذى جدوى ، سواء كان انشغالا بمقاصد الكاتب أم بما يعنيه نص ما على وجه التدقيق أو بما يميز الإستعارى عن الحرفى داخل نص ما . وحتى مايميز النصوص عن العالم فمن الآن فصادعا لاوجود سوى للعب الدوال الحر . وأن الحد الأقصى – على مايبدو لى – والإختزال العبثى ad absurdum لهذا " الشعور بالسيطرة " الذى تفضى إليه التفكيكية ، يكمن فى إثبات جيوفرى هارتمان ، القاضى بأن يكون الناقد – من الآن فصاعدا – وليس الفنان – هو من تعود إليه المهمة الأولى فى الإبداع .

هوامش الترجمة :

١ – ليس من المحظور التفكير بأنه إذا كان ديريدا وكالر ينكبان على قـراءة شاذة لملاحظات أفلاطون وارسطو حول علاقة الكلام بالكتابة غاية فى الشـــذوذ ، فذلك راجع لكونهما لايأخذان فى الحسبان بأن الإغريق فى العصور القديمة كـــانوا يقرأون دائما بصوت مسموع وأن ممارستنا للقراءة الصامتة ظلت مجهولة بل "شئ نادر " عندهم إلى حدود العصور الوسطى ذكره :

٢ – حول مسألة الصدق يريد كالر اللعب على كلا الجدولين حيـث يعلـن بأن الحقيقة ضرب من الخيال (ص ١٨) وأن " الحقيقة هى فى أن مايمكن البرهنة عليه فى إطار معين . وهذا ماتمثله الحالة ذاتها ببساطة ، أى هل يوجد أم لا مـــن نوثق به ومن نصدقه (ص ١٥٤) ، فالفقرة المكتوبة بخط مميز لاتتطابق مع فكـرة الحقيقة باعتبارها خيالا ، بقدر ما لاتنتمى إلى الروح التفكيكية .

obeikandl.com

إشكالية الصدق بين المنطق والفلسفة

د. السيـــد نفـــادي
كلية الآداب جامعة القاهرة فرع الخرطوم

"باستطاعتنا أن نحدّد في حالات متعددة ما ليس صادقاً،
ولكن ليس باستطاعتنا أبداً أن نحدّد ما هو صادق." **(نيتشه)**

مقدمة عامة :

لا شك أن هاجس الإنسان الأكبر منذ وُجد على كوكب الأرض هـــو معرفـــة حقيقة الأشياء والأفكار. وحينما اخترع الإنسان اللغة للتعبير عن الأشياء المحيطـــة به وعن أفكاره ومشاعره ومخاوفه وآماله...الخ، بدأ الإنسان ينتقل من طور الحيـــاة البدائية التي لا يختلف فيها عن الحيوان إلى طور الحياة الإنسانية. وبدأت تتكوّن ما تسمى "ثقافته" التي هي مجموع خبراته وأفكـــاره ومعتقداتـــه وأســـاطيره وقيمـــه وطريقته في الحياة التي تتضمن وسائل حصوله على الطعام لاستمرار حياتـــه، أو أسلوب تناوله لهذا الطعام، أو تبادل الحب، أو الزواج، أو استخدام اللغة، أو دفـــن الموتى...الخ. بيد أن اختراع اللغة ــ التي هي عبارة عن رموز تشير إلـــى أشـــياء خارجية تحيط بالإنسان أو هي من صنع الإنسان، كما أنها عبارة عن رموز تشـــير إلى ما يعتمل داخله من مشاعر وأحاسيس ورغبـــات وأحـــلام وتصـــورات وآلام وآمال...الخ ــ جعلت المناطقة والفلاسفة، في مرحلة متقدمة من حضارة الإنســـان، يبحثون فيما يسمى الآن "إشكالية الصدق" أو الحقيقة.

obeikandl.com

ولقد بدأت هذه الإشكالية في الظهور، كما هو معروف، منذ عصر فلاسفة اليونان الأوّل، وخصوصاً عند السوفسطائيين وعلى رأسهم جورجياس (٤٨٣ ــ ٣٧٥ ق. م.) الذي كان في مستهل حياته تلميذاً لأنباذوقليس فوجَّه اهتمامه في بادئ الأمر إلى العلم الطبيعي، ولكنه حينما استمع إلى جدل زينون[1] تشكك في مقولات العلم وفي مقولات الوجود على الإطلاق فوضع كتاباً عنوانه "اللاوجود أو الطبيعة" ضمّنه ثلاث قضايا رئيسية:[2]

١ ــ لا يوجد شيء على الإطلاق.

٢ ــ وحتى إذا وُجد أي شيء فلا يمكن معرفته.

٣ ــ وحتى إذا عرفت الشيء فلا يمكن إيصال هذه المعرفة إلى الآخرين لأنها معرفة نسبية، لأن اللغة وهي وسيلة إيصال هذه المعرفة ليست مطلقة إذ اللفظ الواحد يحتمل عدة معان، مما يجعل من السهل التلاعب بالألفاظ.

وبعد أن وضع جورجياس آراءه هجر الفلسفة الطبيعية واتجه إلى السفسطائيين يعلم الجدل مثلهم ويخطب في الناس مبيناً لهم كيف أن جميع الفضائل وكذلك سائر الموجودات نسبية وغير مطلقة. وكان مما أشار إليه بهذا الصدد أن لكل من المرأة والطفل المراهق والسيد والعبد، لكل منهم فضيلته الخاصة به، فكأنه ليس هناك مفهوم عام للفضيلة فهي نسبية، وقد صرف جورجياس النظر عن الوصول إلى معرفة الحقيقة المطلقة، وقنع بمعرفة الاحتمالات النظرية، وعُرف عنه أنه سمى الجدل فن السيطرة والإغواء والاستمالة، ولذلك فقد أقام منهجه في الاستمالة والإقناع على أساس من الإيحاء، وعرف أيضاً أنه أفاض في الكلام عن تضليل الحواس وخداعها وكيف أنها قاصرة عن أن تكون أدوات صالحة للمعرفة.[3]

ولقد تصدى سقراط للسوفسطائيين بمنهجه الذي يتألف من مرحلتي التهكم والتوليد[4] حتى يقيم المعرفة على أسس يقينية، وتابعه تلميذه أفلاطون فوضع ما يسمى بنظرية "الصور" أو "المُثُل"، لنفس الغرض، وانتهى الأمر بتلميذ أفلاطون الألمعي "أرسطوطاليس" إلى وضع علم المنطق، ولأول مرّة في تاريخ البشرية، في القرن الرابع قبل الميلاد.

والمنطق الأرسطي، كما هو معروف، منطق ثنائي القيمة، أي حكم القضية فيه

إما صادق أو كاذب ولا وسط بينهما. ولا يفي هذا المنطق بكل ما تطورت إليه معارف الإنسان ومداركه، ولذلك ظهر المنطق المادي أو الاستقرائي، والحكم فيه ذو طبيعة احتمالية، فاتجه الاهتمام بالمنطق الجهوي أو المنطق المتعدد القيم، ليفي بالتطورات التي آلت إليها العلوم جميعاً، وخصوصاً فيزياء الكم والنسبية ذات الطبيعة الاحتمالية، فضلاً عن التطورات التي آلت إليها علوم اللغة، وكل هذه الأمور يبحث فيها الفلاسفة.

ولذلك قسمنا بحثنا إلى قسمين رئيسيين: يبحث **القسم الأول** في إشكالية تعريف الصدق وتعدد قيمه. ونتناول فيه أولاً، إشكالية التعريف وتعيين الحدود بين المنطق والفلسفة. وثانياً، القيم المتعددة للصدق بين المنطق والفلسفة. **والقسم الثاني** في نظريات الصدق، ونتناول فيه أولاً، نظريات تقليدية في الصدق. وهي تنقسم إلى ثلاث نظريات أساسية: نظرية التناظر، ونظرية الاتساق، والنظرية البراجماتية. وثانياً، نظريات حديثة في الصدق. وهي تنقسم إلى ثلاث نظريات أساسية: نظرية إضافة القول بالصدق، والنظرية الدلالية (السيمانطيقية)، والنظرية غير الوصفية.

وبعد عرضنا للقسمين سنحاول أن نجيب على هذا السؤال: هل استطاع المناطقة والفلاسفة حل إشكالية الصدق، أم أن الأمر في حاجة إلى محاولات أخرى؟

القسم الأول: إشكالية تعريف الصدق وتعدد قيمه

أولاً: إشكالية التعريف وتعيين الحدود بين المنطق والفلسفة :

من المعروف تقليدياً أن للفلسفة مباحث ثلاثة رئيسية: الحق، والخير، والجمال. يبحث المنطق فيما هو حق أو "صدق"؛ في حين يبحث علم الأخلاق أو فلسفة الأخلاق فيما هو "خير"؛ أما علم الجمال أو فلسفته فيبحث فيما هو "جميل". بيد أن أرسطو ذاته، واضع المنطق، جعل المنطق خارج الفلسفة، فقد تعارف شراح أرسطو مثل الاسكندر الأفروديسي وأمينوس وسبليقيوس وفيلبون على تقسيم الفلسفة الأرسطية إلى قسمين:

(١) قسم نظري غايته الوصول إلى الحقيقة لذاتها دون النظر إلى أي منفعة عملية.

(٢) علم عملي يستهدف أصلاً المنفعة العملية.

ومع ذلك فنحن نجد في كثير من المؤلفات الأرسطية[5] وفي مواضع متفرقة من هذه المؤلفات أن أرسطو يميز بين ثلاث مجموعات من العلوم هي:

(١) العلوم النظرية التي تهدف إلى طلب الحقيقة لذاتها.
(٢) العلوم العملية وغايتها المنفعة.
(٣) العلوم الشعرية التي تتناول الإنتاج الفني وخصائصه.

وتنقسم العلوم النظرية إلى علوم ثلاثة هي علم الطبيعة، وعلم الرياضة، وعلم ما بعد الطبيعة. كما تنقسم العلوم العملية إلى ثلاثة علوم هي علم السياسة وعلم الأخلاق وعلم تدبير المنزل. وإذا نظرنا في هذه التقسيمات فإننا لا نجد المنطق بينها، ومن هنا لاحظ المشّاؤون الذين أتوا بعده أنه لا يوجد مكان للمنطق في تقسيمه للعلوم، واستنتجوا أن المنطق ليس جزءاً من الفلسفة وليس علماً من علومها.[6] وسواء نظروا إلى المنطق باعتباره مقدمة وتوطئة ومدخل للفكر لا غنى عنه أو اعتبروه آلة للعلم أو "أورجانون" أو علماً آليا، فمن المتعارف عليه الآن أن المنطق علم نظري، أو هو علم التفكير الصحيح، أو هو يبحث في "قوانين الفكر الصحيح". كما أن من المتعارف عليه الآن أن للفلسفة مباحث رئيسية ثلاثة، هي: الأنطولوجيا أو مبحث الوجود، والابستمولوجيا أو مبحث المعرفة، والاكسيولوجيا أو مبحث القيم (الأخلاقية والجمالية). أما فروع الفلسفة، بعد استقلال العلوم عنها، فهي كثيرة منها: فلسفة التاريخ وفلسفة السياسة وفلسفة العلوم الاجتماعية وفلسفة العلوم الطبيعية والبيولوجية وفلسفة الرياضيات وفلسفة اللغة. ويهتم مبحث الابستمولوجيا بوجه عام بمشكلة الطرق الموصلة إلى المعرفة وحدودها، وبوجه خاص بمشكلة "الشك واليقين"، وهي مرتبطة أوثق ارتباط بمشكلة الصدق. كما تهتم فلسفة اللغة بوجه عام بالتحليلات المنطقية لبعض المفردات والعبارات اللغوية، ومشكلة العلاقة بين اللغة والواقع، والفرق بين اللغة الاصطناعية واللغة العادية، وبوجه خاص بنظريات المعنى ونظريات الصدق.[7]

وإذا كان الأمر كذلك فلابد أن يكون "الصدق" هو المحور الرئيسي للفلسفة على وجه العموم وللمنطق على وجه الخصوص، أي أن المنطق ينبغي أن يضع قواعد للاستدلال يتوصل من خلالها، عن طريق مقدمات يقينية معينة إلى نتائج صحيحة

"منطقياً"، أي "صادقة". ومن ثم فإن الغاية التي يسعى إليها المنطق هي كشف "صحيح" الفكر من "فاسده". ولكن أي فكر؟ إنه "الفكر الضروري المجرّد"؛ وهو "ضروري" لأنه يشتمل على مقدمات لابد من التسليم بصدقها تسليماً، والتوصل إلى نتائج لابد أن تستلزم من تلك المقدمات لزوماً ضرورياً لا مناص منه. وهو "مجرد" لأنه يبحث في "صورة" الفكر لا في "مادته".

بيد أن "فريجه" الرياضي والمنطقي الشهير كان قد أشار، في مقال له بعنوان "الأفكار" The Thoughts عام ١٩١٨، إلى أن استخدامنا التعبير "قوانين الفكر" قد يعرّضنا إلى أخطار الخلط بين التقرير assertion أو الاعتقاد belief أو الحكم judgment أو الاستدلال inference، لأنها جميعاً تستتبع من قوانين الصدق. كما أن تعبير "قانون الفكر" قد يُفسَّر بالمماثلة مع "قانون الطبيعة"، وتعميم التفكير في حادث عقلي معني به. وبهذا المعنى يكون "قانون الفكر" قانوناً سيكولوجياً. وقد يؤدي هذا إلى سوء فهم لمهمة المنطق.(٨) لذلك يقترح "فريجه" أن نضع تمييزاً دقيقاً بين المنطق وعلم النفس، بقوله:" .. ولكي نتجنب سوء الفهم هذا ونمنع تداخل الحدود بين المنطق وعلم النفس، سأحدد للمنطق مهمة اكتشاف قوانين الصدق، وليس التقرير أو التفكير. إذ نفسّر معنى كلمة "صادق" عن طريق قوانين الصدق." (٩)

وبناء على ذلك فإن المهمة الرئيسية التي يقوم بها المنطق هي "اكتشاف قوانين الصدق". ولهذا الاعتبار تلجأ، أو ينبغي أن تلجأ العلوم جميعاً إلى "المنطق" لتستمد منه قوانين صدقها. بيد أن الأمر ليس بهذه البساطة، لأن كلمة "قانون" ذاتها تستخدم بمعنيين. فعندما نتحدث عن قوانين الأخلاق أو الدولة، إنما نعني بذلك قواعد ينبغي إطاعتها أو الامتثال لها، ولكن في مجرى الوقائع (أو الحوادث) العقلية فإنها لا تخضع دوماً للامتثال. أما **قوانين الطبيعة** فهي عمومية بالنسبة إلى الحوادث الطبيعية التي تسير وفقاً لها، وصدقها ليس "ضرورياً" كما هو الحال في المنطق. كما أن طبيعة القوانين ووظيفتها في العلم محل خلاف شديد بين فلاسفة العلم، فمنهم من يرى أن القانون كامن immanent أي محايث للطبيعة والكون وكل الكائنات ووجوده مستقل عن أية ذات عارفة، ومنهم من يرى أنه مفروض imposed أي موضوع من قوى خارجية أو متعالية فرضت النظام على الكون، ومنهم من يرى أنه وصفي descriptive أي أنه يصف وصفاً بسيطاً ودقيقاً العمليات

التي تحدث في الطبيعة والكون والكائنات، ومنهم من يرى أنه تفسير اصطلاحي conventional interpretation أي أنه لا يعبر بالضرورة عن البنية الواقعية للأشياء أو يتماثل معها وإنما هو يعبر عما تواضعنا نحن على تسميته قانون أو مفاهيم وكان من الممكن أن نسميه شيء آخر.(١٠)

كما أن فكرة "الصدق" ذاتها ليست بالبساطة التي نعتقدها، فعندما نسأل "ما هو صدق؟" و "ما هو الصدق؟" فإننا نطرح في واقع الأمر سؤالين مختلفين تماماً. يسأل الثاني عما هي الأشياء الصادقة، بينما يسأل الأول عما نعنيه بقولنا أن هذه الأشياء صادقة. مغزى الثاني هو في استدلاله لموضوع ما خصوصي، كما هو الحال مثلاً في العلم أو الدين أو التاريخ، ومن ثم فهو وثيق الصلة بالموضوع، ومتعلق بشكل رئيسي بالعلماء والفقهاء والمؤرخين، ومعني بمشكلة كيف يتسنى لنا أن نكتشف الصدق في هذا المجال أو ذاك، في حين أن الأول مستند إلى تطبيق الصدق، ومتعلق بما يريد أن يعرفه الفلاسفة عما يقال أن العالم أو المؤرخ يبحث عنه، كما أنه معني بالطرق التي تُستخدم بها فكرة الصدق، وأيضاً بالسؤال عن أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وعما إذا كانت ثمة أية شروط تحقق ما هو ضروري قبل أي شيء يمكن أن يكون صادقاً أو كاذباً.(١١)

أما عن السؤال الرئيسي الذي يسأل عن أنواع الأشياء التي يمكن أن تكون صادقة، فربما يكون زيد صديقاً صادقاً على الرغم من أن له أسناناً زائفة. ولكن من الواضح أن هذا ليس هو المعنى الرئيسي لكلمة "صادق" على الرغم من أنه ربما يكون مرتبطاً بها. فالصديق الصادق صديق حقيقي، والشخص الحقيقي لا يكون بالضرورة صديقاً. أما الأسنان الزائفة فهي ليست أسناناً حقيقية على الإطلاق، وهي ليست أسناناً طبيعية، على الرغم من أنها تبدو كما لو كانت أسناناً طبيعية، وتؤدي نفس الوظيفة التي تؤديها الأسنان الطبيعية. بيد أن العبارة الصادقة تختلف عن ذلك تمام الاختلاف، فهي لا تعني الحقيقي أو الواقعي real أو الأصلي genuine على الإطلاق، وهو المعنى الذي يهتم به الفلاسفة، فما تعنيه محل خلاف كبير. فمنهم من يرى أن الحقيقي أو الأصلي إنما هو الصورة أو المثال form، كما هي موجودة في عالم المثل أو في الذهن باعتبارها فطرية (أفلاطون والمثاليون على وجه العموم)، ومنهم من يرى أنه المناظر لما في ذهني، وهو مستقل تماماً

عني وعن أي ذهن آخر (الماديون والواقعيون على وجه العموم)، ومنهم من يرى أنه من اختراعنا نحن أو تواضعنا أو اصطلاحنا (الإصطلاحيون بوجه عام). ودعونا الآن نلقي نظرة فاحصة على أنواع الشيء الذي يمكن أن يكون صادقاً بهذا المعنى.

يبدو أن الصدق والكذب يختصان بأشياء نقولها، ولذلك "إذا لم تكن ثمة لغة فلا يمكن لشيء أن يكون صادقاً أو كاذباً."[١٢] ولكن هل كل ما نتفوّه به يمكن أن يتصف بالصدق أو الكذب؟ هناك في الواقع بعض العبارات اللغوية التي لا يمكن أن تتصف بالصدق أو الكذب كعبارات الاستحسان أو الاستهجان؛ وكذلك التعجب والاستفهام، والأمر والنهي. ومن ناحية أخرى ربما تكون الأفكار أو الأحكام أو الاعتقادات أو الآراء opinions هي التي تكون صادقة أو كاذبة. ومن المؤكد أننا يمكننا أن نتحدث عن أشياء صادقة لم تُكتشف بعد، أو حتى لم يتأملها أحد من قبل، وربما لا توجد على الإطلاق. إذ يبدو أن الأشياء الصادقة تنتمي إلى موضوع فعل الحكم أو حالة الاعتقاد أكثر مما تنتمي إلى الفعل أو الحالة في حد ذاتهما، ونفس الشيء ينطبق على حالة القبول: فالموضوع هو المقبول أكثر من القبول في حد ذاته، وبطبيعة الحال لا يمكننا أن نطلق على شيء ما أنه صادق دون قبوله.[13]

وإذا كانت أفعال الحكم أو التقرير أو حالات الاعتقاد هي التي يمكن أن يشوبها بعض الالتباس، فهي يمكن أن تشير إما إلى الحالة التي يكون عليها الشخص عندما يعتقد في شيء ما، أو إلى الشيء المُعتقد فيه. فأن نعتقد بصدق هو بالتأكيد أن نعتقد في شيء ما على أنه صادق. ويمكننا أن نتمسك باعتقاد صادق، ولكن التمسك في حد ذاته لا يسمى صادقاً، على الرغم من أنه قد يكون صحيحاً correct أو مبرراً justified.[14] ومع ذلك ينبغي أن تكون بعض الاعتقادات خاطئة erroneous، لأن الاعتقادات الخاطئة غالباً ما يتم التمسك بها بوصفها اعتقادات صادقة. إذن كيف نميز بين الاعتقادات الصادقة، وكيف نعرف، في حالة مفترضة، أن اعتقادنا ليس خاطئاً؟ هذه المسألة على جانب كبير من الصعوبة. ومع ذلك فثمة مسألة أقل صعوبة، ألا وهي مسألة: **ماذا نعني بالصدق والكذب؟**

ولكن قبل المضي قدماً في هذا الموضوع يتعين علينا التأكيد على أن الأشياء التي يمكن أن نعتبرها صادقة أو كاذبة بصورة أولية ليست هي الميول أو

الاتجاهات الإنسانية، وإنما هي الموضوعات التي تعبر عن تلك الميول والاتجاهات في صورة لغوية في حد ذاتها تأخذ شكل تركيب الجمل sentences، يُطلق عليها في أحيان اسم عبارات الإثبات statements، وفي أحيان أخرى اسم القضايا propositions. والواقع أن التمييز الدقيق بين الجمل وعبارات الإثبات والقضايا إنما هو أمر غاية في الأهمية. فمن ناحية الصدق قد نصوغ جملاً تتصف بالصدق أو الكذب مثل الجمل الخبرية "يلعب أحمد الكرة" أو "غداً الخميس" أو "أنني ساخن اليوم"، وجملة التعجب مثل "ما أجمل السماء!" فمن الواضح أن مثل هذه الجملة الأخيرة لا يمكن أن تتصف بالصدق أو الكذب. ولكن دعنا نفحص الجمل الخبرية التي تتصف بالصدق والكذب، وهل تصلح حقاً لتأسيس عبارة يمكن أن تتصف بالصدق والكذب؟ الحقيقة أن الجمل الخبرية مثل تلك المذكورة عاليه، لا تعد عبارات دائمة لأنها تتوقف على الزمن الذي قيلت فيه الجملة. فقولنا "يلعب أحمد الكرة" لا يعني أنه يلعب الكرة في كل زمان ومكان، وقولنا "غداً الخميس" لا يعني أن غداً سيكون الخميس في كل زمان ومكان، وهكذا. لذلك إذا قلنا أنها صادقة أو كاذبة فلا ينبغي أن نغفل المناسبة التي دعتنا إلى القول أنها صادقة أو كاذبة. أما عبارات الإثبات فهي يمكن أن تتصف بالصدق والكذب بصرف النظر عن المناسبة التي قيلت فيها، لأنها تتصف بكونها عبارات تقريرية صادقة في زمان ومكان معينين أو كاذبة في زمان ومكان معينين، مثل "كل الثلج أبيض" أو "كل الغربان سوداء" أو "يتمدد الحديد بالحرارة". وهذا النوع الأخير من العبارات يستخدمها منطق العلم أو منهجه؛ المنطق الاستقرائي؛ أو المنهج الفرضي الاستنباطي، في استدلالاته. وهو يهتم بمادة الفكر لا بصورته، وعباراته ليست صادقة صدقاً صورياً ضرورياً، وإنما صدقها في زمان ومكان معينين. أما القضايا فهي تلك التي تُستخدم في المنطق (سواء أكان صورياً تقليدياً أم رياضياً حديثاً)، كما تُستخدم في الرياضيات بوجه عام. ويهتم هذا النوع من المنطق بصورة الفكر فقط، وصدق قضاياه هو صدق ضروري، أي أن القضية تكون صادقة أو كاذبة في كل زمان ومكان وفي أي عالم ممكن، مثل "الأعزب غير متزوج" أو "مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين"، وتسمى قضية بسيطة، ويُستتبع صدقها من معاني الكلمات التي تشتمل عليها. أما القضية "إذا كان الطقس سيئاً فلن نذهب للنزهة" أو "إما ليل أو نهار" فتسمى قضايا مركبة، وصورتها "إذا ... إذن..." أو "إما ... أو ...".

