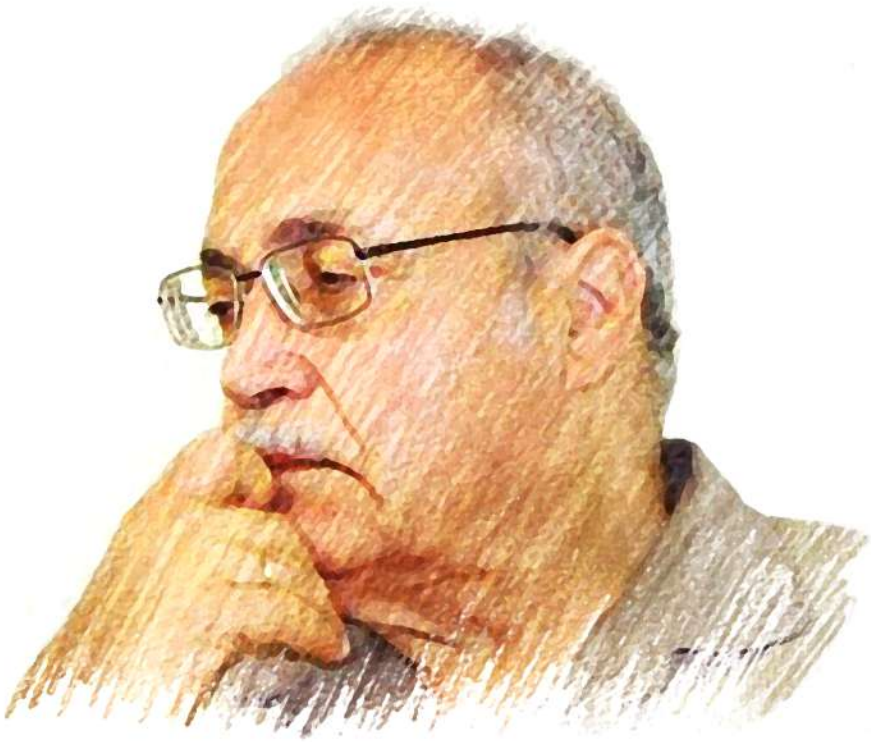


حصار الزمن: الحاضر (مفكرون)

الجزء الثاني



حسن حنفي

حصار الزمن: الحاضر (مفكرون)

الجزء الثاني

تأليف
حسن حنفي



حصار الزمن: الحاضر (مفكرون)

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٠٤٥ ٠

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٤.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

المحتويات

٧	الإهداء ...
٩	الفصل الأول: مفكرون إسلاميون
١١	طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد
٣٩	تجديد علم الأصول
٦١	من التفسير الموضوعي إلى فلسفة التاريخ
٨٩	من العرفان إلى الثورة
١٢٥	من النص إلى الواقع
١٤٩	من القصد إلى الفعل
١٧٧	هامش على هامش السيرة
١٩٩	الإسلام الليبرالي
٢٠٩	الإسلام بين التراث السياسي القديم والقوى الدولية المعاصرة
٢٣٧	لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغير الاجتماعي
٢٥٧	في قلب الشرق بين حضارتين
٢٦٩	الفصل الثاني: مفكرون ليبراليون
٢٧١	الوطن والتمدُّن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية
٣١١	بديع الكسم
٣١٧	الثقافة والوطن
٣٢٧	من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية

٣٤٣

«نقد العقل العربي»

٤١١

التاريخ والتراث والسياسة

٤٢٣

الفصل الثالث: مفكرون علميون

٤٢٥

تكوين الفكر العربي الحديث

٤٨١

هل يجوز القياس الحضاري؟

الإهداء ...

إلى المواطن العربي ...
حتى يفكَّ حصار الزمن.

حسن حنفي

مدينة نصر، ٨ يونيو ٢٠٠٤ م

الفصل الأول

مفكرون إسلاميون

طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد^١

لعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢ م) قراءةٌ جديدة

(١) الاستبداد في الفكر العربي المعاصر

إن قراءة الفكر العربي لذاته هي في نفس الوقت تجديدٌ له، ربطاً للماضي بالحاضر، والحاضر بالماضي، بعد ما يقرب من قرن من الزمان، فقد تَغَيَّرَت الظروف منذ فجر النهضة العربية الإسلامية الأولى في القرن الماضي إلى ردة هذا القرن، وربما فجر النهضة العربية الإسلامية الثاني في مطلع القرن الجديد؛ فقد اكتملت الدورة الأولى في الفكر العربي الحديث على مدى قرنين، وبدأت الدورة الثانية للفكر العربي المعاصر بدايةً بهذا القرن. وإذا كان الاستعمار الغربي هو الدافع على النهضة الأولى، فإن الصهيونية الاستيطانية في فلسطين هي الدافع على النهضة الثانية.

وإذا كان تحرير الأرض، ومقاومة الاستعمار والصهيونية كان هو الغالب على النهضة الأولى، فإن الدفاع عن الحرية والديمقراطية، حرية الفرد وديمقراطية الحكم، هو الغالب على النهضة الثانية. كان مشروع الأفغاني الإصلاح، الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل؛ فقد تحقق النصف الأول منه في النهضة الأولى، وما زال الفكر العربي المعاصر، يحاول تحقيق النصف الثاني منه في النهضة الثانية، بالرغم من صعوبة المخاض والأزمة الراهنة، غياب الرؤية والعجز.^٢

^١ وجهات نظر، فبراير ٢٠٠٢ م.

وقضية الحرية والديمقراطية ليست مجرد نُظمٍ ملكية أو عسكرية، تجعل الحكم وراثته أو شوكة، وليست مجرد قوانينٍ استثنائية مُقيّدة للحريات، وأحكامٍ عرفية، وقوانين طوارئ، وأجهزة أمن وتجسس، واعتقالاتٍ وسجون، وتزييفٍ للانتخابات، وتأليهٍ للفرد؛ فلا فرق بين الله والسلطان في الوعي السياسي، وتعددية حزبية شكلية لحساب الحزب الحاكم، أو حزبٍ واحد حاكم يستبعد كل أشكال التعددية وتداول السلطة. القضية أصعب من ذلك بكثير؛ إذ تمتد جذورها إلى عمق الموروث الثقافي، بعد أن ترسّخ في الثقافة الشعبية، وأصبح جزءاً من الوعي القومي؛ فأزمة الحرية والديمقراطية في واقعنا المعاصر إنما تمتد جذورها إلى الموروث الثقافي في الوعي القومي، وما تبقى فيه من تصورٍ هرمي أو مركزي أو رأسي للعالم، يُعطي الأعلى ما يسلبه من الأدنى، الأعلى يأمر والأدنى يُطيع، كما هو معروفٌ في الثنائيات التقليدية الموروثة، التي تُحدّد العلاقة بين طرفين، بين الأعلى والأدنى وليس بين الأمام والخلف، في محورٍ رأسي وليس في محورٍ أفقي، مما ساعد على خلق المجتمع الأبوي المُمثّل في شخصية «سي السيد»^٢. ولا يعني ذلك إغفال باقي العوامل الاجتماعية والسياسية والاقتصادية؛ فهناك تفاعلٌ بين العوامل المادية والمكوّنات الثقافية في الوعي الفردي والوعي الجمعي، في ثقافة الفرد والتصور الجماعي للعالم.

(٢) طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد

ومن المساهمات الأولى في رصد هذه الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في الوجدان العربي المعاصر «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» لعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤-١٩٠٢م)، وهو من أجمل العناوين وأكثرها دلالةً في الفكر العربي الحديث والمعاصر، يتجه مباشرة نحو الموضوع، الحرية والديمقراطية في صيغته النافية، الاستبداد والاستعباد،^٣ يجمع بين النظر والعمل، بين البحث عن طبائع الاستبداد والبحث عن مصارع

^٢ وذلك باستثناء بعض الدول مثل ماليزيا وإيران والمقاومة في جنوب لبنان وفي فلسطين والشيخان وكشمير.

^٣ انظر دراستنا: «الجذور التاريخية لأزمة الحرية والديمقراطية في وجداننا العربي المعاصر»، المستقبل العربي، يناير ١٩٧٧م، وأيضاً: «الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م»، الدين والتحرير الثقافي، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج٢، ص ٩٩-١١٨.

الاستعباد؛ أي طُرُق التخلُّص منه، وهو بحثٌ في الماهيَّات أي في الجذور والطبائع، أكثر منه بحثًا في الظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية، هو بحثٌ فلسفي وليس بحثًا اجتماعيًا، مُحَرِّرها وليس مؤلِّفها الرَّحَّالة «ك»، وليس المُفكِّر والمُصلِح والعالم الكواكبي؛ فالرحَّالة هو الذي يستمد فكره من تجاربه ومشاهداته، وليس من المصادر المدوَّنة القديمة، والرمز «ك» يعني أنَّ أيَّ رحالة قادرٌ على الوصول إلى نفس النتائج، بوصفها خبرةً جماعيةً مشتركة، وربما حمايةً لنفسه وتسوُّرًا من حكام الطغيان،^٥ ويعترف هو بهذين المصدرين، «منها ما درسته ومنها ما اقتبسته»^٦ ولا يُشير إلى مصدر الاقتباس، بل يكتفي بذكر «المؤرِّخين المدقِّقين»، «المدقِّقين»، «المدقِّقين السياسيين»، «العلماء الآثاريون»، «بعض الحكماء»، «أحد المحرِّرين السياسيين»، «المحرِّرين»، «أهل النظر في أحوال البشر»، «المتأخرون من أهل أوروبا»، «المتأخرون من الشرقيين» ... إلخ، ولكن الكواكبي يُعيد قراءة الوافد لإعادة توظيفه في تنظيره المباشر للواقع، وكأنَّ الوافد الخارجي يصف الواقع المحلي، لا فرق بين واقع أوروبا وواقع الشرق؛ فالاستبداد واحد، لا فرق بين أباطرة أوروبا وقيصرتها وبين خلفاء بني عثمان، لا فرق بين الآخر والأنا، لا يقصد حكمًا بعينه، بل قصَّد فقط تنبيه الغافلين على الجذور التاريخية للداء الدفين.

والكتاب مُصدَّرٌ ببيت شعري وشطر أو بشعرٍ منشور، يدلُّ على أنه كلمةٌ حق وصيحةٌ في وادٍ، مثل يوحنا المعمدان، إنَّ ذهبت اليوم مع الريح، فإنها في الغد تكون ريحًا قادرة على اقتلاع أوتاد الطغيان.^٧

والكتاب يشمل مقدمةً وتسعة عناوين أشبه بالأبواب والفصول؛ فبعد البسملة والحمدلة تشير المقدمة إلى ظروف تأليف الكتاب، وأنه من أواخر مؤلفاته عام (١٣١٨هـ/١٩٠٠م)،^٨ نشره مقالاتٍ في بعض الصحف المصرية في عهد عباس حلمي الثاني، ولا ضير في مدحه أسوةً بالقدماء، ربما طبقًا للقول المأثور «وداوني بالتى كانت هي الداء». ثم تمَّ جمعه في كتاب، متوجِّهًا إلى الناشئة العربية المعقود عليها آمال الأمة؛

^٤ عبد الرحمن الكواكبي، «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد»، الأعمال الكاملة، مع دراسة عن حياته وأثاره بقلم محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠م، ص ٣٢٨-٤٣٨.

^٥ «وأنا المُضطرُّ للاكتتام حسب الزمان» (السابق، ص ٣٢٩).

^٦ وهو الكاتب الإيطالي ألفييري فيتوريا Alfieri Vittoria.

لذلك أتى الأسلوب سهلاً، والفكر واضحاً، أشبه بالمقال الصحفي منه بالبحث الفلسفي، وبالخطاب العام للناس منه إلى الخطاب الخاص للمتخصصين.^٩

كما تضع المقدمة الكتاب في علم السياسة الموجودة لدى كل الأمم المتمدينة، وهو علم شامل يضم فنون التاريخ والأخلاق والأدب والحقوق، برز فيه الرومان الجمهوريون أجداد الإيطاليين الحاليين، وكتب فيه غريغوريوس اليوناني رسائله، وفي فارس كُتبت «كليلة ودمنة» سياسية أخلاقية، وفي الثقافة الإسلامية «نهج البلاغة» و«كتاب الخراج» بين الدين والسياسة. وواضح قلة معلومات الكواكبي في التراث السياسي الإسلامي، الذي يتجاوز ما ذكر بكثير.

ويضع علماء الإسلام في القرون الوسطى، مع أنهم عاشوا في الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول، طبقاً لتحقيقها الخاص خارج تحقيب الحضارة الغربية. أُلّف فيه علماء الإسلام ممزوجاً بالأخلاق مثل الرازي والطوسي والغزالي والعلائي، كما كان الحال عند الفرس، وممزوجاً بالتاريخ عند ابن خلدون وابن بطوطة على طريقة المغاربة. ويُسمّى علماء الإسلام عصر الإصلاح الديني في نهاية الفترة الثانية من الحضارة الإسلامية، عصر الشروح والمختصات والموسوعات الكبرى، وبداية الثالثة، المتأخرين من الشرقيين في تركيا، الذين لهم تأليف في علم السياسة مستقلة وممزوجة، مثل أحمد جودت باشا، وكمال بك، وسليمان باشا، وحسن فهمي باشا، والعرب قليلون مُقلّون باستثناء رفاعه بك، وخير الدين باشا التونسي، وأحمد فارس، وسليم البستاني، والمبعوث المدني؛ فالأتراك كانوا في دولة الخلافة، والعرب كانوا في الأطراف. هذا بالإضافة إلى ما كتبه العرب في الصحف والمجلات.

^٧ كلمة حق وصيحة في وإد،

إن ذهبَ اليوم مع الريح،

لقد تذهبُ غداً بالأوتاد.

السابق، ص ٣٢٨

^٨ على عهد عزيزها ومُعزّها حضرة سَمِيّ عم النبي العباس الثاني الناصر لواء الحرية على أكتاف مُلكه (السابق، ص ٣٢٩).

^٩ «وإني تخيّرتُ أن أتكلّم في هذه المواضيع إجمالاً واقتضاباً على أسلوبٍ شبيه بالخطابة» (السابق، ص ٣٤٢).

أما المتأخرون من أهل أوروبا؛ أي المتأخرون بالنسبة للحضارة الإسلامية، والمُحدَثون بالنسبة للغرب، فهم الذين توسَّعوا في علم السياسة، وألَّفوا فيه المجلَّدات الضخمة، دون أن يذكر أسماء المؤلفين أو المؤلفات.^{١٠}

وتبدأ مباحث الموضوع على نحو تساؤلي حول طبيعة الاستبداد، وأن المستبد شديد الخوف، واستيلاء الجبن على رعية المستبد، وأثر الاستبداد على الدين والعلم والمجد والأخلاق والتربية والترقي والمجد والمال، وأعوان المستبد ومن يتحمل الاستبداد، وكيفية التخلص منه واستبداله.^{١١}

ولا تُوجد إجاباتٌ واحدة لهذه الأسئلة، بل تتعدَّد الإجابات تشخيصًا للداء واقتراحًا للدواء عند فريقين: أهل النظر والكلام؛ المادي، والسياسي، والحكيم، والحقوقي، والرباني، وأهل العزائم؛ الأبي، والشهم، والمتين، والفدائي (المفادي)؛ فعند المادي الداء القوة والدواء المقاومة، وعند السياسي الداء استعباد البرية، والدواء استرداد الحرية، وعند الحكيم الداء القدرة على الاعتساف، والدواء الاقتدار على الاستنصاف، وعند الحقوقي الداء تغلُّب السلطة على الشريعة، والدواء تغليب الشريعة على السلطة، وعند الرباني الداء مشاركة الله في الجبروت، والدواء توحيد الله حقًّا. أما أهل العزائم، فعند الأبي الداء مد الرقاب للسلاسل، والدواء الشموخ عن الذل، وعند الشهم الداء التعالي على الناس باطلاً، والدواء تذليل المتكبرين، وعند المتين الداء وجود الرؤساء بلا زمام، والدواء ربطهم بالقيود الثقيل، وعند الفدائي الداء حب الحياة والدواء حب الموت.^{١٢}

(٣) ما هو الاستبداد؟

الاستبداد لغةً هو الاستئثار بالرأي دون مشورة، ويُقصد به استبداد الحكومات خاصة، وعند السياسيين هو تصرُّف فردٍ أو جماعة في حقوق الناس بلا خوفٍ تبعه أو مساءلة، وله ألفاظٌ مشابهة مثل: استعباد، اعتساف، تسلُّط، تحكُّم، وتصبح صفاتٍ لأشخاص مثل: مُستبد، حاكمٍ بأمرة، حاكمٍ مطلق، ظالم، جبار، أما المُستبدُّ بهم فهم أُسرى، أذلاء،

^{١٠} السابق، ص ٣٣١-٣٣٤.

^{١١} السابق، ص ٣٣٤-٣٣٦.

^{١٢} السابق، ص ٣٣٧-٣٤١.

مُستصغَرون. وفي مقابل الألفاظ المرادفة للاستبداد هناك شرعُ مصون، حقوقُ محترمة، حسٌّ مشترك، حياةٌ طيبة، وفي مقابل صفات المستبدين، عادلٌ، مسئولٌ، مُقيّدٌ، دسقورس، وفي مقابل المُستبد بهم مُحْتَسِبون، أباة، أحرار، أحياء.

والاستبداد معنًى صفةً للحكومة المطلقة العنان، التي تتصرف في شئون الرعية كما تشاء، بلا حساب أو عقاب أو قيد، وأشكالها كثيرة؛ الغلبة أو الوراثة وربما الدستور الذي لا يُنفَّذ، وتشارك كلها في غياب الرقابة والمحاسبة.^{١٣} ولم تستمر حكومة مدنية مسئولة أكثر من نصف قرن باستثناء الحكومات في إنجلترا بسبب يقظة الإنجليز، والحكومات البدوية التي تهرب عشائرها في حالة الضيم.^{١٤}

وقد صوّر الحكماء المتأخرون المستبد على أنه يتحكّم في شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم، ويحكمهم بهواه لا بشريعتهم، يرى الرعية كالغنم لا يؤدّ منها إلا الطاعة والتذلل والتملّق، هو عدو الحق والحرية، يتجاوز الحد؛ لأنه لا يرى حاجزاً أمامه، وهو مُستعدٌّ بالفطرة للخير والشر، والرعية تتركه للشر، وتتنازل عن دورها في دفعه نحو الخير.

وربما كان تعريف الاستبداد في حاجةٍ إلى مزيدٍ من التحليل النفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والقانوني والأيدولوجي، ربما أثر الكواكبي ترك ذلك فيما بعدُ في فصوله السبعة التالية عن الدين والعلم والمال والأخلاق والتربية والمجد والترقي. ومع ذلك فالمستبد لديه عقدةٌ نفسية، إحساساً بالضعف يتحوّل إلى قوة، وعقدة نقص تتحوّل إلى عقدة عظمة، كما هو الحال في القاتل الذي لا يستطيع قتل ذبابة.

وينتمي إلى طبقة اجتماعية دنيا يُعوّضها بالصعود السريع إلى الطبقة العليا عن طريق الاستبداد، وهو عقائديّ يمتلك الحقيقة المطلقة، يرى في استبداده خلاص الناس من حكم البشر؛ تحقيقاً للحاكمية وتطبيقاً للشريعة الإسلامية؛ فهو المهدي المنتظر الذي سيملا الأرض عدلاً كما ملئت جوراً، وهو الفقير الذي يريد أن يتحول إلى غني، عن طريق الاستبداد وليس عن طريق الكسب المشروع، وهو الذي يريد أن يُشرّع للاستبداد بالقانون؛ فالتحليل اللغوي والنظري لا يكفي لتحديد الاستبداد وظروف نشأته.

^{١٣} يُضرب المثل بخلافة عثمان بن عفان، والجمهورية «الحاضرة» في فرنسا في مسائل النياشين وبما ودريفوس.

^{١٤} يُضرب المثل بملوك تبع وحميز وغسان التي لم تعرف حُكم الاستبداد.

(٤) الاستبداد والدين

وهو الاستبداد الديني، ويعتمد الكواكبي هنا على مادة وافدة من الغرب، رأي المحررين السياسيين من الإفرنج على نشأة الاستبداد السياسي من الاستبداد الديني، أو على الأقل العلاقة بينهما، وهو رأي صائب فيما يتعلّق بالدين التاريخي القديم كاليهودية والمسيحية، في القسم التاريخي من التوراة والرسائل المضافة إلى الإنجيل،^{١٥} وهو غير صائب في الجوانب التعليمية الأخلاقية في الديانتين؛ فالدين يدعو البشر إلى الاستسلام لقوة هائلة تعلّم كل شيء، وتقدر على كل شيء، ويخافها البشر، ثم يقوم المستبد السياسي على هذا البناء النفسي للدين، ويتمثل الله بحيث لا يعود فرق بين الله والسلطان.^{١٦} قصر المستبد هو هيكल الخوف، والملك الجبار هو المعبود، وأعوانه هم الكهنة، ومكتبته المذبح المقدّس، والأقلام هي السكاكين، وعبارات التعظيم هي الصلوات، والناس هم الأسرى الذين يُقدّمون القرابين.^{١٧}

ثم جاءت البروتستانتية فكانت دفعًا نحو الحرية أكثر من الكاثوليكية؛ فالإصلاح الديني شرط الإصلاح السياسي؛ لذلك ازدهرت الديمقراطية في إنجلترا، التي تبنت أحد فروع البروتستانت وهي الإنجليكانية.

وقد بدأ حكماء اليونان ذلك من قبل حين بشّروا بعقيدة الشرك في الألوهية لمقاومة الاستبداد السياسي؛ فهناك صلة بين تعدّد الآلهة عند اليونان، كما هو الحال في الأساطير، والديمقراطية عند اليونان. وقد استمد اليونان هذه التجربة من الآشوريين، الذين أخذوها من المصريين؛ فللعداة إله، وللحرب إله، وللبحار إله، وللأمطار إله، توزيعاً لقوى الألوهية على أكثر من إله، وإله الآلهة الحُكم بينهم حين الخلاف، والترجيح بين آرائهم. وقد تم التعبير عن ذلك بصورة أدبية ساحرة، وأساليب بلاغية بديعة، حتى اشترأبت النفوس بها، مما سهّل بعد ذلك على الجبابرة التنازل عن جبروتهم؛ لأن ما يحدث في السماء أولى أن يحدث على الأرض، وانصاع الملوك مُكرهين، وقامت مدن أثينا إسبرطة على هذا الأساس. وسارت اليونان مسار الزمان، وازدهرت ديمقراطية الرومان، وكل نُظمٍ جمهورية أو ملكية مقيدة، إنما ترجع إلى هذا العهد القديم.

^{١٥} السابق، ص ٣٤٢-٣٥٢.

^{١٦} حدث ذلك في فرنسا وفي روسيا.

^{١٧} «طبائع الاستبداد»، ص ٣٥٩.

ومع ذلك فالتشريك بالرغم من فائدته العملية، إلا أنه باطل نظرياً، وضرره أكثر من نفعه؛ لذلك قاومه الدين، اليهودية والنصرانية والإسلام في التوراة والإنجيل والقرآن؛ فقد فتح التشريك باباً للمشعوذين ومُدَّعي الألوهية، وبدلاً من أن يكون وسيلة للقضاء على الاستبداد السياسي أصبح وسيلة لتشريع باسم الدين، وأضفى على السلطات صفات الألوهية، فأفسدت إسرائيل التوحيد بتأليه بعض الأسباط الملوك والأحبار، وأفسد النصارى التوحيد بتعظيمهم وتقديسهم الرهبان والقديسين، بل وتأليه المسيح وأمه، والوقوع في التشبيه والتجسيم بدلاً من فهم لغة الأبوة والنبوة فهماً مجازياً، وبدأ ذلك بولس في رسائله ويوحنا في رؤيته وإنجيله ورسائله، وهو ما لاحظته النقاد الغربيون للكتب المقدسة والنقاد المسلمون، مثل ابن حزم وابن تيمية في تطوُّر العقيدة النصرانية.

ولا ينطبق ذلك على القرآن في رأي الكواكبي، بل ربما على الممارسات العملية للمسلمين حكاماً ومحكومين، ومع ذلك من السهل على المستبد إيهام العوام، بأنه لا فرق بين صفات الله وصفات السلطان، بين الفعل المطلق والحاكم بأمره، كلاهما ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، بين المنعم وولي نعم، بين جل شأنه وجليل الشأن، بل لقد ادَّعى بعض المستبدين الألوهية، وتصوروا أن الله هو المستبد الأعظم، والاستعانة بالدين على ظلم المساكين؛ فالدين «أفيون الشعب».^{١٨}

لذلك جاء الإسلام ليجعل من عقيدة التوحيد وليس التشريك أساساً نظرياً للحرية والشورى، بين الديمقراطية والأرستقراطية. ومارسه الخلفاء الراشدون وبعض حكام المسلمين بعدهم، مثل عمر بن عبد العزيز والمهتدي العباسي ونور الدين الشهيد، فكانوا نماذج للحكم الذي يقوم على الحرية والعدالة، والمساواة بين الحاكم والمحكوم في الرأي والنصيحة، وفي الكسب والمال جمعاً بين الحرية والاشتراكية. والقرآن مملوء بالآيات ضد الاستبداد، إحياءً للعدل والمساواة وإعطاء نماذج من قصص الأنبياء، بلقيس وقومها وموسى وفرعون.^{١٩} وهناك آيات مباشرة تحضُّ على الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحذّر من الاستبداد في الرأي، كما نبه الحديث على ذلك.^{٢٠}

^{١٨} والنماذج من أبناء داود، وقسطنطين، وفيليب الثاني الإسباني، وهنري الثامن الإنجليزي، والحاكم الفاطمي، والسلطين الأعاجم المنتصرين لغلاة الصوفية.

^{١٩} مثل قصة بلقيس ملكة سبأ من عرب تبع ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾ * قَالُوا نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ * قَالَتْ إِنَّ

ثم ترك المسلمون أصول دينهم، وأخذوا أقوال غيرهم، واقتبسوا مقام البابوية واحترام الأعاظم وطاعة الكبراء طاعة عمياء، وقاموا مقام البطارقة والكردينالية والأسقفية، وحاكوا مظاهر القديسين والرهبان، وقلدوا رجال الكهنوت، وشاركوا مراسم الكنائس وزينتها، وتبركوا بالأثر، وقالوا بالحلول، ووقعوا في الأشكال والرسوم والقرايين والموالد، والأعلام والنياشين، بل وحذروا من آيات بعينها وأحاديث بعينها، تحض على مقاومة الظلم والاستبداد. كما أخفى النصارى واليهود آيات من الإنجيل والتوراة، وجاءوا من المجوسية باستطلاع الغيب من الفلك، والتعامل مع الكواكب خشية أو طمعا، ولفقوا من الأساطير والإسرائيليات علومًا «لذنية»، الهدف منها استعباد الناس. وقد حدث نفس الانحراف عند اليهود والنصارى، وصاغوا عقائد في الاختيار والتثليث، لا أصل لها في الإنجيل والتوراة، مُستمدة من نواميس المصريين القدماء والأساطير والآثار والألواح الآشورية، وكلها تؤدي إلى الاستبداد. ومع ذلك ظل القرآن حافظًا لشعور المسلمين من قبول الاستعباد، وحاتًا لهم على الحرية والجهر بالحق.^{٢١}

وبدلاً من هذا الموقف الدفاعي وتجريم التاريخ، كان يمكن البحث في علم العقائد عن الجذور النظرية للاستبداد، مثل التصور الهرمي والمركزي والرأسي والتراتبى للعالم، الذي يجعل العلاقة بين طرفين الأعلى والأدنى، وليس التصور الأفقي للعالم، الذي يجعل العلاقة بين طرفين بين الأمام والخلف، بالإضافة إلى إعطاء الأولوية للقضاء والقدر على حرية الاختيار، وللطاعة للأمام على الخروج على الحاكم الظالم، ولحديث الفرقة الناجية على التعددية الفكرية وحق الاختلاف.^{٢٢}

الْمُلُوكُ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ». وقصة موسى وفرعون ﴿قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسَاحِرٌ عَلِيمٌ * يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ فَمَاذَا تَأْمُرُونَ﴾، ﴿قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ * يَأْتُوكَ بِكُلِّ سَاحِرٍ عَلِيمٍ﴾، ﴿فَتَنَازَعُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَى﴾، ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ﴾.

٢٠ وذلك مثل: ﴿وَشَاوَرَهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾، ومن الحديث: «أميري من الملائكة جبريل..» «هَلْكَ الْمُتَنَطِّعُونَ..» «لَتَأْمُرُنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ، أَوْ لَيْسْتَعْمَلُنَّ اللَّهَ عَلَيْكُمْ شَرَائِكُمْ فَيَسْؤُمُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ».

٢١ مثال ذلك: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾.