وعلى هذا الأساس يكون لدينا نوعان من الصدق:

١ ــ يسمى النوع الأخير من الصدق (المنطقي، الصوري، الضروري)، صدق قبلي a priori أو تحليلي analytic، وهو يتمثل في الرموز التحليلية التي تستخدم في إثبات صدق قضية مع استحالة أن تكون كاذبة (تحصيل حاصل)، أو كذب قضية مع استحالة أن تكون صادقة (تناقض).

٢ ــ ويسمى النوع الأول (الذي يستخدمه منطق العلم أو منهجه)، صدق بعدي posteriori أو تركيبي synthetic، وهو يتمثل في الرموز التركيبية أو التأليفية التي تستخدم في إثبات صدق أو كذب عبارة من العبارات.(١٥)

بيد أن هذا النوع البعدي، والمتعلق أساساً بالعبارات الإمبيريقة empirical، يثير إشكالية بالنسبة إلى الفيلسوف، لأن من المفترض بشكل عام أن عمل الفيلسوف المهتم بـ "الصدق" هو الإجابة، كما سبق القول، على سؤال "ما هو الصدق؟"، وأن الإجابة الوحيدة على هذا السؤال لا يمكن أن تتضح إلاّ عند بناء "نظرية الصدق". ولكن هذا السؤال، فيما يرى آير، لا يثير مشكلة أصلية genuine problem، وبالتالي فإننا لسنا في حاجة إلى نظرية كي نتعامل معه.(١٦)

أما لماذا لا يثير مشكلة أصلية؟ فذلك راجع إلى أن آير، وهو أحد الوضعيين المنطقيين، يرى أن كل الأسئلة التي تأخذ الصورة "ما طبيعة م؟" إنما تكون مطلوبة لتعريف السؤال رهن الاستعمال، فإن نسأل عن تعريف الرمز م رهن الاستعمال هو أن نسأل ما هي العبارة التي تحدث فيها م ويمكن أن تتحول إلى عبارة مكافئة لها، ولا تحتوي على م أو على أية رموز على الإطلاق. فإذا ما طبقنا هذا على حالة "الصدق" نجد أن السؤال "ما هو الصدق؟" إنما هو سؤال عن تحويل عبارة من هذا النوع إلى "(القضية) ق صادقة".(١٧) أي أنه يريد بالاختصار تحويل عبارة الإثبات إلى قضية سيمانطيقية (دلالية). بيد أننا لن نخوض في هذا الموضوع الآن، وسنتركه إلى حينه.

يُلاحظ أننا ذكرنا حتى الآن نوعا من المنطق يصدر في أحكامه قيمتان للصدق، إما صادق أو كاذب ولا وسط بينهما. إلا أن ثمة نوع آخر من المنطق يسمى المنطق الجهوي أو منطق الموجهات Modal Logic كما أسماه الأصوليون

الإسلاميون. ولكن قبل الخوض في هذا النوع من المنطق، يجدر بنا أن نعود إلى مسألة **معنى الصدق الكذب**.

هذان المصطلحان اعتورهما دلالات ثلاث:(١٨)

١ ــ الصدق والكذب بمعناهما اللغوي، وهذه الدلالة هي الأكثر شيوعاً.
٢ ــ الصدق النفسي والكذب النفسي المطابق لحالة المتكلم النفسية.
٣ ــ الصدق بمعنى الاقتصاد في الوصف أو المدح أو الالتزام بالحقيقة، والكذب بمعنى الخروج عن حد الحقيقة إلى حد المبالغة في الوصف إلى درجة الاستحالة، أو إلى درجة الإقناع.

ويذهب "رسل" إلى أن "الصدق" و "الكذب" بقدر ما هما عموميان، إلا أنهما صفتان مميزتان للعبارات، سواء كانت هذه العبارات دلالية indicative، أو احتمالية subjunctive، أو شرطية conditional. ويركز اهتمامه على العبارات الدلالية.

فإذا ما أردنا أن نعرِّف "الصدق" و "الكذب" في العبارات الدلالية، يتعين علينا أن نمضي خلف العبارات إلى ما "تعبر عنه" أو ما "تشير إليه". إذ أن العبارة، في رأيه، إنما تبدأ بخاصية a property يطلق عليها اسم "المغزى" significance. وهي الخاصية التي تحتفظ بنفس المغزى إذا ترجمت عبارة إلى لغة أخرى ترجمة دقيقة. فالعبارة "إثنان وإثنان يساويان أربعة" لها نفس المغزى الذي للعبارة "two and two equal four" أو العبارة "deux et deux font quatre". كما أنها تحتفظ بنفس المغزى عندما يتغير التعبير مثل "أ زوج ب" و "ب زوجة أ" و "أ ذكر وهو متزوج من ب" و "أ متزوج من ب التي هي أنثى"، كل هذا له نفس المغزى، على الرغم من اختلاف التعبير. ومن الواضح أن العبارتين اللتين لهما نفس المغزى إما أن تكون كلتاهما صادقتين أو كلتاهما كاذبتين" (١٩)

ويرى "رسل" أن الصدق والكذب علاقتان خارجيتان، ذلك أنه يقال، ليس ثمة تحليل لعبارة أو اعتقاد يمكن أن يبيّن ما إذا كانت العبارة صادقة أو كاذبة (ولا ينطبق هذا على المنطق والرياضيات)، حيث أن الصدق والكذب يستتبعان من صورة العبارة. بيد أنني في الوقت الحالي جاهل بالصدق المنطقي.) ويسوق في

هذا الخصوص المثال التالي: افترض مثلا العبارة التي أقول فيها "أنك خال"، وافترض أنك تعرف أن أختك التي تقيم في الهند في طريقها إلى ولادة طفل، ولكنك لا تعلم ما إذا كان الطفل ولد أم لا. فليس ثمة تحليل للعبارة أو لحالة عقلك تبين ما إذا كانت العبارة صادقة أو كاذبة، فهي لا تمكنك من أن تعرف ما نوع الواقعة التي ستجعلها صادقة وما نوع الواقعة التي ستجعلها كاذبة، ومع ذلك فهذا هو جزء من مغزى العبارة أو على الأقل مرتبط بالمغزى بشكل لا يمكن فصله، على الرغم من عدم وجود الصدق أو الكذب الواقعيان.[20]

كما يرى "رسل" أن ثمة نقاط ثلاث لمحاولة الكشف عن طبيعة الصدق، أو قل ثلاثة متطلبات ينبغي أن تحققها أية نظرية:[٢١]

(١) ينبغي أن تسمح نظريتنا للصدق عن مقابلها الكذب. ولقد أخفق العديد من الفلاسفة في تحقيق هذا الشرط، وبنوا نظريات وفقا لها ينبغي أن تكون جميع نظرياتنا صادقة، ومن ثم فقد كانت هناك صعوبة شديدة في إيجاد مكان للكذب.

(٢) ويبدو من الواضح تماما أن الاعتقادات لا يمكن أن تكون بدون كذب، وبدون صدق كذلك، على اعتبار أن الصدق والكذب خاصيتان للاعتقادات وعبارات الإثبات، ومن ثم فعالم المادة المحض، لأنه لا يحتوي على اعتقادات أو عبارات إثبات، فلن يحتوي أيضا على صدق أو كذب.

(٣) من الملاحظ أن صدق أو كذب اعتقاد ما، إنما يعتمد دائما على شيء ما يقع خارج الاعتقاد ذاته. فلو كنت أعتقد أن "كنيدي قد اغتيل في سيارته"، فأنا أعتقد بصدق؛ ليس بسبب خاصية ذاتية لاعتقادي، وإنما بسبب حادثة تاريخية حدثت بالفعل. ولو كنت أعتقد أنه قتل في سريره، فأنا أعتقد بكذب، مهما كان اعتقادي قويا، بسبب أن الحادثة التاريخية تكذبه، وليس بسبب أية خاصية ذاتية لاعتقادي. ومع ذلك، وعلى الرغم من أن الصدق والكذب خاصيتان للاعتقادات، إلا أنهما "خاصيتان تستندان إلى علاقات لاعتقادات عن أشياء أخرى خارجها، وليس إلى أية خاصية داخلية للاعتقادات."[٢٢]

ومن ثم فإنه يمكننا أن نستخلص من ذلك أن الآراء والاعتقادات والتقريرات لابد أن تستند إلى أشياء خارجية تدل على صدقها أو كذبها والمعرفة فيها ذات طبيعة تراكمية، أما الأحكام المنطقية فصدقها أو كذبها نابع من علاقاتها الداخلية، وتستند إلى البديهيات أو إلى الحدوس intuitions، ولا تضيف معرفة جديدة، لأنها تحصيلات حاصل.

ويجدر بنا الآن أن نتناول القيم المتعددة للصدق.

ثانياً: القيم المتعددة للصدق بين المنطق والفلسفة

تكلمنا حتى الآن عن الأحكام (القضايا) البسيطة المسماة بالقضايا الخبرية، ومن أمثلتها "في المثلث القائم الزاوية يكون مربع الوتر مساوياً لمجموع مربعي الضلعين القائمين" أو "التفاحة حلوة وحمراء" أو "لن أنجز هذا العمل في الموعد المحدد". ولكن هذه الأحكام الخبرية لا تدل على طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول. وأحكام الجهة هي التي تكشف عن طبيعة العلاقة بين الموضوع والمحمول أو بين الأحكام البسيطة المفردة في إطار الحكم المركب، فمن الأحكام الواردة أعلاه يمكن تركيب أحكام جهوية على النحو التالي:"من الثابت أنه في المثلث القائم الزاوية يكون مربع الوتر مساوياً لمجموع مربعي الضلعين الآخرين" أو "من الجيد أن التفاحة حلوة وحمراء" أو "من الممكن ألا أنجز هذا العمل في الموعد المحدد" أو "من الجائز أن تكون ثمة حياة على سطح المريخ". وفي الحكم الجهوي "يضاف إلى الحكم الخبري عامل (مفهوم) الجهة: جائز، ثابت، واجب، ممنوع، ضروري، مستحسن."[23]

ولقد اتخذ المنطق منذ بدايته قيمتين للصدق: صادق وكاذب، بيد أن لوكاشيفتش يذكر أن أرسطو قد استخدم أربع جهات بالنسبة إلى المنطق الموجه، هي: واجب (ضروري) anagcaion، وممتنع adynaton، ومحتمل dynaton، وممكن endenchamenon.[٢٤] وهذه الجهات الأربع هي التي استخدمها المنطق في تطوره المعاصر، ويمكن اختزالها إلى ثلاث أساسية: ضروري؛ ممكن؛ مستحيل. ولقد لقيت مقولات الجهة عناية ملحوظة من قبل فلاسفة المدرسة الميغارية، وخصوصاً من ديودورس كرونوس (توفي حوالي عام ٣٠٧ ق. م.)، الذي درس

الجهة مع المتحول الزمني الذي أدخله، وتعريفاته للجهات على النحو التالي:[٢٥]

الضروري: هو صحيح ولن يكون باطلاً.

الممتنـــع: ما هو باطل ولن يكون صحيحاً.

الممكـــن: ما هو صحيح أو سيكون صحيحاً.

غير الضروري: ما هو باطل أو سيكون باطلاً.

وفي العصور الوسطى احتفظ المدرسيون بجـهات أرسـطو الأربـع. وكـانت مقولات الجهة موضع اهتمام كبير من قبل المناطقة والأصوليـين المسـلمين، ولا سيما في بحوثهم المتعلقة بمسالك العلة، كالسبر والتقسـيم، والطـرد، والـدوران، وتنقيح المناط.[٢٦] وحاول مناطقة العصور الوسطى ــ مسيحيين ومسلمين تعيـين عدد الجهات أو الموجهات، وباعتبارها مكونة من حكمين، جهة وقضية، أو جهـة ومقول ــ يكون لدينا ١٦ نوعاً من الجهات، حيث أن كل جهة يمكـن أن تتشـكل بأربع صور ــ الإمكان والامتناع والحدوث (الاحتمال) والضرورة. وكـل جهـة يمكن أن تكون موجبة وسالبة. فيكون لدينا إذا ثمانية ارتباطات، والحكم أو المقـول من ناحيته إما أن يكون موجباً وإما أن يكون سالباً، وهذا يعطـي مـع ارتباطـات الجهة الثانية ستة عشر ضرباً.[٢٧]

وفي القرن التاسع عشر طوّر جورج بول مقولة الاحتمـال. أمـا أول ظـهور لمنطق الجهة كنسق منطقي، فقد كان عام ١٩١٨ على أيدي المنطقي والفيلسـوف الأمريكي كلارنس لويس (١٨٨٣ ــ ١٩٦٤) في بحثه المعنون "نظرة إلى المنطـق الرمزي"، والذي بنى فيه حساباً جهوياً سماه فيما بعد S3. وفي كتابه الآخر المعنون "المنطق الرمزي" الذي وضعه عام ١٩٣٢ بالاشتراك مع لانجفورد، بنـي أيضـاً خمسة أنساق منطقية أخرى مرتبطة بـ S3 ومترابطة فيما بينـها، تلـك الأنسـاق هي: S1، S2، S4، S5، S6.[٢٨]

وأحكام الجهة قد تكون بسيطة، وبنيتها:

ج (ق هو ل) أو ج (ق ليس ل)، حيث يرمز ج إلى عامل (مفهوم) الجهة.

وقد تكون مركبة، وبنيتها:

ج (أ ٨ب)؛ ج (أ ٧ ب)؛ ج (أ ٧ ب)؛ ج (أ ← ب)؛ ج (أ ≡ ب).

وفي كل من هذه الأنماط الخمسة من أحكام الجهة يمكن استبدال عامل الجهة ج بأشكاله المختلفة. مثلاً، من الحكم الخبري المركب "إذا سمّدنا التربة زادت الغلّة" يمكن الحصول على الحكم الجهوي التالي:"من الثابت أنه إذا سمّدنا التربة زادت الغلة".

والأحكام الجهوية البسيطة هي الأحكام التي تعبر عن العلاقة بين الموضوع والمحمول بواسطة عوامل (مفاهيم) الجهة. أما الأحكام الجهوية المركبة فهي الأحكام التي تعبر عن العلاقة بين الأحكام البسيطة المؤلفة لها بواسطة عوامل (مفاهيم) الجهة.

ولقد بنى لويس النسق القضوي الجهوي S1 في صورة توسيع للحساب القضوي غير الجهوي (أي الخبري). وفي إطار هذا النسق يبرهن لويس على عدد من النظريات الخاصة به. ولكي نعرف أهمية الإسهام الذي قدمه لويس، يجدر بنا أن نقارن بينه وبين المنطق الكلاسيكي.

من المعروف أن المنطق الكلاسيكي ثنائي القيم يطابق بين اللزوم المنطقي واللزوم المادي، ويسمح بقاعدتي الاستنباط وصورتهما:

(١) ب ← (جـ ← ب)، أي الحكم الصادق يلزم من أي حكم آخر؛
(٢) ب ← (ب ← جـ)، أي أنه من الحكم الكاذب يلزم أي حكم.

ولكن هذا يتناقض مع فهمنا العملي (المضموني) للزوم المنطقي، ولذا فإن هاتين الصيغتين وصيغ أخرى غيرهما، وكذلك مبادئ اللزوم المنطقي الموافقة لها، سميت مفارقات اللزوم المادي. لذلك فقد بني لويس نسقه بغرض التخلص من هذه المفارقات، وإدخال لزوم جديد، أسماه "اللزوم القوي"، بحيث لا يكون اللزوم المنطقي صورياً بحتاً، وإنما يكون ذا معنى (مضمون)، وبحيث يكون اللزوم الجديد أقرب إلى الرابطة "إذا ... إذن" في اللغة الطبيعية. وفي اللزوم القوي ب< جـ لا يمكن إثبات المقدم (أي ب) ونفي التالي (أي جـ). كما تم في أنساق لويس التخلص من مفارقات اللزوم المادي، أي أن الصيغتين (١) و (٢) صارتا غير قابلتين للاستنباط، ولكن ظهرت هنا ، بالمقابل، مفارقات اللزوم القوي ذاته. ومن

هذه المفارقات:

(١) (~ ◊ ~ ب) < (جـ < ب)؛

(٢) (~ ◊ ب) < (ب < جـ).

وعليه، فإنه يتعذر المطابقة بين اللزوم القوي عند لويس وبين اللزوم المادي.[29]

وللتخلص من مفارقات اللزوم القوي عند لويس بنى الرياضي والمنطقي الألماني فلهلم أكرمان Wilhelm Ackermann (١٨٩٦ ــ ١٩٦٢) نسقاً آخر من المنطق الجهوي. فأدخل ما يسمى باللزوم الشديد، الذي لا يتطابق مع اللزوم القوي عند لويس، فضلاً عن أن العوامل الجهوية عنده لا تتطابق أيضاً معها عند لويس. إذ عرّف أكرمان كل الحدود المنطقية والعوامل الجهوية من خلال اللزوم الشديد، وذلك على النحو التالي: ض ب يعني ب ? ع، م ب يعني ب ? ع. وهنا ب ــ أية حقيقة مبنية بصورة صحيحة في نسق أكرمان؛ ض (باللاتينية N) عامل الضرورة، م (باللاتينية M) عامل الإمكان، ب نفي ب، والعلامة ? تدل على اللزوم الشديد، والعلامة ع (مقابل ?) وهو ثابت منطقي يدل على "العبث". وأهم فكرة أدخلها أكرمان عام ١٩٢٨ في المنطق الجهوي هي فكرة قابلية الرضى أو الاقتناع satisfiability، والتي تسمح لنا أن نذكر أن قضية ما "مُرضية" "satisfiable".[30] وفي نسق أكرمان لا تستنبط الصيغ التي تشبه تركيبياً مفارقات اللزوم المادي أو اللزوم القوي.Φ[31]

وأهم تطور حدث للمنطق الجهوي بعد لويس وأكرمان اللذين قدما أنساقاً لانهائية القيم، هو ما قدمه لوكاشيفتش من أنساق محدودة القيم فقدّم عام ١٩٢٠ نسقاً ثلاثياً، ثم قدّم آخر رباعي عام ١٩٥٣، ولم يلبث أن بنى منطقاً جهوياً ثماني القيم.

أما الفيلسوف والمنطقي المعروف رودلف كارناب (١٨٩١ ــ ١٩٧٠) فقد قدّم إسهامان للمنطق الجهوي على جانب كبير من الأهمية: **أولهما**، أنه حاول تفسير المفاهيم (العوامل) الجهوية بواسطة ما يدعى بنظرية "العوالم الممكنة"، التي تسلم بوجود جملة من "العوالم"، بينها عالم واقعي، فعلي والعوالم الباقية عوالم ممكنة، محتملة. وهنا يعتبر "الضروري" ما هو موجود في كافة العوالم، و"الممكن" ما هو موجود في واحد منها على الأقل، و"الفعلي" ما هو موجود في واحد من

العوالم. ثم اقترح عام ١٩٤٦، اعتمادا على مفهوم "وصف الحالة" تفسيرا للعوامل الجهوية، تقوم في صلبه فكرة التمييز بين العالم الممكن والعالم الفعلي.(٣٢) **وثانيهما**، أنه حاول أن يضع قواعد دقيقة للمفهوم الجهوي المتعلق بالضرورة المنطقية في قضية، والمفهوم السيمانطيقي (الدلالي) المتعلق بالصدق المنطقي أو التحليلي في عبارة، بحيث ينطبق كل منهما على الآخر. ويرى أن كلا المفهومين قد استخدما في المنطق والفلسفة، ولكن بدون قواعد دقيقة، وأننا إذا نجحنا في إيضاح أحد هذين المفهومين عن طريق إدخال مفهوم جديد يطلق عليه اسم المفسر explicatum يحل محل المفهوم غير الدقيق المسمى المفسر explicandum، وعلى أساس التوازي بين المفهومين يمكن أن يؤدي بنا الأمر إلى إيضاح المفهوم الآخر.(٣٣)

ويهمنا فيما تبقى لنا من هذا القسم أن نتناول منطق الجهة المعاصر الذي يمكننا من أن ندرس أنواع عديدة من الجهات تغطي أنواع عديدة من مجالات البحث. والجدول التالي يبين أنواع الجهات المدروسة أكثر من غيرها، والتي اقترحها العالم الروسي إيفين، مع تعديلات ارتأيناها تبين الصلة بين الجهات المنطقية والجهات التي تدرسها الفلسفة ببحوثها الثلاثة الرئيسية: الأنطولوجية والابستمولوجية والاكسيولوجية.(٣٤)

الجهات المنطقية	الجهات الانطولوجية (الوجودية)	الجهات الابستمولوجية (المعرفية)		الجهات الاكسيولوجية (القيمية)		الجهات الزمنية	
		فلسفية	علمية	أخلاقية	جمالية	مطلقة	مضافة
ضروري منطقيا	واجب الوجود	يتيقن	محقق	خير	جميل	دائما	قبل

ممكن منطقيا مستحيل منطقيا	عرضي الوجود ممتنع الوجود	يشك ينكر	قابل للتحقق مفند	محايد أخلاقيا شرير	محايد جماليا قبيح	أحيانا أبدا	معا بعد
جائز	جائز	يجوز	محتمل				

نجد في كل زمرة من الجهات السابقة ثلاثة مفاهيم جهوية أساسية، يسمى الثاني منها وصفا ضعيفا، أما الأول والثالث فيسمى وصفا قويا موجبا ووصفا قويا سالبا. وقد يضاف إلى المفاهيم الجهوية الأساسية الثلاثة مفهوم رابع، يمكن استخدامه بدلا منها.

وبعد تناولنا هذا المنطق المعاصر ، يتعين علينا أن ننتقل الآن إلى القسم الثاني المتعلق بنظريات الصدق.

القسم الثاني: نظريات الصدق

ثمة العديد من النظريات المتعلقة بالصدق، ولكن يمكننا، بغرض التبسيط، تقسيمها إلى مجموعتين رئيسيتين: الأولى، نظريات تقليدية في الصدق، وتشتمل على ثلاث نظريات رئيسية، هي: نظرية التناظر للصدق، ونظرية الاتساق، والنظرية البراجماتية. والثانية، نظريات حديثة في الصدق، وتشتمل بدورها على ثلاث نظريات رئيسية، هي: نظرية إضافة القول بالصدق، والنظرية الدلالية (السيمانطيقية)، والنظرية غير الوصفية. نتناولها فيما يلي:

obeikandl.com

أولا، نظريات تقليدية في الصدق

١ ــ نظرية التناظر للصدق: The correspondence Theory of Truth

تعتبر نظرية التناظر للصدق من أكثر النظريات انتشارا وشهرة. وإذا توخينا الدقة فإن هذه النظرية ليست واحدة، وإنما هي تغطي العديد من النظريات المختلفة، ولكن أصطلح على استخدامها بالمعنى الفردي عند الحديث عنها بشكل عام. أما عن انتشارها وشهرتها، فلا يرجع ذلك إلى أن العديد من الفلاسفة يأخذون بها فحسب، وإنما إلى أنها تتوافق كثيرا، عند الحديث عن الصدق، مع الاستخدامات المعتادة للحس المشترك common sense.

وطبقا لهذه النظرية "يتوقف صدق عبارة أو قضية على اتفاق الأفكار التي تعبر عنها مع الواقع."(٣٥) أو كما قال المسلمون ببساطة "مطابقة ما في الأذهان مع ما في الأعيان". ومعنى هذا أن اعتقادا ما يسمى "صادق" إذا اتفق مع واقعة، أو يعد الاعتقاد "صادقا" إذا كانت الأفكار المحتواة فيه تناظر الأشياء كما هي في الواقع. أو بعبارة أخرى أن نقول:"أن شيئا ما صادق، هو أن نقول أن ثمة تناظر بينه وبين الواقع."(٣٦)

وتنشأ عيوب التعريف السابق عندما نسأل: ما معنى "اتفاق" أو "تناظر" الأفكار والأشياء؛ الاعتقادات والوقائع؛ الأفكار والواقع؟

يمكننا أن نبدأ بالقول أن "التناظر" إنما هو علاقة تتعلق بعبارات الإثبات، أو ببعض منها، وبالوقائع facts. ولكن ينشأ سؤال آخر:"ما هي الواقعة؟ وماذا نعني بالقول أن عبارة إثبات تناظر واقعة؟" ينبغي أن تكون الواقعة وبصورة حدسية شي ما ذا تركيب structure شبيه بعبارة الإثبات التي سوف تناظره، وعليه فكل جزء صغير أو ملمح بسيط من عبارة إثبات لابد أن يمضيا معا وبكيفية ما مع كل جزء صغير أو ملمح بسيط من الواقعة. ولسوف يكون الموقف شبيها بما يحدث عندما نرسم صورة أو خريطة لمنظر خلوي. إذ أن الجزء الصغير من الطلاء الذي على اليسار يمثل المنزل الذي على اليسار، أو النقطة السوداء التي في القمة تمثل المدينة التي على اليسار.

ولقد أجرينا هنا بالفعل تمييزا واضحا بين الوسائل المختلفة لتمثيل شيء ما. فالأجزاء الصغيرة في الصورة إنما تمثل الأجزاء الصغيرة للمنظر الخلوي وبإسهاب عن طريق مماثلتها أو مضاهاتها، مع أن المماثلة ينبغي أن تكون محدودة. وإذا لم يكن الأمر كذلك، لحصلنا على صورة طبق الأصل للمنظر الخلوي، وليس على صورة له. ويطلق على مثل هذا التمثيل اسم "التمثيل التصويري".(٣٧)

وثمة "تمثيل تصويري" آخر أكثر تحديدا، ألا وهو الخرائط. فقد تستخدم في خرائط رمزا معينا لتمثيل معلم من المعالم، فهل يعد هذا تمثيلا صحيحا؟ الحقيقة أن للخرائط ملامح تصويرية معينة. ففي الخريطة العادية مثلا يمثل الاقتراب بين الأمكنة على الأرض بشكل عام بالاقتراب بين الرموز الممثلة لها على الصفحة، ولا نستطيع تجنب الملامح التصويرية في كل منهما. حيث أن الرمز ليس في حاجة إلى أن يتشابه مع ما يرمز إليه، ولكن عندما تضم الرموز طبقا لقاعدة نرمز بها إلى شيء ما معقد، فإن نتيجة الرمز المعقد سوف تتشابه حدسا مع بنية الشيء المرموز له.(٣٨)

وفي المثالين السابقين يجدر بنا أن نسأل: ما هي علاقة التناظر بين المنظر الخلوي أ وصورته ب أو بين الخرائط أ وما تمثله من معالم ب؟ هل نقول أن أ و ب متناظران أم نقول أن ثمة تناظر بين أ و ب؟ فالقول أن أ و ب متناظران، هو القول أن أ تتناظر مع corresponds with وتعني أنها تتناسب أو تتفق أو تتساوى معها، مثل يتناظر التدوين في دفتر الحسابات مع المبيع، أو الرتبة في الجيش مع سلاح البحرية. أما القول أن ثمة تناظر بين أ و ب هو القول أن أ تناظر ب corresponds to وتعني أنها تتعلق بها correlates with. مثل يناظر المفتاح لفتحة المفتاح. تعني الأولى أن أ تتناظر بإحكام أو بشكل جيد أو بدقة مع ب، أما الثانية فلا تناظر ب بهذه الوسائل.(٣٩)

وفي واقع الأمر فإن نظرية تناظر الصدق تستند إلى عدة اعتبارات. وعلى الرغم من أن صدق هذه الاعتبارات قد تكون واضحة بذاتها لأنها، فيما أعتقد، مقبولة مثل قبول الحس المشترك، إلا أنها بعيدة كل البعد عن قبول جميع الفلاسفة لها ، ولا سيما أن مناصري نظريتي الاتساق والبراجماتية سيعترضون، كما سنرى

فيما بعد، على بعض منها. وهذه الاعتبارات هي:[٤٠]

أولا، ليس الصدق خاصية للوقائع، وإنما هو خاصية أيضا للأحكام أو القضايا.

ثانيا، وجود أو غياب الاعتقاد في الحكم الصادر أو العبارة المقررة ليس له تأثير على مسألة صدقها أو كذبها. لأن كل إنسان تقريبا اعتقد مئات السنين في صدق العبارة "الأرض مسطحة"، بيد أن انتشار هذا الاعتقاد لم يجعل العبارة صادقة. لذلك فصدق وكذب العبارات والأحكام مستقلان عن الاعتقاد، كما أنهما مستقلان عن أي ميل من قبل أي عقل أو عدة عقول.

ثالثا، على الرغم من أن الصدق يعد خاصية للأحكام أو القضايا وليس خاصية للوقائع، إلا أن الحكم أو القضية لابد أن يعتمدا على شيء ما آخر غيرهما، أعني، على وجود واقعة أو مجموعة وقائع معينة. وهكذا فالعبارة التي تقرر "يوجد تمثال من البرونز للزعيم الراحل سعد زغلول في محطة الرمل بالأسكندرية." إنما يرجع صدقها أو كذبها على وجود أو عدم وجود مثل هذا التمثال.

رابعا، ونصل هنا إلى شرح نظرية التناظر. يعد حكما أو عبارة صادقة، إذا وفقط إذا كانت ثمة واقعة تقرر مثل هذه العبارة أو تحكم مثل هذا الحكم. ومن ثم، فمعنى الصدق هو التناظر مع واقعة.

خامسا، إن معنى الصدق المعرف على هذا النحو، يختلف عن الواقعة التي متى وجدت تجعل العبارة صادقة، كما تختلف عن الاعتبارات التي تؤدي بنا إلى أن ننظر إلى العبارة بوصفها صادقة. فقد نساق على سبيل المثال إلى الاعتقاد في أن عبارة ما صادقة لأن الاعتقاد فيها يمنحنا قناعة سيكولوجية عاطفية بأنها كذلك، وقد نقدم، وغالبا ما نفعل ذلك، مبررات غير صحيحة أو دليلا مصطنعا لصالح عبارة بسبب القناعة العاطفية التي نضفيها على اعتقادنا، ومع ذلك فـ "القناعة العاطفية" ليس ما نعنيه بالصدق، ولا بالواقعة التي يؤثر فيها الاعتقاد فتجعل الاعتقاد صادقا. ويختلف معنى الصدق أيضا عن الطريقة التي بها نتوصل إلى اكتشاف أن عبارة ما صادقة. فمعنى صدق القضية "يقلع القطار من محطة مصر بالأسكندرية في تمام الساعة العاشرة صباحا متوجها إلى القاهرة." هو أن ثمة واقعة فيزيائية معقدة استخدمتها العبارة في الإعلان عن العبارة التي تعبر عنها،

وأن هذه الواقعة الفيزيائية المعقدة تتناظر مع العبارة. بيد أنني أتوصل إلى الاعتقاد في أن العبارة صادقة نتيجة لإطلاعي على مواعيد القطارات، وأتوصل إلى معرفة أنها صادقة بتوجهي إلى محطة مصر بالأسكندرية ورؤيتي القطار يغادر رصيف المحطة في تمام الساعة العاشرة صباحا.

وواضح طبعا أن هذه الاعتبارات من البساطة بحيث لا تحتاج إلى تحليلات مطولة. إلا أن الأمر ليس على هذا النحو من البساطة، وذلك للأسباب التالية:

١ ــ على الرغم من أن معظم المناصرين لنظرية تناظر الصدق يتناولون بغير اكتراث المناظر لـ أو المتناظر مع، إلا أن معظمهم، بلا شك، قد اعتقد في أن ما قيل بصدق فإنه متناظر مع واقعة. وهذا واضح **أولا**، من تحليلهم لطبيعة التناظر بوصفه نسخا أو تصويرا أو مماثلة، وينتهون أحيانا بيأس إلى أن العلاقة غير قابلة للتحليل unanalyzable. **وثانيا**، من تشبيههم لهذه العلاقة بأن النظرية: تتناظر (أو تتفق، أو تتوازى أو تتناسب) مع الوقائع. ومع ذلك فلا شيء من هذه التحليلات قد لاقى قبولا، وذلك لأن ما هو مصور (أو منسوخ أو متماثل) بنيويا لموقف أو حادث لا يمكن أن يناظر الواقعة تمام التناظر. فالعبارة التي تقرر "القطة على البساط" لا يمكن أن تناظر تماما الواقعة التي تكون فيها القطة على البساط. فضلا عن صعوبة معرفة نوع التصوير أو النسخ أو العلاقة البنيوية للعبارات السالبة أو الشرطية أو الفصلية. فما هو الموقف الذي تصوره العبارة "إذا كانت القطة على البساط، إذن ستكون دافئة." أو "القطة ليست على البساط."؟[٤١] حيث أن "نظرية تناظر الكذب أكثر صعوبة في مثالها من نظرية تناظر الصدق."[٤٢]

٢ ــ فضلا عن أن ثمة اعتراض خطير للنظرية، وجهه لأول مرة أرسطو، يمكن اختصاره فيما يلي: إننا لكي نجري مقارنة بين اعتقاد وواقع، فلابد أن نعرف ما هو ذلك الذي نقارنه، أعني الاعتقاد من جهة والواقع من جهة أخرى. ولكننا إذا كنا نعرف الواقع بالفعل، فلا حاجة بنا لإجراء مقارنة، وإذا كنا لا نعرفه، فكيف يمكننا أن نجري مقارنة عن شيء لا نعرفه؟

٣ ــ إن إجراء المقارنة في حد ذاته يعد واقعة حول ما لدينا من اعتقاد، وينبغي أن نعتقد في أن الاعتقاد المفترض يتفق مع الواقع الذي يشير إليه. ولكننا سوف نواجه هنا بإشكالية، ألا وهي كيف نعرف أن اعتقادنا في هذا الاتفاق صادق؟ فإذا قلنا لأنه

يناظر الواقع، لتساءلنا مرة أخرى وكيف نعرف أن تناظر الواقع يجعل الاعتقاد صادقا؟ فإذا قلنا لأنه يتفق مع الواقعة التي تتفق مع الاعتقاد السابق الذي يتفق مع الواقعة الأصلية التي تقول أنه صادق، وقعنا في ارتداد لا نهائي.

٤ ــ ويجرنا هذا إلى طرح السؤال: هل تتفق agree اعتقاداتنا مع الواقع، أم أنها تتلاءم fit معه، أم أنها تتناظر معه correspond with؟ الواقع أننا إذا قلنا عن شيء ما أنه "صادق" فكأننا نقول عنه أنه متفق أو متلائم أو متناظر مع الوقائع التي تنطبق على الحالة، ويبدو أن الموافقة والملاءمة والتناظر إنما هي مجرد علاقات relations وليست جواهر substances أو كيفيات qualities. بيد أن قولنا "... صادق" فهذا يعني أن كلمة "صادق" محمول ذو بعد واحد، ولا ينبغي أن يرمز إلى علاقة وإنما إلى خاصية a property. ولكن وفقا لنظرية التناظر، فإن التحليل الصحيح لهذا المحمول ذو البعد الواحد (المكان) إنما يتحصل عليه عن طريق إكمال نقص واحد من أماكن المحمول ذي المكانين. ومن ثم ينبغي القول أنه يرمز إلى خاصية علائقية a relational property . فإذا قلنا "تلائم الثياب زيد" حصلنا على محمول ذي مكانين، يتشابه مع المحمول ذي المكان الواحد "... صادق"، وهي تعزى attributes للعبارة التي يكون اسمها مصاحب له علاقة موضوع ما. وتخفق نظريات التناظر في إيجاد مثل ذلك الموضوع وتعيين العلاقة التي ترمز إلى العبارة التي يقال عنها أنها صادقة.(٤٣)

هذه هي خلاصة الانتقادات التي توجه إلى نظرية التناظر، فهل تمكنت نظرية الاتساق أن تتجنب عيوب نظرية التناظر؟ هذا ما سوف نفحصه فيما يلي.

٢ ــ نظرية الاتساق للصدق The Coherence Theory of Truth

تعد نظرية الاتساق للصدق سمة مميزة للبناء النسقي العقلاني للميتافيزيقيين العظماء أمثال ليبنتز وسبينوزا وهيجل وبرادلي، ولكنها شائعة أيضا لدى العديد من أعضاء مدرسة الوضعية المنطقية ولا سيما لدى نويراث وهمبل وكارناب، أولئك الذين تأثروا بأنساق الرياضيات البحتة والفيزياء النظرية.

وطبقا لنظرية الاتساق، أن نقول " إن ما يقال (وهو عادة حكم أو اعتقاد أو

قضية) صادق أو كاذب هو أن نقول أنه يتسق أو يخفق في أن يتسق مع نسق أشياء أخرى، يقال عنها؛ أنها عضو في نسق، كما تعتبر العناصر المكونة له متعلق كل منها بالأخرى بروابط التضمن المنطقي، كما هو الحال في عناصر نسق الرياضيات البحتة."[٤٤]

كما تزعم نظرية الاتساق أن معنى الصدق هو الاتساق مع البنية العامة للاعتقادات عن العالم ككل. ويدافع عن هذه النظرية، كما سبق القول، كبار العقلانيين والمثاليين، فقد اعتمد نسق ليبنتز على مبادئ معينة أقامها للتمييز بين الصدق الضروري والصدق الاتفاقي، ووفقا له يكون الصدق ضروريا إذا استند إلى مبدأ عدم التناقض. وأن القضية الضرورية إنما هي قضية نقيضها مستحيل. وأن كل صدق ضروري إنما هو صدق تحليلي.[٤٥] أما القضية الاتفاقية فهي قضية وجودية، تقرر الوجود، وهي ذات طبيعة فردية. وهي اتفاقية للاعتبارات التالية: ١ــ أنها تقرر موضوع له وصف محدد، ولا يمكن أن يكون حقيقيا (صادقا) إذا لم يكن ثمة موضوع ما يشار إليه بالوصف. ٢ ــ إن أي اسم علم مركب من وصف محدود، ذلك الذي افترضه ليبنتز ضمنا، فلقد أتبع في حديثه عن المونادات (الجواهر الفردة، أو التصورات الفردة في مصطلح كارناب) بأن تصور القيصر، إنما هو تعريف مناسب للقيصر. ولكن افترض أن تصور القيصر كان محدودا كأن نقول "إمبراطور روما الذي طعنه بروتس" وفي ضوء هذا التعريف الفريد يعد هذا تقريرا تاريخيا، فهل تعد هذه العبارة، في رأي ليبنتز، عبارة اتفاقية أم ضرورية؟ الواقع أن الإجابة التي تنسجم مع نظريته هي أن التقرير هنا ضروري، لأن إنكار ذلك يكافئ تناقض الشيء مع ذاته. ومعنى ذلك فإن هذا التقرير يعد اتفاقيا لأنه ناتج عن ما هو فردي.[46]

كذلك يتعين علينا أن نتذكر أن سبينوزا عندما وضع كتابه الشهير "الأخلاق" فقد وضع له عنوانا فرعيا باسم "المبرهن عليه في نظام هندسي"، وهو شبيه بالنسق الرياضي الهندسي الذي يتضمن تعريفات، مثل"أفهم بالجسد ذاك الحال الذي يعبر بأسلوب معين أو يقيني عن ماهية الله بقدر ما يعتبر شيئا ممتدا." وبديهيات، مثل "لا تنطوي ماهية الإنسان بالضرورة على الوجود، أي يمكن أن يحدث في نظام الطبيعة أن يوجد هذا الإنسان أو ذاك كما يمكن ألا يوجد." وقضايا، مثل "التفكير

صفة من صفات الله، أو أن الله شيء مفكر."[٤٧] ومن ذلك يصل إلى البراهين التي يبغي الوصول إليها بصورة متسقة.

كما أن نظرية الاتساق تؤلف جزءا جوهريا من المثالية الواحدية. فبالنسبة للمثاليين الواحديين تناظر الحكم مع الواقعة ليس ولا يمكن أن يحدد معنى الصدق، لأنه ليس ثمة وقائع بالمعنى الدقيق للكلمة يمكن للأحكام أن تتناظر معها. فالواقعة المعزولة عن سياقها، ليست، بالنسبة للهيجلي على سبيل المثال، واقعة حقيقية على الإطلاق، لذلك، فلا يمكن للحكم الذي نبحث عن تناظره معها أن يكون صادقا. وإنما كل شيء، بالنسبة له، يوجد في نسق، والنسق في آخر المطاف، إنما هو المطلق absolute. وفي نسق مثل هذا، كل شيء يتضمنه، وهو متضمن في كل شيء أيضا. وبناء على ذلك لا يمكننا أن نعرف شيئا معرفة صادقة، إلا إذا فهمنا كل ما يتضمنه، ولا يمكن أن نطلق حكما على شيء يجهل كل الأشياء الأخرى التي تتضمن الشيء ويكون حكما صادقا بصورة كاملة. ويمكننا القول باختصار أن كل شيء يعلو ويصل إلى ما وراء ذاته ليشمل كل الأشياء الأخرى التي له علاقة بها. ولا يمكن للأحكام التي تصدر عن شيء، والتي تفترض أنه يوجد في عزلة أن تكون، حينئذ، أحكاما صادقة. [٤٨]

كما أن بعض الوضعيين المناطقة، بسبب براعتهم في الرياضيات والفيزياء النظرية، فكروا في أن يقيموا جميع المعرفة على نظام واسع من القضايا المترابطة منطقيا، والمعبر عنها في لغة الفيزياء. وسوف نتعرض فيما بعد لمثال عن ذلك عند كارناب.

إذن، وكما يقول "وايت":"في كل هذه الأنساق يعد معيار الصدق لقضية خصوصية متسقا على الأقل مع بعض الأعضاء الآخرين."[٤٩] ومعنى ذلك فإن الحكم أو الاعتقاد يكون صادقا ليس لأنه يتناظر مع الواقعة، وإنما لأنه يتفق ــ أو قل يتناسق harmonize مع قوام المعرفة التي لدينا. ومن ثم فقد حل مفهوم التماسك consistency محل مفهوم التناظر مع الواقعة. ولأن التماسك يعد خاصية منطقية تتعلق بالعلاقات بين الأفكار كل منها مع الأخرى، فقد أصر المشايعون لنظرية الاتساق للصدق على أننا لا نقبل اعتقادات جديدة بوصفها أشياء صادقة Truths إلا على أساس الطريقة التي بها تتسق مع المعرفة التي لدينا بالفعل. ولا يتضمن هذا

بالضرورة أن كل معرفة ندعي اكتسابها لا يمكن التخلي عنها بحال من الأحوال (على الرغم من أن المشايعين لوجهة النظر هذه يختلفون أشد الاختلاف في هذا الصدد، فيصر البعض على أن ما هو مستبعد لا يمكن أن نعتبره معرفة) وإنما إذا استبعد جزء منها، فذلك لأن الاعتقاد الجديد يتسق أفضل مع خبرتنا ومعرفتنا من ذلك الجزء المستبعد.(٥٠)

والمثال على ذلك أن النظرية البطليموسية لنظام مركزية الأرض كانت مستبعدة لصالح النظرية الكوبرنيقية لنظام مركزية الشمس ليس بسبب أنها أخفقت في أن "تتفق" مع الوقائع، فقد فسرت عددا من الوقائع الفلكية تماما كما فعلت النظرية الكوبرنيقية، ولكن لأن الأخيرة، كما قال كوبرنيق نفسه، كانت "أبسط" وأكثر انسجاما من الناحية الرياضية، وأكثر إضافة لتناسق قوام العلم من سابقتها.(٥١) كذلك يضرب لنا كارناب مثالا عن الاتساق من خلال نظريته المتعلقة بالعوالم الممكنة المشار إليها في معرض حديثنا عن المنطق الجهوي. يتساءل كارناب: ما الذي نعنيه "بعالم ممكن"؟ ويجيب: إنه ببساطة العالم الذي يمكن وصفه دون وقوع في تناقض. قد يكون عالم الحوريات، أو حتى أكثر العوالم خيالية، بشرط أن توصف في حدود منطقية متماسكة. يمكنك أن تقول:"احتفظ في عقلي بعالم يدور فيه ألف حادث تماما، لا أكثر ولا أقل. يظهر في الأول مثلث أحمر وفي الثاني مربع أخضر، ومع ذلك، لأن الحادث الأول كان أزرقا وليس أحمرا..." وعند هذه النقطة أقاطعك:" ولكنك ذكرت لي في اللحظة الماضية أن الحادث الأول أحمر، وتقول الآن أنه أزرق... وما ذكرته متناقض. فإذا أصريت على وصفك هذا الذي يحمل هذين التقريرين المتناقضين، فإنني سأصر على أنك لم تصف لي أي شيء يمكن أن يتصف بصفة العالم الممكن.