(٥) الاستبداد والعلم

وهو الاستبداد العقلي، ولقد قاوم الاستبداد العلم، واضهد المستبدون العلماء نظرًا لما يُمثِّله العلم من حرية الرأي؛^{٢٢} فكما أن الاستبداد ضد الدين، فإنه أيضًا ضد العلم، وكما كفر المستبدون المفكرين الأحرار، اضطهدوا العلماء أصحاب النظر العلمي الحر، كما حدث في موضوع إعجاز القرآن، الذي اقتصر على البلاغة أو الإخبار بالغيب دون التطرُّق للإعجاز العلمي؛ فالقرآن مُتجدد في فهمه مع الزمان والحدَثان، وكل ما فيه برهانٌ عيان لا مجرد تسليم وإيمان.^{٢٤}

لقد كشف العلم في الغرب الحديث حقائق موجودة في القرآن تصريحًا أو تلميحًا، منذ أكثر من ثلاثة عشر قرنًا، مستورة لا يدركها أحد، مثل أن مادة الكون هي الأثير التي وصفها القرآن في بدء التكوين، وأن الكائنات في حركة دائبة، وأن الأرض سبع، وأن لولا الجبال لترنَّحت الأرض، وأن التغيير في التركيب الكيماوي ناشئ عن اختلاف النسب والمقادير، وأن في الجمد حياة، وأن الإنسان ترقى من الجمد، وأن ناموس موسى اللقاح في الذباب، بالإضافة إلى التصوير الشمسي، وتسيير السفن والمركبات بالبخر والكهرباء، ووجود المكروب وتأثيره على الأمراض.^{٢٥}

^{٢٢} وقد حاولنا ذلك في إعادة بناء علم العقائد في «من العقيدة إلى الثورة» (خمس أجزاء)، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٨م.

^{٢٣} السابق، ص ٣٥٢-٣٥٥.

^{٢٤} مثل آية: ﴿وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾.

^{٢٥} الأثير: ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، حركة الكائنات: ﴿وَأَيُّهُ لَهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا﴾، ﴿وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾، الأرض والشمس: ﴿أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا﴾، القمر والأرض: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا﴾، ﴿اقتربت الساعة وانشق القمر﴾، طبقات الأرض السبع: ﴿خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾، الجبال والأرض: ﴿وَالْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾، التركيب الكيماوي: ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾، الحياة والمياه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾، ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ مِنْ طِينٍ﴾، لقاح النبات: ﴿خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾، ﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى﴾، ﴿اهْتَزَّتْ وَرَبَّتْ وَأُنْبِتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾، ﴿وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلْ فِيهَا زَوْجَيْنِ﴾، التصوير الشمسي: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا

والحقيقة أن موضوع الإعجاز العلمي للقرآن، قد استشرى في الفكر العربي المعاصر، كجزء من مشروع أسلمة المعرفة، وهو يؤدي إلى عكس ما يهدف إليه الكواكبي، حث الدين على العلم؛ فهو يبدأ من العلم الغربي الذي اكتشفه غير المسلمين بمناهج تجريبية خالصة، والنظر في الطبيعة كما فعل علماء المسلمين الأوائل، ثم يكتفي بقراءة القرآن من خلاله انتقاء؛ فالفضل للغير العالم وليس للمؤول للقرآن. وأين كان المؤولون لآيات الإعجاز قبل أن يكتشف علماء الغير قوانين الطبيعة؟ ألا يُعتبر ذلك الاستحواذ على جهد الغير وفضله؟ وماذا يفعل المؤولون للآيات إذا ما تغيّر العلم، هل يتغير التأويل ومن ثم يتم ربط القرآن الثابت بالعلم المتغير، ويصبح الأصل فرعاً والفرع أصلاً؟ ألا يؤدي ذلك إلى وهم المسلمين بأن لديهم العلم سلفاً فيتبدلون، في حين يبحث علماء الغير في مظاهر الكون فيتيقظون؟ ولا تنفع نظرية التسخير، أن الله سخر للمسلمين الغربيين لخدمتهم، الغرب يُدع العلم في الدنيا دون بغية الآخرة، والمسلمون ينقلون العلوم عن الغرب المسخر لهم بغية الآخرة؛ فالغرب له نصف الحقيقة، الدنيا، والمسلمون لهم الحقيقة كلها، الدنيا والآخرة! وقد كان موقف العلماء والقدماء من المسلمين هو موقف علماء الغرب حالياً، النظر في الطبيعة ومعرفة قوانينها، وكان العلم العربي الإسلام في بدايات عصر النهضة الأوروبي، أحد مصادر النهضة العلم الأوروبي الحديث.

وبعد هذا الاستطراد عن الإعجاز العلمي للقرآن، يعود الكواكبي إلى معارضة المستبد لنور العلم وبحث العلماء، حتى لا تستنير الرعية فتثور على الاستبداد السياسي، وتبقى في جهلها فتطيع وتستكين،^{٢٦} بل إن المستبد يخشى علوم اللغة؛ لأنه يعلم أن دواء اللسان عقلٌ ودواء اللغة فكر،^{٢٧} كما لا يخشى المستبد من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد؛ لأنها اغتراب للناس خارج العالم، مع أن المعاد قادر على تحرير الوجدان من الخوف من الحاضر، والاتجاه نحو المستقبل وطلب الشهادة؛ فإن أعظم شهادة كلمة حق تُقال في وجه حاكم ظالم. إنما يخاف المستبد من العلوم النظرية، ومنها العلوم الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، التي تدفع إلى حرية الفكر، ومن العلوم العملية المتعلقة بعلوم

الشَّمْسَ عَلَيْهِ ذَلِيلًا»، السفن والمركبات: ﴿وَخَلَقْنَا لَهُمْ مِنْ مِثْلِهِ مَا يَرْكَبُونَ﴾، المكروب: ﴿وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ * تَزْمِيهِمْ بِجِجَارَةٍ مِنْ سَجِّيلٍ﴾.

^{٢٦} السابق، ص ٣٥٦-٣٦٠.

^{٢٧} من أمثال الكميت وحسان ومونتسكيو وشيلى.

الحياة والكون، والحقائق التي لا يمكن للمستبد تغييرها. الاستبداد والعلم إذن ضدان؛ لذلك يخشى المستبدون العلماء لأن العلم من الله؛ إذ يعرف العلم أن الحرية أفضل من الحياة؛ لذلك خشي المستبدون في الشرق من العلماء، حتى من قول «لا إله إلا الله» وفهم معناها، تحرر الوجدان الإنساني من كل قيد، والإعلان عن الحق في مواجهة الباطل، والعدل ضد الحكم؛ فالشهادة بالقول تعني الشهادة بالفعل، ولا فرق بين الشاهد والشهيد.^{٢٨}

المستبد عاشق للخيانة والعلماء أعداؤه، وهو سارق مخادع والعلماء مُنبّهون مُحذرون، له سيئاته التي لا يُفسدها عليه إلا العلماء المصلحون. يُبغض المستبد العلم لسلطانه على النفوس، وزعزعة طاعتها للحكام، والبحث عن الحقائق المستقلة عن آرائهم وسلطانهم. الاستبداد ضد الحرية والعلم يقوم على حرية البحث والنظر؛ لذلك كان العوالم قوام المستبد نظرًا لميلهم إلى التقليد والتبعية وتآليه الحكام، فيذبحون أنفسهم بأيديهم بسبب الخوف الناشئ عن الجهل. ولا شك أن خوف المستبد من رعيته أشد من خوف الرعية من بأسه، في حين يأمن العادل قومه ويأمنهم.^{٢٩} ونظرًا لخطورة الخوف في الديانات الثنوية القديمة، فقد أُقيم له هيكل لعبادته اتقاءً لشره. وكلما ضعفت السياسة في أمة، عظمت القصور ومراسم التشريفات وأبّهات السلطة والصولجان، ويبدو ذلك في لغات الأمم، فتكثر ألفاظ التعظيم في الفارسية وتقل في العربية.

(٦) الاستبداد والمال

وهو الاستبداد الاقتصادي عن طريق قوة المال؛ فالمال كل شيء، القوة مال، والعقل مال، والعلم مال، والدين مال، والنبات مال، والجاه مال، والترتيب مال، والاقتصاد مال؛ فالمال كل ما لدى الإنسان من قدرة على الفعل. المال عند الاقتصادي ما ينتفع به الإنسان، وعند الحقوقي ما يجري فيه المنع والبذل، وعند السياسي ما تُستعاض به القوة، وعند الأخلاقي ما تُحتفظ به الحياة الشريفة.^{٣٠}

^{٢٨} انظر دراستنا: «ماذا تعني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟» الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج٧، ص١٤٧-١٦١.

^{٢٩} مثل المستبد نيرون وتيمور، ومثل العادل أنوشروان وصلاح الدين.

^{٣٠} بعد تعريف الاستبداد يعقد الكواكبي مقارنات بين الاستبداد من ناحية الدين والعلم والمجد والمال والأخلاق والتربية والترقي تباعًا قبل الاستبداد والتخلّص منه، وآثرنا تغيير الترتيب بعد الدين والعلم

وإذا كان النوع الإنساني لا يأكل بعضه بعضًا، إلا أن الإنسان أكل لحم أخيه الإنسان، حتى أتى حكماء الصين والهند، فأبطلوا أكل اللحم كليًا، ثم أتت الشرائع الدينية الأولى بتخصيص القربان للمعبود أو للنيران، وافتدى به إبراهيم إسماعيل، واستعاض عنه المسيح بالخبز داخل الكنائس وليس خارجها. وما زال أكل لحم الإنسان موجودًا عند بعض القبائل الزنجية، ثم أتى الاستبداد ليُحيي هذا الأثر القديم، وأحيائها بصورة أدهى وأمر؛ فقد جعل البشر، أعداءً وأصدقاء، طعمةً للظالمين وامتصاص حياة الزراع والعمال، وأكل ثمار الغير، واغتصاب الأموال والجهد والعمل؛ فلا فرق بين أكل لحوم البشر في الماضي ونهب الأعمار وإزهاق الأرواح وسلب العمل إلا في الشكل؛ فالاستبداد الاقتصادي من صاحب رأس المال للعامل، صورة من صور الاستبداد السياسي، علاقة الغني بالفقير هي علاقة القوي بالضعيف، علاقة الظالم بالمظلوم. ولا فرق بين استبداد الرجال واستبداد النساء، نصف البشر.^{٣١}

ويتعاون رجال الدين ورجال السياسة ورجال الاقتصاد على استبعاد البشر.^{٣٢} ويستولي ما لا يزيد على ١٪ من البشر على مُقدَّرات وإيرادات وأرزاق ٩٩٪ منهم، ترفٌ وإسرافٌ في جانب، وفقرٌ وضنكٌ في جانبٍ آخر. وينضمُّ إلى رجال الاقتصاد التجار والمحكرون ضد الزرَّاع. ويستعمل الاستبداد الاقتصادي كل القيم الإنسانية، بما في ذلك الجمال للإثراء لصالح رب المال والجمال، والاتجار بأعراض الناس وأجساد النساء كما هو الحال في تجارة الجنس.^{٣٣}

الاستبداد يسلبُ أموال الناس وحقوقهم غصبًا، باسم تشريعاتٍ باطلة؛ ومن ثمَّ كان حفظ المال في أيدي الناس أصعب من كسبه. والاستبداد مقرون بالثروة؛ فالأغنياء أصدقاء المستبددين؛ لذلك يعظمُ الذل في الثروة، ذُلُّ الأغنياء للمال، وذُلُّ الفقراء للأغنياء.

وتقديم المال، ثم الأخلاق والتربية وتأخير المجد قبل الترقِّي، حتى يبدو العرض أكثر ترابطًا من الدين والعلم إلى المال إلى الأخلاق والتربية إلى المجد والترقِّي.

^{٣١} «طبائع الاستبداد»، ص ٣٧٤-٣٨٤.

^{٣٢} سيد قطب، «معركة الإسلام والرأسمالية»، دار الشروق، القاهرة، «د.ت».

^{٣٣} وهو ما فعلته كاترين كما يروي المؤرخ كريستوفر بحمل النساء على الخلاعة في المراقص، حتى هبَّ الشباب للعمل للإنفاق عليهن، وضاعفت خزينتها في خمس سنوات.

وقد وردت كثيرٌ من الأمثال العامية والأقوال المأثورة بمدح المال؛ فهو يحل المشكلات، والطريق إلى العز.^{٣٤} ومع ذلك فإن للمال آفات كثيرة على الحياة الشريفة مثل الترف والسرف؛ فزيادة المال عن الحاجة بلاء.

وبالرغم من أهمية المال والثروة في نهضة الأمم؛ فلاقتصاد عصبُ الدول، إلا أن الزهد في المال قيمة؛ فالغنى غنى القلب،^{٣٥} والفقير من استغنى عن الناس. ولا يعني ذلك التباطؤ في الكسب، بل رعاية الطريقة الشريفة والحاجات الأساسية الضرورية للحياة الإنسانية؛ فلا أفضل من إنسان يأكل من عمل يده.

والمال نعمةٌ من الله فاض بها على الطبيعة، ولا يملك أحدٌ تخصيصها لنفسه إلا بعملٍ أو مقابل؛ فالعمل مصدر الرزق، والجهد تعويض عن الكسب. والتموّل أي الادخار جزءٌ من طبيعة الإنسان والحيوان على السواء، وقت الحاجة وساعة القحط أو الجوع، كما هو الحال في قصة يوسف.

وتتنظم المعيشة بالاشتراك العمومي، الذي جاء به الإسلام في القرون الأولى؛ فالحكم الإسلامي ديمقراطي اشتراكي. وهو ما عمّ بعد ذلك في العالم المتمدّن الإفرنجي، وتُدافع عنه الجمعيات التي تُطالب بالمساواة والتقارب في الحقوق المعيشية بين البشر ضد استبداد المال وتراكم الثروات. وهو ما حاولته الشريعة الإسلامية من خلال أنواع الزكاة، جزءاً من أربعين من رءوس الأموال، يفيض من الأغنياء إلى الفقراء. أما الأراضي الزراعية فملكٌ للأمة وليست للأفراد، يستفيد منها عامة المسلمين وليس أغنياءها فقط. هذا بالإضافة إلى الصرف على المحتاجين من العِوض والديّة والتكفير عن الذنوب. ومصادر بيت المال من خراج وعشور تُصرف على جموع الأمة، الفقراء والمساكين وأبناء السبيل وفي الرقاب والعاملين عليها. ولذلك ثلاثة شروط؛ الأول إحراز المال بوجه مشروع حلال مقابل عملٍ وجهد. والثاني عدم التضيق على حاجات الغير مثل احتكار الضروريات أو مزاحمة الصنّاع والعَمّال الضعفاء أو امتلاك الأراضي.^{٣٦} والثالث عدم تجاوز المال قدر الحاجة؛ لأن الإفراط في الثروة مهلكة. الفوائد القليلة على الأموال تشجيع للاستثمار، أما الربا الفاحش فاستغلالٌ للضعفاء

^{٣٤} مثل أن أكبر ما يحل المشكلات الزمان والمال، ولا يُصان الشرف إلا بالدم، ولا يتأتى العز إلا بالمال، اليد العليا خيرٌ من اليد السفلى، الغني الشاكر أفضل من الفقير الصابر.

^{٣٥} يستشهد الكواكبي بحديث: «اسألوا الله الكفاف من الرزق.» وبحديث: «لو كان لابن آدم وادٍ من ذهب لتمنّى أن يكون له وادٍ آخر.»

والمحتاجين. ليس الدافع على الاستثمار الطمع أو الربح، بل تحقيق المنافع العامة. وإن ثروة بعض الأفراد في الحكومات العادلة أضرتُّ بكثيرٍ منها في الحكومات المستبدة؛ لأنهم يصرفون الأموال لإفساد الأخلاق، في حين أن المستبدين يعرفونها في مظاهر الأبهة والعظمة إرهاباً للناس. وتزول الثروة عندما يغتصبها الأقوى، أو عندما تندلع ثورات الاشتراكيين أو حتى الفوضويين.

وهناك فرقٌ بين الاستبداد الغربي والاستبداد الشرقي، الاستبداد الغربي يجمع بين الاستبداد السياسي والاقتصادي، ويُعين الأمة على الكسب؛ لذلك كان أحكم وأرسخ مع بعض اللين، في حين أن الاستبداد الشرقي سياسيٌّ خالص لا يدفع الناس إلى الكسب؛ لذلك كان سريع الزوال. إذا زال الاستبداد الغربي فإنه يكون لصالح الحرية والعدل، وإذا زال الاستبداد الشرقي فلصالح استبدادٍ آخر؛ لذلك تفوق الغرب باستمرار، وسار الشرق في مكانه في دورةٍ أبدية.

كان يمكن تحويل هذه الاشتراكية الأخلاقية التي تقوم على الزكاة والصدقات والكفارات إلى اشتراكية علمية تقوم على الملكية العامة لوسائل الإنتاج، وتحديد سياسة الأجور طبقاً للجهد العضلي، ومنع تجميع رءوس الأموال في أيدي القلة، بل إن تحليل لفظ المال لغوياً يُبين أنه ليس جوهراً، أو اسماً يشير إلى مُسَمًّى في الخارج، بل هو مصدرٌ مركَّب من «ما» اسم صلة و«ل» حرف جر، مما يبين أن المال علاقة، وأن الملكية وظيفة اجتماعية؛ فالمالك له حق التصرف والانتفاع والاستثمار، ولكن ليس له حق الاستغلال أو الاحتكار أو الاكتناز.^{٣٧}

(٧) الاستبداد والأخلاق

والاستبداد ليس فقط دينياً أو عقلياً أو اقتصادياً، بل هو استبدادٌ أخلاقي؛ نظراً لأثر الاستبداد في أخلاق المستبد، وفي أخلاق المستبد بهم على نحوٍ سلبي؛ فالمستبد به يكفر بالأخلاق وبالقيم التي يمارسها المستبد، والتي يُعينه الناس عليها حتى المستبد بهم. يفقد

^{٣٦} حمى أيرلندا ألفُ مستبدٍ مالي من الإنجليز، ليتمتعوا بثُلثي أو ثلاثة أرباع ثمرات أتعاب عشرات الملايين من البشر، وهو أيضاً حال ريف مصر. ولا يختلف عن ذلك سكان لندن على أرصفة الطرقات، وهي من الأمم المتمدنة؛ لذلك لا تجيز الصين أن يمتلك شخصٌ واحد أكثر من مقدارٍ معين، خمسة أفدنة، واقتدت روسيا في ولاياتها بالصين.

حب وطنه وأهله، ويضعف ولاؤه لأمته، لا يحرص على بقاء شيء. وقد يتعود على الاستبداد، فيصبح كالحيوان المطيع لصاحبه، لا فرق في ذلك بين شباب وشيوخ.^{٢٨} يسلب الاستبداد المستبد راحته الفكرية، ويحيله إلى شقيّ ثقيل الهم، حتى إنه يفقد التمييز بين الخير والشر، فيستولي الاستبداد على العقول الضعيفة خاصة عقول العامة، من خلال مظاهر الأبّهة والعظمة التي يحيط المستبد بها نفسه، فتشوش عليها الحقائق، وتغيب عنها البديهيّات؛ فالاستبداد قادرٌ على قلب الحقائق في الأذهان، واستعمال الأديان لتبريره، مع أن وظيفة الحكومات خدمة الناس وتحقيق مصالحهم. قد يوحى الاستبداد بحسناتٍ له مثل تحقيق المنفعة، وحسن الإدارة، وسرعة التنفيذ، وطاعة الأوامر، وتلّين الطباع، ويدفع على احترام الناس بعضهم لبعض. والحقيقة أن ذلك يتحقق قهراً لا طوعاً، وجبراً لا اختياراً، وعن اضطرار وليس عن طبيعة.

وإذا كان العدل في أخلاق البشر يقوم مقام العناية في إنماء الشجر، يكون الاستبداد مفسدًا للأخلاق؛ لأن الاستبداد قضاء على القوانين، وتحكم بالإرادة الفردية، بل إن الحيوان يخضع لقانون الغاب؛ لذلك سلب الفقه الرقيق إرادته الحرة وجعله تابعاً لمولاه. لا يخضع الاستبداد لنظام أو عقل أو منطق، بل لمطلق الإرادة التي تجعل الحسن قبيحاً والقبيح حسناً، مرةً اشتراكية ومرةً رأسمالية. ويجبر الناس على التبرير طبقاً لإرادة المستبد، وليس طبقاً للحسن والقبح في ذاتهما.

في الاستبداد يغيب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة والنقد للحكام ومراجعتهم؛ لذلك أطلقت الأمة الحرة حرية الرأي والتعبير في المطبوعات والمجالس النيابية للرقابة على المسئولية والحكام. وقد وضع القرآن التشريعات لحماية هؤلاء المحتسبين، دون أن يذكر الكواكبي نظام الحسبة في الإسلام، ويعني الوظيفة الأساسية للحكومة الإسلامية.^{٢٩}

وإذا كانت الخصال أولاً حسنةً طبيعية كالصدق والأمانة والهمة والمدافعة والرحمة، وقبيحةً طبيعية كالرياء والعدوان والقسوة، وثانياً خصالاً كمالية مثل العفو وتقبيح الطمع، وهو ما يدرّكه العقل ويحثُّ عليه الشرع، وثالثاً خصالاً اعتيادية وهو ما يكسبه

^{٢٧} انظر دراستنا: «المال في القرآن» (تحليل المضمون)، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١م، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج٧، ص١٢١-١٤٥.

^{٢٨} السابق، ص٣٨٥-٣٩٧.

الإنسان بالوراثة أو التربية أو الألفة، فإن الاستبداد من النوع الثالث، الذي يأتي اكتساباً من الناس وتعوداً عليه، ولا يتفق مع العقل والنقل أو مع الضرورة والاختيار. وإذا ساءت الأفعال ساءت الظنون؛ فالفلاح في الشرق يأمن الإفرنجي في معاملته، ويثق بوزنه وحسابه، ولا يأمن بني جلدته. والإفرنجي إذا تعود على الخيانة، فإنه يأمن الشرقي ولا يأمن ابن جنسه. وهي تفرقة أصولية بين الضروريات والحاجيات والتحسينات، يُوظفها الكواكبي في تصنيف الفضائل الخلقية.

وفي الاستبداد تقل مشاركة الناس في إدارة شئونهم، وتقل المشاركة في الحياة العامة، والمشاركة من أعظم أسرار الكائنات. ويُقارن الكواكبي بين أخلاق الشرقيين والغربيين في المشاركة، تحت الوهم الشائع أن الشرقيين أقل مشاركة من الغربيين،^{٣٩} وهو موضوع الاستبداد الشرقي الشهير، الذي تعرض له فلاسفة الغرب خاصة مونتسكيو، يرجعه البعض إلى الجهل أو عدم التعاون، أو عدم التمسك بالدين أو فقدان الحرية السياسية. الغربي قوي النفس شديد المعاملة، ولكنه حريص على الاستئثار والانتقام، مادي النظرة، لم تبق من مبادئ المسيحية لديه شيء. الجرمان جاف الطبع، لا يعتبر الضعيف جديرًا بالحياة، يجعل الفضيلة في القوة، والقوة في المال، العلم من أجل المال، والمجد من أجل المال. واللاتيني مطبوع على العُجب والطيش، يرى العقل في الأخلاق، والحياة بلا حياء، والشرف في الزينة، والعز في الغلبة.

وأهل الشرق أديبون يغلب عليهم ضعف القلب وسلطان الحب، واتباع الوجدان والعواطف والفتوة والقناعة، ومع ذلك يتهاون في المستقبل ويقلد الغربي. والعجيب أن يغلب على الشرقيين الاستبداد، وهم جماعة تُقل من تسلط الفرد. ويغلب على الغربيين الحرية، وقيمهم تقوم على الفردية التي تسمح بظهور الفرد والزعامة الفردية. في الشرق جماعة بلا رقابة على الحكام، وفي الغرب أفراد تُراقب الجماعة سلوكهم طبقاً للعقد الاجتماعي. في الشرق نبوة وولاية وزعامة، وفي الغرب حكمة وعقد ومراجعة. وهي مقابلات شائعة في الفكر الغربي في القرن التاسع عشر، أثناء انتشار النظريات العنصرية ومحاولات تحديد خصائص الشعوب.

^{٣٩} وذلك في آيات: ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

^{٤٠} يستثني الكواكبي من ذلك اليابانيين والبوير.

وقد سلك الأنبياء في إنقاذ الأمم مسالكَ عدة؛ منها تحريرُ الوجدان الإنساني من تعظيم أحدٍ إلا الله أو الإذعان لسواه، وحثُّ البشر على التمسُّك بنور العقل وحرية الإرادة من أجل القضاء على الاستبداد العقلي والإرادي. وقد تابع الحكماء السياسيون الأقدمون الأنبياء لتحرير الضمير الإنساني من الاستبداد عن طريق التربية وتهذيب الأخلاق. أما المتأخرون الغربيون فقد آثر البعض منهم تحرير البشر من الدين إلى فضاء العقل والطبيعة؛ فالفطرة كافية للنظام، والعلم المتحرر من تبرير الدين، كما كان الحال في الحضارات القديمة المصرية والآشورية، أو المنحصر في طبقة الأشراف عند الغرناطين والرومان، أو عند النخبة من الشبان في الهند واليونان القادرة على ذلك، ثم جاء الإسلام وأطلق حرية العلم للجميع، وانتقل إلى أوروبا فساعدَها على التحرُّر.

لقد ساعدت الظروف الحكماء الغربيين على اختصار الطريق. بدءوا مُستبدِّين وانتَهَوْا مُتحرِّرين، ومن حكمائهم من لم يغالٍ ويتطرف في رفض الدين، وجَعَلَه المصدر الأول للاستبداد، بل أصلحو الدين لإصلاح الاخلاق وتغيير المجتمع. وما أحوَج الشرق إلى مثل هؤلاء الحكماء بوزيين ومسلمين ومسيحيين ويهود! لا يبالغون أو يتطرفون، ويُصلحون الدين دون رفضه أو إبقائه على ما هو عليه، عن طريق التعليم والتربية من أجل تغيير الوضع القائم، حتى تظل الأمم الشرقية في التاريخ، ولا تنقرض كما انقرض الآشوريون والفينيقيون.

(٨) الاستبداد والتربية

إذا كانت الأخلاق هي الفضائل النظرية فإن التربية هي تهذيب الأخلاق؛ أي الأخلاق العملية، وتحويل الفضائل النظرية التي يضعها العقل والفطرة إلى سلوك يومي وممارسات عملية.^{٤١} التربية علمٌ وعمل، والعمل بالنية والعزم المسبق.^{٤٢} فقد خلق الله في الإنسان استعدادًا للصالح واستعدادًا للفساد طبقًا للحديث الشهير:^{٤٣} فالتربية عاملٌ مساعد للفطرة، يصعد إلى مرتبة الملائكة أو يهبط إلى مستوى الحيوان. وهذا

^{٤١} السابق، ص ٣٩٨-٤٠٨.

^{٤٢} هذا هو معنى الحديث الشهير: «ما من مولودٍ إلا ويُولد على الفطرة، وأبواه هم اللذان يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.»

^{٤٣} ويُستشهد بحديث: «إنما الأعمال بالنيات.»

هو معنى الأمانة التي حملها الإنسان ورفضت السماوات والارض أن يحملنها وحملها الإنسان. الاستعداد للنمو نحو الكمال والنقص، نحو الخير أو الشر، إلى الحرية أو إلى الاستبداد. الإنسان كالغصن الرطب، إما أن ينمو مستقيماً أو يميل على جنبه فيَعْوَج. والاستبداد أسوأ وسيلة للتربية، يؤدي إلى إفساد الفطرة بدناً وروحاً، يورث البدن الأسقام، والروح تُوقف العقل عن النماء. التربية والاستبداد عاملان متضادان، ما تبنيه التربية يهدمه الاستبداد.

والتربية مَلَكَه تحصل بالتعلم والتمرين والعقيدة والاقتباس ... أهم أصولها وجود المُربِّين، وأهم فروعها الدين كوازعٍ سياسي والمثابرة على العمل، والاستبداد ريحٌ صرصرُ عاتية، يُفسد الدين في أهم ركيزته وهي الأخلاق، ويُبقي على العبادات لأنها تُلائمه، حركات طاعة ورموز خضوع لا تفيد في تطهير النفوس، لا تنهى عن منكرٍ ولا تأمر بمعروف، فاستولى الاستبداد على النفوس، لا فرق بين الله والسلطان، وردُّ الفعل عليهما بالكذب والخداع والرياء والنفاق، أو الخوف والانزواء والانطواء، حتى يصبح كالأسير الأليف والحيوان المُستأنس مع حاكمه ومع ربه.

تربية الجسم في السنتين الأوليين وظيفه الأم، وحتى السابعة وظيفه الأبوين، والانتقال من العقل إلى البلوغ وظيفه المعلمين والمدارس، ثم تربية القدوة بالأقربين والخُلطاء إلى الزواج وظيفه الصدفة، ثم تربية المقارنة وهي وظيفه الزوجين إلى الموت أو الفراق؛ فهناك خمسُ مراحلٍ للتربية لكلٍّ منها مُربٌّ طبقاً لمراحل العمر.

ليست التربية مجرد جهدٍ فردي أو جماعيٍّ محدود، بل هي تربيةٌ اجتماعية سياسية؛ إذ إن التربية الفردية تخضع للهيئة الاجتماعية والقانونية والسياسية.

والحكومات المنتظمة هي التي تتولى تربية الأمة، وهي التي تُنشئ قوانين النكاح، وتفتح بيوت العطاء، وتُقيم المدارس للتعليم الإلزامي، وتُسَهِّل الاجتماعات وتُشيد المسارح، وتؤسِّس المنديات، وتُقيم المكتبات والمتاحف والنُصُب التذكارية، وتُسُن القوانين للمحافظة على الآداب والحقوق، وتُسَهِّر على حفظ العادات القومية واحترام الملة، تُقوِّي الآمال وتُيسِّر الأعمال، وتؤمِّن العاجزين، وتُكرم الرواد؛ ومن ثمَّ يحيا المواطن مطمئناً في حياته ومماته، وتحيا الأمة بحياة مواطنيها ورضاهم عنها. أما النظم المستبدة فهي غنية عن التربية؛ لأنها أشبه بنُظُم الأحرار في الغابات التي لم تُهذَّبها يدُ بشرية.