ويمكنك من ناحية أخرى أن تصف عالما ممكنا على هذا النحو:"هناك رجل ينكمش حجمه، يصبح أصغر فأصغر. وفجأة يتحول إلى طائر. وعندئذ يصبح الطائر ألف طائر. تطير هذه الطيور في السماء، وتتجاذب السحب أطراف الحديث عما حدث." يذهب كارناب إلى أن هذا كله "عالم ممكن"، خيالي نعم، ولكنه غير متناقض.(٥٢)

إذن كارناب لا يهمه لا معقولية ما يقال ، وإنما أكثر ما يهمه هو اتساق القول

وعدم وقوعه في تناقض.

والآن ثمة اعتراضات على نظرية الاتساق لا تقل في قوتها عن تلك التي سبق ذكرها في حالة التناظر، ويمكن حصرها فيما يلي:

١ ــ حتى لو كان عنصر التناظر مع الواقعة مستبعدا تماما، وتركز الاهتمام حول العلاقة بين الأفكار وحدها وأمكن تحقيق ذلك، سيظل من الصعب أن يعد هذا ضمانا كافيا للصدق الواقعي factual truth. لأن من الممكن أن يكون نسق الاعتقادات متسق بإحكام، ومع ذلك يمكن أن يكون كل واحد من هذه الاعتقادات كاذبا. كما أننا يمكننا أن نحصل على نسق استنباطي متسق لا يوجد فيه صدق ولا كذب. ومن ثم فلا يمكن أن يكون الاتساق في حد ذاته كافيا لتأسيس صدق عن الواقع. ولا يمكن تبرير نظرية الاتساق إلا إذا كانت الرياضيات البحتة فقط هي التي تكون قوام المعرفة وحدها، وإلا إذا كنا مهتمين فقط بالصدق الصوري التحليلي.(٥٣)

٢ ــ هناك العديد من الأنساق الفلسفية التي تقوم من وقت لآخر بتفسير ووصف العالم، وكل منها متسق مع كل المعرفة الموجودة، فلو كان الصدق معادلا للاتساق، إذن فلابد أن تكون هذه الأنساق جميعا صادقة بالتساوي. ومن الواضح أنها ليست كذلك، فقد يكون أحدها صادق في جانب معين، والآخر كاذب. ويتضح الآن أن سمة معينة يمكن أن تنطبق على نسق صادق، في حين تغيب عن الآخر، هذه السمة هي الاتفاق مع الوقائع. ولو فسرت نظرية الاتساق في حدود التماسك العام، فلن تزودنا بوسائل التعرف على هذه السمة، ولن تزودنا بأداة لتمييز نظرية متماسكة صادقة من نظرية متماسكة كاذبة، فهما معا نظريتان صادقتان بالتساوي. وبالمثل ثمة عدد من أنساق المكان: الإقليدي والريماني واللوباتشفسكي، كل منها متماسك ذاتياً من الناحية النظرية؛ ومع ذلك فإن أحد هذه الأنساق ينطبق على مكان ولا ينطبق على آخر.(54)

٣ ــ تستند نظرية الاتساق، فيما يتعلق بدرجات الصدق، إلى قبولها لكلمات ملتبسة مختلفة. كأن تسأل بصفة عامة، كيف يكون شيء ما صادقا؛ بمعنى إلى أية درجة هو صادق؟ وتجيب بصفة عامة، إنه صادق جزئيا أو كليا. فعلى سبيل المثال القول بأن "الزنوج في ألباما قد حرموا من حقوقهم في التصويت."، يمكن أن يقال أنه

صادق تماما، إما على أساس أنهم قد أنكر عليهم هذا الحق تماما، أو على أساس أنه على الرغم من وجود حرمان من الحق، فهو ينسحب فقط على نسائهم. ومن ثم يمكن لقضية أن تكون صادقة تماما بدون احتوائها على أكثر من نسبة ضئيلة من الصدق الكلي حتى فيما يتعلق بموضوع فردي. وكون الشيء صادق كلية غير كونه الصدق الكلي whole truth، ولا كون الشيء صادق جزئيا أن يكون بالضرورة كاذب أيضا جزئيا. ولكن ربما يكون جزء الصدق هو الصادق بشكل كلي. وعندما يقول أصحاب نظرية الاتساق أن كل قضية صادقة جزئيا فحسب، فيبدو أنهم يعنون أن كل قضية إنما هي جزء فقط من الصدق، لأنه ليس ثمة شيء يمكن أن يعطي كلية للصدق سوى النظام الكلي للقضايا. ولذلك فما يعنونه صحيح تماما ولكنه معبر عنه بطريقة خاطئة، لأنهم خلطوا بين الشيء الصادق كلية والصدق الكلي، أو كما لاحظ بلانشارد ذلك بقوله: "صدق قضية لا يمكن تميزه من كم الصدق الذي يشتمل عليها."(٥٥)

هذه باختصار الانتقادات التي وجهت إلى نظرية الاتساق، فهل استطاعت النظرية البراجماتية تلافي عيوب كلا من نظرية التناظر ونظرية الاتساق؟ هذا ما سوف نتعرض له فيما يلي.

٣ ــ النظرية البراجماتية للصدق Pragmatic Theory of Truth

صيغت النظرية البراجماتية للصدق بانتباه واع لتجنب الاعتراضات التي وجهت للنظريتين السابقتين. والحقيقة أن المفهوم البراجماتي للصدق له صورتان، يقدم الأول وجهة نظر الفيلسوف الأمريكي جيمس، والفيلسوف الإنجليزي شيلر، والآخر وجهة نظر الفيلسوفين الأمريكيين بيرس وديوي.

وأهم ما يميز النظرية البراجماتية للصدق هو ربطها ما هو "صادق" بما هو "نافع". إذ يبدأ شيلر بافتراض أننا عندما نحكم على افتراض بأنه صادق، فلابد أن نخضعه لعملية تقييم. فكما نقيم أشياء معينة بأنها حسنة أو سيئة، سارة أو غير سارة، جميلة أو قبيحة، وهكذا.. يتوجب علينا أن نقيم الأشياء المسماة قضايا أو اعتقادات بوصفها صادقة أو كاذبة. ووفقا لشيلر يعني هذان الحدان على التوالي أن عبارة ما إما أن تكون نافعة أو لا نافعة. فعندما يعلن شخص ما عن اعتقاد ما بأنه

"صادق"، فهذا يعني أن الاعتقاد المرحب به يتناسب مع المجموع الكلي لمصالحه. وقد يعلن هذا الشخص عن اعتقاد ما بأنه صادق، ثم يتراجع فيما بعد عن حكمه. ويعني هذا، من وجهة نظر شيلر، أنه قد ثبت لديه، بعد مرور وقت من الزمن، أن اعتقاده هذا بلا فائدة، ولذلك فقد نبذه أو رفضه وحكم عليه بأنه كاذب. ولا يعني هذا أن تحديد ما هو صادق وما هو كاذب مسألة فردية، وإنما هو نتاج اجتماعي بما أن الإنسان كائن اجتماعي، وتقييمات الصدق الفردية تتغير وتصحح تحت تأثيرات اجتماعية. وليس إجراء التقييم في حد ذاته هو المهم وإنما المهم هو دعمه، فقد يبدأ الصدق بوصفه مقبولا من قبل أقلية قد تصل إلى شخص واحد، ولكنه لا يمكن أن يظل كذلك إذا اقتصر على هذه الأقلية. ومن ثم فلا يمكن أن تكون جميع النظريات أو الاعتقادات ذات معنى أو صادقة إذا لم يلازمها تقييم إنساني، وإذا لم يترتب عنها سعادة البشر.(٥٦)

ويتفق جيمس إلى حد كبير مع وجهة نظر شيلر، فهو يتمسك بأن الأفكار تكون صادقة إذا كانت قادرة على الفعل action أو العمل work، فالأفكار ليست في حد ذاتها سوى مكونات خبرتنا، وهي صادقة طالما كان في مقدورها أن تساعدنا على إيجاد علاقة مرضية مع المكونات الأخرى من خبرتنا فتلخصها، وتوصل فيما بينها بأقرب الطرق المفهومية، بدلا من التتابع اللانهائي للظواهر الجزئية. ومن ثم فالصدق، كما هو الحال عند شيلر، إنما هو نوع من الخير goodness، والصادق هو ما يبرهن بذاته على أنه خير good، ومن الأفضل بالنسبة لنا أن نعتقد في صحته، وهو الملائم لطريقة تفكيرنا، مثله في ذلك مثل الصواب right الملائم فحسب لطريقة سلوكنا.(٥٧)

والحقيقة أن جيمس كان متأثرا ببيرس وديوي بالقدر نفسه الذي كان فيه متأثرا بشيلر. وبالنسبة إلى بيرس وديوي لا يكفي أن نقول أن الصدق إنما هو نوع خاص من الخير، وإنما ينبغي أن نحدد ما هو نوع الخير هذا. ولا يتم ذلك إلا إذا كان افتراضنا hypothesis متفقا مع الواقع، ليس بمعنى تناظره كما يذهب إلى ذلك أصحاب نظرية التناظر، وإنما بمعنى أنه حل ناجح لمشكلة. ويأتي تحديد هذا "الاتفاق" عن طريق التجربة experimentation (وبعبارة ديوي "من خلال الفعل"). وبهذا المعنى (الذي يكون فيه الافتراض وسيلة أو مرشد لحل مشكلة)، فإن

الافتراض "الصادق" هو الجيد good أو المرضي، ذلك أنه يؤدي عملا works أو أنه مفيد useful. ويقول وليم جيمس في هذا الخصوص:"بعد أن أوضح السيد بيرس أن اعتقاداتنا تتحكم حقيقة في أفعالنا، ذهب إلى أنه لكي نوضح معنى التفكير، فإن الحاجة تكون ماسة إلى تحديد ماهية السلوك المناسب لصنعه: فهذا هو المعنى الوحيد للسلوك بالنسبة لنا."(٥٨) والفكرة، في رأي بيرس، لا تتصف بالصدق لأنها مرضية، بل هي مرضية لأنها صادقة. فالصدق يعني النجاح العملي، أو هو "التحقق" "verification" بكل ما يحمله هذا اللفظ من معنى. وهو نتاج اجتماعي، كما سبق القول، ليس بمعنى قبول الأغلبية له بوصفه اعتقادا مفترضا، وإنما بالمعنى الذي لا يوصف الاعتقاد بأنه صادق إلا إذا كان قادرا على الإلزام بالقبول الكلي لأولئك الذين يفهموه. إذ يتصف الاعتقاد الذي يذهب إلى أن "الأرض ضمن عدة كواكب، وأنها ليست مركزا ثابتا للكون بالصدق، ليس لأن الأغلبية قد اعتقدت فيه، ولكن لأن جميع من ارتضوه منهجا للعلم سيدافعون عنه لو أنهم أصروا على ممارسة المنهج العلمي."(٥٩)

ويبدو أن نظرية الصدق هذه قادرة على استيعاب ما هو أفضل مما في نظريات التناظر والاتساق التقليدية، كالتشديد على عامل القيمة value. يقول جيمس:"إذا اتبعت المنهج البراجماتي، فلا يمكنك أن تجعل كلمات مثل هذه ("الله"، "المادة"، "العقل"، "المطلق"، "الطاقة") مطلبك. وإنما ينبغي عليك أن تستخرج من كل كلمة قيمتها الفورية الفعلية، وأن تضعها موضع العمل في نطاق مجرى خبرتك."(60) إذن هي تعرف أن الاتفاق مع الواقعة ضروري، ولكنها تعيد تعريف "الاتفاق". كما أنها تعرف أن الاتساق والانسجام مع المعرفة السابقة ضروري، ولكنها تصر على أن هذا العنصر ليس هو الحاسم في الصدق. وتتمسك بأن الصدق هو القيمة، وتحاول أن تحدد بطريقة غير ملتبسة المعنى الذي يكمن خلف هذا.

بيد أن النظرية البراجماتية للصدق قد تعرضت لانتقادات عديدة يمكن إجمالها فيما يلي:

١ ــ لا شك أن ربط ما هو "صادق" بما هو "نافع" يضفي على مسألة الصدق غموضا، حيث أن كلمة نافع ذاتها حد ملتبس vague. فهل معني "الصادق" هو "النافع" أنه يمكن تطبيقه تكنولوجيا، أم يحوز قبولا اجتماعيا؟ إذا كان الأمر كذلك،

إذن فالقول أن "أفلاطون تلميذ سقراط"، أو "الأميبا تتكاثر بالانقسام الانشطاري" لن يكون قولا صادقا، لأن كلا من هاتين الحقيقتين لا تقدم مثل هذه المنفعة أو قد لا تلقى قبولا اجتماعيا. كما أن الفكرة التي قدمها شيلر والتي تذهب إلى أن الاعتقادات تكون صادقة إذا سخرت في نهاية الأمر لسعادة البشر، لا تؤيدها وقائع التاريخ، حيث أن اندلاع حرب مخيفة كالحرب العالمية الثانية على سبيل المثال لا شك واقعة تاريخية صادقة، ومع ذلك لم تفض إلى سعادة البشر.(٦١)

٢ ــ القول بأن قبول أفراد المجتمع لفرض ما هو الذي يجعل هذا الفرض صادقا، يمكن أن يؤدي إلى تأسيس معيار الصدق على المصادفات التاريخية وليس على أساس منطقي. فالواقع أن القبول الاجتماعي ليس هو المهم، وإنما المهم هو الأساس ground أو العلة reason التي بناء عليها تم القبول. إذ أن أحداث التاريخ تدلنا على أن كثيرا من الحقائق نادت بها أقلية a minority قد تصل إلى فرد واحد، وغالبا ما كانت تعارض حكم المجتمع، إذن فالمسألة تقاس، ليس على قوة العدد الذي يتبنى حكما ما، وإنما على نوع المناهج المستخدمة في دعم الحكم وتأييده.(٦٢)

٣ ــ ذهب وليم جيمس إلى أن الصادق هو فقط الملائم لطريقة التفكير، كما أن الصحيح right هو فقط الملائم لطريقة سلوكنا. ويثار عند هذه النقطة اعتراض لا يمكن تجنبه؛ فعلى الرغم من أننا قد نوافق على أن الاعتقادات الصادقة هي عادة ما تسفر عن أداء، وأن الاعتقادات الكاذبة لا تسفر عن ذلك، فليس صحيحا أن الاعتقاد الذي يسفر عن أداء هو الذي يكون صادقا، حيث أننا نتمسك بصدق القوانين العلمية لأنها تتوافق مع كل بينة evidence معروفة. ومن الواضح أننا لو اكتشفنا بينة إضافية تعارض تلك البينة، فإن القانون العلمي في هذه الحالة لا يعد متوافقا، ومن ثم لابد أن يكذب أو يعدل، وبالتالي فالقانون العلمي في حاجة إلى نظرية تناظر الصدق أكثر منه إلى النظرية البراجماتية.(٦٣)

٤ ــ وكما هو الحال مع قوانين العلم، كذلك الأمر مع قوانين المنطق. فالمفاهيم البراجماتية المتعلقة بالغرض والنفع والتحقق تستحضر هنا لنقد المفاهيم التقليدية التي يتبناها المنطق العقلاني القائم على نظرية الاتساق، بدعوى أن كل تعليل نسبي ومؤقت؛ نسبي لأنه موضوع لخدمة غرض محدد، ومؤقت لأنه عرضة دائما للهدم إذا ما أخفق في الانطباق على ظروف جديدة. ويصر البراجماتي على أن التعليل،

لا يمكن في الممارسة أن يكون بعيدا عن الغرض الذي وضع من أجله، وأن صدق كل القوانين، سواء أكانت علمية أم رياضية أم منطقية، إنما تؤسس على النتائج التي تبرر اختيارها.[٦٤] والحقيقة أن البراجماتيين يخلطون هنا بين العلوم النظرية والرياضيات البحتة والمنطق البحت، وبين العلوم والرياضيات والمنطق ذات الطابع التطبيقي. فقد يتوصل العالم إلى نظرية ما وهو لا يعلم، ولا يعنيه ما يسفر عنها من تطبيقات عملية أو تقنية، وكذلك الأمر بالنسبة إلى عالم الرياضيات أو المنطق. فكل ما يعني العالم الفيزيائي هو البرهان بالطرق المنهجية السليمة على اكتشافه، وكل ما يعني العالم الرياضي أو المنطقي هو بناء نسقه الرياضي أو المنطقي دون وقوع في تناقض. أما التطبيق فيأتي بعد ذلك حسب اللزوم، وقد لا يأتي ولا يعني ذلك أن القانون العلمي المكتشف كاذب، أو أن القانون الرياضي أو المنطقي كاذب.

لكل هذه الاعتراضات والانتقادات التي وجهت للنظريات التقليدية في الصدق، قدم الفلاسفة المعاصرون نظريات حديثة في الصدق نتعرض لأهمها فيما يلي:

ثانيا، نظريات حديثة في الصدق :

١ ــ نظرية إضافة القول بالصدق Redundancy Theory of Truth

ويطلق عليها أحيانا اسم نظرية الفيض المنطقي Logical Superfluity Theory، وطبقا لهذه النظرية تكون القضية أو العبارة "من الصدق ق" هي نفسها "ق"، وذلك لأن كلا منهما تتضمن الأخرى ومتضمنة فيها. فالعبارة التي تقرر "من الصدق أن الحديد يتمدد بالحرارة" هي نفسها العبارة التي تقرر "الحديد يتمدد بالحرارة" لأنهما متكافئتان منطقيا. ولقد أدى هذا ببعض الفلاسفة إلى القول أن "لهما نفس المضمون" (فريجه)، أو "يعطيان نفس المعنى" (آير)، أو يعبران عن "نفس القضية" (فتج Wittg)، أو أن "قولهما واحد، فما يقوله أحدهما يقوله الآخر" (آير وفريجه). ومن ثم فإن إضافة (من الصدق أن ..) تعد إضافة زائدة أو فائضة أو لا لزوم لها منطقيا logically superfluous.[٦٥]

ونستطيع أن نتبين (بطريقة حدسية) من قانون تارسكي أن أية عبارة إثبات مثل ق لا تكون صادقة إلا إذا كان كذلك من الصدق القول بأن ق صادقة. فإذا كانت

إحدى هاتين العبارتين ("ق صادقة"، و "من الصدق أن ق صادقة") كاذبة، كانت الأخرى كذلك. لأن لهاتين العبارتين قيمة صدق واحدة، لأنهما في الحقيقة ليستا عبارتي إثبات مختلفتين، بل عبارة إثبات واحدة.(٦٦)

وترجع أهمية هذه النظرية إلى أنها توضح أن ليس ثمة مشكلة منفصلة عن موضوع الصدق، أي أن الصدق ليس شيئا مستقلا بذاته بحيث ينسب إلى غيره، وإنما الأمر مجرد اختلاط لغوي a linguistic muddle، لأننا غالبا ما نعتبر الصدق صفة لشيء ما، في حين أنه ليس شيئا على الإطلاق. فكل ما هو موجود لدينا الرمز الزائد "صادق" والرمز المضلل "صدق"، وهو مضلل لأنه يوحي بوجود شيء أو كيان أو صفة، في حين أنه لا وجود لذلك.

ولقد تعرضت هذه النظرية لعدة انتقادات نلخصها فيما يلي:(٦٧)

١ ــ الفرض الأساسي الذي تسعى إليه هذه النظرية هو أن التكافؤ المنطقي هو نفسه التكافؤ في المعنى. وهذا أمر طبيعي بالنسبة إلى عالم المنطق الذي يهتم بقيم الصدق Truth – values. أما بالنسبة إلى الفيلسوف الذي يأخذ بنظرية قابلية التحقق Verifiability theory ــ والذي تبعا له لا تكون العبارة صادقة وذات معنى إلا إذا كنا قد تحققنا من صدقها ــ فهذا الأمر لا يهمه كثيرا، حيث أن التكافؤ المنطقي ضروري، ولكنه ليس شرطا ضروريا للتكافؤ في المعنى. فما يقال عن "أ ب جـ مثلث متساوي الأضلاع" و "أ ب جـ مثلث متساوي الزوايا" أنهما متكافئان منطقيا، ولكنهما لا يعنيان نفس الشيء، حيث أن الكلمات المستخدمة في صياغتهما تختلف في المعنى.

٢ ــ وبالمثل، على الرغم من أن "من الصدق ق" و "ق" متكافئان منطقيا، إلا أنهما يختلفان في أن الأولى، وليست الثانية، تشير إلى وتعلق على شيء ما قيل أو يمكن أن يقال "فمن الصدق ق" ليست مجرد تكرار لـ "ق". فالقول "ما الذي يجعل من الصدق أن بروتس قتل القيصر؟" ليس هو "ما الذي جعل بروتس يقتل القيصر؟".

٣ ــ الاقتراح بأن "من الصدق" إنما هي مجرد وسيلة أسلوبية stylistic device ليست مقبولة بإطلاقها، حيث أن ما هو مميز بوصفه صادقا ليس معبرا عنه ولكنه مشار إليه فحسب، كما هو الحال في "ما قاله زميلي صادق"، لأن إغفال "صادق"

هنا يترك ما يقال غير كامل، لأن "ما قاله زميلي .." ليس مثل حذف "من الصدق .." من مثلا "من الصدق أن ثمة حياة بعد الموت". ومن ثم، في الحالة السابقة تكون "صادق" ضرورية لإكمال معنى ما يقال.

هذه هي خلاصة الانتقادات التي وجهت لنظرية إضافة القول بالصدق، فهل الأمر كذلك في النظرية السيمانطيقية؟

٢ ــ النظرية السيمانطيقية للصدق The Semantic Theory of Truth

في كتابه "المفهوم السيمانطيقي للصدق وأسس علم المعاني" الذي صدر عام ١٩٤٤أعلن تارسكي الدعاوى التالية:(٦٨)

لا يتضمن التعريف السيمانطيقي للصدق أي شيء بالنظر إلى الشروط التي تقع تحت جملة مثل (١):

(١) الثلج أبيض،

هذه الجملة يمكن تقريرها. وهي لا تتضمن سوى أنه، عندما تقرر أو تعارض هذه الجملة، فعليك أن تكون مستعدا لأن تقرر أو تعارض الجملة المتعلقة بها (٢):

(٢) الجملة "الثلج أبيض" صادقة.

وهكذا يمكننا أن نقبل المفهوم السيمانطيقي للصدق دون التوقف عن أي اتجاه إيبستمولوجي يمكن أن يكون لدينا. وبعد أن يذكر عددا من الانقسامات المنهجية والميتافيزيقية بين الفلاسفة، يستنتج أن المفهوم السيمانطيقي "محايد تماما في كل هذه الانقسامات والنزاعات". لأن الجملة (٢) لا تتحدث عن شيء موضوعي يمكن الاختلاف عليه، وإنما هي تتحدث ببساطة عن شيء صوري يقول الجملة "الثلج أبيض" المكونة من موضوع ومحمول ورابطة (مضمرة في اللغة العربية)، أو من شيء وصفته، تعد صادقة، وتأخذ الصيغة الرمزية التالية:"تعد ل صادقة إذا وفقط إذا كانت ق".

وتعلن هذه النظرية أنها تتفق مع الجوهر الشرعي لقول أرسطو المأثور "أن أقول عما هو أنه هو وعما ليس هو أنه ليس هو، صادق."، كما تتفق مع نظرية

التناظر التي ترى أن الصدق يكمن في تناظر ما يقال مع واقعة، بيد أنها تختلف مع نظرية التناظر في أنها تنسب الصدق إلى العبارات لا إلى الوقائع، ومن ثم نقول أنه "صادق في اللغة م" أي اللغة التي تنتمي إلى المنطق، لا إلى الأشياء. والنتيجة المفزعة التي تترتب على نظرية تارسكي هي أنه ليس ثمة تعريف مناسب للصدق يمكن الحصول عليه من الحياة اليومية أو اللغة الدارجة، وإنما فقط من اللغات الاصطناعية artificial languages التي لديها نوع من التركيب يسمح بالإشارة إلى صورة تعبيراتها.

والدليل على ذلك وجود مخالفيات كتلك التي نجدها في قصة كريتان Cretan الذي يسكن جزيرة كريت، وقال قولته الشهيرة "كل الكريتيين كذابون" وهو في قوله هذا يثير مخالفية خطيرة ألا وهي أنه إذا كان صادقا في قوله هذا تكون قضيته كاذبة لأنه أحد سكان كريت وما يصدق عليهم يصدق عليه، وإذا كان كاذبا تكون قضيته صادقة، وهكذا.(٦٩)

إذن جاءت نظرية تارسكي السيمانطيقة لتحل هذه المخالفية، وذلك بتمييزها بين لغة الموضوع object – language، واللغة الشارحة للغة الموضوع metalanguage، والتي تهتم بصورة القضية أو العبارة، وليس بالمضمون الذي تحمله. أو هي بالاختصار، وكما قال "مك جين" Mc Ginn:"النظرية السيمانطيقية إنما هي وصف للمعرفة اللغوية linguistic knowledge، ولا شيء أكثر من ذلك."(٧٠)

والحقيقة أن نظرية تارسكي لاقت من النجاح والشهرة ما لم تلقه أية نظرية حديثة أخري، فقد امتدحها كارل بوبر بقوله:"نتيجة لتعاليم تارسكي، ترددت كثيرا في الحديث عن الصدق والكذب." وشارك أحد الفلاسفة رأي بوبر بقوله:"كل مافعله تارسكي هو أنه عرف الحد صادق مستخدما في تعريفاته الحدود المقبولة بوضوح، ولم يستخدم أية حدود سيمانطيقية غير معرفة، ولذلك فإن عمل تارسكي يمكن أن يجعل الحد صادق مقبولا حتى بالنسبة إلى شخص لديه شك مبدئي في الحدود السيمانطيقة."(71) ولذلك فقد اتخذ الوضعيون المنطقيون، وعلى رأسهم رودلف كارناب، من نظرية تارسكي السيمانطيقية أساسا لتحليلاتهم المنطقية من أجل استبعاد الميتافيزيقا، على الرغم من أن تارسكي نفسه وجه انتقادات شديدة لمبحث

الرد الفيزيائي Physicalism. وهو المبحث الذي تبنته الوضعية المنطقية والذي يذهب إلى أن الوقائع الكيميائية والبيولوجية والسيكولوجية يمكن تفسيرها، من حيث المبدأ في حدود الوقائع الفيزيائية.[72]

ومع ذلك فقد تعرضت نظرية تارسكي إلى العديد من الانتقادات، نعرض لبعضها باختصار فيما يلي:

١ ــ يذهب "فيلد" إلى أن تارسكي نجح في رد فكرة الصدق إلى أفكار سيمانطيقية (دلالية) أخرى معينة، بيد أن ما فعله لم يوضح على أية حال هذه الأفكار الأخرى، لذلك يتعين أن تكون نتائجه المتعلقة بالكلمة "صادق" مقبولة فحسب بالنسبة إلى شخص ينظر بالفعل إلى هذه الأفكار الأخرى بوصفها أفكارا مقبولة. ويقول:"ولا أقصد من ذلك القول أن نتائجه في الصدق كانت تافهة، بل على العكس من ذلك، فإنني أعتقد أنها هامة إلى حد بعيد، وأن لها تطبيقات ليس فحسب في مجال الرياضيات، وإنما أيضا في مجال العلوم اللغوية، وبصورة مباشرة في المشكلات الفلسفية التي تدور حول المذهب الواقعي Realism بصفة خاصة والموضوعية Objectivity بصفة عامة"[73]

٢ ــ ولكن ما هو الحال بالنسبة للعديد من الجمل الإشارية ذات المعنى في لغة عادية؟ فمثل هذه الجمل يمكنها أن تقرر أو تؤيد أو تعلن دون الحاجة إلى المحمولين "صادق" و "كاذب". ففي جمل مثل "أنت أطلقت النار" "أنت خارج" "السيد والسيدة رسل يمكنهما قبول.." في جمل مثل هذه ، وفي سياقات معينة، لا ينطبق المحمولان "صادق" و "كاذب" عليها.[74]

٣ ــ كذلك ما هو الحال مع القضايا المحايدة neuter التي قال بها كلا من بيليز Baylis ولوكاشيفتش Lukasiewicz. فالتقرير بأنني "سأكون في لندن في الواحد والعشرين من ديسمبر العام القادم" يمكن ألا يكون "صادقا" ولا "كاذبا". لأنه إذا كان صادقا اليوم، إذن فذهابي إلى لندن سيكون ضروريا، وإذا كان كاذبا اليوم، إذن فذهابي إلى لندن سيكون مستحيلا.[75]

٤ ــ الحقيقة أننا، في حياتنا اليومية، نتعامل مع لغات طبيعية natural

language، وليس مع لغات صورية، ونظرية تارسكي يمكن أن تنطبق على اللغات الطبيعية بشكل تقريبي فقط، فقد أجريت محاولات مضنية لتطبيق النظرية على لغات طبيعية بكل ما تحمله من التباس وغموض وعدم ثبات، بيد أن هذه المحاولات لم تشهد نجاحا يذكر. ومن ثم فهذه النظرية تغفل جانبا هاما من استخدامات اللغة.(76)

لذلك فقد اتجه الفلاسفة المعاصرون إلى الأخذ بنظرية الاستخدام، وتسمى في أحيان كثيرة النظرية غير الوصفية للصدق.

٣ ـ النظرية غير الوصفية للصدق Non – Descriptive Theory of Truth

لقد أكد العديد من الفلاسفة المعاصرين على أن كل ما يقال ليس المقصود به أن نصف شيء ما، أو ربما حتى أن نقرر أي شيء. فجزء من استخدام اللغة يتوجه إلى سؤال أسئلة، أو إصدار أوامر، أو تقديم التماسات أو اعتذارات أو توسلات ...الخ، كما يمكننا أن نفعل أشياء عن طريق قول أشياء. فقد تستخدم الكلمة "أعد" لتقديم وعد، والكلمة "أقسم" لإعطاء قسم. إذن فقد تستخدم كلمتي "صادق" و "كاذب" لأغراض أكثر من استخدامهما لوصف خاصية ما يقال. فقد يستخدمان لتثمين أو تقدير شيء ما، للقبول أو الرفض، للإذعان أو المنع، لما قد قيل أو ربما يقال، وهكذا. فأن نقول "يصدق أن العديد من الناس لن يفعلوا ذلك على الأرجح"، فهذا القول إنما هو وسيلة للموافقة على الرأي الذي يذهب إلى أن من المرجح ألا يفعل ذلك العديد من الناس، ولا توجد وسيلة أخرى للحديث عن الرأي سوى الحديث عن عبارة مستخدمة للتعبير عن رأي.(77)

إذن يرى العديد من الفلاسفة المعاصرين، وعلى رأسهم ستراوسن أن كلمة "صادق" هي أقرب إلى أن تكون علامة على الموافقة أو التسليم أو القبول تعمل إلى حد كبير عمل كلمة "نعم" أكثر مما تعمل على كلمة تدل على صفة أو علاقة.(٧٨)

يذهب ستراوسن إلى أننا نستخدم بشكل عام تعبيرات لأنواع معينة لكي نذكر أو نشير إلى شخص فردي ما، أو إلى شيء مفرد أو حادث خصوصي أو مكان أو عملية، وذلك عن طريق ما نسميه عبارة إثبات statement عن ذلك الشخص أو الشيء أو المكان أو الحادث أو العملية. ويطلق على طريقة استخدام هذه التعبيرات

اسم "استخدام الإشارة بشكل وحيد" "uniquely referring use". أما فئات التعبيرات التي تستخدم في أغلب الأحوال فهي: أسماء إشارية مفردة مثل "هذا" و "ذاك"، وأسماء أعلام مثل "نابليون" و "هتلر" و "جون"، وضمائر الحاضر والغائب مثل "أنا" و "أنت" و "هو" و "هي"، وجمل ناقصة تبدأ بأداة تعريف مثل "المنضدة" و "الرجل العجوز" و "ملك فرنسا"، ويمكن أن يؤخذ أي تعبير من هذه الفئات باعتباره المبتدأ (أو الفاعل أو نائب الفاعل) أو المسند، والذي ينظر إلية تقليديا بوصفه جملة المبتدأ والخبر (أو المسند والمسند إليه).

ومثل هذه التعبيرات المنتمية لهذه الفئات، فيما يرى ستراوسن، لها استخدامات عديدة. فمن الواضح أن أي شخص تفوه بالجملة "الحوت ثديي" يمكن استخدام التعبير "الحوت" بطريقة تختلف تماماً عن الطريقة التي قد يستخدمها شخص آخر يتفوه بالجملة "صدم الحوت السفينة". واضح تماما أن كلمة "حوت" في الجملة الأولى تشير إلى فئة الحيتان، وفي الجملة الثانية إلى حوت خصوصي.(٧٩)

ويرى ستراوسن أن المعنى meaning إنما هو وظيفة للجملة أو التعبير، أما لتنويه بشيء أو الإشارة إليه أو صدقه أو كذبه إنما هي وظائف لاستخدام الجملة أو التعبير. ولا يمكن أن يتماثل معنى جملة أو تعبير مع التقرير المستخدم. فلكي نتحدث عن معنى تعبير أو جملة، هو ألا نتحدث عن مناسبة خصوصية، وإنما عن أحكام، وعادات، واصطلاحات تحكم استخدامه الصحيح في كل المناسبات التي يشير إليها أو يقررها. فكل شخص يعرف أن الجملة "المنضدة مغطاة بالكتب" لها مغزى، كما يعرف أن لها معنى. ولكنني لو سألت "عن أي شيء تتحدث هذه الجملة؟" فإنني بذلك أكون قد سألت سؤالا عبثيا، سؤالا لا يمكن أن يكون عن الجملة، وإنما فقط عن استخدام ما للجملة: وفي هذه الحالة، قد لا تكون الجملة مستخدمة، وإنما قد تؤخذ فقط كمثال.(٨٠)

كذلك إذا سألت "هل الجملة صادقة أم كاذبة؟" فإنني أسأل سؤالا عبثيا، وهو عبثي لأن الجملة ليست صادقة ولا كاذبة، وإنما هي حديث عن شيء ما. ولو أنني أردت أن أجعل تقريري صادق أو كاذب، فينبغي أن تكون الجملة في حالة استخدام، وإذا لم تكن كذلك، وتفوهت بها، وأنا أرغب الحديث عن شيء ما، فإن استخدامي لها ليس استخداما أصليا، وإنما هو استخدام زائف pseudo – use، لأنني

لم أقم بصياغة تقرير صادق أو كاذب على الرغم من اعتقادي بأنني أفعـــلَ ذلـــك. وهذا ،في رأيه، ما تقع فيه نظرية الأوصاف Theory of Discriptions التي قال بها برتراند رسل.(٨١)

وواضح هنا أن نظرية الاستخدام أو النظرية غير الوصفية للصدق قـــد تجنبـــت الوقوع في أخطاء النظريات التي سبق عرضها. ولكن هـــل اســـتطاعت أن تحـــل الإشكاليات العديدة للصدق التي عرضنها لبعضها في بحثنا هذا؟

الواقع أن موضوع الصدق يعد من المشكلات الصعبة التي واجهـــها المناطقـــة والفلاسفة بالبحث، وسيظل هذا الموضوع من الموضوعات الشائكة، وهو في حاجة إلى جهود العديد من المناطقة والفلاسفة في كل عصر. ولقد أصاب نيتشه في القول الذي أوردناه في بداية هذا البحث، ونصه:"باستطاعتنا أن نحدد في حالات متعـــددة ما ليس صادقا، ولكن ليس باستطاعتنا أبدا أن نحدد ما هو صادق."

obeikandl.com

الهوامش والمراجع

(١) قدم زينون الإيلي (٤٩٠ ــ ٤٢٠ ق. م.) حججا مشهورة يبرهن بها على امتناع الحركة، **الأولى** "حجة العداء" وتنص على أنه "إذا كانت المسافة التي سيقطعها العداء مؤلفة من نقط لا متناهية عددا، فإنه يستحيل عليه أن يعبر هذه الوحدات اللامتناهية، ولهذا فإنه لن يتحرك ليصل إلى نهاية المسافة." **والثانية** "حجة أخيل والسلحفاة" وأخيل هو العداء اليوناني المشهور "لن يستطيع أن يلحق بالسلحفاة المعروفة ببطئها الشديد، لأنه يتعين عليه أولا أن يصل إلى النقطة التي بدأت منها السلحفاة سيرها، ثم عليه أن يتابع عدوه لكي يلحق بها فيصل إلى النقطة التي تكون قد وصلت إليها بالفعل، ثم يحاول بعد ذلك أن يجاوزها، فإذا كانت المسافة التي تفصل بينهما مؤلفة من عدد لا متناه من النقط، فإن أخيل لن يستطيع عبور مسافة لا متناهية، وبالتالي لن يلحق بالسلحفاة ولن يسبقها، بل لن يتحرك من مكانه على الإطلاق. **والثالثة** "حجة السهم" وتقول "إذا افترضنا أن سهما انطلق في الفضاء، فإنه في كل لحظة من الزمن يشغل هذا السهم المنطلق مكانا في الفضاء مساويا له في الطول. ولهذا لن يبرح المكان الذي يكون قد حل فيه في خلال "الآن" الزمني غير المتجزئ ما دمنا نفترض أيضا أن الزمن مؤلف من آنات متصلة أي وحدات غير متجزئة. وبالتالي فإن السهم المنطلق سيظل ساكنا في كل آن زماني لأنه سيمتنع عليه عبور آنات زمنية لا متناهية في العدد. **والرابعة** "حجة الملعب" وتستند إلى نفس الفرض السابق من حيث اعتبار الزمان منقسما إلى آنات منفصلة غير متجزئة، واعتبار المكان أيضا مؤلفا من نقطة منفصلة غير متجزئة.

انظر في هذا الخصوص:

د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي. من طاليس إلى أفلاطون. الجزء الأول. دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، ١٩٨٧. ص ص ٩١ ــ ٩٦.

(٢) المرجع السابق. ص ١١٨.

(٣) المرجع السابق. ص ١١٩.

(٤) يبدأ سقراط في مرحلة **التهكم** بتوجيه سؤال إلى محدثه، وهو يختار محدثيه من بين أكبر أبطال ومشاهير أثينا في موضوع الحديث. فإذا أراد أن يتكلم

عن العدالة نراه يتجه إلى قضاة أثينا، وإذا أراد أن يناقش في الدين والتقوى يختار أكبر أبطال كهنة اليونان مثل "أوطيفرون" ويسأله عن معنى التقوى في الدين، متظاهرا بالجهل والسذاجة حتى يثير في نفس مجادله الشعور بالزهو والخيلاء، وحينما يدلي محدثه بآرائه السقيمة غير المتناسقة، سرعان ما يوجه إليه سقراط أسئلته المتعلقة بتعريفات ألفاظ الموضوع محل المناقشة، حتى يشعر الخصم بأنه غير قادر على الاستمرار في المناقشة، ويكتفي بتلقي ما يريد سقراط أن يلقيه إليه. أما في مرحلة **التوليد** فنرى سقراط وهو يعيد بناء المعرفة على أسس جديدة، بعد أن طهر نفس محدثه من الأوهام والآراء المزيفة. ويقوم فن التوليد على أن العلم الذي نتلقاه في المعاهد ليس جديدا بالمرة بل هو فطري، ويكفي أن نوقظ النفس بأسئلة مرتبة، حتى نتذكر المعاني التي سبق لها إدراكها في عالم آخر. وهي عين نظرية أفلاطون في "عالم المثل"، لذلك فإننا لا نعلم على وجه الدقة ما إذا كانت محاورات أفلاطون التي عرض فيها لآراء سقراط هي حقا آراء سقراط أم هي آراء أفلاطون على لسان سقراط.

انظر في هذا الخصوص:

محاورات أفلاطون (أوطيفرون. الدفاع. إقريطون. فيدون). ترجمة زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.

(٥) انظر كتاب الجدل ــ الكتاب الثالث ــ الفصل الثالث ف ٤٥ أ ــ وأيضا الكتاب الثامن الفصل الأول ف ١٥٢ أ ــ كتاب الأخلاق النيقوماخية ــ الكتاب الثالث الفصل الثاني ف ١٣٩ أ ــ كتاب الميتافيزيقا ــ الكتاب الأول ــ الفصل الأول، والفصل السابع.

(٦) انظر تفصيلات ذلك في كتابنا بالاشتراك مع د. علي عبد المعطي محمد: المنطق وفلسفة العلم. دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٨. ص ص ٢٨،٢٧.

(٧) انظر تفصيلات ذلك في:

محمود فهمي زيدان: في فلسفة اللغة. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت، لبنان، ١٩٨٥.

(8) Frege, Gottolb,"The Thought: A Logical Inquiry." Mind vol. LXV. 1965. P. 289.

(9) Ibid. p. 290.

(١٠) انظر تفصيلات ذلك في:

ـ السيد نفادي: الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلـــم. دار التنويـــر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٣. وخصوصا الفصل الثاني من الباب الأول بعنوان "الضرورة في الفكر الفلسفي المعاصر" ص ص ٥٥ ـ ٨٨.
ـ السيد نفادي: السببية في العلم. الهيئة المصرية العامة للكتاب، القـــاهرة، ١٩٩٨. وخصوصا الفصل الرابع من الباب الأول بعنوان "وظيفـــة المبـــدأ السببي في العلم" ص ص ١٥٩ ـ ٢٠٤.
ـ محمد فرحات عمر: طبيعة القانون العلمي. الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٩٦٦.

(11) White, Alan, "Truth" The Macmillan Press Ltd. London, New York, 1971. P. ix.

(12) Lacey, A., R., "Truth" In Modern Philosophy. An Introduction. Routledge & Kegan Paul. Boston. London and Henley, 1982. P. 27.

(13) Ibid. p. 28

(14) Ibid. pp. 28-9.

(١٥) انظر في هذا الخصوص:
عزمي إسلام: مفهوم المعنى. حولية كلية الآداب جامعة الكويت، الحوليـــة ٦، الرسالة ٣٢، الكويت، ١٩٨٥. ص ١١٩وما بعدها.

(16) Ayer, A., J., "Language, Truth and Logic." Victor Gollancz, London, 1964. P. 87.

(17) Ibid. p. 87-9.

(١٨) عبد المطلب زيد: محاضرات في النقد الأدبي. دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٨٩. ص ٢٠٥.

(19) Russel, Bertrand. "Human Knowledge, Its Scope and Limits." George Allen & Unwin Ltd. London, 1948. P. 127.

(20) Ibid. p. 128.

(21) Russell, B., "Truth and Falsehood." In the Problems of Philosophy. Oxford Univ. Press. 1976. P. 69.

(22) Ibid. p. 70.

(٢٣) الكسندر غيتمانوف: علم المنطق. دار التقدم، موسكو، ١٩٨٩. ص١٣٤،٥.

(٢٤) يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الحديث. ترجمة د. عبد الحميد صبره. منشأة المعارف، الاسكندرية، ١٩٦١. ص ١٩٠.

(٢٥) روبير بلانشي: المنطق وتاريخه من أرسطو حتى راسل. ترجمة د. خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٩٨٠. ص ١٣٧.

(٢٦) انظر تفصيلات ذلك في:

علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي. دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨٤. وخصوصا الفصل الرابع من الباب الثاني بعنوان "مباحث الاستدلال الإسلامية ــ القياس الأصولي" ص ص ١١١ ــ ١٣١.

(٢٧) علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة. دار المعارف بمصر، ١٩٦٦. ص ٢٤٧.

(٢٨) انظر تفصيلات ذلك في:

ــ الكسندر غيتمانوف: علم المنطق. مرجع سابق، ص ٣٧٤.

وكذلك في:

Zeman, J., Jay; "Modal Logic." The Lewis – Modal Systems. ــ Oxford University Press, Ely House, London, 1973.

(٢٩) الكسندر غيتمانوف: علم المنطق. مرجع سابق، ص ٣٧٦.

(٣٠) انظر تفصيلات ذلك في: Goldfarb, D., Warren (edi) "Jacques Herbrand Logical Writings" A Translation of the 'Ēcrits logiques', edited by Jean Van Heijenoort. D. Reidel Publishing Company – Dordrecht – Holland, 1971. Pp.176,7.

(٣١) الكسندر غيتمانوف: علم المنطق. مرجع سابق، ص ٣٧٧.