يعيش الإنسان في ظل العدل والحرية، نشيطاً على العمل، راضياً بأعماله، سعيداً بآماله، ناجحاً كان أم أقلَّ نجاحاً. أما أسير الاستبداد فيعيش خاملاً خامداً، ضائع

القصة حائر الاتجاه، لا فرق بين حياته وموته. يشعر بآلام الأسر كما يشعر المستبد بلذة القوة والاستبداد، فيلجأ إلى الدين والتعويض في السعادة الأخروية مع أن الدنيا ممر الآخرة.

وقد عبّرت الأمثال العامية والأقوال المأثورة عن ذلك، والتي تحبذ الخمول وتبّرر المصائب،^{٤٤} مع أن الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ضد الكسل والبطالة والهروب إلى الآخرة فرارًا من الدنيا.^{٤٥}

وقد وقع نفس الشيء عند اليهود والنصارى، واقتبسوا من التوراة والإنجيل آيات تبّرر الظلم والخضوع للسلطان، والنص صريح على رفض الظلم.^{٤٦}

الاستبداد يضطر الناس إلى إباحة الكذب والتحايل والخداع والنفاق والتذلل وهي أخلاق عبيد السلطة، ويترّبون على ذلك في المدارس.^{٤٧} صحيح أن مستوى المعيشة بين الغنى والفقر دخلًا في التربية، ومع ذلك يظل عامل الحرية أو الاستبداد هو الأقوى؛ فالمستبد به كالنائم المزعوج بالأحلام، لا يعلم شيئًا من العالم المحيط به؛ فالتربية الصحيحة غير مقصودة ولا مقدورة في ظلال الاستبداد إلا تخويفًا من الظالمين. والإقناع خير من الترغيب والترهيب، والمدارس تقلل الجنايات لا السجون، والقصاص قلما يفيد في العقاب.^{٤٨}

^{٤٤} وذلك مثل: «الدنيا سجن المؤمن». «المؤمن مصاب». «هذا شأن آخر الزمان». «حسب المرء لقيمات يُقَمَّر صُلبه».

^{٤٥} مثل: «إن الله يكره العبد البطال». «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم غرسة فليغرسها».

^{٤٦} من التوراة: «يد الله على قلب الملك». ومن الإنجيل: «اخضعوا للسلطان ولا سلطة إلا من الله». «الحاكم لا يتقلد السيف جزاءً، إنه مُقامٌ للانتقام من أهل الشر». وفي الرسائل: «فلتخضع كل نسمة للسلطة المقامة من الله». ومن الوعظ الإسلامي الحكومي: «السلطان ظل الله في الأرض». «الظالم سيف الله ينتقم به ثم ينتقم منه». «الملوك ملهمون». والآيات الصريحة في رفض الظلم مثل: ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾، ﴿فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾.

^{٤٧} يُسْتَشْهَد بالبيت الآتي:

إن دام هذا ولم تحدث له غيرٌ لم يُبك ميتٌ ولم يُفرح بمولودٍ

^{٤٨} ويُستشهد بالبيت الآتي:

لا ترجع الأنفس عن غيِّها ما لم يكن منها لها زاجرٌ

والقصاص في الإسلام يعني المساواة وليس العقوبة.^٩ تهدف التربية إلى إعداد العقل المتميز وحسن التفهم والإقناع والتمرين والتعود، وحسن القدوة والمثال، والمواظبة والتمادي.

(٩) الاستبداد والمجد

الاستبداد أصل كل فساد وأثر سيئ في كل وإد. يُفسد الدين والعقل والمال والأخلاق والتربية. يُفسد الطموح والسعي إلى العلى، ويحوّله إلى تكبرٍ وتسّلطٍ وطغيان. يُحوّل المجد إلى تمجّد.^{١٠} المجد مطلبٌ طبيعي شريف، لا يترفع عنه نبي أو زاهد. يُعبر عن السعي نحو الأكمل والأفضل، وهو من الجد والاجتهاد والسعي الدءوب، تحمّل الأمانة والمسئولية تحقيقاً لغاية الإنسان في الحياة. يسعد الإنسان به، ويلتذ به الساعي له مثل عظم لذة العبادة لله، والعلم للحكماء على جميع أنواع المناهج النبوية. والمجد أفضل من الحياة؛ فالحياة بلا مجدٍ خمول وكسل، وقنوع ويأس. المجد مُفضّل على الحياة عند الأحرار، والحياة مُفضّلة على المجد عند المستبد بهم، وهو ما خلط على ابن خلدون حتى حين فضّل الحياة على الإقدام على الخطر؛ لهذا استشهد أئمة آل البيت وفضّلوا المجد على الحياة. كما أن الحيوان يرفض التناسل وهو في الأسر في قفص؛ فلا يتكاثر إلا إذا كان حرّاً طليقاً في الطبيعة.

ويتطلّب المجد البذل والتضحية في سبيل الجماعة، بتعبير الشرقيين في سبيل الله أو الدين، وبتعبير الغربيين في سبيل الإنسانية أو الوطنية طبقاً لظاهرة التشكّل الكاذب، التعبير عن نفس المعاني بألفاظٍ مختلفة من الموروث أو الوافد.^{١١} وتكون التضحية بالمال، وهو مجد الكرم أقل أنواع المجد، أو بذل العلم النافع وهو مجد الفضيلة، أو بذل النفس وهو مجد النبالة أعلى أنواع المجد، المجد على الإطلاق، مجد النفوس الكبيرة.^{١٢}

^٩ وذلك في آية: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾.

^{١٠} «طبائع الاستبداد»، ص ٣٦١-٣٧٣.

^{١١} انظر: «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ١٢٣-١٥١.

^{١٢} تعطي أمثلة كثيرة من قول أجربين الشاعر تحت النطع حين سؤاله من أشقى الناس؟ فأجاب: من إذا ذكر الناس الاستبداد كان مثلاً له في الخيال. وكان ترابان العادل إذا قلّد سيفاً لقائده يقول له: هذا سيف الأمة أرجو ألا أتعدي القانون فلا يكون له نصيبٌ في عنقي. وخرج قيس من منزل الوليد غاضباً

والتمجُّد نقيض المجد، هو صفة الإرادات المستبدة والمتعاونين معهم، أصحاب الألقاب وحملة النياشين،^{٥٣} وقد يُؤدِّي إلى دعوة الألوهية أي خداع العامة. المتجددون أعداء العدل وأنصار الجور للتغريب بالأمة وسوقها، مستعملًا أعوانه الذين مثله بعد إغرائهم بالمناصب والمراتب. يعتمد التمجُّد على دعوة الأصالة وتعني الشرف والرتبة، والعائلة والقبيلة والأصل الوراثي والنسب، وليس معناها الحالي الدفاع عن الهوية. وهي ثلاثة أنواع؛ بيوت العلم والفضيلة، وبيوت المال والكرم، وبيوت الظلم والإمارة وهو أكبر الأقسام؛ فالحكم الوراثي غير شرعي لأنه يقوم على أصالة الأجداد، الأصالة بهذا المعنى القبلي جرثومة البلاء، تستر وراء العظمة الوراثية والأُبْهة الحالية، وهو ما أدانه القرآن صراحةً بإدانة الإسراف والترف وتداول المال بين القلة.^{٥٤}

المستبد الذي يضع التاج على رأسه والصولجان في يده، والعبيد حوله بالمراوح يرى نفسه إلهاً، والرعية مبهورة بمُستبدها مسحورة ببهائه، وكل ذلك أوهام. والاستبداد عامٌ وشامل في الحكم وفي المجتمع، في الدولة والمؤسسات من الحاكم إلى الشرطي إلى الفراش إلى الكناس. كل أعلى يستبد بالأسفل منه، والناس على دين ملوكهم. ويشهد العقل والتاريخ أن المستبد الأعظم في الأمة هو اللئيم الأعظم فيها. ولما كان حريصاً على ظلم الناس، فإنه يستعمل أعواناً من جنسه لتكوين عصابة الاستبداد. ويجهل المستبد أن الناس أعداؤه لظلمه، وأنه لا يأمن على نفسه وحياته من الثورة ضده. كما لا يأمن الوزير من صولة المستبد الذي فوقه أو المستبد به الذي تحته. وزير المستبد هو وزير المستبد الأعظم وليس وزير الأمة، مهما تشدَّق بالرغبة في الإصلاح ورعاية مصالح الناس، وهو لا أخلاق له ولا ضمير. المستبد لا يستصنع إلا الأراذل والأسافل، وخرابي

وقائلاً: أتريد أن تكون جباراً! والله إن نعال الصعاليك لأطول من سيفك. وقالت أسماء بنت أبي بكر مُودعةً ابنها: إن كنت على الحق فاذهب وقاتل الحجاج حتى تموت. وهناك أقوالٌ كثيرة للساعين نحو المجد مثل: ما أحلى الشقاء في تفتيس الظالمين! عليٌّ أن أوفي بوظيفتي وما عليَّ ضمان القضاء. وعندما سُئل أحدهم لماذا لا تبني لك داراً؟ قال: ما أصنع فيها وأنا مقيم على ظهر الجواد أو في السجن أو في القبر؟

^{٥٣} مثل: بارون، دوق، لورد، رب العزة، رب الصولة، انظر: «من العقيدة إلى الثورة»، المقدمات النظرية، من مدح السلاطين إلى الدفاع عن الشعوب، مديبولي، القاهرة، ١٩٧٧م، ج ١، ص ٧-٥٠.

^{٥٤} وهي آيات مثل: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَرْنَاهَا تَدْمِيرًا﴾.

الذم بالرغم من ندم البعض منهم. وفي الحقيقة أن المستبد فردٌ عاجز، لا حول له ولا قوة إلا بالمتجدين طلاب المناصب والمرتاتب. والأمة الأسيرة لا يفك أسرها إلا العقلاء الأحرار.

(١٠) الاستبداد والترقي

إذا كان المجد هو طلب الرقي الذاتي والسعي نحو العمل، فإن الترقي هو التقدم في التاريخ؛^{٥٥} فالحركة سنة الكون، صورة الألوهية ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾^{٥٦} والحركة في التاريخ نوعان؛ تقدمٌ ونكوص، إقدامٌ وإحجام على نحو أفقي، وهو ما يسعى إلى أعلى وإلى أسفل، نهضة وسقوط، قيامٌ وقعودٌ على المستوى الرأسي، وهو صريحٌ بنص القرآن والحديث.^{٥٧}

والترقي على أنواع؛ ترقُّ في الجسم، وهو الترقي البدني، وترقُّ في العائلة والعشيرة، وهو الترقي الاجتماعي، والترقي في القوة بالعلم والمال وهو الترقي الاقتصادي، والترقي في الملكات بالخصال والمفاخر، وهو الترقي الثقافي والحضاري، وهناك ترقُّ آخر بالروح، والشوق إلى المعاد. ونقيض هذه الأنواع كلها ما سمي بالقضاء والقدر، وهو عجزٌ طبيعي ناتجٌ عن الاستبداد. وإذا كان القدر مرةً لصالح الترقي ومرةً ضده، فإن الاستبداد هو الطريق إلى الانحطاط والتأخر والفناء، بل يدفع إلى طلب التسفُّل دون الرفعة. الترقي والانحطاط حركتان جدليتان حتى في الحيوان مثل الاندفاع والانقباض. وهو ما عناه القرآن بابتلاء الإنسان بالخير والشر.^{٥٨} هو جدل الإيجاب والسلب، المزاخمة والتدافع في الحياة.

والمستبدُّ بهم لا حراك فيهم، منحطو الإدراك والإحساس والأخلاق، هم أشبه بسكان القبور، لا أموات ولا أحياء، شقاءٌ مريد، بعيداً عن مفاخر الإبداع وشرف القدوة، نومٌ ويأس، غباءٌ وجهل، فقدان الثقة بالنفس وضياح الحزم، ندبٌ وبكاء، حرصٌ على الراحة، وتباطؤٌ

^{٥٥} «طبائع الاستبداد»، ص ٤٠٩-٤٢٧. وهو أطول القرانات.

^{٥٦} مثل: ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾، «ما بدا أمرٌ إلا وبدا نقصه».

^{٥٧} وقد وردت في ذلك أقوال القدماء مثل: الخير مربوطٌ بذيل الشر، والشر مربوطٌ بذيل الخير. على قدر النعمة تكون النعمة. على قدر الهم تأتي العزائم. بين السعادة والشقاء، الحرب سجال.

^{٥٨} وتَمَّ الاستشهاد بالبيت الآتي:

وطعمُ الموت في شيءٍ حقيرٍ كطعمِ الموتِ في شيءٍ عظيمٍ

في السعي، رضى وخنوع، وإلقاء المسئولية على الأقدار، سجدٌ لغير الله، وقبولٌ للتفاوت بين الناس وهم أكفاء، انحناءٌ وخضوع، ذلٌ وخنوع، وقد خُلِقَ الناس جميعاً إخواناً أسوياء.^{٥٩} هذا بالإضافة إلى الخوف والخشية، وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والجهر بالحق والشهادة وباقي أركان الإسلام، دعوةٌ للتحرُّر دون الخنوع.

والوحدة قوةٌ باسم الاتحاد الوطني كما هو الحال في الغرب، أو الإخاء الديني كما هو الحال في الشرق.^{٦٠} الرباط في الغرب جنسيٌ وليس مذهبياً، سياسي وليس دينياً، نقدًا مبطنًا للدولة العثمانية التي يتشاحن فيها الأعاجم والأجانب، والحل هو الأمة والوطن. ولماذا يكون العربي أشد استخفافاً بأخيه العربي من الغربي، وقد أصبح دينه المال وغايته الربح؟ الغربي أقوى من الشرقي علماً وثورة ومنعة؛ لذلك تكون له السيادة الطبيعية إذا واطن الشرقيين. الغربي يعرف كيف يسوس، فاستعمر الأرض، واستوطن الشرق، ولا يريد الخروج منه،^{٦١} في حين بقي المسلمون في الأندلس وتركوا وراءهم العلم والعمران، فلماذا يكون الشرقي أقل من الغربي؟ السبب لأنه يقبل الاستبداد الذي يُؤدِّي إلى الخمول والموت.^{٦٢}

هناك أممٌ عادلة في التاريخ،^{٦٣} وفيها يكون الحكام أمناء على سلامة الأبدان والاعتناء بالشئون العامة، والحريات الفردية، والرقابة على السلطة، والحقوق العامة، وتطبيق

^{٥٩} مثل: «لتأمرنَّ بالمعروف وتنهونَّ عن المنكر أو ليستعملنَّ الله عليكم أشراركم فيسومونكم سوء العذاب.» «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، وإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان.»

^{٦٠} وذلك مثل أستراليا (النمسا) وأمريكا.

^{٦١} مثل الروس مع البولنديين والتتار، والهولنديين في الهند، والروس في قازان، وفرنسا في الجزائر، والإنجليز في بلاد العرب.

^{٦٢} «نحن أَلْفنا الأدب مع الكبير، ولو داس رقابنا، أَلْفنا الثبات، ثبات الأوتاد تحت المطارق، أَلْفنا الانقياد وتوالي المهالك، أَلْفنا أن نعتبر التصاغر أدباً، والتذلل لطفاً، والتملُّق خصاصة، والكهانة رزاة، وترك الحقوق سماحة، وقبول الإهانة تواضعاً، والرضا بالظلم طاعة، ودعوى الاستحقاق غروراً، والبحث عن العموميات فضولاً، ومد النظر إلى الغد أملاً طويلاً، والإقدام تهوُّراً، والحماية حماقة، والشهامة شراسة، وحرية القول وقاحة، وحرية الفكر كفرًا، وحب الوطن جنوناً» («طبائع الاستبداد»، ص ١، ٤).

^{٦٣} مثال ذلك: الجمهورية الثانية للرومان، الخلفاء الراشدون، أنوشروان، عبد الملك الأموي، نور الدين الشهيد، بطرس الكبير.

العدل، والحفاظ على الأموال، ورعاية القيم والشرف.^{٦٤} يتحقق الترقى في التاريخ بأصول الحكومات المنتظرة في وجه الاستبداد. القوة للشرع ولا نفوذ إلا نفوذ الشرع. الشرع هو حبل الله المتين، والأمة رقيقة على حسن تطبيقه كما تشهد بذلك الآيات.^{٦٥} ونظرًا لرغبة الكواكبي في الجمع بين النظر والعمل، بين البحث العلمي والممارسة السياسية، فقد ساد «الاستبداد والترقى» الأسلوب الخطابي، في الشخص الثاني المخاطب الجمع، بحيث أصبح الخطاب الفلسفي أشبه بالخطبة السياسية للاستنهاض. ومع ذلك فإنه يكشف عن بداية التحول من المجتمع الديني إلى المجتمع المدني، ومن العثمانية إلى الوطنية.

(١١) التخلص من الاستبداد

لا تُوجد أعظم من مدرسة التاريخ الطبيعي والعمومي، ولا برهان أقوى من الاستقراء للتعرف على وسائل التخلص من الاستبداد؛^{٦٦} فلقد عاش الإنسان دهورًا طويلة لا يعرف نظامًا إلا الشيوخ الأكثر خبرة أو الأقوى بنية، في حالة البداوة، عشائر وقبائل، يُقرّر بنفسه بما له من احترام عند الآخرين أو باستشارة حُكماء القبائل، في نظام إداري بسيط وقواعد قضائية قليلة، تحكم بالحدس والوجدان، وهو ما سماه ابن خلدون البدو. عاش النصف الآخر في قرى ومدن فظهرت الطبقات الاجتماعية، الغني والفقير، والسياسية، الرئيس والمرعوس، مما استلزم أشكالًا متطورة من الحكومات، درسها الغرب الحديث بعد أن مارستها الإنسانية قبله، وانقسمت الأمم إلى أحزاب سياسية، تختلف فيما بينها في كيفية تطبيق أشكال الحكومات، بديهية في الغرب، غامضة في الشرق. والاستبداد هو الحكم الذي لا توجد بينه وبين الأمة رابطة معينة معلومة مصونة بقانون نافذ الحكم، ولا عبرة فيه بيمين أو عهد أو دين وتقوى أو حق وشرف أو عدالة ومقتضيات المصلحة العامة.

^{٦٤} مثال ذلك في العصر الحاضر سويسرة التي لا يُوجد فيها محبوس.

^{٦٥} مثل: ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازْبَيَّتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَبِ بِالْأَمْسِ﴾.

^{٦٦} «طبائع الاستبداد»، ص ٤٢٨-٤٣٨.

ويتطلب ذلك عدة مباحث تدور حول محاور ستة؛ الأمة، والحكومة، والحقوق، والوظائف، والقوانين، والخدمات، وأهمها الحكومة أو الحكم الذي به يتعلق الاستبداد. **أولاً:** الأمة والفرق بينها وبين الشعب. هل هي ركام مخلوقات أو جمعية عبيد لمالك متغلب، أم جمع يربطه الجنس والوطن وحقوق مشتركة؟

ثانياً: الحكومة، هل هي تسلط على الرقاب تفعل ما تشاء، أم وكالة سياسية عن الأمة لإدارة شئونها العامة؟ وما نوعيتها، الملكية المطلقة أم المقيدة، ونوع القيد أو الرياسة الانتخابية مدى الحياة أم موقوتة؟ هل تُنال بالوراثة أو العهد أو الغلبة؟ وهل يتحدّد ذلك بالمصادفة أم بالكفاءة وشروطها؟ وما وظائف الحكومة، إدارة شئون الأمة حسب الرأي والاجتهاد، أو تكون مقيدة بقانون يُعبّر عن رغبات الأمة؟ وما العمل إذا اختلفت الحكومة مع الأمة في اعتبار الصالح فهل الأمة فوق الحكومة؟ وما هي حقوق الحاكمية، تُخصّص الحكومة لنفسها ما تشاء من مراتب العظمة ورواتب الحال، تهب وتمنع ما تريد أم طبقاً لوكالة الأمة؟ وهل تُطيع الأمة الحكومة على الإطلاق، أو عن طريق الإقناع حتى تأتي الطاعة اختياراً وعن رضى؟ وهل هناك رقابة على الحكومة من الأمة أو وكلائها، أم أنها غير مسئولة تفعل ما تشاء، وكيف يتم رفع الاستبداد، من الحكومة ذاتها أم من عقلاء الأمة؟

ثالثاً: الحقوق العمومية لمعرفة هل الحكم ملك، أم أمانة ونظارة على الأملاك العمومية، مثل الأراضي والأنهار والسواحل والمعادن، والقلاع والجيش والمعاهدات وتأمين وظائفها؟ هل تتصرّف فيها الحكومة بإرادتها أم هناك مساواة في الحقوق بين الناس، فصائل وبلداناً وأدياناً؟ وهل تملك الحكومة السيطرة على الأعمال والأفكار، أم أنها جزء من الحقوق الشخصية تدخل في إطار حرية الفكر؟

رابعاً: وظائف الحكومة ومهامها في وضع الضرائب بإرادتها المطلقة أم بمشاركة إرادة الأمة؟ وإعداد المنعة، بالقوة والتجنيد الإجباري، والتسليح ضد العدو الخارجي، أو لقهر الأمة وضد رغبتها؟ والحرص على الأمن العام مسئولية الأفراد أو الحكومة نيابة عنهم؟ وهل يتم توزيع المناصب على أقارب الحاكم ومعارفه، أو على كافة القبائل والطوائف، بحيث تكون الحكومة جزءاً مُصغراً من الأمة، دون ذكر الكفاءة والقدرة الأهلية؟ وهل تجتمع السلطات السياسية والدينية والتعليمية في سلطة واحدة، أم يتم التفريق بين السلطات؟

خامساً: القانون وحفظ السلطة فيه بحيث لا تُكره الحكومة الناس خارج القانون، وتأمين العدالة القضائية بحيث لا يكون العدل ما تراه الحكومة، بل ما يراه القضاء. هل حفظ الدين والآداب للحكومة أم للقضاء؟ ودور الحكومة في حفظ الجامعات الكبرى كالدين والجنسية واللغة والعادات والآداب العمومية، دون أن تتدخل الحكومة في أمر الدين ما لم تُنتهك حرمة، وتعيين الأعمال بقوانين وحدود وسلطة الشرطة والتزامها بالقانون، وطريقة سن القوانين؛ تعبيراً عن إرادة الحاكم أو جماعة مُنتخبة من قِبَل الأمة، وهل القانون هو حكم القوي على الضعيف أم أحكامٌ يتساوى أمامها جميع الناس بصرف النظر عن الطبقة، وله احترامه وسلطانه على الجميع؟

سادساً: تيسير الخدمات العامة مثل التوسع في الزراعة والصناعة، وإلى أي حدّ يمكن تركه للقطاع الخاص أم للقطاع العام بلغة العصر؟ والتوسع في العمران وإلى أي حدّ تتدخل الحكومة فيه، ومراعاة الاعتدال فيه دون بذخ وإسراف؟ والترقي في العلوم والمعارف ودور الحكومة في ذلك ونسبته إلى المبادرات الخاصة، وهل يكون التعليم جبراً أم اختياراً، فرضاً من الحكومة أم حراً مطلقاً؟

وفي مبحث رفع الاستبداد يضع ثلاث قواعد؛ الأولى كون الأمة التي لا يشعر أكثرها بآلام الاستبداد لا تستحق الحرية. والثانية أن الاستبداد لا يُقاوم بالشدة إنما يقام بالحكمة والتدرُّج، وتغيير إحساسات الناس وأمزجتهم، وإلا وقعت الفتن. ومن يدري ربما يكون الثوار الجدد أشد استبداداً من المستبدين القدماء. ولا يثور العامة ضد المستبدين إلا في حالاتٍ مخصوصة، مشهد دموي لمظلوم، هزيمة المستبد في الحرب، إهانته للدين، أزمة اقتصادية خانقة، مجاعة عامة، نقض لقوانين البلاد الموروثة، تضيق ينتهي بمشاركة النساء في الثورة عليه، موالاته للعدو. والثالثة تهيئة البديل عن الاستبداد قبل مقاومته، ولا يكون بديلاً على الإجمال بل برنامجاً تفصيلياً يقتنع به الناس، موافقاً لرأي الأغلبية التي عانت من الاستبداد. بالإضافة إلى وضوح الغاية وسهولة الاتصال،^{٦٧} فما هو شكل الحكومة البديلة عن الاستبداد؟

إن لم تكن الأمة مسئولةً عن نفسها حريصةً على حريتها، استبدت بها أمةٌ أخرى، كما هو الحال في الوصايا على السفه المقررة في الشرائع. والله لا يظلم الناس بل الناس أنفسهم يظلمون.

^{٦٧} كانت صعوبة الاتصال بين أنصار علي أحد أسباب عدم نجاحه ومن ولاءه من أئمة آل البيت.

من الواضح في تصوُّر الكواكبي لوسائل التخلُّص من الاستبداد، أن الغرب لديه نموذجٌ للتحديث، الغرب الليبرالي، الحكومة المقيَّدة، المسئولة أمام البرلمان، والتعددية الحزبية، والأغلبية والأقلية، وسيادة القانون، والمساواة في الحقوق والواجبات. والحكومة أي السلطة هي مركز الدولة، كما هو الحال في الفكر السياسي الديني، والتركيز على الإمامة وصفات الإمام أكثر من المؤسسات ووسائل الرقابة على الإمام.

وواضح من القرانات بين الاستبداد من ناحية، والدين والعلم والمال، والأخلاق والتربية، والمجد والترقي من ناحيةٍ أخرى، أهمية الاستبداد والدين، والاستبداد والترقي؛ فكما أن الدين يمكن أن يكون مصدرًا للاستبداد سواء في تصوُّراته للعالم أو في مؤسساته، يمكن أن يكون مصدرًا للتحرُّر، «أفيونًا للشعب» أو «زفرة للمضطهدين». كما أن الدين يمكن أن يكون عقبة في سبيل التقدم، إذا ما قام على الاستبداد، وكما كان الحال في العصر الوسيط الأوروبي، ويمكن أن يكون دافعًا على التقدم كما كان الحال في تراثنا القديم. ويظل السؤال قائمًا، ومن الذي يقوم بتحديد أي الوظيفتين وفي أي ظرفٍ تاريخي؟ ومن الذي يضع الجرس في رقبة القط؟ هذا هو السؤال.

تجديد علم الأصول^١

قراءة في الإمام الشهيد محمد باقر الصدر

أولاً: كتابات الإمام في علم الأصول

علم الأصول له شِقَان؛ علم أصول الدين وعلم أصول الفقه. علم أصول الدين هو علم العقائد أو علم الكلام، أو علم التوحيد أو علم الذات والصفات. وهو علمٌ نظري يضع أصول النظر أي التصورات العامة للعالم، مثل التوحيد والعدل بلغة الاعتزال أو الذات والصفات والأفعال بلغة الأشعرية. وعلم أصول الفقه علمٌ عملي، يضع قواعد النظر واستنباط الأحكام. هو علمٌ نظري عملي يضع قواعد الاستدلال من أجل تطبيق الأحكام. علم أصول الدين أشبه بالعقل النظري، وعلم أصول الفقه أشبه بالعقل النظري العملي. أما علم الفقه فهو العقل العملي.

واختيار علم أصول الفقه للتجديد فيه، هو اختيار لأهم مواطن الإبداع في العلوم الإسلامية؛ فعلم الأصول هو العلم الإسلامي الإبداعي بالأصالة. تأسَّس بِشَقِّهِ قبل عصر الترجمة؛ وَمِنْ نَمَّ فهو سابقٌ على الفلسفة، وكما لاحظ الشيخ مصطفى عبد الرزاق ضد اتهامات المستشرقين للفكر الإسلامي بتبعيته لليونان.^٢

^١ بحثٌ أُلقي في ندوة «النجف الأشرف وإسهاماتها في الحضارة الإنسانية»، مركز كربلاء للدراسات والبحوث، لندن، ١٧-١٨ يوليو ١٩٩٩م.

وهو العلم الذي يُعبّر عن روح الحضارة الإسلامية، التوجّه نحو الواقع من أجل السيطرة عليه عن طريق تنظيم الأفعال الإنسانية فيه، ووضع قواعد السلوك البشري. ليست غايته الآخرة بل الدنيا، وليس الدين بل عمارة الأرض، وليس الله بل العالم؛ فالله هو الشارع، واضح الشريعة. ولما كانت الشريعة، وضعية لها بنياتها في الواقع الاجتماعي، وفي الموقف الإنساني، لم تكن هناك حاجةٌ إلى تشخيص الشريعة في شخص الشارع، وليس الإشراقيات والاتصال بالعقل الفعال، بل العقل الاستنباطي والاستقراء التجريبي مع مباحث اللغة وتحليل الألفاظ.

لذلك اهتم الإمام الشهيد بعلم الأصول، وخصّص له كثيراً من أعماله، على الأقل خمسة:

(١) مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة أجزاء). يضمّ بعد التمهيد في تعريف العلم وموضوعه وتقسيمه، والمدخل في الدلالة والاستعمال وعلامات الحقيقة وتشخيص المعنى والتطبيقات، قسمين؛ البحوث اللفظية التحليلية وتضمّ الحروف والهيئات، والبحوث اللفظية اللغوية مثل الأوامر والنواهي، صيغها ودلالاتها وعلاقتها مع بعض المفاهيم الرئيسية فيها مثل الخاص والعام، والمطلق والمقيّد، والمُجمل والمبيّن.

(٢) مباحث الحجج، والأصول العملية (أربعة أجزاء). الجزء الأول عن الحجج والأمارات. ويتوجّه نحو منطق الاستدلال، وقسمته إلى قطع وظن، وتفسير الظن في السيرة والظواهر والإجماع والشهرة والأخبار، ومطلق الظن عندما تنسّد الدلائل كلها. والقطع يستبعد التجريّ وهو العمل بلا دليل يقيني. والدليل هو أساساً الدليل العقلي على عكس ما يُقال في الأصول الشيعية التقليدية من تقليد الإمام المعصوم أو إجماع آل البيت، آل العترة، الإجماع الخاص وليس الإجماع العام. والثاني عن البراءة والتخيير والاحتياط، وهي من مقولات الفعل التي تؤكد على البراءة الأصلية، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة، وعلى حرية الأفعال، وأن الإنسان على التخيير، كما هو الحال في المندوب والمكروه، وعلى الاحتياط والحذر والبعد عن الشبهات؛ حرصاً على راحة الضمير. والثالث عن الاستصحاب، حُجّيته، والأقوال فيه، ومقدار ما يثبت به، ثم تطبيقات عليه. والرابع في تعارض الأدلة الشرعية، وتقسيمه إلى غير مُستقرّ ومُستقرّ.

٢ مصطفى عبد الرازق، «التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية»، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٩م.

(٣) دروس في علم الأصول (ثلاث حلقات في جزأين). ويتضمن ثلاثة مباحث بعد المقدمات التمهيدية الأولى، كلها في الأدلة. الأول الأدلة المحرزة، الدليل الشرعي، والدليل العقلي. والثاني الأصول العملية التي تتركز في الاستصحاب. والثالث في تعارض الأدلة.

(٤) المعالم الجديدة للأصول. وينقسم بعد المدخل التمهيدي الأول إلى جزأين: الأول عن الدليل، وأنواعه اللفظي والبرهاني والاستقرائي، والثاني الأصل العملي مثل الاستصحاب، وهي نفس القسمة في المؤلفات السابقة مع تلخيص شديد.

(٥) الأسس المنطقية للاستقراء. بالرغم من أنه ليس في علم أصول الفقه مباشرة، إلا أنه تنظير له، بحيث يصبح منطقًا خالصًا يجمع بين الاستنباط والاستقراء، بين استنباط الأصل واستقراء الفرع، بعد نقد المنطق الصوري الخالص، ونقد المنطق التجريبي الخالص من أجل تأسيس منطق ذاتي للمعرفة.^٢

بالرغم من أن العاملين الأوّلين من تأليف السيد محمود الهاشمي، إلا أنهما من دروس الإمام الشهيد. الأفكار له والتحرير لأحد تلاميذه، وذلك مثل نسبة أفكار مقالات «العروة الوثقى» للسيد جمال الدين الأفغاني، بالرغم من أن التحرير والصيغة للإمام محمد عبده.^٤ وإذا كان في علم أصول الدين اختلاف واضح في العقائد بين السنة والشيعة، فإن علم أصول الفقه يقل فيه الخلاف إلى أقصى حد. إنما يظهر التوتر فيه بين قطبيه، الأصل

^٢ وهو ما حاوله هوسرل في الغرب وسماه الفينومينولوجيا بعد نقد المنطق الصوري في «المنطق الصوري والمنطق الترنسندنتالي» ونقد المنطق التجريبي في «بحوث منطقية»، وتأسيس المنطق الذاتي الموضوعي في «الأفكار» بأجزائها الثلاثة. انظر دراستنا «تفسير الظاهريات»، باريس، ١٩٦٥م، القاهرة، ١٩٧٦م (بالفرنسية).

^٤ (١) مباحث الدليل اللفظي (ثلاثة أجزاء) تقارير الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ١٩٩٦م.

(٢) مباحث الحُجج والأصول العملية (أربعة أجزاء)، تقارير الشهيد السعيد الأستاذ آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر، تأليف السيد محمود الهاشمي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، إيران، ١٩٩٧م.

(٣) دروس في علم الأصول (جزآن)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المُشرفة «د.ت». وله طبعة أخرى، دار المنتظر، بيروت، ١٩٨٥م.

(٤) المعالم الجديدة للأصول، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨١م.

(٥) الأسس المنطقية للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٢م.

والفرع، النص والمصلحة، التقليد والاجتهاد، وهو تؤثر يُشارك فيه أصول الفقه السني والشييعي على حدٍّ سواء.

وتُوجد مصطلحات غير مألوفة في أصول الفقه الشييعي مثل المجزية، التعهد، المرآتية، العلامة، التبادر، التعبدية، التوصلية، التجري، الانتزاعي، الظواهر، الانسداد، الاحتياط، التزاحم، التعارض غير المستقر، التعارض المستقر، الورد، الأدلة المحرزة ... إلخ، تجعل الأصولي السني يشعر ببعض التجريد على مستوى المعنى، وعدم الألفة والغربة على مستوى اللفظ.^٥

ومع ذلك تُوجد مصطلحاتٌ مشتركة بين الشيعة والسنة؛ مثل: الوضع، الأوامر والنواهي، الحقيقة والمجاز، المطلق والمقيد، الخاص والعام، الواجب، الشرط، الصفة، الضد، القطع، الظن، الحجة، الأمانة، القرينة، الدليل العقلي، الدليل الشرعي، الامتثال، الإجماع، البراءة، الاستصحاب، التعارض، الترجيح ... إلخ، تجعل من السهل عقد المقارنة بينهما.^٦

ثانيًا: دلالات المباحث اللفظية

من الواضح تركيز الإمام الشهيد العلم كله على قطبٍ واحد كما يقول الغزالي، وهو طرق الاستثمار وليس الثمرة (الأحكام) أو المستثمر (بفتح الميم)، وهي الأدلة الشرعية الأربعة، أو المستثمر (بكسر الميم) وهو الفقيه أو المفتي أو المجتهد. العلم هو منهجه قبل أن يكون موضوعه وغايته. ولما كان المنهج يتعلّق بطرق الاستدلال فقد غلب عليه المنطق. ولما كان منطق الاستدلال يتعامل مع النص وهو الأصل والواقع وهو الفرع، أصبحت مباحث الألفاظ أهم جانب في منطق الاستدلال. ولما كان الفرع هو الواقع الجديد الذي في حاجة

^٥ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ح ١، ص ٧٢-٧٣، ١٤٥؛ «المعالم الجديدة للأصول»، ص ١٨٠-١٨٥.
^٦ «مباحث الدليل اللفظي»، ج ١، ص ٧٨-٨١، ١٣٥-١٤٣، ١٦٣-١٦٧، ج ٢، ص ٦٣، ٨٤-٩٦؛ «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ص ٣٥-٦٧، ١٤٩-١٧٢، ٢٤٩-٣٠٢، ج ٢، ص ٧٩-١٠٦، ١١٧-١٢١، ١٦٧-٣٢٢، ج ٤، ص ١٣-٢٥، ٤٧-١٦١، ٢١٧-٤٣٤؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ١٩٣-٢٠٠؛ «مباحث الدليل اللفظي»، ج ١، ص ٨١-١٢٣، ٢٣٨-٢٤٦، ج ٢، ص ١٨٧-١٩٦، ج ٣، ص ٢١٧-٤٤٩؛ «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ص ٦٩-٩٨، ١١٣-١٤٧، ١٧٣-١٧٨، ١٨٣-٤٤٩، ج ٢، ص ٢١-١٥٠، ج ٣، ص ١٧-٣٢٩، ج ٤، ص ٢٦-٢٧؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٦٢-٦٧، ٧٥، ١١٣.

إلى دليل، ظهر دور العقل والدليل العقلي على التقابل. ولما كان منطق الاستدلال لا يتم عن طريق ربط آلي بين الدليل اللفظي والدليل العقلي ظهر الاستصحاب.
وهو نوعٌ من الأدلة لا تمايز فيه بين النص والعقل، بل الدوران مع المصلحة العامة؛ فالمصلحة أساس التشريع. وهذا هو السبب في قسمة علم الأصول قسمةً ثلاثية؛ الدليل اللفظي، والدليل العقلي، ودليل الاستصحاب. وهو نفس موقف رشد في «الضروري في علم أصول الفقه»، ملخصاً المستصفي للغزالي وأقطابه الأربعة إلى قطبٍ واحد، هو نفس قطب الإمام الشهيد طرق الاستثمار؛ فقد كان هم ابن رشد هو نفس الهم، كيفية الاستدلال وإعمال العقل بين النص والواقع، بين الكليات والجزئيات.^٧ وقد بلغت مباحث الألفاظ من الأهمية لدى الإمام الشهيد، أنه خصص لها مؤلفاً بأكمله من أجزاء أربعة «مباحث الدليل اللفظي».

ومن مجرد المصطلحات تبدو حادثة الإمام الشهيد في استعمال لفظ «الدلالة»، وهو الذي أصبح موضوعاً بأكمله في أحد فروع اللسانيات الحديثة هو «علم الدلالة». كما يستعمل لفظ العلامة الذي أصبح هو أيضاً موضوعاً لعلمٍ مستقل في اللسانيات الحديثة هو علم العلامات.^٨ توضع الدلالة اللفظية في النظرية العامة للدلالة على المعنى الحقيقي. ويعرض عدة نظريات فيها مثل نظرية التعهد ونظرية الاعتبار، ثم ينتقل منهما إلى نظرية الوضع. والدلالة الوضعية ليست تصوورية أو تصديقية، بل متوقفة على الإرادة دون أن تكون قيداً عليه. الدلالة جماع الموضوع والذات، الوضع والقصد، اشتراك علاقة بين طرفين. ويدخل المعنى المجازي في نظرية الدلالة؛ فاللفظ يدل حقيقة كما يدل مجازاً. الحقيقة والمجاز أول ثنائي لغوي في مبحث الألفاظ التقليدي، يتحول عند الإمام الشهيد إلى جزء من كل. كما يوضع في نظرية الدلالة كل ألفاظ الاشتباه، عندما يدل اللفظ على أكثر من معنى ابتداءً من الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤول، والمطلق والمقيّد، والمحكم والمتشابه، والمجمل والمبين، والمستثنى والمستثنى منه، بل الخاص والعام، والأمر والنهي؛ كلها من مباحث الألفاظ.

^٧ ابن رشد، «الضروري في أصول الفقه أو مختصر المستصفي»، جمال الدين العلوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٩٤م.

^٨ علم الدلالات SEMANTICS، علم العلامات SEMIOTICS.

والعلامات ليست مجرد رموز اصطلاحية، مواصفات اتقاقية، بل هي علامات حقيقة لتشخيص المعنى، وتحويله من عالم الأذهان إلى عالم الأعيان. وهي على أنواع؛ علامات التبادر، وعلامات صحة الجمل وعلامات الاطراد، وعلامات التعارض، وكلها علامات على الحقيقة لها أثرها العملي.^٩

وكما أن هناك منطقاً صورياً، ومنطقاً تجريبياً ومنطقاً للاستعمال، تأتي نظرية الاستعمال بعد نظرية الدلالة. وإذا كان علم أصول الفقه هو علمٌ نظري عملي، كان من الطبيعي أن يكون منطقُه منطقاً للاستعمال. ولا يعني الاستعمال مجرد كيفية العامل مع الأداة، بل هو مرآة وعلامة. وهي مصطلحات وتصوراتٌ مُستحدثة في علم الأصول. والاستعمال إيجاد، أقرب إلى الفعل الخلاق منه إلى الأدوات والوسائلية.

ويُدخل الإمام الشهيد واضح «الأسس المنطقية للاستقراء» الدليل الاستقرائي مع الدليل اللفظي والدليل البرهاني أو العقلي، بل إنه يعتبر القياس خطوة من الاستقراء، ويعتبر المصادر الظنية الخارجية مثل الإجماع والشهرة، والخبر، وسيرة المتشرعة، والسيرة العقلانية من الدليل الاستقرائي غير المباشر. ويعني الاستقراء تكرار الأفعال الجزئية من أجل استخلاص قاعدة عامة، ثم أصبح مجموع هذه القواعد علماً مستقلاً هو «علم القواعد الفقهية»، وهو ما يُسمى أيضاً عند أهل السنة علم «الأشباه والنظائر»، والذي أَلَف فيه ابن نجيم والسيوطي. ويُسمى الشاطبي «الاستقراء المعنوي»، ويعني تكرار أحكام رفع الحرج أو الضرر، حتى يمكن الانتهاء إلى الأحكام العامة، حتى ولو كان الاستقراء ناقصاً.^{١٠}

ويغلب على كثيرٍ من مباحث الألفاظ ما وضعه أهل السنة ضمن المقدمات الأولى عن المبادئ اللغوية، كما هو الحال في المستصفى للغزالي مثل الحديث عن أقسام الكلام، الاسم، والفعل، والحرف، والمعرفة والنكرة، وأزمان الفعل، وصيغ الخطاب؛^{١١} فعلم أصول الفقه يستمد بعض مواده من العلوم الأخرى، فيما يتعلق بالأخبار، التواتر والآحاد، مثل علم

^٩ «مباحث الدليل اللفظي»، ج ١، ص ٧١-١٢٧؛ «المعالم الجديدة للأصول»، ص ١١٢-١٤٥.

^{١٠} «مباحث الدليل اللفظي»، ج ١، ص ١٣١-١٥٩؛ «المعالم الجديدة للأصول»، ص ١٦٠-١٧٠؛ السيوطي، «الأشباه والنظائر»، مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٩م؛ ابن نجيم، «الأشباه والنظائر»، مؤسسة الحلبي، القاهرة، ١٩٨٦م.

^{١١} الغزالي، «المستصفى في علم الأصول (جزآن)»، مؤسسة الحلبي، القاهرة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق، ١٣٢٢هـ.

اللغة في مقدمة مبحث الألفاظ، وعلم الحديث في الدليل الثاني، السنة، وعلوم القرآن، فيما يتعلق بالنسخ في الدليل الأوّل، والمنطق وأشكال القياس فيما يتعلّق بالدليل الرابع. لذلك يُقسّم الإمام الشهيد مباحث الألفاظ إلى تحليلية ولغوية. التحليلية هي التي يُسمّيها أهل السنة المبادئ اللغوية، وهي مباحث الألفاظ التقليدية. وتضم التحليلية الحروف والهيئات؛ أي صيغ الخطاب مثل الخبر والإنشاء والشرط، والهيئات الإرادية وهي هيئة الفعل والمصدر والمشتقات، ثم وضع الحروف بالهيئات، وأثر ذلك في الممارسات العملية.^{١٢}

ومبحث الأوامر والنواهي هو صلب مباحث الألفاظ التقليدية. وهي أيضًا مبحث من مباحث الدلالات العامة؛ دلالة مادة الأمر أي مضمونه، من حيث العلو والاستعلاء أو الوجوب أو الطلب؛ فالأمر فعلٌ إرادي أو طلب فعل، وأهم صيغه التعبّدي والتواصلي مع دلالته على الوجوب النفسي وتكراره.^{١٣} أما أجزاء الأمر فتتعلق بالوقت أي زمان الفعل. ومقدمة الواجب تعني شرطه أو إطلاقه بلا شرط، وهو واجبٌ تجاه النفس وتجاه الغير. ومبحث الضد تقليدي، وهي مسألة هل الأمر بالشيء نهْيٌ عن ضده. وفي الحالات الخاصة تُثار مسائل الأمر بعد الأمر، والأمر بالأمر، ونسخ الأمر. وفي كيفيات الأمر يُبحث موضوع التخيير، والكفاية، والعين، والفور والتراخي والقضاء، والضيق والموسّع، وكلها تحقيق الأمر في الزمان؛ فالأمر على هذا النحو أشبه ببنية تجمع بين النص والواقع وفي وسطها الفعل. له أبعادٌ لغوية وسلوكية وواقعية في تأدية الفعل في الزمان أكثر منه في المكان.^{١٤} ويتم التعرّض لموضوع النواهي بنفس الطريقة. ويُقسّمها إلى قسمين؛ الأول بحوث النواهي وتشمل الصيغة، واجتماع الأمر والنهي والفساد. والثاني المفاهيم وتضم معنى المفهوم، ثم بعض المباحث اللغوية التقليدية مثل الخاص العام، والمطلق والمقيد، والمُجمل والمُبَيّن؛ فصيغ النهي تدلّ على الاستغراق، وتستدعي الامتثال، وتوفّر الدواعي «الجامع الانتزاعي». وقد تجتمع الأوامر والنواهي في نفس الصيغة؛ فالفعل تركٌ إيجابي، والترك فعلٌ سلبي. ولمّا كان الأمر طلبًا للصالح، فإن النهي كفٌّ عن الفساد. أما المفاهيم فإنها الأسس

^{١٢} «مباحث الدليل اللفظي»، ج ١، ص ٢١٩-٣٥٥، ٣٦١-٣٨١.

^{١٣} «دروس في علم الأصول»، ج ٢، ص ٢٠٧-٢٢٤؛ «مباحث الدليل اللفظي»، ج ٢، ص ٧-٥-٤٣٥.

^{١٤} «مباحث الدليل اللفظي»، ج ٣، ص ٧-١٣٤.

التي يركز عليها النهي، مثل الشرط والوصف والغاية والاستثناء والحصر، مما يدل على رغبة الإمام الشهيد في العرض النظري، وتحويل علم الأصول إلى منطق شعوري خالص. أما مباحث العام والخاص، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، فإنها مباحث تقليدية مع قدر كبير من التجريد، دون إعطاء أمثلة توضيحية من الفقه، أو الدخول في مناقشات كلامية؛ نظرًا للتمييز بين العلمين؛ أصول الدين وأصول الفقه. إنما يزيد الإمام الشهيد تحليل الخطاب الشفاهي، ويضيف مفهومَي الموافقة والمخالفة من لحن الخطاب ومفاهيم السياق عند أهل السنة. ويسترجع بعض المفاهيم الفلسفية الخاصة، لمساعدة التحليل الأصولي على الوصول إلى درجة عالية من التجريد، مثل قسمة المجمل إلى مجمل بالذات ومُجمل بالعرض.

ثالثًا: منطق الاستدلال وعلم القواعد الفقهية

وهو البعد الثاني في علم الأصول بعد مباحث الألفاظ والتحليلات اللغوية؛ انتقالًا من منطق اللغة إلى منطق العقل. ويتكون من أربعة أقسام؛ الأول الحُجج والأمارات التي تؤدي إلى اليقين أو الظن، أهم مقياسين في المعرفة. وفي الأصول يُسمَّى اليقين القطع، كما هو الحال في التعبير المشهور «قطعي الدلالة ظني الثبوت»، والقطع عكس التجري، القطع يقينٌ نظري وعملي، في حين أن التجري ظنٌ نظري ويقينٌ عملي، وهو ما يعادل وضع خبر الواحد عند أهل السنة. التجري هو ظنية الدلالة، ومع ذلك يتم تنفيذ الفعل جريًا وراء العادة أو العرف.^{١٥} ويثبت الإمام الشهيد حرمة التجري؛ دفاعًا عن القطع وضرورة اليقين المعرفي المُسبق. والقطع يقينٌ مُسبق، لا تكفي فيه الأمانة أو العلامة أو القرينة. الأمانة مؤشّر على اليقين ودليلٌ عليه، وليس برهان اليقين ذاته؛ لذلك كان الدليل العقلي قطعي الدلالة؛ لأنه برهان اليقين ذاته، الذي يقوم على الاتساق، وليس على مجرد مؤشرات خارجية. اليقين الذاتي يتطلب «موافقة التزامية»؛ أي تصديقًا برهانيًا ذاتيًا وانتسابًا إليه؛ فالالتزام ليس

^{١٥} وهي فلسفة معروفة في الغرب باسم فلسفة «كأن» لفايهنجر، أن يسلك الإنسان في حياته، وكأن لديه يقينًا نظريًا مسبقًا، وهي نزعة برجماتية تقوم على أسس معرفية، وليس فقط على أسس عملي. وهي نفس فلسفة لسنج، الذي صنع ثلاثة خواتم مزيفة مع خاتم صحيح، ووزعها على أبنائه الأربعة، حتى يسلك كلٌ منهم وكأنه لديه الخاتم الصحيح.

فقط في السياسة والمواقف العملية، بل أيضًا في المعرفة النظرية. والدليل العقلي ليس مجرد برهان عقلي، بل هو مفتوحٌ على لحظة «الجعل»؛ أي رؤية الحقيقة نفسها وهي تتخلّق، ولحظة «الكشف» وهي رؤية مباشرة وإدراكٌ حُدسي لحظي، ولحظة «التنجيز» أي المشاركة في الحقيقة بإدراكها؛ أي بإكمال خلقها، وهذه هي بقايا الجوانب العرفانية في أصول الفقه الشيعي. وفي نهاية المعرفة القطعية يتم الإنجاز ويتحقق الامتثال الإجمالي، كما يقول الشاطبي في «الموافقات»، وضع الشريعة للامتثال في أحكام الوضع.^{١٦}

أما مباحث الظن فتدور كلها حول الحُجج الظنية، وهي ما يُسمّى بالحجج النقلية بمصطلحات علم الكلام، العقل في مقابل النقل. وهي حُججٌ خارجية وليست داخلية، شواهد وليست مشاهدات، وهي ست حُجج؛ الأولى حُجة السيرة، وهي نوعان؛ السيرة الشرعية مثل سيرة الرسول والصحابة والتابعين، أو حتى سيرة الإمام المعصوم، السيرة الفاضلة، السيرة العطرة والتي هي موضوع علم السيرة. وهي حُجةٌ ظنية نظرًا لصعوبة الرواية، والتميز بين ما هو ذاتي وما هو موضوعي، بين الشخصي والعام، وهو ما سمّاه أهل السنة بين التأسّي والقدوة، أما السيرة العقلانية فهي أكثر يقينًا؛ لأن السيرة الذاتية رؤية الحقيقة، وهي تتخلّق كبرهانٍ ذاتي وجودي، تتكشف فيها الحقيقة، لا فرق فيها بين الذات والموضوع، مع أن فن السيرة الذاتية لم يكن شائعًا في التراث الإسلامي.^{١٧}

والثانية حُجة الظواهر أو الظهور أي الكشف؛ فالظاهر هنا له معنى باطني، وليس كأهل الظاهر الذين يأخذون بظاهر النصوص. وقد يكون الظهور للسيرة الشرعية أو السيرة العقلية. وكل ظهور أصيل، يُعبّر عما يظهر. الظهور ذاتي وموضوعي، تجلٌّ مُدرك، رؤية كاشفة. ويثبت بالبرهان.

والثالثة حُجة الإجماع، وهي حُجةٌ ظنية. إذا ما قُورنت بالحُجة العقلية كانت لطفًا. تقوم على دليل شرعي؛ إذ الإجماع المنقول أضعف من الإجماع المركّب؛ أي الوعي بالإجماع الذي يثبت بقانون العقل النظري، ويكشف عن الواقع، التجربة المشتركة الباطنية التي يُمحي فيها الفرق بين الماضي والحاضر.^{١٨}

^{١٦} «مباحث الحجج والأصول العملية»، الحجج والأمارات، ج ١، ص ٢٥-١٨٢؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ١٧٢-١٨١.

^{١٧} هناك سيرة ذاتية لحنين بن اسحق، وأخرى للغزالي، وثالثة كتبها البوزجاني عن أستاذه ابن سينا.

والرابعة حُجة الشهرة، وهو ما يُعادل المشهور في علم الحديث، والمأثور في الأقوال عن السابقين. وقد يستند القول المشهور إلى قاعدة، فيقل ظنُّه ويزداد يقينُهُ، وقد يعتمد على مجرد الروايات الخاصة، فيزداد ظنُّه ويقل يقينُهُ.

والخامسة حُجة الأخبار، المتواتر أو الأحاد. وهي ظنيةٌ كما هو الحال عند النظام، الذي ينكر حُجة الخبر والإجماع؛ لأنهما شاهدان خارجيان عن يقين العقل.^{١٨} مع أن شروط التواتر تجعله أقرب إلى اليقين، مثل العدد الكافي من الرواة واستقلالهم، وتجانس انتشار الرواية في الزمان، والإخبار عن حسٍّ مع الاتفاق مع مجرى العادات؛ فيقين التواتر تجريبي، ويقين خبر الأحاد في تحليل شعور الراوي وضبطه، والاتفاق بين السمع والحفظ والأداء. والسادسة حُجة الظن المطلق ودليل الانسداد. وهو أقرب إلى الموقف المعرفي المبدئي، باستحالة الوصول إلى اليقين، كما هو الحال في موقف الشكّك؛ فلا يُوجد إلا الظن، واليقين وَهْمٌ.

ويتعرّض الجزء الثاني للبراءة، والتخيير، والاحتياط، وربما الاستصحاب. وهي أقرب إلى الأصول العملية منها إلى الحجج النظرية؛ فالحُجة ليست مجرد برهانٍ منطقي أو هندسي، بل هي بحثٌ عن أساسٍ نظري للعمل ويقين للسلوك؛ لذلك تم الجمع في عنوان واحد «مباحث الحجج والأصول العملية». ويعني الأصل العملي اليقين النظري، الذي يستند إليه الحكم الشرعي. ولا فرق بين الأصل والأصالة في البراءة والتخيير.

وتعني أصالة البراءة أن الأشياء في الأصل على الإباحة، وأن التحريم طارئٌ عليها في أصول الفقه السني. وعند الإمام الشهيد نوعان؛ البراءة العقلية والبراءة الشرعية؛ فالعقل لا يعرف الإثم، إنما تأتي الآثام من الأهواء والنزوات؛ لذلك كان من صفات الله الإرادة؛ أي عدم اتباع الأهواء. وهناك أدلةٌ نقلية من الكتاب والسنة على البراءة الشرعية، مثل رفع الحرج وعدم جواز تكليف ما لا يطاق، وعدم جواز المساءلة قبل بعثة الرسل، واستقلال الإنسان عقلاً وإرادة. كما ثبت البراءة الأصلية بالاستصحاب؛ أي بطبائع الأمور ومجرى

^{١٨} «مباحث الحجج والأصول العملية»، الحجج والأمارات، ج ١، ص ١٨٣-٤٤٩؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ح ٢، ص ١٧٢-١٨٥.

^{١٩} وهو ما يقابل في المنطق الغربي حُجة السلطة ARGUMENT OF AUTHORITY في مقابل حُجة العقل ARGUMENT OF REASON.

العادات. والبراءة لا تنفيها الشبهة الذاتية والموضوعية لأن البراءة أصل. وعلى أصل البراءة تقوم التكاليف غير الإلزامية.

ويعني أصل الاحتياط الحذر العقلي والحذر الشرعي وعدم المخاطرة، ويثبت بنص الكتاب مثل عدم إلقاء النفس إلى التهلكة، والاحتكام في حالة النزاع، والتقوى الباطنية، وعدم الفتوى بغير علم؛ فالاحتياط حذرٌ علمي وعدم المجازفة بإطلاق الأحكام دون دليل كافٍ. والبراءة والاحتياط لا يتعارضان. البراءة يقينٌ أصلي في حين أن الاحتياط ظنٌّ طارئ. البراءة أصل، والاحتياط فرع. البراءة قاعدة، والاحتياط استثناء. البراءة يقين، والاحتياط شك. والاحتياط واجبٌ في الشبهات، وهو الذي يؤدي إلى قاعدة التسامح في أدلة السنن، وعدم ضرب الأخبار بعضها ببعض، وافترض حسن النية في الرواة، وتصديق المتون مهما بلغ الاختلاف في صياغاتها اللفظية. التسامح نوعٌ من الاستحسان، كما أن الاستصحاب نوعٌ من الاستصلاح. وعلى أصالة الاحتياط يتم الترخيص أخذًا بالأحوط ورفع الضرر. الاحتياط إنجازٌ للعلم دون الوقوع في الشبهات، إقدامٌ وإحجام، تقدمٌ وتراجع، يقينٌ وظن، ثقةٌ وشك، قاعدةٌ واستثناء، معرفةٌ وابتلاء، علمٌ إجمالي في موقفٍ خاص.^{٢٠}

وتعني أصالة التخيير أن الحرية الإنسانية هي نسيج الأفعال، وأن الأوامر والنواهي ليست قوالبَ مفروضة على طبائع البشر، وأن الأحكام الشرعية فرضٌ والتزام. صحيحٌ أن في السلوك الإنساني يقينٌ مطلق، يتمثل إيجاباً وسلباً في الواجب والمحرم. ولكن هناك أفعالٌ إنسانية على الاختيار، طبقاً لقدرات كل فرد إيجاباً وسلباً أيضاً، وهما المندوب والمكروه. أما المباح فهو فعل البراءة الأصلية، وكأن شرعية الأفعال في وجودها، وكأن الطبيعة والشرع نظامٌ واحد. والتخيير في التوصلات والتعدييات في آن واحد، في الفرق بين الفروض والسنن. وهو ما يسمح بالتمايز بين الأفراد، والسبق والتنافس ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾، ﴿لِمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾.^{٢١}

وهناك أصولٌ أخرى أشبه بالقواعد مثل الأقل والأكثر. وهو المقياس الكمي في الأفعال، شرائطها والتخيير بينها، ويكون ذلك عن طريق الاستصحاب. وهو اختيارٌ بين الميسور والمعسور، طبقاً لقاعدة الميسور ودون شك في الزيادة، وطبقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار.^{٢٢}

^{٢٠} «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ص ٢٥-١٨٢، ٤٤٩-١٨٣، «دروس في علم الأصول»، ج ١، ح ٢، ص ٣٩١-٣٩٧.

^{٢١} «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ح ٢، ص ١٥١-١٦٥.

ويعرض الجزء الثالث للاستصحاب، وهو بيت القصيد، وما يجتمع عليه أصول الفقه السني والشيعي؛ فهو الدليل الرابع من الأدلة الشرعية عند الغزالي في «المستصفى»، ويُسمّيه دليل العقل أو الاستصحاب.^{٢٢} ويعني مصاحبة الدليل ثقة فيه، حتى ولو كان ينقصه اليقين النظري المطلق. وهو أقرب إلى الذوق الفطري، الذي يعتمد على اللغة والمصلحة، شاقاً طريقه بينهما باسم العقل والفطرة والذوق والطبيعة الخيرة، واجتماع مصادر معرفية متباينة ظنية تصبح نوعاً من اليقين، وتحوّل أنصاف الشكوك إلى شبه يقين. هو استصحابٌ للكلي من مجموع الأجزاء.