(٣٢) ومن المعروف أن المصطلح "ممكن" مأخوذ من ليبنتز، الذي كان يذهب إلى أن عالمنا ليس العالم الممكن الوحيد، وإنما هو أحسن العوالم الممكنة.

انظر: المرجع السابق ص ص ٣٧٨،٩.

(٣٣) انظر تفصيلات ذلك في:

Carnap, Rudolf., "Modalities and Quantification." The Journal of Symbolic Logic. Vol. 11. No. 2. (June 1946) pp. 33 – 46.

انظر أيضا :

Carnap, Rudolf.,"Meaning and Necessity." A Study in Semantics and Modal Logic. Phoenix Books, The University of Chicago Press, 1960.

(٣٤) يضيف إيفين إلى الجدول عاليه "الجهات المعيارية" وهي: فـــرض، ومحـــايد معياريا، ومحرم (أو ممنوع)، ومباح. وقد حذفناها من الجدول، لأنها تدخل، في رأينا، في باب الثيولوجيا أو اللاهوت وتخرج من مجال الفلسفة. وقســـم الجهات المعرفية إلى قسمين: معرفة، وجهاتها: قابل للبرهان (للتحقق)، قابل للحل (للتحقق) قابل للدحض (للتزييف). واعتقد أن هذه الجهات الثلاث هـــي جهة واحدة وليست ثلاث، لأن القابل للبرهان هو إما قابل للحـــل أو قـــابل للدحض، لذلك جعلنا الأولى محققة، والثانية قابلة للتحقق ،والثالثـــة مفنـــدة. وقناعة، وجهاتها: يعتقد (يرى)، يشك، ينكر. فجعلنا الثانية جهات فلســـفية، والأولى علمية مع إجراء التعديلات اللازمة. أما الجهات القيمية فاكتفى بـــأن جعلها مطلقة، وهي: جيد (حسن)، ومحايد قيميا، وسئ (قبيـــح). ومضافـــة، وهي: أحسن، ومساو في القيمة، وأسوأ. ولم يبين ما إذا كـــانت أخلاقيـــة أم جمالية.

انظر: الكسندر غيتمانوف: علم المنطق. مرجع سابق، ص ١٣٦.

(35) Randall J., H., & Buchler, D.,"What is Truth?" In Philosopht, An Introduction. A Division of Harper & Row Publishers Inc. New – York, London, 1971. P. 146.

(36) White, Alan, "Truth." Op, cit. P. 102.

(37) Lacey, "Truth." Op,cit. P. 30.

(38) Ibid. pp. 30 – 1.

(39) White, "Truth." Op,cit. P. 105.

(40) Joad, C., E., M.,"Guide To Philosophy" Victor Gollancz Ltd., London, 1936. Pp. 433,4.

(41) White, Alan,"Truth.'' Op,cit. Pp. 106,7.

(42) Williams,"What is Truth?" op,cit. P.75.

(43) Ibid. pp.74,5.

(44) White, "Truth" op,cit. P. 110.

(45) Pap, Arther.,"Semantics and Necessary Truth." New Haven, Yale Univ./ Press, 1950. P. 7.

(46) Ibid. p. 18.

(٤٧) انظر في هذا الخصوص:

ستيوارت هامبشر: عصر العقل. فلاسفة القرن السابع عشر. الكتابات الأساسية لبيكون وباسكال وهوبز وديكارت وسبينوزا ولايبنتز. ترجمة نلظم الطحان، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي. دمشق، سوريا، ١٩٧٥. ص ص ١١٢ ــ ١٦٤.

(48) Joad, "Guide To Philosophy.' Op,cit. Pp. 438,9.

(49) White, "Truth" op,cit. Pp.114,4.

(50) Randall, "Wtat is Truth?" op,cit. P. 148.

(٥١) انظر في هذا الخصوص كتابنا:

العلم والنظرة إلى العالم. دار النيل للنشر، الأسكندرية، ١٩٩٤. ص ٦٢.

(٥٢) رودلف كارناب: الأسس الفلسفية للفيزياء. مدخل إلى فلسفة العلوم. ترجمة وتقديم وتعليق د. السيد نفادي. دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٩٣. ص ٢٥.

(53) Randall, "What is Truth?" op,cit. P. 149.

(54) Joad, "Guide..." op,cit. Pp. 445,6.

(55) White, "Truth" op,cit. Pp.117,8.

(56) Randall, "What is Truth?" op,cit. Pp.150,1.

(٥٧) انظر تفصيلات ذلك في:

James, William,"What Pragmatism Means?" In Selected Papers On Philosophy. J. M. Dent & Sons LTD. London, 1947.pp. 200,1.

(58) Ibid. p.200.

(59) Randall, "What is Truth?" op,cit. P.155.

(60) James, "What Pragmatism Means?" op,cit.p.203.

(61) Randall, "What is Truth?" op,cit. Pp. 151,2.

(62) Ibid. p.152.

(63) Joad, "Guide..." op,cit. Pp.453,4.

(64) Ibid. p.455.

(65) White, "Truth" op,cit.p.91.

(٦٦) عزمي إسلام: مفهوم المعنى. مرجع سابق. ص ١١٠.

(٦٧) انظر تفصيلات ذلك في:

White, "Truth" op,cit. Pp.93,4.

(٦٨) انظر في هذا الخصوص كتاب تارسكي بعنوان:

Tarki, A., "The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics" Philosophy and Phinomenological Research. , chapter. 1V, 1944.

وهو مأخوذ من:

King – Farlow, John, "Truth Preference and Neuter Propositions." Philosophy of Science. Vol. XXX, 1963. 52,3.

White, "Truth" op,cit. P.95. (69)

Mc Ginn, Colin, "Truth and Use" In Reference, Truth and Reality. . (70) Essays on the Philosophy of Language. Routled & Kegan Paul. London, New York, 1980. P.20.

(71) مقتبسة من: Field,Hartry, "Tarski,s Theory of Truth." In Reference, Truth and Reality. Op,cit. p. 83.

(٧٢) انظر تفصيلات ذلك في كتابنا بعنوان: معيار الصدق والمعنى في العلوم الطبيعية والإنسانية. مبدأ التحقيق عند الوضعية المنطقية. دار المعرفة الجامعية، ١٩٩١.

وكذلك في دراستنا بعنوان: السيميوطيقا وعلاقتها بالفلسفة والعلم عند كارناب. تحت النشر بمجلة عالم الفكر الكويتية.

Field, Hartry, "Tarski,s Theory of Truth." Op,cit. P.83. (73)

King – Farlow, "Truth Preference..." op,cit. P.54. (74)

Ibid. p. 56. (75)

Lacey, "Ttuth" op,cit. P.42. (76)

White, "Truth" op,cit. P.99. (77)

(٧٨) انظر في هذا الخصوص: الموسوعة الفلسفية المختصرة. موضع الصدق. نقلها عن الإنجليزية فؤاد كامل، جلال العشري، عبد الرشيد صادق، مراجعة وإشراف د. زكي نجيب محمود. دار العلم، بيروت (د. ت.)، ص ٢٧٩.

Strawson, P., F., "On Referring" Mind. Vol. LIX, No. 234. 1950. (79) P.320.

Ibid. pp. 327,8. (٨٠)

Ibid. p. 329. (٨١)

تعريف جديد للفلسفة

ماهية الفلسفة

د . نجيب الحصادى
قسم الفلسفة – كلية الآداب
جامعة قار يونس

يعنى هذا البحث بطرح تساؤلات حول ماهية الفلسفة وجدواها ، فى ضوء تعاليم مذاهب اتخذت موقفا من هذا النشاط ، وهو يهدف إلى الدفاع عن تصور يهب معنى لمختلف التصورات التقليدية للفلسفة بطريقة تعمل على توكيد أهمية التنوع فى رؤى الفلاسفة للنشاط الذى يقومون بممارسته. يشتمل الجزء الأول من البحث على تحديد لطبيعة السؤال الفلسفى وللخصائص التى تميزه عن السؤال العلمى تحديدا ، وفى جزئه الثانى ثمة محاولة لتبيان كيف أن غموض المفهوم لايستدعى حظوته بالأهمية الفلسفية . أما الثالث فمكرس لنقد وجهة نظر سائدة مفادها إحجام الفلسفة عن المصادرة على أى نوع من الإفتراضات واحتكامها إلى العقل المنزه عن أية أحكام مسبقة ، فى حين يناقش الجزء الرابع هاجس الوضوح الذى استحوذ على أرباب الفلسفة الوضعية والتحليلية على حد السواء . أما جزأه الأخير فمعنى بطرح تصور مفاده أن فلسفية المفهوم رهن بإثارته مسائل تخفق السبل المتاحة فى التمكين من حسمها ، وهو يشتمل على محاولة لتبيان كيف أن هذا التصور للفلسفة يهب معنى لمختلف الرؤى الفلسفية دون أى محاباة مسبقة لأى منها .

إزيا برلين ، " فإن البشر لايرغبون فى أن تمتحن افتراضاتهم أكثر مما يجب ، أن تصبح جذورهم على حد تعبيره بادية فى العراء ، ولذا فإنهم يضطربون

أيما اضطراب حين يُرغمون على فحص أسس عقائدهم (برلين ، ص ٩٤) . هذه حقيقة سيكولوجية مؤسية عن البشر ، فمعظمهم ، فيما ينبـــهنا برتراند رسل ، يفضلون الموت على التفكير ، وهى حقيقة تستبان فى غبطة يستشعرها المتكئـــون على أرائك العقائد المريحة ، المتطامنون إلى أطر جاهزة لاتستدعى أى قدر مـــن إعمال الفكر، كما أنها لاتقل بيانا فى عنت يلقاه المرتابون والمؤسسون وأرباب الفن والإبداع بشتى ضروبه .

طبيعة الفلسفة :

السؤال الفلسفى مقلق بطبيعته ، بيد أنه يشكل " أول خطوة تسكعية يقوم بـــها العقل فى نزهته نحو آفاق جديدة " (وايزمان ، ص ٦٦) . لقد طرح الإنســـان ، عبر مسيرة بحثه الطويلة والمستمرة عن الحقيقة ، نوعين من الأســئلة ، أو هكـــذا يقر الموروث الإمبريقى الذى أرسى دعائمه جون لوك ومن بعده ديفيـــد هيـــوم ، أسئلة واقعية تتعلق بالعالم المادى المحسوس بشريا ، ويجاب عنها غالبـــا بـــالنظر عبر النافذة ، عنيت بفحص مايكون عليه واقع الكون ، وهى تشكل موضع اهتمـــام العلوم الطبيعية والإنسانية على حد السواء ، وأسئلة صورية معنية بالعلائق القائمـــة أو الممكن قيامها بين مختلف المفاهيم ، ويجاب عنها عبر تطبيق قواعد اســـتنباطية من قبيل الذى نألفه فى علوم الرياضة والمنطق ، أى دون ماحاجة إلى فتح نوافـــذ على العالم الواقعى [١] . السؤال الفلسفى سؤال مقلق لأنه لاينتمى إلى أى من تينـــك الطائفتين ، كون ذينك النهجين عاجزين عن حسم أمره . الأسئلة المعتـــادة تفصـــح عبر صياغاتها عن طبيعة الإجابات التى تليق بها ، فمثلها مثـــل " الصـــك علـــى بياض" المعد سلفا لأن يستكمل . الأمر مختلف فى حالة السؤال الفلســـفى . ســـؤال كان عن إمكان قيام علم للهندسة ، يشتمل على مبرهنات تثبت بسبل ســـابقة علـــى

---

(١) بيّن أن الفرق بين ذينك الضربين من الأسئلة إنما يركن إلى تميـــيز ، كـــان عقـــده أول من عقده ليبنتز ، بين القضايا التركيبية (synthetic propositions) التـــى تقـــر محاميلها خصائص مغايرة لما تشتمل عليه مواضيعها،والقضايا التحليلية analytic) (propositions التى لاتقر محاميلها سوى ماسلف لمواضيعـــها إقـــراره ، وإن تـــم توظيفه فى هذا السياق فى خدمة مقاصد وضعية الطابع .

التجربة وتقبل على قبليتها لأن تنطبق على العالم الواقعى ، لايحدد السبيل الذى يمكن من الدراية بالإجابة عنه (المرجع نفسه ص ٦٨) . وكذا شأن سؤال أوغسطين عما يجعل الإنطباع المؤقت يقتنص نوعا من الأبدية حين يتم تخزينه فى ردهات الذاكرة . لقد ظلت الفلسفة تبحث فى الأسباب القصوى والمبادئ الأولية وتسعى إلى معرفة أصل الوجود وغايته وإلى إدراك حقيقة الكون وطبائع النواميس التى تحكم ظواهره العارضة إلى أن تساءل ديكارت ومن بعده كانت عما إذا كان بمقدور العقل أصلا أن يدرك حقائق الأشياء ، بيد أنه لم يكن فى وسع أحد أن يحدد على وجه الضبط الوجهة التى كان يتوجب على ديكارت أو كانت التوجه شطرها للإجابة عن مثل هذا السؤال . وكذا الحال نسبة إلى سؤال هيدجر الذى يعتبره السؤال الأكثر حاسمية وخطرا: " لماذا كان ثمة وجود ولم يكن ثمة عدم ؟ " ، وسؤال البير كامو ماإذا كانت الحياة جديرة بالعيش ، الذى ضمّنه اعتباره الإنتحار المشكلة الفلسفية الوحيدة . فضلا عن ذلك ، وهذا أدعى لأن يجعل السؤال الفلسفى أكثر إقلاقا ، فإن السؤال يظل فلسفيا إلى أن يغدو بالمقدور حسمه ، مايعنى أن فلسفية السؤال أمر عارض وأن مآل السؤال الفلسفى أن يستبدل هويته . بيد أن قول هذا أيسر من تبريره ، كما أن تسويغه يتطلب طرح بعض الإعتبارات المبدئية.

غموض الفلسفة :

ولكن ماالذى يجعل السؤال (أو المفهوم) فلسفيا أصلا ؟ وأية قيمة له حال كونه كذلك ؟ الواقع أن معيار فلسفية المفهوم موضع خلاف بين الفلاسفة أنفسهم ، بل إن ثمة من يذهب إلى حد إقرار أن تاريخ الفلسفة بأسره ، الذى أربى على ألفين وخمسمائة سنة ، إن هو إلا محاولة لحسم هذه المسألة ، فالبحث عن ماهية الفلسفة سؤال عن تاريخها فى المحل الأول (العالم ، ص ٦٩) .

بيد أن غموض المفهوم قد يكون علة إثارته ومدعاة لأن يصبح موضعا للإنشغال البشرى ، فالإنسان ينزع بطبيعته نحو تأمل القضايا التى يبدو أنها عصية عن الحسم ، طالما استدعى تأملها إعمالا لملكة الخيال ولم يتطلب قدرا مؤلما من التفكير الممض . آية ذلك أنه قد لايثير النفس ويستهويها سياق للحديث قدر مايثيرها ويستهويها حديث المعجزات. بيد أن مسألة حدوث خرق لنواميس الكون ،

رغم كل مايكتنفها من غموض مشوب بالإثارة ، ليست قضية فلسفية خالصة . أن تسأل عما إذا كانت البتول قد حملت ممن تمثل لها بشرا سويا وعما إذا كان ابنها قد أبرأ بمسحة من كفيه الأكمه والأبرص هو أن تسأل سؤالا تاريخيا ، يتعلق بصحة الحكم بحدوث واقعة فى زمن طال مداه أو قصر (الحصادى ، ١ ، ص ١٣) . هذا سؤال امبيريقى يمكن الإجابة عنه بالنظر عبر النافذة . مستقبل الكائنات حرة الإرادة قد يكون أمرا غامضا ومثيرا بذاته ، وكذا شأن طبيعة الحلقة المفقودة فى سلسلة التطور العضوى ، بيد أن حظ مثل هذه المسائل من الأهمية الفلسفية نزره يسير ، مايبين أن غموض المفهوم ، خلافا لفكرة تسود بين عموم الناس ، لاتستدعى وجوب حظوته بذلك الضرب من الأهمية (الحصادى ، ٢ ، ص ١١) .

إن مبعث الدهشة – مصدر التفلسف – ليس بالشئ الغامض والنادر، فهى تنشأ عن تلك الأشياء التى تحملق دوما فى وجوهنا:الحركة (زينون) والأفكار العامة (أفلاطون) ، الذاكرة (أوغسطين) ، وجود الذات (ديكارت) ، السببية (هيوم) . الفيلسوف هو الشخص القادر على حدس الفجوات المستسرة فى صرح المفاهيم التى تكون مجموع الخبرة البشرية، فى حين أن الآخرين لايرون سوى الطرق السهلة والمألوفة (وايزمان ، ص ٤٨) ، وغنى عن البيان أنه لامدعاة لأن تنطوى المفاهيم التى تشكل ذلك الصرح على أية عناصر لانألفها .

حياد الفلسفة :

فى المقابل ، ثمة من يزعم أن الإحجام عن اتخاذ مواقف مسبقة لعملية فحص الأحكام شرط ضرورى لفعل التفلسف . هذا هو مفاد التصور القائل بأن الفيلسوف يمارس نوعا من الحياد المنهجى ، فلا يذعن لسلطان سوى سلطان العقل، ولايمتثل إلى أحكام سوى تلك التى يمليها عليه صوته ، وإلى هذا يركن الإنتقاد التقليدى الذى يوجه غالبا إلى فلسفة العصور الوسيطة الأوربية وإلى علماء الكلام من المسلمين ، عنيت اتهامهم بأنهم يبحثون عن اسباب وجيهة بمقدورها دعم أفكار كانوا اعتقدوا أصلا فى صحتها . بيد أن المرء لايوجه ضرورة انتقادا جادا حين يتهم أرباب تلك الفلاسفة والقائمين على ذلك العلم بمثل تلك التهمة . لقد أمضى رينيه ديكارت ، رائد الفلسفة العقلانية فى العصر الحديث ، وقتا طويلا فى

البحث عن مبررات تسوغ اعتقاده فى أنه كان جالسا بجانب المدفأة مرتديا بردتـه ، وفى تسويغ الحكم بأن رؤيته مارأى لم تكن أضغاث أحلام أو حيلا يمارسها عليـها شيطانه الماكر . إن عجب أنتونى كينى لاينقضى من كـون رسـل يتـهم تومـا الأكوينى ، أحد أقطاب الفلسفة الأوربية الوسيطة ، بأنه لم يكن فيلسوفا حقيقيا لأنـه كان يبحث عن مقدمات لنتيجة كان قر فى نفسه صحتها ، فرسـل يكـرس مئـات الصفحات من كتاب " البرنكيبيا ماثماتيكا " فى إثبات صحة أن ٢ + ٢ = ٤ ، وهذه معادلة لم يرتب يوما فى صحتها (كينى) . إذن ينبغى على كل فيلسوف أن يلـتزم بعقائد يتميز بها عن أغياره ، خلافا لذلك ماكان له أن يكون فيلسوفا مهما . بيـد أن علامة الفيلسوف الحقيقى لاتتعين فى صحة عقائده بل فى استعداده الدائـم لدعمـها واقتداره على الشد من أزرها (المرجع نفسه) . فى لب أية نزعة فلسفية أهـلى لأن توصف بالفلسفية ، ثمة رؤية تشكل مركز مايود صاحبها الشهادة عليـه ، تطـرح منظورا لم يألفه أسلافه وتروم تغيير المشهد الثقافى برمته ، بل وتعد بتحديد مسـار وجهته المستقبلية وبفتح نوافذ على آفاق لم يكن بالمقدور استشـرافها . وبطبيعـة الحال فإن قيمة الرؤية إنما تعاير بقوة ماتركن إليه من اسباب . غير أن أمر أسبقية اعتقاد الفيلسوف فى صحتها على أن اكتشافه مايسوغها قد لايستثير سوى فضـول المؤرخين . ثم إن اعتقاد صاحب المذهب فى مصداقية مذهبه لايعنـى متلقيـه إلا بقدر مايعنى نقاد الأدب مارام الشاعر حقيقة تبليغه مما صاغ من قصائد . العقـائد ، كالنوايا ، أسرار ، والفلسفة، كالشرع ، إنما تحكم بالظاهر ، والظاهر فى حالها هـو قوة الأسباب التى تطرح عيانا ، بصرف النظر عما إذا كانت سابقة لفعل الإعتقـاد المستمر فى الأخلاد أو لاحقا له ، بل بصرفه عن وقوعه أصلا .

ثمة إشكالية أخرى قد تكون أكثر أهمية تواجه المذهب القائل بكون الفلسـفة لاتذعن إلى سلطان سوى سلطان العقل ، خصوصا فى صياغتـه التـى تقـر أن الفلسفة لاتفترض أية أحكام مسبقة . لقد حاول كـانت ، علـى حـد تعبـير بيـتر ستراوسن ، رسم حدود المعرفة من موضع ماكان له أن يوجد أصلا لو أنه أحسـن ترسيم تلك الحدود (Strawson, p. 11.) ، ماسـتوجب قيامـه بالمصـادرة علـى افتراضات ماكان يتسنى إقرار تعاليم مذهبه الإبستمولوجى فى غيابها ، وكذا فعـل أشياع النزعة الوضعية حين صادروا على منطق " البرنكيبيا " بوصفه أداة لتحليـل العلم لاشريك لها ، ما ألزمهم إنكار أصالة الإشكاليات التى تتحصّن بطبيعتها ضـد

فعل التحليل الصورى . هكذا نجد أنه ليس ثمة فيلسوف وضعى يعنيه البحث فى قضية الإكتشاف العلمى ، على أهميته فى نشأة النظرية وفى سياق فهم الثورات العلمية ، فالإكتشاف وفق رؤيته للعلم عملية إبداعية تستعصى على التحليل المنطقى بسبب مايتضافر فى تشكيلها من عوامل تند على التقعيد الصورى . فالتعويل على منطق البرنكيبيا يجوّز أيضا غض الطرف عن كل مايتعلق بمحتوى الفروض العلمية ، فهو منطق معنى فحسب بالعلاقات السنتاكتية القائمة بينها ، ومن هنا جاءت عناية الوضعيين بأمثلة تمعن فى التبسيط وتعجز عن استثارة شغف العلماء ، وإليه يرجع إغفالهم لكثير من معطيات تاريخ العلم وتفاصيل تطوره (الحصادى ٣) . من جهة أخرى ، فإن ديكارت الذى زعم أنه حين ارتاب فى كل شئ لم يجد سبيلا إلى الإرتياب فى كونه يرتاب ، إنما أغفل حقيقة ركونه إلى آلية بعينها فى الإستدلال . لقد ظل يحتفظ بمبدأ منطقى [1] مكّنه من إقرار سلامة استنباطه حقيقة قيامه بفعل التفكير من كونه يرتاب ، وكون كل حال ارتياب حال تفكير ، قدر ما مكنه من استنتاج وجوده من حقيقة كونه يفكر وكون كل حال تفكير حال وجود .

اضطرار المذهب الفلسفى للإلتزام بصحة فروض بعينها يتضح أكثر مايتضح فى جانبه الأخلاقى ، والمذهب الفلسفى ملزم بأن يتخذ موقفا من الأخلاق، فالفلسفة معنية وفق دلالتها الإصطلاحية بالقيم المطلقة ، قيم الحق والخير والجمال، على حد سواء . الغايات الكبرى التى تهب للحياة معنى وتسهم فى تشكيل عالم المذهب الأمثل الذى يدعو إليه أشياعه تتضارب ضرورة ، فكذا شأن قيمتى العدل والرحمة وقيمتى صالح الفرد وصالح الجماعة على سبيل المثال . وكما يقر كوتديرا ، فإن الأمة التى يستهويها العبث ليس بمقدورها أن تذهب إلى الحرب ، مايعنى أن تحقيق بعض المقاصد (السلام) قد ينجم عن التضحية بمقاصد لاتقل أهمية (الجدية) . ولأن ماهو كائن عاجز منطقيا عن تسويغ مايتعين أن يكون ، لاسبيل للبرهنة على أية تراتيب هرمية تحدد أسبقية تلك الغايات على نحو مطلق . ولأن العقل عاجز بدوره عن تبرير أهداف نهائية على حساب غيرها ، فإنه محتم

---

(١) مفاد هذا المبدأ تعبر عنه القاعدة الإستنباطية التى تعتد بها كل الأنساق المنطقية والتى تقرأن القضية الشرطية تستلزم تاليتها حال اقترانها بمقدمتها .

على المذهب الفلسفى أن يصادر على صحة مبادئ أخلاقية دون سواها . يستبان هذا فيما يعرف بمبدأ عدم قابلية الأنساق الأخلاقية للقياس وفق الوحدات ذاتها (The Principle of Incommensurability) ، وهو مبدأ أخذ به فى سياق فلسفة الحضارة مفكرون من أمثال المؤرخ الإيطالى جيمباتيستا فيكو والمؤرخ الألمانى جوهان هردر (Berlin, p. 75) ، فى حين أقره تومس كون فى سياق زعمه بعجز العلم عن تحقيق ضرب المراكمة الذى يقول به الوضعيون ، وهو عجز يعزوه إلى تضمن كل نموذج إرشادى معايير منهجية متفردة (Kuhn, p. 113) .

محتم على أى نسق استدلالى ، كالفلسفة والعلم والرياضيات ، أن يفترض أحكاما بعينها ، بل إنه لاسبيل لتجنب فعل الإفتراض هذا فى أى سياق تأسيسى . الأنساق الرياضية تفترض صراحة تعاريف ومسلمات ومصادرات بعينها ، والقائمون عليها يعون تماما أنهم لايستطيعون فى غياب تلك المصادرة البرهنة على أى حكم رياضى . الواقع أن اليقين الذى يبدو أن الأحكام الرياضية تنطوى عليه أو تمكن منه إن هو إلا مترتبة عن افتراض أحكام لاسبيل بالتعريف لإثباتها ، الأمر الذى يتضح تماما فى مايعرف بالهندسات اللاإقليدية التى صادرت على مسلمات مغايرة للهندسة التقليدية دون أن يؤثر ذلك فى إحكام أنساقها أو فى اقتدارها على إثبات المطلوب إثباته . يسرى هذا على نحو مماثل على الأنساق الفلسفية . حين أقر كارل بوبر أن شرعية الفرض إنما ترتهن باقتدار أنصاره من حيث المبدأ على تحديد الظروف التى تكفل حال توفرها بطلان ذلك الفرض) (Popper 1, p. 279 ، لم يكن له بد من أن يفترض أن هذا المعيار لايسرى على نفسه . سريانه على نفسه فى سياق تأسيسى كهذا يضع بوبر فى مأزق ، فكون المعيار فرضا إنما يستلزم تبريره ، وتبريره عبر ذات المعيار مصادرة على المطلوب ، فى حين أن تبريره عبر أى معيار آخر إنما يدحض كونه المعيار الوحيد لشرعية الفروض . لقد واجه الوضعيون مأزقا مماثلا بخصوص معيار التحقق ، وكذا حدث مع فتجنشتين المبكر الذى اضطر فى ختام أطروحته إلى إقرار أن صحة مذهبه تستلزم كونه هراء ، وأن من يفهمه سوف يكتشف أنه لايفهمه (Wittgenstein, p. 74) . من هنا جاء حكم كواين بأن المذاهب الفلسفية ملزمة بأن تدور فى دوائر مفرغة وأن مبلغ مايتسنى للفلاسفة القيام به هو جعل الدوائر الفلسفية واسعة قدر الإمكان ، فبقدر اتساعها يتسنى لنا فهم العالم . الإعتقاد

فى الإقتدار على البرهنة على كل شئ باطل لأسباب منطقية صرفة . هذا ما أوضحه سيكتوس امبيروكوس منذ مايربو على ألفى عام . الإثبات يتطلب مقدمات، وما إن تطرح المقدمات حتى يكون فى وسع النقاش تحديها عبر تغيير مجراه إلى مستويات أعمق. ثم من أين للفيلسوف أن يأتى بمقدماته ؟ أ بالركون إلى الحس المستراب فى جدارته بالثقة ، أم بالتعويل على العقل الذى لم يحل كونه أعدل الأشياء قسمة بين الناس دون اختلافهم ؟ ليس للمفهوم ، أى مفهوم ، أن يتطور بحيث يصبح معطى بديهيا ، فهو يركن ضرورة إلى تنظير عمليات تاريخية بعيدة الأمد ، ولذا فإن إقرار صحته فى سياق سرد آلية النسق ينطوى على مصادرة لاسبيل للفكاك منها .

على ذلك ، يظل العقل يتنزل مَنزلة خاصة فى الفلسفة ، ربما بمقتضى المسحة الإسترابية التى يتسم بها النشاط الفلسفى تحديدا . غير أن هذه الخصوصية لاتنفى كلية حتمية الإفتراضات وأفعال المصادرة ، وإن عملت على تقليلها إلى الحد الأدنى . يتضح هذا خصوصا فى المواقف الفلسفية المعاصرة الأكثر انفتاحية وأقل قصرية وتبجحا فى إصدار أية دعاوى طوباوية تعد بفراديس أرضية . لم يعد الناس فيما تقول مى غصوب فى حاجة إلى أرواح عظيمة وعبقريات خلاقة تهديهم السبيل . هكذا نجد أن الموقف مابعد الحداثى فى الأخلاق يكرس أفكار التعددية والتجاور والخصوصيات الثقافية قدر مايحجم عن إصدار أية مواعظ أخلاقية . ثمة نزوع متنام شطر الإقتصار على تبيان المترتبات الناجمة عن اتخاذ القرارات العملية وتوضيح الأوليات التى يفترض اتخاذها ، بغية جعل المرء على وعى كامل بتلك الأوليات ، فلا يكيل بمكيالين ولايستأثر لنفسه بما الناس فيه سواسية . فى السياق الأبستمولوجى ، يستبان أن الفلسفة التحليلية ، ممثلة فى بعض أشياعها على أقل تقدير ، لاتكره خصومها على قبول الدلالات التى يخلص إليها التحليل الفيلولوجى ، بل تقف عند حد اشتراط وعيهم الكامل بأن المعانى التى يعزونها إلى الألفاظ التى يصاغ عبرها السؤال الفلسفى ويجاب عنه ، لاتتماهى والدلالات المألوفة ، مايلزمهم إما بالتسليم بأنهم يتحدثون لغة لايفهمها أحد ، أو بالبحث عن تعاريف أكثر دقة لمصطلحاتهم من شأنها أن تهب لأحكامهم معنى وتجنبها مغبة عوز الإتساق .

فويبا الوضوح :

تركن الفلسفة الوضعية فى حسمها للمسألة المتعلقة بما يجعل المفهوم فلسفيا إلى التمييز بين القضايا التحليلية والقضايا التركيبية وتقوم وفقه بتصنيف العلوم إلى علوم شكلية تعنى بالقضايا التحليلية (كالرياضيات والمنطق) وعلوم تعنى بالقضايا التركيبية (كالفيزياء والكيمياء) . ولأن أشياع ذلك المذهب يشككون فى شرعية أى نوع آخر من القضايا ، فإنهم يخلصون إلى أن المهمة الوحيدة التى يمكن للفلسفة أداؤها هى وضع أساس صلب للنشاط العلمى بضربيه الشكلى والطبيعى . إذا كان العلم مهتما برصد ظواهر العالم المادى ، موضع ومستثير الإحساسات البشرية والعالم الوحيد الذى يتخذ الحديث عنه أية شرعية ، فما الذى تستطيع الفلسفة تقديمه غير تحليل مفاهيم العلم وتبيان أصوله ومناهجه ؟ بيد أن هذا المفهوم الضيق للفلسفة يعتوره خطل ، لا لأن العلم ليس فى حاجة إلى هذا الدعم الذى يعرضه الفلاسفة ، ولا لأن كثيرا من العلم أصلب أساسا من الفلسفة (كواين ، ص ٣٢٠) ، بل لكونه يفضى إلى إطراح كل السياقات الغيبية ، بنوعيها الدينى والميتافيزيقى ، قدر مايغفل أهمية السياقات المعيارية ، بضربيها الأخلاقى والإستاطيقى ، ولعل فى الإشكاليات الأخلاقية غير القابلة بالتعريف للحسم العلمى التى أثارها فى العقد الأخير من القرن العشرين مايعرف بهندسة الجينات مايكفى لتبيان قدر محدودية المنظور الوضعى ويكرس الحاجة إلى خطاب أخلاقى مابعد علمى حسب الوضعيون أنهم قد نجحوا فى إخراسه . وبوجه عام ، وكما يسلم أحد اشياع هذه النزعة ، فإن " شوق الميتافيزيقى إلى أن يلقى بعض الضوء على الغموض الذى يكتنف العالم ، أو على الحقيقة التى لايمكن فهمها والقائلة بأن العالم يمكن فهمه ، أو معنى الحياة، ... شوق لاتخمد أنفاسه ، فالخلاص من قلق القلب لايتم بالمنطق " (وايزمان ، ص ٦٢) . الراهن أن جعل الفلسفة خادمة للعلم تتأبى عن خدمة من لايروق لسيدها إنما يكرس مفهوما للإنسان وإحدى الأبعاد يغض الطرف عمدا عن حقيقة مفادها أن بشرية البشر إنما تتحقق بفضل تنوع ملكاتهم ، وأن هذا التنوع هو ما يمكّن بدوره من صنع حضارات تتعين معلمتها الفارقة فى عوزها للتشابه .

ثمة مذهب آخر يلتزم بمفهوم مغاير لمهمة الفلسفة كان عمل على تكريسه

فى مطلع هذا القرن فلاسفة من أمثال فتجنشتين المتأخر وجين أوستن وبيتر ستراوسن وجون سيرل . الفلسفة الغوية أو التحليلية محاولة لطرح رؤية جديدة فى طريقة تناول المسائل الفلسفية تؤكد أساسا وجوب الوعى باللغة التى تصاغ عبرها تلك المسائل . فى الفلسفة لاتكمن المشكلة الحقيقية فى إيجاد حل للسؤال بل فى إعطاء معنى محدد له . ذلك أنه ما أن تتم إهابة مثل هذا المعنى حتى يتضح أن السؤال إنما يعبر عن خلط فى ذهن صاحبه أو عجز فى الإلتزام بقواعد اللغة المعبر بها عنه . الواقع، أن ثمة وعدا تحرريا ينطوى عليه هذا المذهب ، فهو يبشر بالخلاص من الإرباكات الذهنية التى ظلت البشرية تعانى منها ردحا طويلا من الزمن بسبب إخفاقها فى ممارسة وعى كامل باللغة [1] . مأتى القضايا الفلسفية إذن أخلاط لغوية الأصول ، فهى " مجرد التباسات يشعر بها كمشاكل " ، على حد تعبير فتجنشتين ، ولذا فإنها تختفى بمجرد أن تتضح الرؤية . أما مهمة الفلسفة ، فتتعين على حد تعبير فريجة فى تحرير الروح من بغى الكلام ، وذلك بفضح الأوهام التى تطاردنا أنى ما استخدمنا سبل اتصال كلامية (المرجع نفسه) .

الإهتمام الكافى بالفروق الدقيقة التى تميز بين المعانى كفيل إذن بالعمل على تحليل المسائل الفلسفية ، عوضا عن حلها . هكذا حسب ستراوسن أنه تمكن من الخلاص نهائيا من إشكالية الإستقراء التقليدية التى أرقت الفلاسفة منذ عهد هيوم بمجرد لفت الإنتباه ، عبر القيام بتحليل لغوى، إلى وجود ترادف بين دلالة لفظة " الإستقراء " ولفظة "عقلانية " . بعبارة أخرى ، بمقدور التحليل اللغوى إثبات أن العلم مصدر معرفى يصح الركون إلى نتاجاته ، فالحكم بشرعية هذا النشاط ، وفق المماهاة التى يعقدها ستراوسن بين تينك الدلالتين ، مجرد قضية تكرارية يستحيل بطلانها ، تحصيل حاصل يصدق بالتعريف .

ولكن ، ألا يعنى هذا أن ألفاظ اللغة ودلالاتها السائدة إنما تشتمل على أحكام تكرس أعرافا غبرنا عليها وألفناها إلى حد أن جعلناها ، ربما بشكل غير واع ، جزءا لايتجزأ من اللغة التى نتحدث بها ؟ مبلغ الظن أن اللغة ليست بالحياد الذى يزعمه بعض أنصار الفلسفة التحليلية ، بل تتضمن أحكاما مسبقة تجذرت فى

---

(١) حين كان أوستن يُسأل عن ضرب المشاكل التى تنجح تمييزاته فى الخلاص منها، كان يردد عادة " تقريبا كل المشاكل " (وليامز ، ص ٢٧٣) .

أساليب التعبير قدر ماكمنت فى المعانى التى يتم عزوها إلى الفاظها ، وليس ثمة مايحول دون أن تكون مثل هذه الأحكام المسبقة موضع ارتياب فلسفى . الواقع أن هذا على وجه الضبط هو ماحدث مع إشكالية الإستقراء ، أو هكذا يقرر ويسلى سامون ، فى معرض نقده للطرح سالف الذكر . إن نهج التحليل اللغوى لم يقم بإلغاء الإشكالية بل أخفاها تحت حجاب الغموض ، فلفظة " عقلانى " لفظة مبجلة ولديها علاقة مسلم بها وفق معايير الإستقراء التى يركن إليها العلم، وهذه حقيقة إنما تعبر عن استحسان المجتمع للعلم فى الأوساط الثقافية (Salmon, p. 604) . وبطبيعة الحال ليست هذه دعوة مضمرة لتجويز النأى عن الدلالات السائدة ، رغم أنها تتيح للشكاك تحديد الأحكام المسبقة التى تنطوى عليها اللغة قدر ماتسمح لهم بالإرتياب فى صحتها . إن لغة يكون بمقدورها ، عبر فعل التأمل فى بعض مفرداتها ، تسويغ مزاعم العلم المعرفية لأجدر أن تكون موضعا للإرتياب ، فتلك وظيفة يتعين بداهة أن تقصر عن أدائها .

ثمة قاسم مشترك بين النزعتين الوضعية واللغوية يتعين فى إصرارهما على الوضوح . يتوجب على الأفكار الفلسفية أن تطرح وفق صياغات بيّنة لالبس فيها ، وأن يتم تعريف المفاهيم الواردة فيها تعريفا دقيقا لايتيح مجالا لاستثارة أية أوهام فلسفية . الراهن أن هذا الإصرار كان شكل استجابة طبيعية لإسراف فلاسفة القرن التاسع عشر ، خصوصا أرباب المثالية الألمانية ، فى الغموض وعدم الإلتزام بالدلالات السائدة من جهة والعجز من أخرى عن طرح تعريفات بديلة لتلك المتضمنة فى لغة الكلام اليومى . فى المقابل يؤكد وايزمان أن غموض أسئلة الفلاسفة ليس على الخطر الذى يتوهمه الوضعيون والتحليليون ، فلا شئ كالتفكير الواضح يحجبنا عن اكتشاف الجديد . الوضوح حين يستحوذ علينا ، كما استحوذ عليهم ، إنما يجعل وأد براعم الفكر الحى فى مهدها أمرا جد محتمل . تخيل رواد العلم يتساءلون معقودى الألسن والخوف يطاردهم عما إذا كان لأفكارهم معنى واضح ومحدد . ليس هناك مكتشف عظيم يتخذ لنفسه شعار فتجنشتين القائل بأن كل مايمكن أن يقال يمكن أن يقال بوضوح ، على العكس تماما ، فمن المرجح أن يكون الوضوح آخر ملجأ يلوذ به من لايمتلك شيئا يمكن قوله (وايزمان ، ص ٦٦-٦٧). الوضوح ليس مهما ، يقول بول فاليرى ، إنما الدقة . مرة أخرى ، ليست هذه دعوة لطلسمة الفلسفة ، لكنها دعوة للإحجام عن التعجل فى إخماد أنفاس

الأفكار المبتسرة ، فالإكتشافات العظيمة غالبا ماتنبثق من الغامض المعتم ، بعد أن يكون قد تعرض إلى قدر كاف من إعمال الفكر والتحليل والتحقق .

جدوى الفلسفة :

سوف أجادل بأن القدرة على استثارة جدل يستحيل حسمه وفق السبل المتاحة سمة أساسية ، وإن لم تكن فارقة ، لفلسفية المفهوم [1] بعبارة أخرى ، فإن المفهوم لايكون فلسفيا مالم يثر جدلا لم يكن بالمقدور حسمه ، رغم أن ثمة مفاهيم قادرة على إثارة جدل كهذا لاتمت للفلسفة بصلة ، فالأمر ، فيما سوف نبين ، إنما يرتهن بمآل القضايا المثارة من قبل المفهوم المعنى . فى السياقات العادية ، تعجز الفروض العلمية عن إثارة جدل من هذا القبيل ، فهناك باستمرار سبل امبيريقية تمكن من تبيان أجدرها بالقبول . ثمة أعراف علمية تم تكريسها إلى حد يدعم الحكم بقيام نهج علمى متفق عليه بين الجماعات العلمية المختصة على اقل تقدير . فى السياقات الأقل عادية ، قد تثير مسألة المفاضلة بين الفروض مشاغل فلسفية ، وإذا كان توماس كون محقا فى مذهبه ، فإن هذا على وجه الضبط مايحدث إبان الأزمات ، حين يشرع العلماء فى التصرف على طريقة الفلاسفة (كون) . القضايا الدينية قد تحدث جدلا تحسمه نصوص الكتب المقدسة ، وقد يرتهن أمر حسمها باجتهادات يقوم بها رجالات الدين أو من يقوم مقامهم . مفهوم الإرث ليس مفهوما فلسفيا طالما طرح فى سياق يلتزم بنهج يعتد به بوصفه حكما فصلا أوحد . السياق الذى يحجم فيه النص الدينى عن حسم أمر أية قضية صراحة يعد بأن يكون فلسفيا ، كما هو الحال فى قضية القضاء والقدر التى لايتخذ فيها الدين موقفا صريحا ، الأمر الذى مكن الملتزمين بذات العقيدة من اتخاذ مواقف فلسفية غاية فى التباين . الواقع أن تعدد المذاهب الملتزمة بأصول ذات الدين عادة ما يترتب على فلسفية المفاهيم التى تشكل موضع الجدل بينها. أيضا ، قد ينشأ جدل بين عموم الناس حول أخلاقية سلوك بعينه ، فيتم الإحتكام إلى مصدر سلطوى محدد ،

---

(١) الأجزاء التالية فى هذه الدراسة تناقش أحكاما ذهبت إليها فى مقدمة كتابى " الريبة فى قدسية العلم " ، ص ١٢-١٧ ، بيد أننى استحدثت بعض تعديلات حاسمة نجمت عن تغيرات طرأت على رؤيتى للفلسفة منذ دفعنى بمخطوط هذا الكتاب إلى دار النشر عام ١٩٩٧ .

كالعرف أو القانون أو الدين أو الصالح العام . المسائل الأخلاقية لاتتسم بصبغة فلسفية خالصة إلا حال استبانة عجز المصدر الذى يركن إليه عادة عن حسمها ، كما يحدث حين يتم الإرتياب فى عقلانية الركون إلى تعاليم جهة دون غيرها فى حسم المسائل الأخلاقية العادية .

ثمة علامة فارقة تتميز بها الفلسفة عن غيرها من الأنشطة البشرية تتعين فى عوزها إلى مرجعية راكزة يتسنى بالركون إليها إنجاز فعل الحسم . لايسرى هذا على مذاهب فلسفية بعينها ، فكلها كما اسلفت تفترض مبادئ وطرائق بعينها فى حل إشكالياتها ، بل يصدق على النشاط الفلسفى فى وجه عمومه . الفلسفة ، من حيث المبدأ ، تمتاز بقدرة فائقة على الإرتياب فى أى موضع ارتكاس يتم تكريسه ، بدءا بأحكام البداهة ، ومرورا بنصوص النقل ، وانتهاء بقواعد المنطق . هذا يعنى أنه ليس ثمة مايحول دون تشكيك المذهب الفلسفى فى أى من المناهج التقليدية للمعرفة. بيد أنه يتعين علينا تحرى الدقة فى التمييز بين هذا الحكم والحكم الذى أقررنا وفقه التزام المذهب الفلسفى بتعاليم يصادر على صحتها دون برهنة . ربما نستطيع توضيح هذا التمييز بالقول إنه محتم على كل مذهب فلسفى أن يلتزم بافتراضات بعينها رغم أنه ليست هناك افتراضات بعينها يتحتم على كل مذهب الإلتزام بها . لاحظ أن سائر الأنشطة البشرية ، سيما تلك القابلة لأن تميز تمييزا وظيفيا ومنهجيا ، تصادر صراحة على افتراضات بعينها وتلزم ممارسيها ، بصرف النظر عن سائر عقائدهم ، بالإلتزام بها . النشاط الدينى يلزم معتنقيه بممارسة طقوس بعينها ، وكذا شأن النشاط العلمى . ليس بمقدور العالم ، بصرف النظر عن النظريات العلمية التى يعتقد فى قدرتها على تفسير مايلاحظ من ظواهر، أن يرتاب فى وجوب جمع الشواهد التى تدعم نظريته ، أو فى وجوب عمله على التحقق من دقة البيانات التى يعنى بجمعها . ليس له أن ينكر دور الحس فى الدراية بالظواهر التى يشغله أمر التنبؤ بمستقبلها، وليس له أن يشكك مثلا فى قدرة العقل البشرى على استنتاج أحكام وفق مايخلص اليه من تقريرات خاضعة للملاحظة . الواقع أن قيامه بأى من تلك السلوكيات قمين بسحب أحقيته فى الإنتماء إلى الأوساط العلمية . فى المقابل ، فإن كل ذلك ، بل وأكثر منه ، متاح للفيلسوف .