ويثبت الاستصحاب بتحليل مصادر المعرفة وأسسها العملية، وبالحُجج النقلية وبالسيرة العقلية. وعادةً ما يُستخدم في لحظات الشك التقديري وغياب اليقين المطلق، فيكون استصحاباً للكلي أي مجموع القرائن والإمارات، واستصحاب الأمور المقيدة بالزمان والعصر؛ أي الأعراف والعادات والمصالح المتعارف عليها، واستصحاب النسخ إحساساً بالتقدم والتغير سلباً أم إيجاباً نحو المنسوخ أو نحو الناسخ؛ فالتغير ليس خطيئاً بالضرورة، قد يكون تقدماً وقد يكون نكوصاً.

ومع ذلك تظل الأمارات والقرائن أقوى من الأصول العملية؛ فالأمارات مؤشرات على اليقين وطريقٌ إليه، والأصول العملية اجتهدٌ في الحصول عليه؛ لذلك تتقدم الأمارات على الأصول، تتقدم بالورود وبالحكومة وبالقرينة على أصالة البراءة والاستصحاب.

فإذا ما تعارضت الأصول العملية يتقدم الأصل المحرز والسببي على غير المحرز السببي. وهنا يدخل التعليل عند أهل السنة كأحد طرق رفع التعارض بين الأصول العملية، فإذا كان التعارض عرضياً بينها، كان تزامناً على الأصل في مرحلة الامتثال، وتدافعاً على منجزية الأفعال.^{٢٤}

ونظراً لأهمية تعارض الأدلة الشرعية، يصبح هو موضوع الجزء الرابع، وقد يُخفف لفظ التعارض بلفظ التزاحم؛ أي تدافع الأدلة نحو الإثبات نحو اتجاهات متباينة في الفعل وكلها صحيحة. التزاحم مقبول والتعارض له تراجعٌ بمصطلح أهل السنة. وينشأ

^{٢٢} «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ح ٢، ص ٣٢٣-٣٩٤.

^{٢٣} الغزالي، «المستصفى»، ج ١، ص ٣١٧-٣٤٠.

^{٢٤} «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ٣، ص ١-٣٦٢؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ١٤١-١٤٥، ج ٢، ص ٤١٢-٤٤٦.

التعارض في الأدلة الشرعية في الروايات، إما لجوانب ذاتية فيها أو مراعاةً لظروف الراوي أو للتقية، أو بسبب سوء النية والقصد للدس والتزوير.^{٢٥}

والتعارض نوعان؛ غير مستقر ومستقر طبقاً لنظرية الورود؛ أي تقابل الأدلة وتقاطعها وتزاحمها. ويكون الحل بالتراجيح؛ أي أولويات الأدلة طبقاً للقوة والضعف. القدرة العقلية مقدّمة على القدرة الشرعية، وترجيح القدرات الشرعية بعضها على البعض الآخر، طبقاً لأولوياتها في القوة، وترجيح الأقل شكاً على الأكثر شكاً، والأكثر يقيناً على الأقل يقيناً. وقد تكون الأهمية مقياساً للترجيح طبقاً للقدرة الشرعية، وترجيح الأسبق زمناً على الأحدث في الرواية وليس في النسخ.

وقد يُعني التزاحم عن الترجيح طبقاً لأحكام التزاحم، وهي أنه لا يحدث إلا في المتضادين، فيخرج الورود عنه إذا توافرت القدرة الشرعية في الحالتين وكنا متزامنين، وإذا توقف فعل الواجب على فعل المحذور. ولا يقع التزاحم إلا بين الواجبات الضمنية مثل الضيق والموسع.

وقد تكون المرجّحات أدلة عقلية أو نقلية أو قرآنية، العقل أو النقل أو الطبيعية أي الواقع الحسي. والقرينة قد تكون نوعية كلية أو شخصية فردية. وظليفتها تخصيص العموم أو تعميم الخصوص، إطلاق المقيّد أو تقييد المطلق. وقد تكون منفصلة أو متصلة، والمتصلة أقوى دلالة وأظهر بياناً.^{٢٦}

أما التعارض المستقر فهو التعارض الذي يبدو أحياناً بين الأدلة، في مقابل غير المستقر الذي يبدو عند البعض دون البعض الآخر أو في حالةٍ دون أخرى. وينشأ من عدم القدرة على استيعاب الرؤية الكلية للواقع المتشابه، وللوجود الإنساني المحمّل بالإمكانات المتباينة. ويحل التعارض عن طريق تحديد مركزه بين الدليلين، تأسيس الأصل الذي يقوم عليه. وكل تعارض بين دليلين له حلٌّ ثالث، خلافاً لمبدأ الثالث المرفوع في المنطق الصوري. ولا يتعارض الوضع والحكم لأن الأحكام وضعية بمصطلحات الشاطبي، ولا يتعارض الشمول مع البديل كما لا يتعارض الكلي مع الأجزاء. ويحل التعارض عن طريق تغيير النسبة بين الدليلين المتعارضين.

^{٢٥} «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ٤، ص ١١-٤٢؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ١٤٥-١٥٠.

^{٢٦} «مباحث الحجج»، ج ٤، ص ٤٣-٢١٦؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٢، ٤٥٢-٤٦٨؛ «المعالم الجديدة للأصول»، ص ١٩٠-١٩١.

أما التعارض في الروايات فحلُّه الاتفاق أو الاختلاف مع الكتاب، مثل أخبار الحلاج وابن الرواندي. كما يتم الترجيح بالشهرة والذيع أو الروايات القريبة من الحدث أو بالصفات أي الاتفاق مع العقل؛ فنقد المتن مكمل لنقد السند.^{٢٧}

رابعاً: تجاوز القدماء

لقد استطاع الإمام الشهيد تجاوز أصول الفقه الشيعي عند القدماء، وأصبح من الأئمة المجتهدين المعاصرين. كان لديه إحساس الجدة وبضرورة التطوير على ما يبدو من بعض عناوين مؤلفاته في علم الأصول، مثل «المعالم الجديدة للأصول»، وفي تاريخه للعلم يلاحظ ظهور «مدرسة جديدة» في علم الأصول؛^{٢٨} فالعلم نشأ وتطوّر وانتهى في دورته الأولى طبقاً لتطوّر الحضارة الإسلامية. ويمكن أن يُعاد بناؤه من جديد في النهضة الإسلامية الثانية، التي بدأت منذ القرن الماضي. وتلك مسئولية العلماء المجتهدين؛ فالزمان يتغير، والعصر يتبدل، والمصالح لا تثبت على حال. ولما كان علم الأصول هو علم المصالح المتجددة، وجبت إعادة بنائه طبقاً لظروف العصر؛ فالعلماء ورثة الأنبياء، وليسوا من المستشرقين الراصدين للماضي، أو للمقلّدين الذين يُكرّرون ما أبدعه الأسلاف في ظروف عصرهم، الخارجين على الزمان والتاريخ.^{٢٩} لقد توقّف علم الأصول عن التجديد بسبب التقليد، والتحرّج في الأصول الرسمية باسم السنة، وسبق السنة على الأصول وسيادة مدرسة الإخباريين التي يمثلها الإسترآبادي، بالرغم من رد محسن الأعرجي عليه في «الرد على الإخباريين»، والتفوّع في المذهبية.^{٣٠}

علم الأصول هو منطق الفقه، هو نظر العمل وأساس الفعل، علم القواعد العامة للسلوك البشري. هو العقل النظري العملي الذي يجمع بين النظرية والتطبيق. يتفاعل الفكر الأصولي مع الفكر الفقهي، الكل مع الجزء، القاعدة مع المثل؛ لذلك خرجت قواعد

^{٢٧} «مباحث الحجج»، ج ٤، ص ٢١٧-٣١٢، ٣١٣-٤١٨. انظر دراستنا: «من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٣١-٢٤٣.

^{٢٨} «المعالم»، ص ٤٦-٨٩.

^{٢٩} «المعالم»، ص ١٣-١٦، ١٩، ١١٧؛ «دروس»، ج ١، ص ٣١٥-٣١٩.

^{٣٠} «المعالم الجديدة»، ص ٤٦-٨٩.

عدم جواز التكليف بما لا يُطاق، ولرفع الحرج، ولا ضرر ولا ضرار. ليست الغاية من علم الأصول وضع مجرد مناهج للاستنباط من أجل الاتساق المنطقي وإحكام أشكال القياس، بل الغاية هو العمل؛ لذلك سُمِّي المنطق الأصولي منطق الاستعمال.^{٣١}

ويتمثل التجديد في نقد المدرسة الإخبارية التي تعطي الأولوية للرواية على الدراية، وللمنقول على المعقول، مدرسة الأثر التي تعطي الأولوية للنص على الواقع، وكأن الغاية هي إثبات صحة النصوص، وليس حماية المصالح، كما قال أحد الشعراء المعاصرين «واحتمى أبوك بالنصوص فدخل للنصوص». فللدليل العقلي الأولوية على الدليل النقلي، واليقين الداخلي يأتي من العقل والخارجي، بما في ذلك مصادر التشريع والنصوص المدونة، والأخبار المروية لا تُعطي إلا الظن بالرغم من التلازم، على مستوى المبدأ بين حكم العقل وحكم الشرع. ويتم الدفاع عن العقل ضد منتقديه والمنتقصين فيه، وهو يُشبه ما قاله علماء الكلام المتأخرون مثل الإيجي في «المواقف»، إن كل الحجج النقيلية حتى لو تضافرت لإثبات شيءٍ صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيًا، ولا يتحول إلا بحجة عقلية ولو واحدة. وبالرغم من تميز علم الأصول عن علم الكلام، إلا أن التحسين والتقبيح العقليين الشهيرين عند المعتزلة كأحد أصولهم، إحدى القواعد الفقهية في علم الأصول الجديد، والتي يمكن استنباط قواعد فقهية أخرى منها مثل «قبح العقاب بلا بيان». الدليل العقلي هو الدليل البرهاني، والسيرة وهي إحدى الحجج الظنية التي تُعادل الحديث نوعان؛ سيرة شرعية تعتمد على الروايات، وسيرة عقلية التي يتم فيها تحكيم العقل أقرب إلى اليقين.^{٣٢}

والدليل الاستقرائي هو الوجه الآخر للدليل العقلي؛ فالقياس خطوة من الاستقراء.^{٣٣} العقل لا يواجه نفسه بل يواجه العقل، ولا يعمل بمفرده بل بالاشتراك مع الحس، ودون الوقوع في الاستقراء التجريبي الصرف، الذي لا يمكن الانتهاء فيه من الجزئيات إلى الكليات؛ فالاستقراء له أسس منطقية. ويُسمَّى الشاطبي الاستقراء المعنوي؛ أي «تواتر الجزئيات على صحة الكليات»،^{٣٤} وهي نفس بيّنة «الأسس المنطقية للاستقراء» في نقد المنطق العددي؛

^{٣١} «المعالم»، ص ٤٦-٨٩.

^{٣٢} السابق، ص ٣٦، ٤٢، ٤٦، ٨٦-١٦٠؛ «دروس في علم الأصول»، ج ٢، ص ٢٨٨-٢٩١، ٣١٧-٣١٩؛ «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ٣، ص ٢٠-٤٨، ٢٣٤-٢٣٨، ٢٥٠-٢٥٤.

^{٣٣} «المعالم الجديدة للأصول»، ص ٩٠-٩٨، ١٦٠-١٧٠؛ «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٣٦٣-٣٦٥.

^{٣٤} «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٤١٤-٤٥١، ج ٢، ص ١٢٦-١٣٢، ٤٤١، ٤٥٣-٥٤٠.

أي الصوري الخالص، ونقد المنطق التجريبي، لصالح المذهب الذاتي للمعرفة ابتداءً من التوالد الموضوعي، وهو منطق الاحتمال إلى التوالد الذاتي حتى الوصول إلى المذهب الذاتي؛^{٣٥} فالمنطق ليس لصور الفكر وأشكال القياس، ولا للربط بين الوقائع الجزئية، بل هو منطق الذاتية والكشف.^{٣٦}

وكل هذه الأدلة مرتبطة بالوجدان؛ فالعقل والحس، الاستنباط والاستقراء، كلاهما في الشعور، وسائل إثبات وجداني؛ فالشرعية ليست مجرد أوامر ونواهٍ مفروضة على الإنسان، ويقوم بتنفيذها على نحو آلي، بل هو تقابل الشرع والطبيعة، الوحي والوجدان كنوع من الضمان النظري لتلقائية الطبيعة. الأحكام الشرعية لها أسس نفسية، والوجوب والحظر نفسيان، واللغة لها مدلول نفسي، بل إن الأدلة الشرعية الظنية كالخبر والإجماع والسيرة المتشعبة والدليل اللفظي تقل ظنيتها باليقين الوجداني، بل إن مصادر الشرع هي مصادر الإلهام، أي الجانب الوجداني الذاتي في المعرفة الشرعية؛ لذلك أصبح للاستصحاب دورٌ رئيسي في علم أصول الفقه. والاستصحاب هو جماع الأدلة العقلية والنقلية والوجدانية، البدهة العقلية ونزول الوحي والطبيعة التلقائية. هو نوعٌ من الذوق الفطري، القادر على معرفة أحكام الشرع؛ فهو مثل الأدلة الشرعية غير اللفظية، مثل دلالة السكوت والسيرة. ومصادر الإلهام هي البحوث التطبيقية في الفقه التي يُسمِّيها المغاربة «النوازل»، والكلام، والفلسفة؛ رغبة في تطوير العلم إلى أقصى درجة من التجريد والتنظير، والظرف الموضوعي أي المجتمعات الراهنة، وعامل الزمن أي اللحظة التاريخية الراهنة، وأخيراً عنصر الإبداع الذاتي، وشجاعة المجتهد وغيَرتَه على مصالح الأمة وعلى بقائها في التاريخ. والطبيعة البشرية لا تعرف الجبر وأحادية الاتجاه؛ لذلك جاء «التخير» ضمن الأصول العملية للاستدلال؛ فالطبيعة مملوءة بالإمكانات، والفعل الشرعي بالرغم من أن له صيغةً وجوبية فقط في الأفعال، بل يكون أيضاً في الروايات طبقاً لباقي الأدلة. الدلالة تابعة للإشارة وليست مجرد معنى مجرد؛ لذلك يظهر مفهوم الامتثال الكلي؛ فالشرعية موضوعة للامتثال كما هو الحال عند الشاطبي؛ أي أن تتحول إلى طبيعة أولى أو ثانية. الأفعال لها زمنٌ مُضَيَّق أو مُوسَّع، أداء أم قضاء، على الفور أم على التراخي.

^{٣٥} «دروس»، ج ١، ص ٢٧٠-٢٨٣، ج ٢، ص ١٧٣-١٥١؛ «مباحث الدليل اللفظي»، ج ٢، ص ١١١-١١٤، ٢٢١-٢٢٨؛ «المعالم الجديدة للأصول»، ص ١٢٣.

^{٣٦} «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٤٦٤-٤٦٥؛ «مباحث الحجج والأصول العملية»، ج ١، ص ١٠٤-١١١، ٢٠٢-٢٠٩، ج ٢، ص ١٢٧-١٣٢، ج ٣، ص ١٧٣-١٨٢.

ثم يبرز مفهوم «البراءة» للتأكيد من جديد على أن الطبيعة خيرة، وأن الأشياء في الأصل على الإباحة، وأن الشر طارئ على الإنسان، وأن الإنسان بريء بفطرته خالٍ من الشر، على نقيض الشريعة المسيحية التي تقوم على الافتراض الآخر، أن الشر فطري في الإنسان بفعل الخطيئة؛ ومن ثمَّ فهو في حاجةٍ إلى مُخلص.^{٣٧}

وذلك لا يمنع من الاحتياط والحذر؛ فالبراءة لا تعني الثقة الكاملة بالنفس بل الاحتراز من الشبهات. الطبيعة محمَّلة بإمكانيات عديدة في كل الاتجاهات، والشرع يساعدها على الاتجاه نحو الكمال؛ فالاحتياط هي محطة إنذار في اتجاه الطبيعة نحو الأقل كمالاً.^{٣٨} وأخيرًا تظهر مفاهيم الواقع والوضع والعرف، لتدُل على «أن غاية الشريعة هو العالم والتوجُّه نحوه، والدخول فيه، والكدح والعمل من أجل عمران الأرض وصلاحها». وتتفرع مباحث الوضع بدل حقيقة الوضع، وتشخيص الوضع، وأقسام الوضع، وإلهية الوضع وبشريته؛ فالشريعة وضعية أي بناؤها في العالم، وأحكام الوضع يصفها الشاطبي في خمسة: السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان. وفي حالة التعارض بين الأدلة يتم الجمع بينها عن طريق العرف. والعرف هي قوة الاستعمال والعادة والألفة والزمن، والعرف هو جزء من الواقع. والدليل جمع بين الظاهر والواقع، والعقل النظري كشف عن الواقع، وليس كشفًا عن نفسه؛ فالظهور ذاتي وموضوعي، عقلي وواقعي.^{٣٩}

خامسًا: تجاوز المحدثين

وكما تجاوزَ المحدثون القدماء يمكن للمحدثين أن يتجاوزوا المحدثين الذين أصبحوا قدماء بفعل الزمن؛ فما زالت هناك بعض الموضوعات في علم الأصول عند الإمام الشهيد في حاجةٍ إلى مزيد من التجديد؛ فبالإضافة إلى الأسلوب الشفاهي، أسلوب المحاضرات، وبالإضافة إلى التكرار الذي يمكن تجنبه مع مزيدٍ من التركيز، يمكن التخفيف من العجمة اللغوية التي

^{٣٧} «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٣٨٤-٢٩٦، ج ٢، ص ٣٣٢-٣٤٣.

^{٣٨} السابق، ج ٢، ص ٣٤٤-٣٤٦.

^{٣٩} «دروس في علم الأصول»، ج ١، ص ٤٥٩، ج ٢، ص ٥٤٦-٥٧١؛ «مباحث الدليل»، ج ١، ص ٧٢-١٠٣، ٣٠٩، ٣١٦، ج ٣، ص ٢٩١-٢٩٥.

تُثقل أحياناً عمق التحليل النظري، قد تمنع علماء الأصول المحدثين من الدخول في علم الأصول الجديد.

وما زالت عقيدة الإمام المعصوم قابضة داخل علم الأصول، مع أنه علمٌ له بناؤه الذاتي المستقل، ويقينه الداخلي الذي يتجاوز حتى الأدلة الشرعية التقليدية، اللفظية والظاهرية والإخبارية والسيرة الشرعية بل حتى الإجماع. يتميز علم أصول الفقه عن علم العقائد، وعصمة الأئمة من عقائد الشيعة التي يمكن إخراجها من البنية الداخلية للعلم؛ فما دام الزمن متجدداً بعد زمن الإمام المعصوم، فلم التوقف على زمنه وتحويله إلى أصلٍ أو دليلٍ ثابت؟

كما أن الحديث عن الواجب التوصلّي والواجب التعبّدي يُدخل العبادات داخل علم أصول الفقه المتعلق بالمعاملات؛ فالعبادات لا استدلال فيها. أما المعاملات المتجددة فهي التي في حاجةٍ إلى اجتهادٍ مواكب لها.^{٤٠}

ويمكن إعادة عرض الأدلة الشرعية الأربعة؛ الكتاب والسنة والإجماع والقياس، وإبراز أهم صفتين في الكتاب؛ أسباب النزول والناسخ والمنسوخ؛ أي حضور المكان والزمان داخل الوحي. الواقع يسأل والوحي يجيب؛ فالأولوية للواقع على الفكر، وهو ما يظهر في ألفاظ الواقع والوضع في علم أصول الفقه الجديد. وقد تبرز أسئلةٌ جديدةٌ تحتاج إلى إجابات من الوحي، مثل السؤال عن الاستعمار والتخلف والصهيونية والفقر، والقهر والتجزئة والتبعية والعملة والعالم ذي القطب الواحد، فماذا يقول الوحي؟ ومثل الإحساس في بعض جوانب الفقه، بأنها قد ولّى زمنها وعصرها مثل فقه العبيد، وفقه الغنائم، وفقه العلاقات الدولية مثل: الإسلام أو الجزية أو القتال، ومثل بعض جوانب فقه النساء.^{٤١}

ويمكن التحول في السنة من نقد السند إلى نقد المتن، من تحليل شروط التواتر والآحاد والمشهور والمرسل والمقطع إلى نقد المتن نفسه، ومدى اتفاقه مع العقل والحس والوجدان والمصلحة العامة المتجددة. السنة بيانٌ للقرآن وتوضيحٌ عملي لبعض مبادئه؛ ومن ثمّ تكون علاقة القرآن بالسنة مثل علاقة السنة بالعصور المتتالية، وقياس مدى الفارق

^{٤٠} «مباحث الدليل اللفظي»، ج ٢، ص ٦١-١٠٧؛ «دروس في علم الأصول»، ج ٢، ص ٢٤٤-٢٥١.

^{٤١} انظر دراستنا: «الوحي والواقع»، دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحادثة، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٧-٥٦.

الزمانى فى التطور بين الأصل والفرع. السنة تجربة متميزة مثل التجارب النموذجية فى حياة الأبطال.^{٤٢}

ويمكن أن يتحول الإجماع إلى تجربة جماعية مشتركة، ولا يلزم الإجماع السابق الإجماع الحالى نظراً لتغير الظروف، فيتحول من ظنٍ خارجي إلى يقينٍ داخلي، ويظل السؤال من هم المجمعون؟ من هم أهل الحل والعقد؟ من هم علماء الأمة، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس أم فقهاء الأمة، فقهاء الثورة والغضب؟

أما القياس فما زال ألياً شكلياً صورياً، مجرد قياس فرع على أصل، واقع على نص، مصلحة عينية على أصل لفظي. فى حين أن هناك إشكالات عدة للاجتهاد، تم التركيز فيها على الاستصحاب كأصل عملي. وهناك أيضاً الاستحسان والاستصلاح، وكل أشكال المصالح المرسله؛ فما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن.

وما يدعو للتجديد أيضاً هو أولويات الأدلة الشرعية الأربعة. كانت عند القدماء ترتيباً تنازلياً، الكتاب فالسنة، فالإجماع فالقياس؛ لأن الوحي كان ما زال حديث العهد، وكان النبي ما زال بين أصحابه فى حديثه المشهور إلى معاذ، قبل أن يتوجه لتولي القضاء فى اليمن. أما الآن فيمكن إعادة ترتيب الأدلة ترتيباً تصاعدياً من القياس إلى الإجماع إلى السنة إلى الكتاب؛ إذ تستلزم تحديات العصر الرئيسية، مواجهة الاستعمار والصهيونية والتخلف والتبعية والتشردم، البداية بتحليل الواقع مباشرة ومعرفة علله أى بالاجتهاد، فإن صعب يمكن التوجه إلى أهل الاختصاص لمعرفة الحلول الجماعية، فإن صعب يمكن بعد ذلك قراءة السابقين فى مدوناتهم، ابتداءً من الخبرات المتميزة حتى حكمة الشعوب على مر السنين.^{٤٣}

ويمكن إعادة قراءة مباحث الألفاظ واكتشاف البعد الفردي الحر فيها، حتى يمكن التخفف من تصور الشريعة كقهر وإجبار؛ فالحقيقة والمجاز يدلان على بُعد الصورة الفنية، وأن الغاية من الحكم الإقناع قبل الامتثال، وأن الخيال لا يقل أهمية عن العقل، والظاهر والمؤول يدلان على اختلاف الناس فى فهم النصوص، طبقاً لأعماق النص المساوقة

^{٤٢} انظر دراستنا: «من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٣١-٢٤٣.

^{٤٣} انظر دراستنا: «مناهج التفسير»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، القاهرة، ١٩٦٥م، باريس، ١٩٦٦م (بالفرنسية)، ص ٦٣-١٠٧.

لأعمال الشعور. الناس مُتفاوتة في فهمها والنص مُتنوع في دلالاته؛ ومن ثَمَّ لا يُوجد فهمٌ واحد ووحيد للنص، مما يسمح بالفروق الفردية في فهم الأحكام. والمُحكم والمتشابه يشيران إلى أن الحكم أحادي الجانب، ينزل على واقعٍ متشابه فيحتاج إلى أحكام. وهو ما ظهر في أسلوب الفقه القديم بالتعبير الشهير «فيها قولان»؛ فالنص أنزل لواقع واحد ولكن لفهمين وذهنين حتى تتعدد التفسيرات، وتكون صالحة لكل زمانٍ ومكان، والعصر هو الذي يحكم المتشابه. والمُجمل والمبين يشيران إلى أن النص يوحى بمجموعةٍ من المبادئ العامة التي تتكيف حسب ظروف كل عصر، وأن هناك مساحة واسعة للاجتهادات في الفهم والتفسير، طبقاً لطبيعة المجتمعات وتباينها. والعام والخاص يُبرزان البعد الفردي للأحكام، وحضور الفرد داخل الحكم. والأمر والنهي يتعلقان بالأفعال، وأن غاية الشرع أن يصبح منطق سلوك، وأساساً نظرياً للفعل بين الإقدام والإحجام.

ولم يتعرض المحدثون لمنطق السياق، فحوى الخطاب، ولحن الخطاب، ومفهومي الموافقة والمخالفة كثيراً. وهو ما يتجاوز مبحث الألفاظ إلى مباحث اللغة واللسانيات، النبرة والصوت، المنطوق والمسكوت؛ فالنص ليس مجموعة من الألفاظ، بل سياق وإيحاءات وإيماءات وتوجّهات وإشارات كما لاحظ الصوفية. ويمكن لمباحث التعليل التي أغفلها المحدثون أن تربط بين النص والواقع، وأن تساعد على صياغة المنطق التجريبي ومنهج الاستقراء، وطرق اقتناص العلة مثل السبر والتقسيم. التعليل نموذج الجمع بين الاستنباط والاستقراء والاستصحاب.

أما المقاصد والأحكام التي حاول الشاطبي بلورتها، فإنها تُعتبر آخر ما وصل إليها آخر القدماء من تجديد لعلم أصول الفقه لأول المحدثين، وهي نوعان؛ مقاصد الشارع ومقاصد المكلف. ومقاصد الشارع خمس؛ وضع الشريعة وهي المحافظة على الضروريات الخمس: النفس أو الحياة، والعقل لما كانت الحياة هي الحياة العاقلة، والدين أي الحقيقة الثابتة التي يمكن أن يلتقي عليها العقلاء في مواجهة النسبية والشك، والعرض بالمعنى الواسع ويعني الكرامة والعزة، العرض الخاص والعرض العام؛ فالأرض عرض، والمال وتعني ثروات الأمة، المال الخاص والمال العام، ثم وضع الشريعة للإفهام؛ فكل شيء في الشريعة يدركه العقل. ولا شيء في الشريعة غير معقول وإلا لم يكن ملزماً؛ فالعقل أساس الشرع؛ ومن ثَمَّ لا يمكن تطبيق الشريعة آلياً دون فهم، وإجباراً دون إدراك كما يحدث حالياً في فرض أحكام الشريعة على المسلمين وغير المسلمين، دون إفهام الناس مآثرها ورعايتها للمصالح العامة، ثم وضع الشريعة للامتثال أي للتمثل وتحويلها من أمرٍ إلى

فعل، ومن نهى إلى ترك، ومن نصوص وأحكام إلى أفعالٍ إرادية طبيعية، ثم وضع الشريعة أخيراً للتكليف أي للتطبيق؛ فالتطبيق لا يأتي في البداية بل في النهاية، ثمرة وليس بذرة، عربة وليس حصاناً. أما مقاصد المكلف فهي النية؛ فالأعمال بالنيات مما يقضي استبعاد سوء النية، والتظاهر بالفعل دون أساس خاصة في العبادات.

أما الأحكام فهي أيضاً قسمان؛ أحكام الوضع وأحكام التكليف. تدل أحكام الوضع على أن كل حكم، أمراً أو نهياً، هو في الحقيقة ليس حكماً صورياً في صيغة «افعل» أو «لا تفعل»، بل هو بيئة الفعل في العالم ومجاله الحركي. وهي خمسة أيضاً. السبب أي إن كل فعل له سبب، ولا توجد أفعال بلا أسباب؛ فلا عبث في الطبيعة، ولا يعني السبب هنا العلة الفاعلة بل العلة الغائية؛ فالسبب الفاعل هو الغاية، السبب الذي يجذب إلى الأمام أكثر من العلة التي تدفع من الخلف. ثم الشرط وهي الظروف المادية التي فيها يصبح العلم ممكناً. هو سياق الفعل ابتداءً من القدرة حتى التحقق. إذا توافر الشرط تحقق الفعل، وإذا لم يتوافر لم يتحقق الفعل؛ فشرط حد السرقة الوفرة والكفاية، وإشباع الحاجات الأساسية، فإن لم يتوافر يتوقف الحد. ثم المانع وهي العقبة التي تمنع من تحقيق الفعل؛ فالجوع مانع من تطبيق حد السرقة. المانع هو الشرط السلبي أي غياب الشرط، وتحول هذا الغياب إلى عقبة. ثم العزيمة والرخصة وهما شكلان للفعل في حالتيه المثلى أو الواقعية، طبقاً لقدرات الإنسان البدنية طبقاً لقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وأن الضرورات تبيح المحظورات، واتفاقاً مع المحافظة على الحياة المقصد الأول للشارع. وأخيراً الصحة والبطلان، أي إن الأفعال قد تكون صحيحة من حيث الشكل، باطلة من حيث المضمون؛ حماية للإنسان من التحايل على الشرع، مثل من يسافر قصداً للإفطار في رمضان.