وكما سلف أن أقررنا ، فإن الأنشطة البشرية ، التى تتعين نتاجاتها فى

أنساق استدلالية ، ملزمة بالمصادرة على نقطة بدء تفترض افتراضا ، بيد أنها نقطة بدء يتشارك القائمون على النشاط المعنى فى الركون إليها وفى الإعتقاد فى بداهة عدم حاجاتها للبرهنة . أما حال الفيلسوف فمختلف، إنه ملزم بالمصادرة على موضع ارتكاز من المرجح أن يخالفه فى أمره سائر أشياع النزعات المناوئة الذين يتشارك معهم فى ممارسة ذات النشاط . الركون إلى أعراف أو قواعد أو مبادئ أنشطة مغايرة ليس متاحا فى سياق كهذا ، فالمسائل التى تقض مضجع الفيلسوف إنما تنشأ عن أنشطة عجزت معاييرها القائمة عن حسم أمرها .

لهيجل رأى مفاده أن طائر المينيرفا ، الذى يرمز به إلى الفلسفة ، لايشرع فى التحليق إلا بعد أن يرخى الليل سدوله . لعل هيجل أراد من زعمه هذا أن الفلسفة لاتشرع فى ممارسة نشاطها الجدلى إلا عقب قيام أنشطة بشرية مغايرة تستثير سلوكيات ممارسيها مسائل لايتسنى حسمها وفق المناهج التى يركنون إليها فى الظروف العادية . شئ من هذا القبيل يبدو أن كارل بوبر يعنيه من قالته " إن المشكلات الفلسفية الأصيلة تتجذر فى قضايا ملحة تقع خلف نطاق الفلسفة وتموت حال فساد الجذور (بوبر ، ص ١٠٩). الأمثلة التى تدعم هذا المنظور للفلسفة متعددة . النشاط العلمى يثير قضايا لايقوى نهجه ولا أعرافه السائدة على حسم أمرها ، هكذا يقر العلم ، فى مفهومه البدهى السائد على اقل تقدير ، أن غايته الأساسية إنما تتعين فى تفسير مايتم رصده من ظواهر والتنبؤ بمستقبلها عبر نظريات يتم دعمها استقرائيا بشواهد ترجح صحتها ، بيد أنه يسكت عن الأسباب التى تعقلن المصادرة على تينك الغايتين ، قدر مايسكت عن تحديد دلالة المفاهيم الحاسمة المتضمنة فى تحديده آلية تحقيقهما ، عنيت مفاهيم النظرية العلمية والدعم الإستقرائى ، فضلا عن الشروط التى يتعين على التفسير والتنبؤ العلميين استيفاؤهما ، أيضا يثير العلم إشكالية وجوب قيام العالم بوصفه عالما بإصدار أحكام معيارية ، لكن مناهجه تقتصر على إقرار وجوب عزوف العالم عن إقحام أهوائه ونوازعه فى عملية تأويل الظواهر التى يستشهد بها على صحة فروضه ، ولاتقر ما إذا كان العالم ملزما أصلا بقبول فروضه ، كما يزعم رتشارد رندنر (Rudner, p. 541-542) ، أو متاحا له أن يقف عند عرض شواهده ، كما يرى جيفرى (Jeffery, p. 552) . مثل هذه الإشكاليات هى التى تشكل موضع اهتمام فلاسفة العلم . وعلى نحو مماثل ، ثمة فلسفة للرياضيات لأن القائمين على هذا

العلم يواجهون مسائل لاتحل عبر تطبيق ماكانوا افترضوا من تعاريف ومسلمات وقواعد استنباطية ، أسئلة من قبيل حقيقة الأعداد ، سر اليقين البادى الذى تتسم به الأحكام الرياضية ، وعلاقتها بأحكام الواقع ، ومعايير التخير بين الأنساق الصورية المتكافئة التى غالبا ماتثير إشكالية تعريف مفهوم البساطة والإحكام بطريقة تضمن أفضلية الأنساق الأكثر بساطة وإحكاما .

من جهة أخرى ثمة أنشطة تمارس وفق منهجية محددة وتبغى تحقيق أهداف بعينها يستثير قرار ممارستها جدلا فلسفيا . هذا مايحدث مع مايعرف بالأنشطة الزائفة ، من قبيل التنجيم وسائر فنون التكهن بالغيب ، قدر مايحدث مع الأنشطة الماورائية ، مثل النشاط الدينى والنشاط الأسطورى . السؤال الفلسفى المطروح فى هذا السياق لايتعين فى تحديد الغايات التى يروم القائمون على النشاط المعنى تحقيقها ، والجدل الفلسفى لايتم حول طبائع مناهجها وسبل تسويغها ، بل يثار حول شرعية قيامها أصلا .

هذا فى مبلغ ظنى ، مؤقتا على اقل تقدير ، هو موضع خصوصية الخطاب الفلسفى ، وهذا هو مأتى حاجته إلى قيام أنشطة بشرية مغايرة . فى عالم يخلو من الأنشطة ، ليس ثمة فلسفة ، وفى عالم تحسم أنشطته كل قضاياها لايجد الفيلسوف شاغلا يشغله . ولكن ماذا عن حاجة أنشطة البشر الأخرى إلى ذلك الخطاب ؟ بعبارة ماجدوى الفلسفة ؟

قد يكون فى وسع اهتمام الفلسفة بالقضايا التى تستعصى على الحسم تفسير العنت الذى يلقاه أربابها ، وتعليل استمرارية الجدل الفلسفى عبر العصور ، فضلا عن تبرير التغيرات التى تطرأ على مختلف المذاهب الفلسفية بسبب مايستجد من قضايا مثارة من قبل الأنشطة المعنية. بيد أنه يثير مسألة جدواها ، مإذا كانت جديرة اصلا بالجهود التى يبذلها بعض من أكثر القدرات البشرية تميزا . للمرء أن يتساءل صراحة ، إذا كانت الإشكاليات الفلسفية بالتعريف إشكاليات لايحسم لها أمر ، فما الذى يجعلها حرية بعناء الجدل ، إذا كان الهم الفلسفى هما سرمديا ، فما مسوغ الإنشغال بعبئه ؟

لاحظ بداية أن الإرتياب فى الفلسفة على هذا النحو إنما يفترض دون جدل إمكان حسم الأمر معيار جدارته بعناء التفكير ، وهو افتراض قابل بدوره لأن

يكون موضعا للإرتياب . الواقع أن التشكيك فى جدوى الفلسفة ، حين يؤسس على عجزها عن انجاز فعل الحسم ، يقحمنا فى جدل يتعلق بصلاحية معيار تشوبه مسحة براجماتية خالصة . بيد أن البحث فى مثل هذه المسألة بحث فلسفى خالص ، وآية ذلك نأيه عن الحسم وفق أية اعتبارات متاحة متفق عليها . هذا وضع نمطى يواجه كل مرتاب فى جدوى الفلسفة . إن منكر الفلسفة ، مالم يقترف خطيئة الجزمية، يستدرج من حيث لايدرى إلى ممارسة موضع إنكاره إبان قيامه بمحاولة تبرير إنكاره إياه . يستطيع المشكك فى الدين أن يحجم عن ممارسة الشعائر التى ينكرها ، كما يستطيع منكر العلم التوقف عن تطبيق النهج العلمى ، غير أنه يستحيل على المرتاب فى جدوى الفلسفة تسويغ شكه فى جدارة إشكالياتها بعناء التفكير دون القيام بذات النشاط الذى يرتابُ أصلا فى جدواه .

لكن كل ذلك قد لايعنى سوى أن الفلسفة لعنة لاتنفع معها تميمة ، قدر مقضى به على الإنسان لايقوى على رده ولايملك حق رجاء اللطف فيه ، ولذا فإنه يخفق فى تبيان شرعية الفلسفة ويعجز عن طرح تبرير حقيقى لجدواها . ينضاف إلى ذلك حقيقة تاريخية مؤسية تكرس فعل الإرتياب فى الفلسفة ، عنيت كونها تقصر عن إحراز أى تقدم يستحق الذكر ، مايستلزم عوزها لخاصية التطور التراكمى معلمة الأنشطة العقلانية التى تتضح خصوصا فى المنافس الحديث للفلسفة ، العلم الطبيعى .

فى معرض الرد على هذا الضرب من التشكيك فى جدوى الفلسفة نلحظ بداية أن نصيب الفلسفة من فعل الحسم يعود إلى طبيعة القضايا التى تشغل بال الفلاسفة . إنها ذات القضايا التى يعترف القائمون على النشاط البشرى المعنى بعجزهم عن حسم أمرها ، ومن كان منهم بلا خطيئة فليرم الفلسفة بحجر . ثم إن العلم الذى يتم تبجيله من قبل المرتابين فى جدوى الفلسفة مدين لها بالكثير ، فلقد أسهم فلاسفة العلم فى تحديد مقاصد هذا النشاط بل وفى تقنين مناهجه والدفاع عن شرعية مسلماته . من جهة أخرى فإن عوز الفلسفة للصبغة التراكمية ليست سبة تندى لها الجبين ، فالعلم فى هذا الشأن ، وفق المنظور الجديد للعلم الذى قال به فلاسفة من أمثال تومس كون وهارولد براون ولارى لودان ، ليس أسعد حالا من الفلسفة . ثم ثورات تحدث بشكل دورى فى العلم تقوض أركان ماسلف أن هيمن

من نظريات ، بل إن ثمة من يرى أن ممارسى العلم يمارسون غالبا سلوكيات مشكوكا فى نزاهتها ، كونها تروم الحفاظ على نظريتهم فى وجه تيار الحقائق المناوئة ، وأن مآل هذه الممارسات المشبوهة أن يدفع باهظا فى نهاية المطاف ، مايعنى أن كل نظرية علمية تحمل فى أحشائها سر فنائها ، وأن تاريخ العلم إن هو إلا سلسلة من الإحباطات الإبستمولوجية التى منى بها العلماء عبر عهود نشاطهم الذى لايهدأ له قرار .

من جهة أخرى فإنه ما إن يقدر للفلاسفة الإسهام فى تحليل المسائل التى أحيلت إليهم من قبل القائمين على أنشطة مغايرة حتى تفقد تلك المسائل أهليتها الفلسفية وتقفل راجعة إلى موطن نشأتها أو تشرع فى تشكيل موضع انتماء تنفرد به . هذا على وجه الضبط مفاد قول جين أوستن بأن شمس الفلسفة تقذف من جوفها كتلا ضخمة من الغازات تشكل فى نهاية المطاف كواكب قادرة على تحقيق وجودها المستقل [1] .

من جهة أخرى ، قد تعمل الأنشطة البشرية المستحدثة ، أو مايستجد فى المألوف منها ، على إثارة أسئلة فلسفية عفا عليها الزمن ، بأن تجعلها أكثر إلحاحا أو بأن تقوم بالتمكين من إعادة صياغتها بطريقة أكثر عصرية . لقد عملت تقنيات الإستنساخ والموجة الحتمية التى أضحت تغمر العلوم البيولوجية فى العقود الأخيرة على بعث الروح فى قضية القضاء والقدر ، ففى كل مرة تطلع علينا اكتشافات علمية حول مورثة جديدة تم تخطيطها وربطها بسلوك غير سوى أو مرض عضال، الأمر الذى يعزز على حد تعبير ر. التا تشارو فكرة أن البشر إنما يستجيبون إلى تعليمات مبرمجة لاتكاد تتيح مجالا لحرية الإرادة (كولاتا، ص ٥٨) . أيضا قد تكون هناك إشكاليات لقيطة لاتنتمى إلى فرع معرفى محدد ولاتنجم

---

(١) من هنا يستبان الخلط الذى وقع فيه ستراوسن حين أقر أن طلب تبرير للإستقراء إنما يتجاوز حدود مطلب التبرير . إنه يتجاوز حدودها نسبة إلى معايير العلم ، لكن إحالتها إلى الفلسفة على يد هيوم إنما يحتم الركون إلى ضرب آخر من الإفتراضات . لاغروإذن أن تمكن ويسلى سامون من إعادة صياغة مسألة الإستقراء بطريقة تبين أن محاولة ستراوسن لاتنجح فى حل هذه الإشكالية وإنما تخفيها تحت إزار الغموض . (Salmon, p. 604)

عن ممارسة نشاط إليها أمرها ، وعلى نحو كهذا يستقل النشـــاط المؤســس عــن الفلسفة بسبب نجاحه فى اكتشاف موضعه الخاص ونهجه الأكثر تحديدا ، وهذا هــو شأن العلوم المستحدثة على وجه العموم .

فضلا عن كل ذلك ، قد يتخذ السؤال الفلسفى وجهة أخرى غير التحليل الذى يقول به دعاة الفلسفة التحليلية ، فقد يتداخل فى العلم . " حين تساءل فريجــة عــن ماهية الحقائق الرياضية وعما إذا كانت تحليلية أو تركيبية ، قبلية أو بعدية ، كــانت بواعث فلسفية صرفة ، رغم أن المطاف انتهى به إلى منجــم مــن المشــاكل ذات الطبيعة العلمية ، الأمر الذى اضطره إلى استحداث آلة جديدة ، منطق تجاوز بقوته ودقته ومداه كل ماسمى بهذا الإسم من قبل ، استطاع به الكشف عن أعماق جديــدة لم تكن متوقعة " (وايزمان ، ص ٦٤-٦٥) لقد وجد هذا المنطق سبيله إلى العلــم، فأضحى يشكل جزءا لايتجزأ من الرياضيات الحديثة والعلوم الســبرناتية . وعلــى نحو مماثل ، ظلت مسألة أفلاك الكواكب السماوية محل جدل فلسفى إلى أن تمكــن العلم من قول كلمته فيها ، وكذا حدث مع الآلية التى تعمل بها القــدرات الذهنيــة كالعقل والذاكرة والذى شكل موضعا لتساؤلات أوغسطين ، إلى أن تــأتى لعلمــاء النفس والفسيولوجيا تبيان طبائعها . أيضا كانت بواعث جورج كانتور فلسفية حيــن شرع يتأمل فى مفهوم اللامتناهى ، وقد تسنى له فى نهاية المطاف ، بوصفه عالمــا رياضيا ، تأسيس أركان حساب الفئات .

ولأن الفلسفة معنية بالإشكاليات التى تثيرها أنشطة بشرية مغــايرة تعجــز مناهجها عن حسم أمرها ، فإن النهج الذى تتبناه الفلسفة إنما يرتهن بطبيعة النــهج الذى استبين عجزه . عجز النهج العلمى – الإمبيريقى بطبيعته – عن حل إشــكالية الإستقراء يحتم تبنى الفلسفة نهجا لاامبيريقيا فى حسمه . سكوت الخطــاب الدينــى عن مسألة القضاء والقدر ، أو اتساقه مع مذهبى الحرية والجبرية ، يجعلها قضيــة فلسفية ويلزم الفلاسفة ، بوصفهم فلاسفة ، بعدم الركون إلى النــهج الدينــى فــى تناولها . النشاط اللسانى يثير قضايا بقدر نهجه على حسمها ، مــن قبيــل تحديــد القواعد النحوية التى تقنن مايعرض لأواخر الكلمة من بناء وإعراب ، وما يعــرض لسائر حروف الكلمة من تصريفات واشتقاقات ، لكنه ليس معنيا بقضايا فلسفة اللغة من قبيل تحديد طبيعة العلاقة التى تشج عالم الفكر بعالم اللغة ، والطريقــة التــى

يتسنى بها للألفاظ الإحتياز على دلالة . لاغرو إذن أن يلجأ بعض الفلاسفة إلى علوم امبيريقية وفسيولوجية وفيلولوجية حين يقومون بتناول مثل هذه القضايا . غير أنه ماكان لهم أن يعولوا على العلم لو كانوا معنيين بطرح تصور لطبيعة هذا النشاط . من هنا جاء انتقاد بوبر لكون بأنه يركن إلى علوم مشكوك فى أمرها ، مثل علم الإجتماع والتاريخ وعلم النفس ، فى سياق محاولته طرح نظرية فى العلم المشروع (Popper 2, p. 57-58) .

وفق هذا ، فإن تنوع المذاهب الفلسفية ، بل وتنوع رؤى الفلاسفة فى ماهية الفلسفة ، إنما ينجم عن أنه لايشترط فى فلسفية المعالجة سوى العزوف عن توظيف النهج المستبان عجزه ، مايمكن من حيث المبدأ من توظيف عدد قد يكون لامتناهيا من المناهج البديلة . من شأن هذا أيضا أن يفسر لماذا لايكون للفلسفة موضوعها المحدد ، قدر مايفسر علاقتها المستمرة والمتجددة بسائر الأنشطة البشرية .

لاغرو إذن ألا يعنى استقلال العلوم عن الفلسفة انفصالها التام ، ففى كل علم بقية من فلسفة وفى كل فلسفة أصداء مختلفة ومتنوعة للعلم السائد (العالم ، ص ٧٣). الوشائج التى تربط الفلسفة بالعلم أقوى من يفت تطور العلم فى عضدها ، خصوصا وأن تطور العلوم يتلازم غالبا مع تعقد إشكاليته واستثارته للمزيد منها ، مايرجح عجز نهجه عن حلها ، كونه أعد أصلا للتعامل مع طائفة منها . يبدو أن الأطفال الذين تتبناهم الفلسفة فى أطوار حياتهم الأولى يعودون فى نهاية المطاف إلى ذويهم الذين كانوا قد عجزوا عن كفالتهم ، فالفلسفة إن لم تكن أما للعلوم ، ظئر لها رؤوم .

ثبـت المصـــادر

أولا : المصادر العربية :

برلن ، ازيا ، " مقدمة للفلسفة " ، فى " رجال الفكـــر " ، برايـــن مـــاجى (تحرير) ، ترجمة نجيب الحصادى ، منشورات جامعة قار يونـــس ، بنغـــازى ، ١٩٩٨ ، ص ٩١-١٣٦.

بوبر ، كارل ، " بحثا عن عالم أفضل " ، ترجمة أحمد مستجير ، الهيئـــة العامة للكتاب ، القاهرة ، ١٩٩٦.

الحصادى ، نجيب ، (١) ، " أوهام الخلط " ، منشـــورات جامعـــة قـــار يونس، بنغازى ، ١٩٨٩ .

الحصادى ، نجيب ، (٢) " الريبة فى قدسية العلم " منشورات جامعة قـــار يونس ، بنغازى ، ١٩٩٨.

الحصادى ، نجيب ، (٣) ، تقديم لترجمة " الإدراك ، النظرية والإلـتزام "، هارولد براون (تأليف) ، منشورات جامعة عمر المختـــار ، البيضـــاء ، (قيـد الطبع) .

العالم ، محمود أمين ، " ما هى الفلسفة ؟ " ، فى كتاب " قضية الفلسـفة " ، محمد كامل الخطيب (تحرير) ، سلسلة قضايا وحوارات النهضة العربيـة (٢٦) ، دار الطليعة الجديدة ، دمشق ، ١٩٩٨ ، ص ٦٨ - ٨٣.

غصوب ، مى ، " مابعد الحداثة " ، دار الساقى ، لندن ، ١٩٩٠.

كولاتا ، جينا ، " المنتسخة " ، ترجمة نجيـــب الحصـــادى ، منشـــورات الإدارة العامة للمعاهد والمراكز المهنية العليا ، الجماهيرية الليبية ، ٢٠٠٠ .

كون ، توماس ، " منطق الإكتشاف أو سيكولوجيا البحث ؟ " ، فى " النقـــد ونمو المعرفة " ، امرى لاكتوش و آن مسجريف (تحريـــر) ، ترجمـــة نجيـــب الحصادى ، منشورات جامعة عمر المختار البيضاء ، (قيد الطبع) .

obeikandl.com

كواين ، ويلارد ، " أفكار الفلسفة " ، براين ماجى (تحريـــر) ، ترجمـــة نجيب الحصادى ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغـــازى ، ١٩٩٨ ، ص ٣١٧ - ٣٣٤.

كينى ، أنتونى ، " فلسفة العصور الوسطى " ، فى " كـــبراء الفلســفة " ، براين ماجى (تحرير) ، ترجمة نجيب الحصـــادى ، منشـــورات جامعـــة عمـــر المختار، البيضاء ، (قيد الطبع) .

وايزمان ، فريدريك ، " كيف أرى الفلسفة " ، فى " كيف يرى الوضعيـــون الفلسفة " ، أى . جى . أير (تحرير) ، ترجمة نجيـــب الحصـــادى، دار الآفـــاق الجديدة ، الدار البيضاء ، ١٩٩٤ ، ص ٤٥ – ٩٨

وليامز ، برنارد ، " فتنة الفلسفة اللغوية " ، فى " رجال الفكر " ، برايـــن ماجى (تحرير) ، ترجمة نجيب الحصادى ، منشورات جامعـــة قـــار يونـــس ، بنغازى ، ١٩٩٨ ، ص ٢٦٧ - ٢٨٨ .

ثانيا : المصادر الأجنبية :

Berlin, I., " The Crooked Timber of Humanity", Fontana Press, Harper Collins Publishers, London, 1991.

Jeffery, R., "Valuation and acceptance of scientific hypotheses" , in "Readings in the Philosophy of Science", B. Brody (ed) Englewoodcliffs, N.J., 1970, pp. 547-558.

Kuhn, Thomas, "The Structure of Scientific Revolutions", Dickenson Publishing Co. Inc., 1972.

Popper, Karl (1), "Conjectures and Refutations", Harper Torchbooks, London, 1968.

Popper, Karl (2), "Normal Science and its Dangers", in "Criticism and the Growth of Knowledge", I. Lakatos & A. Musgrave (eds.), Cambridge University Press, U.S.A., 1970, pp. 231-278.

Rudner, R., "The Scientist qua scientist makes value judgments", in "Readings in the Philosophy of Science", B. Brody (ed.), Englewoodcliffs, N.J., 1970, pp.572-576.

Salmon, Wesley, "Inductive Inference", in "Readings in the Philosophy of Science", B. Brody (ed.), Englewoodcliffs, N.J., 1970, pp. 39-45.

Strawson, Peter, "Bounds of Sense ", Methuen & co. London, 1975, p. 11.

Witgenstein, L., "Tractatus Logico-Philosophicus", D. Pears &F. Maguinnes (trans.), Humanities Press Inc, U.S.A., 1970.

obeikandl.com