أما أحكام التكليف فهي ثمرة علم أصول الفقه. وهي خمسة أيضاً، اثنان في الحد الأقصى إيجاباً وسلباً، وهما الواجب والمحذور، الفعل المطلق بين الأمر والنهي، الفعل والترك؛ ازدهاراً للطبيعة وكمالها بالفعل، وحماية لها وجوداً ونماءً بالترك. وهناك اثنان بين الفعل والترك اختياراً من الإنسان لو شاء فعل ولو شاء ترك، وهما المندوب والمكروه؛ إفساحاً للمنافسة في الخير؛ فالسابقون السابقون. وأخيراً هناك منطقة وسطى بين الإيجاب والسلب بين الضرورة والاختيار، منطقة الفعل الطبيعي الذي توجد شرعيته في داخله وليس في خارجه، وهو المباح؛ فالطبيعة بما تُمثله من براءة قادرة على أن نفعل دون احتراز أو احتياط، وحتى لا تصبح الشريعة مُغلّفة لكل شيء، مُغْطِية لكل فعل. الشريعة تنظيم للطبيعة عن خروجها إلى حدودها القصوى نحو الأطراف.

حصار الزمن: الحاضر (مفكرون)

تجديد علم الأصول تيارٌ مستمرٌ عبّر التاريخ منذ «الرسالة» للشافعي حتى «العدة» للطوسي و«الموافقات» للشاطبي و«المعالم الجديدة للأصول» للإمام الشهيد محمد باقر الصدر؛ فكما استطاع تجاوزَ القدماء، يستطيع المحدثون تجاوزه، حتى نصيح نحن المحدثين قدماء، حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

من التفسير الموضوعي إلى فلسفة التاريخ^١

قراءة في «السنن التاريخية في القرآن» لمحمد باقر الصدر

(١) مقدمة: الموضوع والمنهج

بالرغم من وفرة التراث التاريخي عند القدماء، الطبري، وابن كثير، وابن الأثير، والبلخي وغيرهم من كبار المؤرخين، إلا أنه اعتمد على الروايات وقصص الأنبياء والإسرائيليات ومعرفة أخبار الأولين؛ وراثَةً للشعر العربي الذي دَوَّن فيه العرب سِيرهم وملاحمهم، واقتفاء الأثر والأسفار ومصادر المعرفة في الثقافة العربية القديمة. وتم الدفاع عن التاريخ ضد من يعتبره من أساطير الأولين مثل «الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ» للسخاوي، ولكنه ظل التاريخ المروي شفاهاً أو تدويناً، فناً لا علماً.

ولأول مرة يتحول التاريخ من رواية إلى علم، ومن نص إلى واقع، ومن ذاكرةٍ يعترئها النسيان إلى عقلٍ يستنبط، وروحٌ تُدقق وتنتقد عند ابن خلدون، الذي يبدأ «المقدمة» لكتابه في التاريخ بالتنبيه على أغلاط المؤرخين، الذين يعتمدون على الروايات دون التحقق من صحتها، مؤسساً بذلك علم نقد المصادر التاريخية، اعتماداً على مصطلح الحديث قبل الغرب الحديث.

ومع ذلك لم يتحوّل علم التاريخ إلى فلسفةٍ في التاريخ، بل اقتصر على الفلسفة الاجتماعية والسياسية وتطوّر المجتمعات، نشأة الدول وسقوطها. لم يتحول إلى وعيٍ

^١ مؤتمر الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، قم، إيران، يناير ٢٠٠١م.

تاريخي. حضر التاريخ فنًا ثم علمًا، ومع ذلك غابت فلسفة التاريخ باعتبارها وعيًا بالتاريخ.^٢

ومن هنا تأتي أهمية «السنن التاريخية في القرآن» للشهيد محمد باقر الصدر.^٣ وهو كتابٌ صغير الحجم عظيم القدر. يتناول هذا الحاضر الغائب لمعرفة دور الإنسان في حركة التاريخ، فإذا كان الغرب هو واضع فلسفة التاريخ، فكيف يمكن تلمس عناصر فلسفة للتاريخ عندنا في المصدر الأول للمعرفة، القرآن، والتعرف على التاريخ من خلال قصص الأنبياء، وكشف حقائقه وصيغته؟ ويُضاف إلى رصيد الشهيد في إصدارات التمايز بين الأنا والآخر في «فلسفتنا» و«اقتصادنا»، ومن أجل كتابة «فلسفتنا في التاريخ»، وبعد أن حاول نقد المنهج التجريبي الذي يعتز به الغرب، واهمًا بأنه من إبداعه في «الأسس المنطقية للاستقراء»، وإبراز منهجنا الاستنباطي الاستقرائي، العقلي المصلحي في دراساته العديدة عن «علم أصول الفقه».^٤

والمصطلحات في معظمها ليست جديدةً باستثناء مصطلح أو اثنين، مما يكشف عن نية صادقة للتنظير. «الاتجاه الجزئي» ليس مصطلحًا بل هو مجرد وصف لل تفسير القديم، الذي يبدأ من سورة الفاتحة وينتهي بسورة الناس، ربعا، وجزءًا جزءًا، وسورة سورة، وآية آية، ولفظًا لفظًا. و«التفسير التوحيدي» تعبيرٌ مقابل يدل على تجميع الآيات حول موضوع واحد. وهو أيضًا «التفسير الموضوعي»، ويشبه الدراسة الموضوعية في الواقع وتقييمه قرآنيًا. والموضوعية ليست مصطلحًا جديدًا؛ إذ تعني فقط البداية بالعالم الخارجي. إنما المصطلح الجديد هو «المركب النظري» القرآني أو النظرية. وهو الموقف القرآني في موضوع ما؛ أي نظرية القرآن في أحد الموضوعات، بناءً على التفسير الموضوعي للنصوص والتحليل الموضوعي لنفس الموضوع في العالم الخارجي.^٥ وهناك عجمة لغوية في بعض المصطلحات، تعريب غير مألوفٍ مثل الفلسجية تعريبًا للفظة Physiologism.^٦ ويستعمل الشهيد أسلوب الحوار، والرد على الاعتراضات مسبقًا حتى يبني الفكر ويوحد بينه وبين الموضوع؛ فالاعتراض هو الجانب الآخر من الموضوع الذي يراه الآخر،

^٢ انظر دراساته العديدة، عن هذا الموضوع مثل: «لماذا غاب مبحث التاريخ في تراثنا القديم؟» دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٤١٦-٤٥٦، وأيضًا: «دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ»، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٣٨٣-٣٩٤.

والذي لا يرى الوجه الأول الذي تراه الأنا. وقد يكون الاعتراض في صيغة السؤال وجواب. وهو الأسلوب المميز للفكر الأصولي، في أصول الدين وأصول الفقه.^٧

لم يحضر التاريخ في تراثنا القديم حضوراً بارزاً في العلوم النقلية الأربعة، الكلام والفلسفة والتصوف والأصول؛ ففي الكلام يظهر التاريخ العام من ماضي البشرية في النبوة إلى مستقبلها في المعاد، ويتحول إلى تاريخ سياسي في الفرد والأمة، وفي المواطن والدولة، في الإيمان والعمل وفي الإمامة، فإذا كان التاريخ يمثل ارتقاءً من الماضي إلى المستقبل، من الباقيات الصالحات إلى عموم الأمة، ومن النخبة الواعية إلى زمرة المساكين، فإن التاريخ السياسي يبدأ فيها من النبوة إلى الخلافة، ومن الخلافة إلى الملك. «خير القرون قرني ثم الذي يلونهم.» «الخلافة من بعد ثلاثون سنة تتحول من بعدها إلى ملكٍ عضود.» وقد قابل السنة والشيعية هذا الانهيار بالارتقاء والنهوض من جديد عن طريق المهدي المنتظر، عند أهل السنة من علامات الساعة في آخر الزمان، وعند الشيعة عندما يحين الوقت، ويخرج من السر إلى العلن، فيملاً الأرض عدلاً كما ملئت جوراً قبل نهاية الزمان.

ولم يحضر التاريخ في علوم الحكمة كمبحثٍ مستقل؛ نظرًا لقسمتها الثلاثية إلى منطق وطبيعيات وإلهيات. وخرج حديثاً عند إخوان الصفا لإضافتهم قسمًا رابعاً «في العلوم الناموسية الإلهية والشرعية»، ونظرًا لأصولهم الإسماعيلية ظهر قصص الأنبياء لديهم، كإحدى صياغات فلسفية التاريخ، وكما هو الحال عند أبي يعقوب السجستاني في كتاب «النبوات» وفي كتاب «الينابيع».

كما ظهر عند الصوفية خاصة ابن عربي في «فصوص الحكم»، حيث يتجلى الحق والخلق تدريجياً، نبوة وراء نبوة، لا فرق بين تاريخ المعرفة وتاريخ الوجود، بين النبوة والتاريخ. ولقد عرف الحكماء والصوفية المراتب في الفيض وفي الإشراق، ولكنها مراتب راسية وليست أفقية، تاريخاً روحياً صاعداً أو كونياً نازلاً، وليس تاريخاً إنسانياً أفقيًا،

^٢ محمد باقر الصدر، «السنن التاريخية في القرآن»، دار المعارف للطبوعات، بيروت، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.
^٤ انظر دراستنا: «تجديد علم الأصول»، قراءة في كتابات الإمام الشهيد محمد باقر الصدر، المنهاج، السنة التاسعة، ربيع ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، وأيضاً: «قضايا إسلامية معاصرة»، العددان الحادي والثاني عشر ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، قم، إيران.

^٥ السابق، ص ٢١-٢٢.

^٦ السابق، ص ٧٣.

^٧ «تساؤل وجواب»، السنن، ص ٣٣، ٣٩، ٤٧-٤٨.

يتقدم أو يتأخر. المقامات طريقٌ صاعد من الفناء إلى البقاء، درجاتٌ على الرقي الروحي الفردي، وليست مراحلَ لتاريخٍ أفقي من البداية إلى النهاية، مراحل على التقدم الجماعي، فيُصبح الأعلى هو الأمام والأدنى هو الخلف، والتحول من التقدم الروحي إلى التقدم في التاريخ.

وعرف أصول الفقه التاريخ، من النص إلى الواقع، من الكتاب إلى السنة كتعنين أول، ومن السنة إلى الإجماع كتعنين ثان، ومن الإجماع إلى الياس كتعنين ثالث؛ إذ يتم الانتقال من الوحي العام في القرآن إلى الوحي الخاص في السنة في لحظة تاريخية معينة. ومن الوحي الخاص للرسول إلى وراثته الأمة في الإجماع؛ فالعلماء ورثة الأنبياء، ومن وراثته الأمة إلى الاجتهاد الفردي القادر على الحكم بروح الوحي على الواقع المتجدد في الزمان والمكان.

وهناك فلسفةٌ للتاريخ عند الشيعة ابتداءً من الفلسفة التاريخية، والثورة على الحاكم الظالم عن طريق بيان انتصار الأنبياء السابقين، كما فعل أوغسطين في «مدينة الله» مبيناً انتصار الانبياء، بالرغم من هزيمة المسيحيين أمام غزو الفاندال روما بقيادة أليك؛ فمدينة الله لا تُهزم أبداً أمام مدينة الأرض. أما عند المنتصر مثل أهل السنة، فلا تنشأ فلسفة التاريخ إلا لتمجيد الفرقة الناجية، وأن الانهيار في التاريخ يظل مستمراً إلى يوم الدين، حتى المهدي المنتظر كعلامةٍ من علامات الساعة؛ فالانهيار قدراً لا يمكن الثورة عليه أو الوقوف أمامه إلا بحركةٍ إصلاحية، تظهر على رأس كل مائة عام «إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها.»

والهدف من هذه الدراسة استئناف تطوير التاريخ، من فن التاريخ إلى علم التاريخ، ومن علم التاريخ إلى فلسفة التاريخ إلى الوعي التاريخي، ومن الوعي بالتاريخ إلى تحقيق التاريخ، إجابةً على سؤال: في أي مرحلةٍ من التاريخ نحن نعيش؟

ولا يكفي عرض السنن التاريخية في القرآن، تكرار مادته، وشرح أفكاره أو تلخيصها، وكأننا ما زلنا في عصر الشروح والملخصات، حيث يتوارى الباحث وراء موضوعه تحت وهم الموضوعية والحياد، مع أنه جزءٌ من المادة ومسئول عنها مسئولية القدماء؛ فهو ابن الحضارة الإسلامية وليس متفرجاً عليها، من داخلها وليس من خارجها، وهو مسئول عن تطويرها، وليس فقط مدحها وتقريظها أو بيان مثالبها وعيوبها؛ فهو باحثٌ وطني، ينتمي إلى التراث، وليس مستشرقاً غربياً ينفصل عنه. هو صاحب دار وليس ضيفاً عليها. ومن هنا أتت أهمية القراءة والتأويل باعتباره منهجاً؛ فالعلم تراكمٌ تاريخي على مراحل، ولا أحد يبدأ من الصفر ولا حتى الأنبياء؛ إذ يبدأ كل نبي بمراجعة تجارب الأنبياء

السابقين والإحالة إليهم؛ ربطاً للحاضر بالماضي، والماضي بالحاضر، في جدل الاتصال والانقطاع. تعني القراءة البداية بنقطة التقاء بين الباحث والموضوع، اتفاقاً أو اختلافاً، في مسئولية مشتركة بهدف إكمال الموضوع أو إعادة بنائه من عصرٍ إلى عصر، وإعادة تركيبه من مستوى إلى مستوى، وإعادة البرهنة عليه من النقل إلى الواقع، ومن النص إلى التجربة، ومن الشواهد النصية إلى الشواهد التاريخية. السابق يبدأ، واللاحق يبدأ بداية ثانية في مسار متواصل، من جيل إلى جيل. ولما تعددت القراءات طبقاً لتعدد العصور واختلافها، فإن كل قراءة تأويل. وهذا لا يعني الخروج عن التحليل «الموضوعي» للنص؛ فالنص ليس جثة هامة، أثراً ميتاً، بل هو حاملٌ حي لمجموعة من التجارب، تتكرر في عصر، ويتحمل مسئوليتها الجميع. التأويل قراءة واحدة من عدة قراءات محتملة. القراءة تناص بين النص القديم والنص الجديد، والتأويل فهم وإدراك وإثارة للتساؤل وفتح لباب الاجتهاد.^٨

ويصعب تطبيق منهج تحليل المضمون على «السنن التاريخية في القرآن»؛ لأنه ليس نص المؤلف بل إعادة صياغة عباراته وترتيب أفكاره من شخص آخر، وربما كان التبويب أيضاً منه؛ فأغلب الظن أنها محاضرات شفاهية مثل كثير من أعمال الشهيد على علم أصول الفقه.^٩

ليس المطلوب تقرير أحد أو تقليده ولا حتى الإمام المعصوم؛ فالتقليد ليس مصدراً من مصادر العلم. أما الاجتهاد وهو أحد مصادر التشريع، فهو مصدر للعلم، «هم رجال ونحن رجال، نتعلم منهم ولا نقندي بهم»، كما حدّد أمين الخولي صلته بالتراث القديم. لا يكون تعظيم القدماء واحترامهم وتقديرهم عن طريق تقليدهم بل تطويرهم وتجاوزهم؛ فالتقدم سنة الكون، والعلم تراكمٌ تاريخي. ولولا نقد أفلاطون لأرسطو لما كان أفلاطون ولا أرسطو. ولولا نقد ماركس والهيغلين الشبان لهيغل، لما كان هيغل ولا ماركس ولا اليسار الهيغلي. ولولا نقد المسيحية للممارسات اليهودية والمسيحية، لما تأكدت وحدة الأديان واكتمالها، ولما حدث تحقق لها في التاريخ. وهو معنى الفعل الألماني Aufheben الذي يستعمله هيغل كثيراً، والذي يعني في نفس الوقت النفي والإثبات، والوضع والرفع، والتنزيل والتأويل.^{١٠}

^٨ انظر دراستنا: «قراءة النص»، دراسات فلسفية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٧م، ص ٥٢٣-٥٥٠.

^٩ وقد قام بذلك الشيخ محمد شمس الدين.

^{١٠} وقد كتبنا من قبل «حوار الأجيال» بهذا المنهج الذي يقوم على النفي والإثبات، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

(٢) الموروث والوافد

ينهل الفكر العربي الإسلامي المعاصر من مصدرين: الأول الموروث القديم الذي ما زال حيًّا في الثقافتين العلمية والشعبية، عند النخبة وعند الجماهير. والقابع في النفس من أغوار التاريخ، سواء كانت الأصول الأولى، القرآن والحديث أم العلوم الإسلامية التي صدرت عنهما، العقلية النقلية؛ الكلام والفلسفة والتصوف والأصول. والنقلية الخالصة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه، وربما العقلية الخالصة الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، أو الطبيعي كالطب والصيدلة والنبات والحيوان والمعادن، أو حتى الإنسانية مثل اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ. والثاني الوافد من الغرب الحديث منذ مائتي عام منذ عصر الترجمة الثاني عن الغرب في القرن التاسع عشر الميلادي، المشابه لعصر الترجمة الأولى في القرن الثاني الهجري، وكما تمت الترجمة الأولى عن اليونانية والفارسية أساسًا واللاتينية والهندية فرعًا، كذلك تمت الترجمة الثانية عن الإنجليزية والفرنسية أساسًا، وعن باقي اللغات الأوروبية، الألمانية والإيطالية والإسبانية فرعًا. أما الواقع المعاصر فهو الدافع على التأليف، هو همُّ العصر، أحزانه ومآسيه. وهو ما يتفاعل الموروث والوافد فيه. هو المصب للرافدين، والقلب للرتين، والعقل للعينين. ولما كان المصدر الأول أبعد في التاريخ على مدى خمسة عشر قرنًا، فإنه أعمق في الوعي التاريخي، وأكثر اتساعًا من المصدر الثاني الأحدث والأضيق، والذي لا يتجاوز مائتي عام. المصدر الأول أكثر انتشارًا عند الجماهير والنخبة على حدٍّ سواء، في حين أن المصدر الثاني أكثر حضورًا عند النخبة. ولما كانت النخبة هي الحاكمة، أصبح المصدر الثاني أكثر تأثيرًا من خلال الجامعات ومراكز الأبحاث. والمصدر الأول أكثر اتساعًا من خلال أجهزة الإعلام والجامعات التقليدية والتعليم الديني. أما الواقع المعاصر فهو الباعث الدفين في الوعي الشعبي، الذي قد يتحرك عن لا وعي عند الجماهير دون وعي نظري، وعند النخبة في التساؤل والبحث النظري؛ ومن ثمَّ يكون السؤال: كيف يتحول هذا الواقع من مستوى اللاوعي النظري إلى مستوى الوعي النظري عند الجماهير في شكل ممارسة، وعند النخبة من مستوى الوعي النظري إلى المستوى الوجودي الحياتي، للإجابة على سؤال: في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟

بالنسبة للمصدر الأول، لفظ «سنن» لفظٌ قرآني، ورد في القرآن مفردًا أكثر منه جمعًا، وغير مضاف إلى ضمير إلا مرة واحدة، ضمير المتكلم الجمع «سنننا» إشارةً إلى الله

وحده: ^{١١} فالسنن لا تُضاف إلا إليه، وفي المفرد تُضاف إلى الأولين وإلى الذين خلّوا من قبل؛ أي إنها قانونٌ تاريخي، تحقّق في الماضي، ويستدعي النظر والتأمّل فيه؛ فالماضي حاضر، والتاريخ شاهد. وتعني الثبات والاطراد ضد التحوّل والتبدّل. تعني ﴿سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ﴾ قوانين الشعوب السابقة، والتي تنطبق على الشعوب الحالية؛ ومن ثمّ فهي مدعاةٌ للعظة والاعتبار، ثم الإيمان بالله الذي وضع هذه السنن في التاريخ، وهو نفس استعمال ﴿سُنَّةَ اللَّهِ﴾ في الذين خلّوا من قبل، لا فرق بين أفعال الله وقوانين التاريخ، كلاهما حتمي. وهو المعنى الذي يُعاد تأكّيده عدة مرات. ويُستعمل تعبير ﴿سُنَّةٌ مَنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ﴾ مرةً واحدة؛ أي سنن الوحي والنبوة، قوانين التاريخ وأفعال الله المدوّنة. ومرةً واحدة يُستعمل لفظ «سنن» غير مضاف ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾؛ فالسنن لها وجودٌ موضوعي بصرف النظر عن إرادة الله وإرادة البشر.

وتختلف الأقسام التسعة في «السنن التاريخية في القرآن»، في مقدار الاعتماد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث، مما يجعلها متباينة في الحجم، وتغلّب آيات القرآن على الحديث على عكس ابن خلدون، الذي اعتمد في ذكر أمر الفاطمي في «المقدمة» على أكثر من خمسين حديثاً في نهاية الزمان ونهضة التاريخ. ^{١٢} وهناك فصلان عقليان خالصان؛ الأول للتنظير «التفسير القرآني بين التجزيئي والتوحيدي». والثاني «علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامي».

ومن الموروث يُذكر الأنبياء والأولياء والائمة والمؤرخون والخلفاء والمصلحون وبعض أقارب النبي وزوجاته، ويأتي في المقدمة «الرشيد» نموذج حب الدنيا وإيثاره على حب الله، ثم الإمام علي أمير المؤمنين وابن القرآن مع الاستشهاد بقولين له، ثم الطبري نموذج التفسير التجزيئي، ثم الطوسي والحلي. ومن الأنبياء يأتي الرسول أولاً كنموذج للمثل الأعلى، ثم موسى كنموذج لقيام الأمم وسقوطها. ثم يُذكر موسى بن جعفر الذي سجّنه الرشيد ونموذج الإمام. ثم تُذكر خديجة زوجة الرسول وأبو طالب عمه. ثم يتوالى الأئمة

^{١١} ورد لفظ «سنن» مفرداً (١٣ مرة)، ومضافاً إلى الأولين (٤ مرات)، وإلى الله للذين خلّوا من قبل مفرداً (٥ مرات)، وإلى الله (٤ مرات)، وجمعاً «سنن» (مرتان)، ومضافاً إلى ضمير المتكلم «سنننا» (مرة)، وجمعاً (مرتان).

^{١٢} يذكر في الكتاب ١٢٨ آية في مقابل ٤ أحاديث، وأكبر الأقسام ذكراً للإلهيات الثاني (٣٨)، ثم السادس (٣٠)، ثم السابع (٢٢)، ثم الثالث (١٤)، ثم الخامس (١٠)، ثم التاسع (١).

مثل الحسن والحسين والإمام المعصوم، والمؤرخون مثل الرازي وابن باجه، والخلفاء مثل عثمان وعمر، والمؤرخون مثل ابن خلدون، والمصلحون مثل رضا خان في إيران وأتاتورك في تركيا، والذين آثروا الدنيا على الآخرة مثل عبد الرحمن بن عوف، والقتلة مثل عبد الرحمن بن ملجم قاتل علي الذي قال: «فُزْتُ وَرَبُّ الكعبة».^{١٣}

وتُذكر أربعة أحاديث للرسول تُحْتُ على إثارة الآخرة على الدنيا.^{١٤} وتُبَيِّن أن ميراث الأنبياء ليس الذهب والفضة والعقار بل العلم والحكمة. وكلها مجمعة في نهاية المطاف، حديث الروح. كما يُحال إلى كتاب «الجواهر»، وهو شرحٌ شامل لروايات للكتب الأربعة، أشبه بالفقه على المذاهب الأربعة. لا يبدأ بروايةٍ رواية، وإنما يصنف روايات الكتب الأربعة طبقاً للموضوعات، مثل البيع والجماعة وإحياء الموات والنكاح، ثم يقارن بينها، ويخرج منها بنظرية لأنه لا يمكن الوصول إلى الحكم الشرعي من روايةٍ رواية، بل من بنيةٍ نظرية لمجموع الروايات في حكمٍ واحد. وهو الاتجاه الموضوعي في شرح الأحاديث.^{١٥} كما أن الصحابة الذين عاشوا في كنف الرسول الأعظم، لم يتلقوا النظريات بصيغٍ عامة، بل تلقوها إجمالاً ارتكازياً. انتقشت في الأدهان وسرت في الأفكار. وساعد على ذلك الجو الاجتماعي والفكري، خاصة بعد التفاعل بين الحضارة الإسلامية وباقي الحضارات المجاورة. كما يُحال إلى الرسول كمناسبة لنزول آية ﴿وَيَسْتَعْجِلُونَكَ بِالْعَذَابِ﴾، عندما استعجل الكفار الرسول بالعذاب تحدياً له.^{١٦}

ثم يأتي ذكر علي بن أبي طالب، ويستشهد بالعديد من أقواله لإثبات نظرية التفسير التوحيدي؛ فهو ابن القرآن القائل: «ذلك القرآن فاستنطقوه، ولن ينطق ولكن أخبركم عنه. ألا أن فيه علم ما يأتي والحديث عن الماضي، ودواء دائكم ونظم ما بينكم». وهو أفضل

^{١٣} الرشيد (١٦)، علي بن أبي طالب (١٢)، الرسول (٥)، الطبري (٤)، موسى، الطوسي، الحلي، موسى بن جعفر (٣)، أبو طالب، خديجة (٢)، الحسين، الإمام المعصوم، الرازي، ابن باجه، رضا خان، أتاتورك (١).

^{١٤} وذلك مثل «حب الدنيا رأس كل خطيئة». «الدنيا كماء البحر». «من أصبح وأكبر همه في الدنيا فليس له من الله شيء». «إنا معاشر الأنبياء لا نورث ذهباً ولا فضة ولا عقاراً إنما نورث العلم والحكمة» (السنن، ص ١٥٦-١٦٨).

^{١٥} السابق، ص ٣٢-١٦٩.

^{١٦} السابق، ص ٤٠-٩١.

تعبير عن التفسير الموضوعي بالحوار مع القرآن، وطرح المشاكل الموضوعية عليه؛ أي الحصول على الإجابة القرآنية بعد طرح الأسئلة عليه، وليس الحديث عن القرآن من طرف واحد، موضوع بلا ذات، مجرد تسجيل لوقائع جزئية دون تنظير عقلي موضوعي. وتذكر أقوال أخرى تُميّز بين ثلاثة أنواع من العلماء؛ العالم الرباني، والعالم على سبيل النجاة، والهمج الرعاع فقهاء السلطان سبب الفساد في المجتمع الصالح. وليس لهؤلاء العلماء عقلٌ مستقل ولا إرادة مستقلة. مهمة المجتمع تحويلهم إلى القسم الثاني، العالم لنفسه ثم إلى تابع بإحسان على حد التعبير القرآن إلى مقلدٍ بوعي وتبصّر بتعبير الفقه، في حين تريد الفرعونية توسيع هذا القسم الثالث والإكثار منهم. وتذكر أقوال أخرى في استصغار الدنيا والزهد فيها، وأنها مكان لإقامة الحق ودحض الباطل، ورؤية الله في كل شيء، ويشارك عليّ فلاسفة الإغريق في الاعتقاد، ويزيد عليهم حب الله.^{١٧}

وتؤخذ سيرة علي بن أبي طالب على أنها السيرة الفاضلة التي تُحقّق المثل الأعلى؛ فقد كان يعمل لله وليس لندياه، يحذو حذو الرسول. كان أطوع الناس له في حياته وبعد مماته، وأكثر الناس عملاً في سبيل الدين، وتضحياً في سبيل الإسلام. وقد جعل حبّ الله عليّاً يقف موقف الشجاعة، شجاعة الحرب، وشجاعة الرفض، وشجاعة الصبر. شدّ حزامه وقد ناهز الستين، وهجم على الخوارج وحده فقتل أربعة آلاف، لأن حب الله أسكره، وهي مبالغة يثيرها الخيال تقريضاً للبطولة. وصبر على حقه في قمة شبابه؛ حفاظاً على وحدة الأمة، ما دام خصومه يحافظون على شعائر الإسلام. ورفض البيعة عندما عُرض عليه أن يُبايع على شروط، تخالف كتاب الله بعد مقتل الخليفة الثاني. وهو نموذج العلم، فكل طالب علم حاله حال علي بن أبي طالب.^{١٨}

والحسين أظهر الناس وأزكاهم وأطيبهم وأعدلهم، وقع عليه الظلم كما وقع على موسى، فقد قُتل هو وأصحابه وأهل بيته، كما وقع على موسى العذاب، والتهيه أربعين يوماً

^{١٧} مثل: «إن إمارتكم هذه لا تساوي عندي شيئاً إلا أن أقيم حقاً أو أدحض باطلاً.» «الدنيا كماء البحر، كلما ازداد الإنسان منه شراباً ازداد عطشاً.» «الناس ثلاثة: عالمٌ رباني، ومتعلمٌ على سبيل النجاة، وهمجٌ رعاع ينعمون مع كل ناعق.» «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله معه وقبله وبعده» (السابق، ص ٣٥، ٥٣، ١٦٥، ١٦٨، ١٦٩).

^{١٨} السابق، ص ١٦٧-١٧٠.

مع قومه، جزاءً على الظلم والطغيان والتمرد؛ فقد شمله الظلم وهو أظهر الناس وأزكاهم وأشجعهم؛ لأنه جزءٌ من الأمة.^{١٩}

وعلى الطرف الآخر نموذجُ هارون الرشيد، نموذج حب الدنيا؛ فقد سجن الإمام موسى بن جعفر نموذج حب الآخرة. وهو نموذج عبد الرحمن بن عوف في خياره بين عثمان وعلي، عالماً بفضل علي على عثمان، الذي فتح باب الفتن إلى آخر الدهر. وقد سمع ذلك من عمر نفسه؛ فقد خان عبد الرحمن بن عوف الأمانة، وهو يعلم أن الرسول قد جعل علياً خليفة من بعده.^{٢٠}

ويضرب المثل بقوم لوط على أن الشذوذ الجنسي معارضٌ لسنن التاريخ، ويؤدي إلى خراب المجتمع وفنائه. كما يضرب المثل للحوادث التي لا تنطبق عليها سنن التاريخ، بل القوانين الفيزيائية وقوانين الكون، مثل موت أبي طالب وخديجة في سنٍّ مُعَيَّن، وأثر الجسد والشيخوخة في انقضاء أجل عثمان الذي ناهز الثمانين. وقد أثرت هذه الحوادث الطبيعية في تاريخ الإسلام. ولو أن عثمان مات مبكراً وأتى علي بعده، لما حدثت الفتن التي حدثت بعد ذلك، والتاريخ لا يعرف «لو»؛ لأنها تفتح باب الشيطان.^{٢١}

ويقتد الإمام الشهيد المؤرخين القدماء رغبةً في تجاوزهم؛ فالطبري نموذج المنهج التجزيئي في التفسير مع ابن ماجه والرازي والشيخ الطوسي، بالإضافة إلى التكرار الجامد الذي لا حياة فيه. ولا تحكم سنن التاريخ في كل المساحة التاريخية، وفي كل القضايا التي يتناولها الطبري في تاريخه؛ فالتاريخ كتابٌ مفتوح وليس كتاباً مغلقاً كتاريخ الطبري. وتتغير مناهج التاريخ بتغير العصور؛ فعصر الشيخ الطوسي غير عصر المحقق الحلي. وعيب التفسير بالمأثور الوقوع في خطأ الروايات وأغلاط السابقين، ودخول خرافات القدماء والإسرائيليات والديانات السابقة. وأخيراً أتى ابن خلدون في دراسته للتاريخ، وكشف عن سنه وقوانينه.^{٢٢}

وقد استأنف الغرب ما بدأه ابن خلدون؛ إذ اتجه الفكر الأوروبي منذ عصر النهضة إلى تجسيد المفهوم، الذي حققه المسلمون الذين لم يتوغلوا في أعماقه. وتنوعت الأبحاث

^{١٩} السابق، ص ٥٥.

^{٢٠} السابق، ص ١٧٠.

^{٢١} السابق، ص ٧٣-٧٤، ٨٩.

^{٢٢} السابق، ص ٢٩، ٣٣، ٣٨، ٧٤، ٧٧.

عند الأوروبيين في فهم التاريخ ومعرفته قوانينه، ونشأت تياراتٌ فكرية مثالية ومادية ومتوسطة ومدارسٌ متعددة، أشهرها المادية التاريخية بعد أن نبه القرآن عليها؛ فالمادية التاريخية استثنأً لطريق القرآن. ويبقى للقرآن الكريم وحده أنه طرح هذه الفكرة، لأول مرة على ساحة المعرفة البشرية؛ ومن ثمّ تصبح دراسة نظريات القرآن أكثر إلحاحاً، خصوصاً مع بروز النظريات الحديثة من خلال التفاعل بين إنسان العالم الإسلامي وإنسان العالم الغربي، بما يملك من رصيدٍ كبير وثقافةٍ متنوعة في مختلف مجالات المعرفة البشرية، حيث وجد الإنسان المسلم نفسه أمام نظرياتٍ كثيرة في مختلف مجالات الحياة، فكان من الضروري لتحديد موقف الإسلام من هذه النظريات استنطاق نصوصه، لمعرفة مواقفه إيجاباً أم سلباً، ولمعرفة هذه النظريات الإسلامية التي تعالج نفس الموضوعات، التي عالجتها التجارب البشرية الأخرى. وقد أثّرت الحضارات المجاورة قديماً في التفسير الموضوعي للتاريخ؛ فقد قدّمت الحضارات القديمة عروضاً نظريةً لعددٍ من الموضوعات في المنطق والطبيعات والإلهيات، فاضطرّ الحكماء إلى مقابلةٍ نظريةٍ بنظرية، ونسّق بنسّق، وحكمةً بحكمة، فلما أنتج الغرب الحديث فلسفة التاريخ، لم ينتج المسلمون المعاصرون فلسفةً مقابلةً للتاريخ؛ فأوروبا المعاصرة هي المرآة التي تتراءى فيها صورة العالم الإسلامي.

وترتبط فلسفة التاريخ في الغرب بالاستعمار؛ إذ إن تحقيق التاريخ لا يتم إلا في حضارةٍ منتصرة، في ذروتها أو في نهاية التاريخ. أما الأمة الإسلامية بعد أن ضاع منها المثل الأعلى، فقد تداعت أمام الغزو العسكري من الخارج، أو انصهرت في مثل أعلى أجنبي، كما فعل رضا خان في إيران وأتاتورك في تركيا؛ انبهاراً بالمثل الأعلى للإنسان الأوروبي المنتصر، بعد أن أضاعوا مثلهم الأعلى. أما الحركة الإصلاحية فقد اختارت إعادة المثل الأعلى من جديد. وقد انهار المثل الأعلى الأوروبي، كما تنبأ بذلك القرآن في وصفه لقوانين انهيار المجتمعات مثل: ﴿كَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنْفُسِهِمْ﴾؛ فقد سيطر هتلر والنازية في جزءٍ من أوروبا ليحطّم كل ما فيها من خير وإبداع، ويقضي على مكاسب ذلك المثل الأعلى الذي رفعه الإنسان الأوروبي الحديث، والذي تحوّل بالتدريج إلى مثلٍ تكراري.^{٢٣}

^{٢٣} السابق، ص ٤٠-٤١، ١١٥، ١٢٢.

وتفسير القرآن للتاريخ ليس تفسيراً غيبياً، بل هو تفسيرٌ علمي موضوعي، وليس تفسيراً إلهياً مثل التفسير الإلهي عند أوغسطين وغيره من المفكرين المسيحيين اللاهوتيين.^{٢٤} كما ينتقد الإمام الشهيد التفسير الليبرالي للتاريخ الذي يجعل لإرادة الإنسان الفردي الحر، الأولوية على إرادة المجتمعات والشعوب وقوانين التاريخ الموضوعية؛ فقد فات الإنسان الأوروبي المحتوى والمضمون حين جعل الحرية هدفاً، وهذا صحيح، ولكنه صير هذا الهدف مثلاً أعلى، بينما هو إطار إذا خرج عن محتواه أدّى إلى الويل والدمار، الذي تواجهه الحضارة الغربية اليوم. تصوّر الغرب أن هناك تناقضاً بين سنن التاريخ وإرادة الإنسان، ووقع في وهم التناقض بين الضرورة والحرية، ثم ضحى بالتاريخ لصالح الإنسان، وعظّم دور البطل في التاريخ، كما فعل كارلايل في «البطل والبطولة»، ومُطبقاً ذلك على محمد بحجة أنه ما دام الإنسان مختاراً، فلا بد من استثناء المساحة التاريخية من الساحات الكونية في مقام التقنين الموضوعي. وعلى الضد توهم بعض المفكرين الأوروبيين مثل هيجل، أن المجتمع كائنٌ عملاق له وجود وحدوي عضوي متميز عن سائر الأفراد، وكل فردٍ خليةٌ فيه. وهو تصوّر أسطوري؛ إذ لا يوجد إلا الأفراد دون هذا العملاق وراءه، لا يوجد إلا زيد وبكر وخالد. إن مناقشة هيجل فلسفياً تخرج عن إطار البحث، وهو موقفٌ مرتبط بكامل الهيكل النظري لفلسفته، وهو غير صحيح. لا حاجة لمثل هذا الافتراض الأسطوري للتمييز بين عمل الفرد وعمل المجتمع. المجتمع هو البعد الثالث للفرد بعد السبب والغاية، مادته وأرضيته تجعله يدخل في كتاب الأمة الجاثية أمام ربها. والحقيقة أن تصوّر هيجل للمجتمع العضوي أقرب إلى تصور الأمة، ولا تناقض بين إثبات ذاتية الفرد وذاتية الأمة كما هو الحال عند إقبال. ويستعمل الإمام الشهيد ألفاظ أرسطو في وصف الأبعاد الثلاثة لعمل الفرد والأمة؛ العلة الفاعلة والعلة الغائية والعلة المادية.

ويحظى ماركس والمادية التاريخية بالنصيب الأوفر في التعامل مع فلسفة التاريخ في الغرب؛ لأنها أشهرها وأكثرها أثراً وربما أخطرهما؛^{٢٥} فكما أن علياً في الموروث هو الأكثر تردداً، فإن ماركس في الوافد هو الأكثر ذكراً، مما يفرض إمكانية تأويل علي بماركس، وماركس بعلي،^{٢٦} ومع ذلك فإن المادية التاريخية تعطي نظريةً ضيقة لتفسير التناقض في

^{٢٤} السابق ص ٦٩، ١١٧-١١٨، ٨٦-٨٧، ٧٩-٨٠.

^{٢٥} طبقاً لتحليل المضمون ماركس (٨)، هيجل (٣)، أرسطو (٢)، أوغسطين، هتزر، فلاسفة الإغريق (١).

^{٢٦} «وقد تكون المادية التاريخية أشهر هذه المدارس وأوسعها تغلغلاً وأكثرها تأثيراً في التاريخ نفسه» (السابق، ص ٦٣).

المجتمع؛ فبالرغم من الذكاء الخارق لماركس، لم يستطيع تجاوز حدود النظرية التقليدية للإنسان الأوروبي، الذي يرى أن العالم ينتهي خارج أوروبا، كما يعتقد اليهود أنهم هم الإنسانية كلها. وهو نقدٌ يقدمه الإمام الشهيد للمركزية الأوروبية وللعنصرية اليهودية.^{٢٧} كما أن الأوروبي لم يستطع التخلص من هيمنة العامل الطبقي، الذي لعب دوراً في المادية التاريخية، وكأنّ التناقض كله طبقي، بين من يملك وسائل الإنتاج ومن لا يملك شيئاً، ويعمل لصالح الطبقة الأولى، ولا ينال إلا الكفاف. ويشدّد هذا الصراع مع تطوّر الآلة الصناعية، الذي يُؤدّي إلى تخفيض مستوى المعيشة، ويعطي فرصة للطبقة المالكة لتخفيض أجر العامل. كما أن الآلة تُوفّر العمال، فتطرد الرأسمالية الفائض منهم، مما يؤدي إلى ثورة العمال، لتقضي على التناقض الطبقي؛ وبالتالي تنتهي كل التناقضات الأخرى. وهو زعمٌ من المادية الجدلية والثورة المادية، نظراً ضيقة لا تتفق مع الحقيقة والواقع والتاريخ. التناقض الطبقي ليس وليد تطوّر الآلة، بل من صنع النظام الرأسمالي، إنما هو الإنسان الأوروبي الذي أفرز نظاماً رأسمالياً بفضل الآلة. الإنسان هو الذي يصنع الاستغلال، ويفرز النظام الرأسمالي حينما يجد الآلة البخارية والكهربائية. اعتقدت المادية التاريخية أن الآلة تصنع الاستغلال والنظام المتناسب معها، في حين أن الآلة ليست هي الصانع، الآلة إمكانيّة. أما الصانع فهو الإنسان بمحتواه الداخلي لمثله الأعلى.

وطبقاً لنبوءة ماركس كان من المفروض أن يقع تناقضٌ وصراعٌ طبقي، بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة في المجتمعات الأوروبية الصناعية، التي تطورت فيها الآلة تطوراً كبيراً مثل إنجلترا وأمريكا وفرنسا وألمانيا. كان من المتوقع إيمان العامل الأوروبي بضرورة الثورة لتصفية التفاوت الطبقي. والواقع أن الرأسمالية قد ترسّخت ولم تنهار المجتمعات الأوروبية والأمريكية، بينما تحقّقت نبوءة ماركس في دولةٍ غير صناعية مثل روسيا والصين؛ فلم يعيش هذان البلدان التناقض الطبقي بالمعنى الماركسي، وانهارت بالرغم من أنها لم تكن دخلت بعد عصر الثورة الصناعية. وازداد العمال رخاءً في الدول الرأسمالية، وتحولّت النقابات العمالية إلى هيئاتٍ شبه ديمقراطية دون وقوع ثورة، تتصافح مع أصحاب رءوس الأموال للتسليم بحقوق العمال عن طريق البرلمانات والنقابات والانتخابات، فوقع العمال في حالةٍ من الاسترخاء السياسي، فهل كان ماركس سيئ الظن بالرأسماليين،

^{٢٧} انظر كتابنا: «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٣٦-٤٣.

وضاعت نبوءاته لهم، أم أن هؤلاء الرأسماليين دخل الرعب في قلوبهم من الماركسية وتوريثها، فحاربوها حتى لا يثور العمال ضدهم؟ هل دخل الإسلام قلوبهم؟ هذه كلها احتمالات غير واردة. هناك تناقض آخر قبل الصراع الطبقي لم يكتشفه ماركس، التناقض بين الأغنياء والفقراء على مستوى الشعوب وليس داخل المجتمعات، بين أوروبا وأمريكا في مقابل شعوب العالم الثالث؛ فقد خرج الأوروبي خارج أرضه لاكتشاف كنوز غيره في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية؛ ماس تنزانيا، وحديد ورصاص ونحاس ويورانيوم أفريقيا، وقطن مصر، وتبناك لبنان، وخمر الجزائر. وهو التناقض بين المحور الرأسمالي بطبقيته وباقي شعوب العالم. لقد رأى الرأسمالي الأمريكي أن من مصلحته أن يُقاسم العالم شيئاً من الغنائم، لاستمرار النظام الرأسمالي على مستوى الشعوب وليس على مستوى الطبقات. التناقض إذن له صيغ متعددة وأصل واحد، هو التناقض الرئيسي الجدلي الإنساني. وهو ليس في حاجة إلى صيغ. هو التناقض داخل الإنسان الذي يُفرغ صيغه الخارجية، وهي نظرية الجهادين، الأصغر للنفس، والأكبر للعدو. وهي نظرية واقعية منفتحة تثبتتها التجربة البشرية في مقابل النظرية الضيقة للصراع الطبقي، والتناقض الاجتماعي، وسيطرة القوي على الضعيف؛ ومن ثمَّ ينقل الإمام الشهيد الصراع من المجتمع إلى الإنسان أولاً وإلى الشعوب ثانياً.^{٢٨}

(٣) التفسير الموضوعي

يجمع «السنن التاريخية في القرآن» بين المنهج والموضوع. المنهج هو «التفسير الموضوعي» أو «التفسير التوحيدي»، تفسير آيات القرآن، وتجميع الآيات المتعلقة بموضوع واحد، وتفسير بعضها ببعض؛ فالمنهج نظرية التفسير.^{٢٩} المنهج نصّ وليس واقعاً، نقلٌ وليس نقداً، روايةٌ وليس ملاحظة ومشاهدة، ويتكون من خطوات ثلاث:

(أ) تجميع الآيات حول موضوع واحد، ويسهل ذلك من المعجم المفهرس لألفاظ القرآن. المهم إيجاد بنية عقلية أو واقعية بعد تبويبها، من حيث الشكل اللفظي أو من حيث المضمون؛ أي المعنى والعلاقات. وهو الموضوع على مستوى التعبير.

^{٢٨} السابق، ص ١٣٩-١٤٨.

(ب) تحليل المضمون في العالم الخارجي، خارج النص، وهو ما سمّاه الأصوليون القدماء تحقيق المناط؛ فالموضوع في النص وخارج النص، في الوحي وفي العالم، في الكلمة وفي الشيء، في اللغة وفي الوجود؛ ومن ثمّ لا فرق بين استنباط قوانين التاريخ من النص واستقراءها في الواقع، نظرًا لوحدة النص والواقع، وكما وضح من «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ». وهو الموضوع على مستوى العالم.

(ج) انكشاف الموضوع في النص وفي العالم، وفي الشعور كتجربة حية؛ فالنص في النهاية مستوى صوري، يتم فهمه بالعقل الخالص. والعالم الخارجي مستوى مادي تتم ملاحظته بالحواس. وكلا المستويين يصبّان في الشعور، تجربة حية؛ فالعقل مرتبط بالحدس، والعالم تجربة شعورية. وهو الموضوع على مستوى الشعور.^{٢٠}

وتبويب الفقه القديم أول نوع من التفسير الموضوعي، وجمع القرآن خاصة الأحاديث حول موضوعات واحدة، مثل «الفقه على المذاهب الأربعة»، أو «الخمسة» بعد إضافة الفقه الجفري، بعد أن اعتبره الشيخ شلتوت المذهب الفقهي الخامس، ومثال ذلك كتاب «الجواهر الأربعة» في الفقه الشيعي.^{٢١}

وعلم الحديث أيضًا نوع من التفسير الموضوعي؛ لأنه تجميع للأحاديث حول موضوع واحد. ويمكن إضافة علم السيرة أيضًا؛ لأنه تجميع لعديد من الأحاديث طبقًا لسيرة الرسول منذ مولده حتى وفاته، بل إن علوم القرآن أيضًا تأسست نتيجة للتفسير الموضوعي؛ لأنها تجميع للآيات حول موضوع واحد على مستوى اللغة؛ الحقيقة والمجاز، والظاهر والمؤوّل، والمحكم والمتشابه، والمطلق والمقيد، والخاص والعام، والأمر والنهي، والمستثنى والمستثنى منه، أو على مستوى الزمان مثل الناسخ والمنسوخ، أو المكان مثل «المكي والمدني»، أو على مستوى الموقف الإنساني مثل «أسباب النزول».

^{٢٩} انظر دراستنا: «الوحي والواقع» دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ١٧-٥٦.

^{٣٠} وقد كنا في بداية شبابنا طرحنا هذه التساؤلات مثل: «هل لدينا نظرية في التفسير؟» «أيهما أسبق نظرية في التفسير أم منهج في تحليل الخبرات؟» «عود إلى المنبع أم عود إلى الطبيعة؟» «قضايا معاصرة»، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة ١٩٧٦م، ج ١، ص ١٦٥-١٧٦.

^{٣١} السابق، ص ٣٠.

التفسير التجزيئي هو نموذج التفسير القديم عند الطبري والرازي والطوسي، يخلو من التراكم المعرفي، وجمع جوانب الموضوع في رؤية كلية واحدة؛ لذلك قد تقع التحليلات الجزئية في تناقضات بينها عند المفسر الواحد، لغياب منظومة كلية للوحي كتصور للعالم. كما يخضع المنهج التجزيئي إلى الأحكام المسبقة والتفسيرات المذهبية والعقائدية، مثل موضوع الجبر والتفويض، فأصبح التفسير الجزئي تشريعاً للمذهب المسبق. خرج التفسير من المذهب، ولم يخرج المذهب من التفسير. يستهدف مفهوم الله لأنه بؤرة الدين، ومظان الخطر من الديانات المجاورة، التي تحمل تصورات مختلفة في حاجة إلى تصحيح، وقد تغيرت مظان الخطر الآن من عقيدة الأمة إلى ثرواتها وأرضها واستقلالها ووحدتها.

أما التفسير الموضوعي فيتجاوز التفسير بالمأثور، والرواية التي تثير مشكلة صحتها التاريخية، ومدى اتفاقها واختلافها مع العقل. كما يتجاوز التفسير بالمأثور عن المعصوم أو عن السلف إلى التفسير بالمعقول، خطوة نحو الاعتزال الجديد، ويتجاوز التفسير اللفظي للمفردات، وشرح المصطلحات إلى تفسير اجتهادي مبدع، يذهب إلى ما وراء المدلول اللفظي، كما يتجاوز التفسير البلاغي والأدبي للقدمات، والكلامية والصوفية والفقهية طبقاً لمنظومة العلوم القديمة. كما يتجاوز التفسيرات التشريعية والاجتماعية في الحركات الإصلاحية الحديثة، مثل «تفسير المنار» لرشيد رضا. التفسير الموضوعي هو تفسيرٌ بالمضمون وليس تفسيراً بالشكل، مثل كل التفسيرات اللفظية والبلاغية والأدبية. كما يتجاوز التفسير المتحيز، وهي التفسيرات العقائدية والفلسفية العقائدية، التي تشد النص القرآني وتؤوله كي يتفق معه. وهو تفسيرٌ غير منحاز بالرغم من صعوبته، واستحالة بداية التفسير دون أن يكون موجهاً نحو هدف معين، وإلا وقع في تحصيل الحاصل والتكرار والشروح اللفظية واللغوية. لا يعني لفظ الموضوعي «الموضوعي» في مقابل «المنحاز»، بل الذي يحيل إلى العالم الخارجي. التوحيد إذن ليس مجرد عقيدة أو تصور للعالم، أو نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي وتربوي، وتوحيد الشخصية الإنسانية وتوحيد الأسرة، وتوحيد المجتمع، وتوحيد الإنسانية، بل هو منهجٌ في جمع المتشابهات بناءً على الأشباه والنظائر، كما حدث في علم «القواعد الفقهية». التفسير الموضوعي للتاريخ ليس مجرد تفسيرٍ نظري، بل هو جزءٌ من حركة التاريخ، لا فرق بين النظر والعمل، بين الفهم والتطور، بين التفسير والتغيير. ومن هنا أتت قضية الفاعلية والأثر، دور الإنسان في حركة التاريخ، ورسالته إلى الأمة.^{٣٢}

٣٢ انظر دراستنا: «مناهج التفسير ومصالح الأمة»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ج٧، ١٩٨٩م، ص ٧٧-١١٦.

وبالمقارنة بين المنهجين؛ التفسير التجزيئي يكتفي بالدلالات الجزئية، في حين أن التفسير الموضوعي يتجاوزه إلى المركب النظري، التفسير التجزيئي ثابت خارج الزمان والمكان، في حين أن التفسير الموضوعي يتجدد بتجدد الزمان والمكان، ويتغير بتغير العصور. التجزيئي لا يُعبر إلا عن حاجات عصره، مثل تفسير الشيخ الطوسي وتفسير المحقق الحلي، في حين أن الموضوعي يتجاوز العصور ويتجدد بتجددها، يُعبر عن حاجة هذا العصر، عصر النظريات والأيدولوجيات في وقت يتحدى فيه الغرب، ويتساءل: هل الإسلام قادرٌ على الدخول في عصر الأيدولوجيات الكبرى؟ ما الصلة بين الإسلام والحرية والديمقراطية وحقوق الإنسان، والعدالة الاجتماعية والتقدم والتنمية والعلم والفن والعولمة؟ التفسير التجزيئي عائقٌ لأنه لا هدف له، ولا يبغى تحقيق شيء أو الاعتراض على شيء، أو إلى المساهمة في صنع التقدم. في حين أن التفسير التوحيدي يهدف إلى تحريك الواقع وتغييره، والمساهمة في صنع التقدم. المفسر التجزيئي دوره سلبي، ليست لديه افتراضات مسبقة أو أفكارٌ موجهة، على عكس التفسير الموضوعي، الذي يبدأ من واقع الحياة والتجربة الإنسانية مستنطقاً القرآن، وقارئاً العالم في القرآن؛ فالقرآن اسم فعل يُوحد به القارئ والمقروء.^{٣٣} التفسير التجزيئي هو التفسير الطولي الذي يبدأ من سورة الفاتحة حتى سورة الناس. في حين أن التفسير التوحيدي أو الموضوعي هو التفسير العرضي، الذي يخترق فيه الموضوع كل آيات القرآن.^{٣٤}

والحقيقة أن التفسير التجزيئي والتفسير التوحيدي كليهما ظاهرة اجتماعية. الأول يدل إما على غياب الهدف أو القصد، والوقوع في تحصيل الحاصل والسكون، الذي ينتهي إلى التجزيء أو إلى تبرير العقائد المسبقة، التي هي في الغالب عقائد السلطة السياسية، مثل الجبر والتفويض وعلى نحو انتقائي؛ فالتجزيء هنا انتقاء وتبرير.^{٣٥} والثاني هادفٌ يتضمّن سدّ النقص النظري الأيدولوجي في المجتمعات الإسلامية المعاصرة، أمام الأيدولوجيات الوافدة مثل الليبرالية والرأسمالية والاشتراكية والقومية، ووضع خطط لتغيير الأوضاع القائمة، بما يتفق مع المقاصد الكلية للشريعة.

^{٣٣} السابق، ص ٢٩-٣٠، ٣٣-٣٤.

^{٣٤} Hassan Hanafi: Method of Thematic Interpretation of the Qur'an, Islam in the Modern World Vol. I. Religion, Ideology and Development, Dar Keba', Cairo, 2000, pp. 448-509.

^{٣٥} انظر دراستنا: «مناهج التفسير ومصالح الأمة»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، اليمن واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج ٧، ص ٧٧-١١٥.

(٤) قوانين التاريخ

وهو لب فلسفة التاريخ وأهم جزء في «السنن التاريخية في القرآن» وأكبره حجمًا، يعتمد أساسًا على قصص الأنبياء الذي يكشف عن نهضة الأمم وسقوطها، وقيام الحضارات وانهارها في تصورٍ دائريٍ حلزوني، نظرًا لما يحدث في كل مرحلة من تراكُم كمي، يحدث تغييرًا كميًا في الوعي بالله، والتحرّر من قهر المادة والسلطان.

وسنن التاريخ ثابتة ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسَنَةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، متحققة في التاريخ ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ﴾. هي كلمة الله تتحقق في التاريخ ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾، والتاريخ ميدان كلمة الله ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا﴾؛ من أجل النظر والاعتبار وبلورة الوعي التاريخي ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾.

وسنن التاريخ ليست قوانين الطبيعة الحتمية، بل هي قواعد السلوك الإنساني ومعاييرها أي الأخلاق؛ فالأخلاق هي سنن التاريخ الإنساني مثل التقوى ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا...﴾، والاستقامة ﴿وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ﴾، والطاعة ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾، والصبر ﴿فَصَبْرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأَوْدُوا حَتَّىٰ آتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾، ضد الاستكبار في الأرض والمكر السيئ ﴿فَلَمَّا جَاءَهُمْ نَذِيرٌ مَا زَادَهُمْ إِلَّا نُفُورًا * اسْتِكْبَارًا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ﴾، والبداية بالداخل قبل الخارج، وبالفرد قبل الجماعة، وبالأخلاق قبل السياسة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾.

والتاريخ تجارب وعذاب وآلام مثل تاريخ الأنبياء، مثل أولي العزم من الرسل، نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وتاريخ الأئمة مثل شهادة علي والحسين. هو تاريخ الجهاد والتشبث بالأرض ﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفِزُّوكَ مِنَ الْأَرْضِ﴾، وألم القعود أقصى من ألم الجهاد ﴿إِلَّا تَنْفَرُوا يُعَذِّبَكُمُ عَذَابًا أَلِيمًا﴾. الجهاد مكتوبٌ وقدّر على المسلمين؛ فالحياة صراع. ويألم المسلمون كما يألم الآخرون، ولكن إيلاهم المسلمين للحق، وإيلاهم الأعداء للباطل ﴿إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ﴾.

والأهم لها أعمارٌ مثل الأفراد، ولا تبقى أمة إلى الأبد في التاريخ ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾، لكل أمة أجل، ولكل أجل كتاب ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾، و﴿مَا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجْلَهَا وَمَا يَسْتَأْخِرُونَ﴾. ومسئولية الأمم مثل

مسئولية الأفراد ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾. ولكل أمة إيداعها، ولا يجوز تقليد أمة لأمة أخرى ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾.

وتنهار المجتمعات وتتبدل الأمم عن طريق الطبقة المترفة، وقيم الاستهلاك أي الفساد الاقتصادي ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا﴾. والمترفون هم الذين يُسيطرون على خيرات البلاد، ويرفضون تغيير الوضع القائم ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ﴾ * وقالوا نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمُعذِّبين. والتسلط السياسي أيضاً أحد أسباب انهيار الأمم ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكْبَارَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُوا فِيهَا﴾. ويعتبر الغرب سطوة المال والسياسة عنصر قوة وليس عنصر ضعف. تنهار المجتمعات بالتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء ﴿وَبِئْسَ مُعْطَلَةٌ وَقَصْرٌ مَشِيدٌ﴾، أو البطش بالناس ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هُمْ أَشَدُّ مِنْهُمْ بَطْشًا﴾^{٣٦}. وتتسم سنن التاريخ بخصائص ثلاث يُسميها الإمام الشهيد «حقائق قرآنية» عن سنن التاريخ؛ الأولى الاطراد؛ أي عمومها وسريانها دون حذف أو استثناء؛ لأنها نتيجة إحصاء شامل لقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهارها.

والثانية الربانية؛ أي ارتباطها بالله عن الإرادة الإلهية. وهو عكس الاطراد ويتنافى مع موضوعية القانون، إلا إذا تم التوحيد بينهما على طريقة اسبينوزا، أن تكون صفات الله هي قوانين الطبيعة، لا فرق بين «الطبيعة الطابعة» و«الطبيعة المطبوعة»، وعلى طريقة هردر أن تكون العناية الإلهية هي قوانين التاريخ. ويعترف الإمام الشهيد بهذا التناقض، ويُقر بالاعتراض على سمة الربانية، بأنها تدخل في إطار لاهوت التاريخ، كما هو الحال عند أوغسطين وليس فلسفة التاريخ. ويردُّ عليه بأن الربط بين حوادث التاريخ يتم عن طريق الحكمة، وليس عن طريق الإرادة، مع ابن رشد ضد الغزالي. وهو أفضل من اعتبار الإرادة الإلهية مع سنن التاريخ وليس ضدها، حتى لا تبطل الحجة بدليل التماثل، والانتهاى إلى الشرك إذا اختلفت الإرادتان، وإلى التكرار وعدم الفائدة إذا ما اتفقت الإرادتان.

والثالثة اختيار الإنسان وإرادته. وهي سمة خارج القانون وليست داخله فيه، أقرب إلى وسيلة تحقيق القانون وتجليه في التاريخ. كما أنها تُناقض السمة الثانية، الربانية، إلا بتأويل للإرادة الإلهية على أنها مجال الحدث، وميدان الفعل الطبيعي المستقل عن إرادة

الإنسان، وميدان فعله ومجال حريته واختياره. ويُفَضَّلُ الإمام الشهيد تأويل ذلك بأولوية الداخل على الخارج، والمبادرة الفردية على التغيير الاجتماعي ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾؛ فالتاريخ له هدفٌ وغاية، ولا يكون قانوناً إلا بالسبب والغاية، بالعلة الفاعلة والعلة الغائية. في حين أن الطبيعة لا تعرف إلا السببية دون الغائية. السببية مقولةٌ طبيعية في حين أن الغائية مقولة إنسانية. يتحقق التاريخ في الطبيعة؛ فالطبيعة هي مجال تحقق التاريخ، وقوانين الكون والطبيعة سندٌ لقوانين التاريخ.^{٣٧}

لذلك جاءت السنن التاريخية في القرآن في ثلاث صيغ؛ الأولى القضية الشرطية مثل ﴿مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾، ﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا﴾، ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَا مَا تَذَمَّرًا﴾، وذلك لفتح المجال للحرية الإنسانية؛ فهي ليست مجرد ملاحظة لغوية، بل مُوجِّهٌ عملي للإنسان في حياته، وهي نفس صيغة الميراث. والثانية القضية الفعلية الناجزة، التقرير أو الحمل عكس الشرط؛ فقانون التاريخ حقيقةٌ وواقع. والثالثة الاتجاه الطبيعي في حركة التاريخ، والمساواة بين القانون التاريخي وطبائع الأشياء وسنن الكون، مثل انهيار قوم لوط بسبب الشذوذ الجنسي، وتقسيم العمل بين الرجل والمرأة؛ فالتاريخ سلوكٌ إنساني فطري طبيعي، والتاريخ هي ذاكرة الكون.^{٣٨}

ولذلك أيضاً كان الفصل السادس «دور الإنسان في حركة التاريخ»، أهم فصل لإثبات دور الإنسان في التاريخ ضد الأشعرية التقليدية، التي تُقلِّل من دور الإرادة الإنسانية لحساب الإرادة الإلهية، كما هو الحال في نظرية «الكسب» الشهيرة؛ فلإنسان إرادته واختياره، وهو مسئولٌ عن أفعاله ﴿وَكُلُّ إِنْسَانٍ لَّزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ﴾. ومسئولية الأفراد مثل مسئولية الأمم؛ ومن ثَمَّ يسير الإمام الشهيد مع المصلحين المعاصرين مثل الأفغاني في تصوُّره لحركة التاريخ، كتفاعل بين الإرادة الإنسانية وسنن التاريخ.^{٣٩}

^{٣٧} السابق، ص ٦٧-٨٠.

^{٣٨} السابق، ص ٨٣-٩٣.

^{٣٩} السابق، ص ٧١، ٧٨. وهو أيضاً موقف كورنو فيلسوف التاريخ الفرنسي في كتابه: «محاولة في تسلسل الأفكار في التاريخ».

ولما كان المجتمع هو التاريخ في وحدته الأولى، والتاريخ هو تراكم التطور الاجتماعي، ارتبطت قوانين التاريخ ببيئة المجتمع. وهناك عناصر ثلاثة منها المجتمع؛ الإنسان وخلافته الله في الأرض، الأرض أو الطبيعة، وصلة الإنسان بالطبيعة أو الأرض، ولهذه العلاقة صيغتان؛ الأولى ثلاثية، علاقة الإنسان بالإنسان بالطبيعة، والثانية رباعية بإدخال الله مع الإنسان، والإنسان والطبيعة في نظرية الاستخلاف؛ مستخلف، ومستخلف، ومستخلف فيه، ومستخلف عليه؛ فالخلافة هي الوجه الفاعل والعطائي للإمامة، والإمامة هي الوجه التقبلي للخلافة؛ ومن ثم تنقسم الفاعلية قسمين؛ ربانية من الله المستخلف، وإنسانية من الإنسان المستخلف، عودًا إلى نظرية الكسب الأشعري. وعلاقة الإنسان بالطبيعة، وعلاقة الإنسان بالإنسان علاقة طردية، كلما قويت علاقة الإنسان بالإنسان، قويت علاقة الإنسان بالطبيعة، كما هو الحال في المجتمع الإسلامي. وكلما ضعفت علاقة الإنسان بالإنسان، ضعفت علاقة الإنسان بالطبيعة، كما هو الحال في المجتمع الفرعوني.^{٤٠}

وتتكون طوائف المجتمع الفرعوني من أربع طوائف؛ الظالمون أهل الاستكبار، والحاشية المتملقون، فقهاء السلطان، والهمج والرعاع بتعبير علي ابن أبي طالب، والمستضعفون، والعدل أساس الملك. وهو الذي يحدد علاقة الإنسان بالإنسان. والثورة ضد الظلم قانون تاريخي يناقض استنكار الظلم في النفس، وهو أضعف الإيمان، والتهرب من مسرح الحياة بالرهبة افتعالًا أو بدعة.^{٤١}

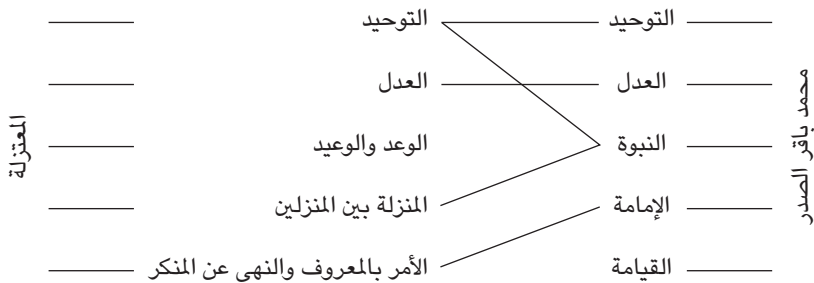
ويقوم المجتمع الإسلامي على محورية المثل الأعلى في حياة المسلمين. ويصف الإمام الشهيد حضور هذا المثل الأعلى في الشعور الفردي والشعور الجماعي. ويبين دوره في حركة التاريخ، ميدان التفاعل بين الداخل والخارج، بين الفرد والأمة، بين الوعي الفردي والوعي الاجتماعي. المثل الأعلى في حياة الأمة محوري، هو الدافع والباعث والمحرك، كما هو الحال عند إقبال وفشته. وينقسم المثل الأعلى إلى ثلاثة أقسام؛ الأول الواقع النفسي والاجتماعي وضرورات الحياة، وحاجاته الرئيسية مثل الألفة بين الإنسان والإنسان، وضرورة السلطة في المجتمع الفرعوني. وسرعان ما ينتهي هذا المثل إلى الجمود ثم إلى الانهيار؛ لأنه يخلد إلى الأرض أكثر مما يدفع إلى السماء، ويعبر عن حاجات البدن أكثر مما يدعو إلى متطلبات الروح. والثاني الطموح مثل الإنسان الأوروبي الذي جعل الحرية مثاله، وعمم الجزء على

^{٤٠} السابق، ص ٩٧-١٠٢.

^{٤١} السابق، ص ١٣٥-١٥٥، ١٥٩-١٦٠.

الكل واقعاً بذلك في التعميم الأفقي الخاطئ، ظاناً أن مستقبله مرهون بحاضره وماضيه، أو التعميم الزمني الخاطئ، ظاناً أن التجربة الزمنية باقية إلى الأبد، ويمكن استعادتها إما بالفاعلية والتجديد، أو بالكبر والتسلط والانقياد، أو بالامتداد والاستيعاب والوراثة، أو بالتسلط والإجرام كما حدث أيام النازية في أوروبا؛ ومن ثمَّ يسقط المثل الأعلى فينهار التاريخ. والثالث المثل الأعلى الحقيقي الذي حملَه الأنبياء والعلماء والأئمة. ويقوم على الكدح في الأرض وإحداث التغيير الكيفي والكمي المطلوب. ويقوم على شروطٍ وركائزٍ أساسية، مثل الرؤية الواضحة فكرياً وأيديولوجياً، وهو حال ماركس، والطاقة الروحية كما يطلب إقبال وفشته وبرجسون، والموضوعية المنفصلة عن الذاتية كما يتطلب هيجل، والاختلاف أي التمايز والخصوصية، كما هو الحال في النبوة والإمامة، فإذا سقط المثل الأعلى تنتهي دورة التاريخ، إما بالغزو العسكري من الخارج، أو بالذنوب والانصهار كما هو الحال في العلمانية التركية، ثم يعود المثل الأعلى بحركات التجديد والإصلاح.^{٤٢} ودورات التاريخ مثل أدوار الإنسان على الأرض ثلاثة؛ دور الحضارة كبدائية، ودور الوحدة، ودور التشتت والاختلاف كنهايةٍ في حركتين، تقوم من الحضارة إلى الوحدة، وانهايارٌ من الوحدة إلى الاختلاف.

والمثل الأعلى تعبيرٌ قرآني ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَى﴾، ينبثق من أصول العقيدة الخمسة؛ التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والإيمان بيوم القيامة. وهي مثل الأصول الخمسة عند المعتزلة؛ التوحيد والعدل، والوعد والوعيد، والحسن والقبح القبليين، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.



^{٤٢} السابق، ص ١٠٥-١٣٢، ١٦٠.

فالتشيعُ يقوم على الاعتزال، وكلاهما من المعارضة للأشعرية، الفرقة الناجية. وهو نسقٌ يمكن أن يُعاد بناؤه، كأيدولوجيا للمجتمع والتاريخ.

(٥) خاتمة: كيف يمكن تطوير السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ؟

بالرغم من أهمية الموضوع، ووضع الإمام الشهيد يده على ما غاب في تراثنا القديم، وما نقص في وعينا المعاصر، فإن «السنن التاريخية في القرآن» ما زالت في حاجةٍ إلى تطوير وإحكام، وتلك مهمة عدة أجيال. وكما تجاوز ابن خلدون أغلاط المؤرخين السابقين بعدما يقرب من أربعة قرون، يمكن أيضاً تجاوز المحاولات المعاصرة لتطوير فلسفة التاريخ على النحو التالي:

(١) ما زالت فلسفة التاريخ ينقصها بعض الإحكام النظري في بنية الموضوع؛ إذ يضم «السنن التاريخية» تسعة أقسام غير متساوية لا كيفاً ولا كمّاً.^{٤٣} ويمكن ضم أكثر من قسم واحد جمعاً بين النظر والعمل، وبين الحقائق والصيغ، وبين عناصر المجتمع والعلاقات الاجتماعية والتشريع.^{٤٤}

(٢) لم تتحول فلسفة التاريخ بعد إلى علمٍ دقيق، وما زالت في مرحلة الدعوة والتأسيس، مرحلة الاستكشاف والاستنهاض؛ لذلك سادها الخطاب الإنشائي دون البرهاني. ما زالت كشفاً ربانياً وليست وعياً علمياً، كما يفعل الدعاة، وليس كمؤسسي فلسفة التاريخ مثل هررد وفكيو؛ لذلك غلب أسلوب الشرح المدرسي والمحاضرة الشفاهية، وتكرّرت الأحكام دون أن تتجدّد. ويصل الأسلوب الشفاهي إلى حد الخطابة، باستعمال ضمير المخاطب والتوجه إلى المستمعين بالدعوة.^{٤٥}

^{٤٣} أكبر الأقسام السادس «القرآن ودور الإنسان في التاريخ» (٢٨ ص)، ثم الثاني (١٩)، ثم الأول (١٥)، ثم الثالث (١٤)، ثم الرابع والسابع (١١)، ثم التاسع (٩)، ثم الخامس (٦)، ثم الثامن (٢)، وهو أصغر الأقسام.

^{٤٤} لذلك يمكن ضم الأول «التغير القرآني بين التجزيئي والتوحيدي»، والثاني «شواهد وتطبيقات» وضم الثالث «حقائق قرآنية عن سنن التاريخ»، والرابع «صيغ السنن التاريخية في القرآن»، وضم الخامس «عناصر المجتمع في القرآن»، مع السابع «القرآن والعلاقات الاجتماعية» والثامن «علاقة النظرية القرآنية بالتشريع الإسلامي».

^{٤٥} «السنن»، ص ٢٧، ٥٠.

(٣) ما زالت تغلب على فلسفة التاريخ الشواهد النقلية في صلب النص، دون أن تخضع لتحليل مضمون دقيق كسند للتحليل العقلي. النص يعطي الافتراض والبحث يُصدِّقه. النص يتضمن الحُدس، والبحث يقوم بالبرهان. ما زال يغلب على التحليل اللغوي للنصوص، أو تحليل الموضوع في العالم الخارجي، روح الدفاع في الجدل الكلامي القديم. الحق في جانب، والباطل في جانب آخر، دون إمكانية للاحتمال والنسبية في فهم النصوص أو تحليل الواقع. وبالرغم من النية الصادقة في التفسير التوحيدي، إلا أنه ما زال يغلب عليه التفسير التجزيئي، عن طريق ذكر الشواهد القرآنية كلاً على حدة. كما أنه تفسيراً انتقائياً لا يعطي كل الآيات حول الموضوع، ويكتفي ببعضها. ولا يقوم بتحليل الأشكال اللغوية لمعرفة دلالتها من حيث المتكلم والمخاطب والجمع، والاسم والفعل والحرف، والمفرد والجمع، والمضاف إلى الضمائر وغير المضاف، والمعرفة والنكرة، وأي نوع من الضمائر المتكلم أو المخاطب والجمع. والمركَّب النظري له مستويات متفاوتة، مركَّب نظري قريب من التفسير التجزيئي، مجرد تجميع آيات في موضوع واحد، ومركَّب نظري للمركبات النظرية الجزئية، مثل فلسفة التاريخ العامة التي تجمع قوانين التواريخ الجزئية.

(٤) ما زالت فلسفة التاريخ مرتبطة بالفكر الشيعي وليست مستقلة عنه، تقوم على الإمامة والعصمة. ويظهر علي بن أبي طالب باعتباره المنظر الأول للتفسير التوحيدي وفلسفة التاريخ. صحيح أن ذلك يبدو إلى أدنى حد، مع أنه كان يمكن استثمار الرصيد الضخم لفلسفة التاريخ عند مفكري الشيعة، خاصة أبي يعقوب السجستاني في كتابي «النبوات» و«الينابيع»، والانتقال من التشيع كحركة في التاريخ إلى التشيع كفلسفة في التاريخ.

(٥) ما زالت «السنن التاريخية» مجموعة من التحليلات البيئية للعلوم الإسلامية القديمة خاصة علمي التفسير والكلام، ولم تتحول بعد إلى علم مستقل «فلسفة التاريخ». هي مجرد نقطة تطبيقية لمنهج في التفسير، التفسير الموضوعي، وشاهد عليه. ولم تحضر فلسفة التاريخ بما فيه الكفاية في مظانها القديمة لتأصيلها وتطويرها في باقي العلوم النقلية، والعلوم النقلية العقلية.^{٤٦}

(٦) ظلت «السنن التاريخية» جزءاً من فلسفة الطبيعة أو فلسفة الكون، لا فرق بين التاريخ البشري والتاريخ الطبيعي. وقد نشأت فلسفة التاريخ بالفعل في الغرب عند هردر

^{٤٦} «شواهد وتطبيقات»، السابق، ص ٤٥-٦١.

في القرن الثامن عشر، كجزءٍ من فلسفة التاريخ الطبيعية؛ فالإنسان ظاهرةً طبيعية متأخرة الظهور في الكون، وحياته استمرار لحياة الطبيعة، وفعله امتدادٌ لفعلها. سنن التاريخ مثل سنن الفيزياء والكيمياء والفلك والحيوان والنبات. التاريخ إنساني وليس كونيًا. والحقيقة أن هناك فرقًا بين سنن الكون وقوانين التاريخ؛ إذ تتداخل إرادة الله في قوانين الطبيعة عند برجسون في «التطور الخالق» في صيغة طفرة. وقوانين الحياة والموت، والصحة والمرض بين القانون الطبيعي والقانون التاريخي.^{٤٧}

(٧) ظلت فلسفة التاريخ أيضًا جزءًا من علم الاجتماع والحراك الاجتماعي؛ فحركة المجتمع لحظة من لحظات تطوُّر التاريخ. وفلسفة التاريخ استقراء لحركة المجتمعات في لحظاتٍ تاريخية متعددة. علم الاجتماع علمٌ جزئي، وفلسفة التاريخ علمٌ كلي. ونهضة الشعوب وانهارها هو نتيجة لصلاح التشريعات الاجتماعية أو فسادها. فلسفة التاريخ حصيلةٌ طبيعية للفلسفة الاجتماعية، وتراكمٌ تاريخي لتطوُّر المجتمعات.

(٨) وترتبط فلسفة التاريخ بعلم الأخلاق، وكأن الغاية من التعرف على السنن التاريخية في القرآن هي الهداية، وإخراج الناس من الظلمات إلى النور. وهو تعبيرٌ تقليدي عناه القرآن بالعبرة والعظة، وهو ما يعني بالتعبير الحديث الوعي التاريخي.^{٤٨} ويتضح ذلك في الفصل التاسع، في الخاتمة «نهاية المطاف، حديث الروح».^{٤٩} وهي نهايةٌ إشراقية خالصة، ونقطة من منطقة الفكر إلى منطقة القلب، ومن المركب النظري إلى الحب الإنساني والحب الإلهي؛ فكل حب يستقطب قلب الإنسان له درجتان؛ محورٌ وقاعدةٌ خاصة بالمؤمنين، ومحور وقاعدةٌ عامة خاصة بالأولياء والأئمة والأنبياء وعلي بن أبي طالب، وهو ينطبق على حب الله عند المؤمنين والأئمة، وحب الدنيا الذي يقود إلى الدنيا عند العامة، وحب الدنيا الذي يقود إلى الآخرة عند الخاصة. هذا النسق الأخلاقي هو الذي يفسر تأخير خلافة علي. تحية إلى علي، ونداء إلى أولاد علي، ونقدًا لهارون الرشيد الذي سجن موسى بن جعفر، والانتهاه إلى أن الأئمة معلمو البشر. وهو خارج موضوع فلسفة التاريخ، والوقوع في نظرية رومانسية أخلاقية دينية لبعض حوادثه الفريدة وحيات الأبطال التي تثير الخيال.

^{٤٧} السابق، ص ٥١، ٧٣-٧٤.

^{٤٨} السابق، ص ٤٨-٤٩، ٥١.

^{٤٩} السابق، ص ٦٣-١٦٧، ١٧٠.

(٩) لم تستطع «السنن التاريخية» الجديدة وضع إطارٍ مقارنة دال في فلسفة التاريخ، مع شواهد من حضارات الشرق والغرب لتأسيس فلسفةٍ جديدة للتاريخ، كما أنتج القدماء التراث القديم بالتفاعل مع حضارات اليونان والرومان غربًا، وفارس والهند وشرقًا. اقتصر الغرب على بعض المدارس في فلسفة التاريخ «اللاهوتية» عند أوغسطين، والعضوية عند هيجل، والمادية التاريخية عند ماركس، والليبرالية التي أدت إلى استعمار الغرب الحديث، والعلمانية التي قلّدها المسلمون في تركيا وإيران، وظلت عمدة فلسفة التاريخ في الغرب عند هردر وفيكو وكوندريسيه وكورنو واشبنجلر وغيرهم غائبة.

(١٠) لم تحاول «السنن التاريخية» إعادة تحقيق التاريخ الإنساني العام بعيدًا عن المركزية الأوروبية، وردّها التاريخ الإنساني كله إلى تاريخ الغرب، وتحقيقه إلى قديم ووسيط وحديث، ووضع الحضارة الإسلامية في الوسيط، مع أنها كانت تعيش عصرها الذهبي، ولها تحقيقها الخاص مثل كل حضارة خارج المركز الأوروبي. والتحدي في فلسفة التاريخ هو وضع تحقيقٍ عام، يأخذ في الحسبان كل حضارات البشر السابقة، وتحقيقٍ خاص بكل حضارة بما في ذلك الحضارة الإسلامية؛ كي تعرف الأمة في أي مرحلة من التاريخ هي تعيش؛ إذ تضع الأمة نفسها أحيانًا في مسار غيرها، وتتحدث عن التحول من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين، والانتقال من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة، وهي ليست في هذا المسار أو ذاك، بل هي في مرحلةٍ ثالثة بعد مرحلةٍ أولى في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية في القرون السبعة الأولى، والتي أرّخ لها ابن خلدون. ومرحلة ثانية في عصر الشروح والمخصصات والموسوعات في العصر المملوكي التركي العثماني في القرون السبعة الثانية، والتي انتهت بسؤال عصر النهضة بوجه عام وسؤال شكيب أرسلان بوجه خاص: «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟» ونحن الآن منذ فجر النهضة العربية الأولى أو الصحوّة الإسلامية الثانية، على أعقاب فترةٍ ثالثة منذ بداية القرن الخامس عشر الهجري إلى سبعة قرون قادمة. وقد مررنا بعصر الترجمة الثاني في القرن الماضي، كما بدأت الحضارة الإسلامية في عصرها الذهبي الأول بعصر الترجمة في القرن الثاني والتأليف في القرن الثالث، في حين تأخرنا نحن في التأليف، بعد قرنٍ مضى من الترجمة، بل ربما يتغير تاريخ العالم بتغير مسار الروح في التاريخ؛ فقد سرت من الشرق إلى الغرب، من الصين والهند وفارس وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة وكنعان إلى الغرب، اليونان والرومان والغرب الوسيط ثم الغرب الحديث، والآن تسري الروح من جديد عائدة من الغرب إلى الشرق، من أوروبا إلى آسيا. والعالم الإسلامي وسط بين المسارين ذهابًا وإيابًا، وحامل لشعلة الحضارة

مرتين قديمًا وحديثًا، ومركز لحوار الشرق والغرب والشمال والجنوب على شواطئ البحر الأبيض المتوسط، بؤرة القديم والحديث.

(١١) ما زالت حركة التاريخ في «السنن التاريخية» تتقدم بالفعل الإلهي أكثر مما تتقدم بالفعل الإنساني. ولم تتحول بعد الصفات الإلهية مثل العلم والقدرة والإرادة إلى قوانين التاريخ، مثل اسبينوزا وابن رشد، أو العناية الإلهية إلى غائية في التاريخ بالفعل مثل هردر وإقبال. ما زالت الغاية في «السنن التاريخية» إثبات البعد الإلهي للقرآن، وليس البعد الإنساني للتاريخ. تأخذ القرآن كوسيلة لإثبات الألوهية كهدف، وهو موقف كلامي صرف، إثبات النبوات. والأهم أخذ القرآن باعتباره كاشفًا للصراعات في التاريخ، كما هو الحال في قصص الأنبياء. وعلى أكثر تقدير، ما زالت السنن التاريخية تتأرجح بين البعد الإلهي والبعد الإنساني؛ فعملية التغيير التي تحدث في التاريخ إبان حياة الرسول، عملية ربانية فوق التاريخ، في حين أن العملية التي تمت في عصر الصحابة عملية تاريخية. وهي تفرقة تقليدية تجرد العملية الأولى من حواملها التاريخية، والثانية من أسسها المثالية؛ فالعملية الربانية لا تتحقق في فراغ، بل تعتمد على صراع القوى السياسية والاجتماعية في مكة والمدينة كنموذجين، وفي شبه الجزيرة العربية كمكان، وفي لحظة تاريخية معينة تمر بها البشرية، لحظة الصراع بين الفرس والروم؛ أي بين الشرق والغرب. إن إبقاء البعد الإلهي في التاريخ، يجعله مسئولاً عن أخطاء البشر وهزائمهم على مدى التاريخ القديم والحديث، في أحد وفي فلسطين. ولا يمكن تبرئة السماء وتخطئة الأرض في انهيار الأندلس والاستعمار الحديث؛ فتلك بطولة زائفة بل وشرك، وكأن الإرادة الإلهية ليست مسئولة عن كل شيء، النصر والهزيمة معًا. كما أنها تسلب من الإنسان قدرته وجهاده، وكفاحه وسعيه على الأرض، وانتصاره في بدر وحطين وعين جالوت وحرب أكتوبر ١٩٧٣ م. وأقرب إلى التوحيد وأبعد عن الشرك، أن يكون الله فاعلاً لكل حدث في التاريخ، أو يكون الإنسان مسئولاً عنه.^{٥٠}

(١٢) وبالرغم من اندلاع الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩ م، ومنذ استشهاد الإمام محمد باقر الصدر لم تستمر محاولات إقامة فلسفة في التاريخ، تأخذ في حسابها الإنجازات الجديدة للأمة في الثورة والصحو والانتفاضة، والجهاد والصمود والصعود

^{٥٠} السابق، ص ٤٧-٤٩، ٦٨-٧١.

إلى الحكم إيجاباً وسلباً، من أجل استمرار الذاكرة التاريخية لاسترجاع الماضي والخيال التاريخي لاستشراف المستقبل. إن الوعي بالحاضر وحمل همومه يعتمد على استرجاع الماضي وتحقيقه ورؤية المستقبل والإعداد له، وإدراك طبيعة المرحلة الراهنة التي يتم فيها الانتقال من الماضي إلى المستقبل، فإذا كانت «السنن التاريخية» قد وضعت قضية التاريخ، فإن فلسفة التاريخ قادرة على تحقيق التاريخ، والإجابة على سؤال في أي مرحلة من التاريخ نحن نعيش؟ وربما استطاعت الانتفاضة الثانية، انتفاضة الاستقلال للشعب الفلسطيني الإجابة على السؤال.

من العرفان إلى الثورة^١

دراسة مقارنة بين صدر المتألهين والإمام الخميني

(١) الموضوع والمنهج

في العالم السني هناك حكمٌ شائعٌ أن الفلسفة انتهت بعد ابن رشد (٥٩٥هـ) في الأندلس؛ فقد كانت ضربة الغزالي للعلوم العقلية في الشرق قويةً للغاية، وكانت سيطرة الموحدين وأهل الظاهر في المغرب شبه كاملة؛ لذلك لم تستطع محاولة ابن رشد الإصلاحية في التحرُّر من الأشعرية، علم الأموية في مناهج الأدلة أو الدفاع عن الفلسفة في تهافت التهافت أو في التوحيد بين النظر والشرع، وجعل النظر واجباً بالشرع، والتمييز بين القول الخطابي والجدلي والبرهاني في «فصل المقال»، وإحياء روح المالكية والفقه الطبيعي الفطري في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وإثبات قوانين الطبيعة في «الكليات» في الطب، ونقد وحدانية التسلُّط في «الضروري» في السياسة، تلخيصاً لجمهورية أفلاطون، وإحياء العقلانية الطبيعية ضد الإشراقية السينوية في شروحه وتلاخيصه وجوامعه على أرسطو، وإبراز مناهج الاستدلال لُب علم أصول الفقه في «الضروري» في علم الأصول اختصاراً للمستصفي لأبي حامد.^٢

^١ المؤتمر الدولي الثاني للملا صدرا، جزيرة كيش، إيران، ١٥-١٧ مارس ٢٠٠١م.

^٢ أحيا السلطان محمد الفاتح العثماني النقاش من جديد بطلبه من العلامة خوجه زاده أوجد علماء الروم في عصره (٨٥٣هـ) كتابة تهافت ثالث للتحكيم بين التهافتين السابقين، وشهد له بالتبريز العلامة الدواني وسائر معاصريه. انظر النصوص الثلاثة، طبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، «د.ت».

وكان ابن باجه أيضًا (٥٣٣هـ) قد حاول من قبلُ إنقاذ الأندلس في «تدبير المتوحد»، وبلورة الوعي الفردي اعتمادًا على منطق الفارابي، ولكنه مات مسمومًا، ثم حاول ابن طفيل (٥٨١هـ) أيضًا توجيه العقل نحو الطبيعة، وهما دعامتا الوحي في «حي بن يقظان»، ولكن ذلك لم يمنع من نهاية الإبداع، وبداية عصر الشروح والمختصات على الداخل، وليس على الخارج كالجمال يجتر نفسه، يأكل طعامه السابق ويختزنه، ويُعيد مضغه إذا ما أعوزَه الطعام الجديد، وعاش في فقر الصحراء وجَدَّبها.^٢

ويسود حكمٌ آخر في العالم الشيعي أن الفلسفة إذا كانت قد توقفت عند ابن رشد في القرن السادس الهجري، فإنها استمرت في العالم الشيعي عند شرف الطوسي في نفس القرن، ونصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) وغيرهما من أعلام الفكر الفلسفي، الذي حمل الإشراق والعلم الرياضي في آنٍ واحد. وقد بلغ الذروة منذ صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، بل استمر بعده عند علماء الشيعة وحكمائهم حتى الإمام الخميني، الذي يعتبر تلميذ صدر المتألهين، وكما أن ملا صدرا أساتذة مثل ميرداماد، فإن له تلاميذ مثل الإمام الخميني.

والسؤال هو: ما الصلة بين العرفان عند صدر المتألهين والثورة الإسلامية عند الإمام الخميني؟ ما الصلة بين الفلسفة الإشراقية وتجرد النفس الناطقة من ناحية، ومتطلبات الثورة من علمٍ سياسي وتحليلٍ للواقع الاجتماعي من ناحيةٍ أخرى؟ ما الصلة بين «الحكمة المتعالية» و«دروس في الجهاد والرفض»، «شواهد الربوبية» و«الحكومة الإسلامية»، بين «تحرير الوسيلة» و«جهاد النفس»؟ كيف تحوّل الداخل إلى الخارج، والمتعالي إلى المتداني، والمجرد إلى العيني، والميتافيزيقي إلى التاريخي، والنظري إلى العملي، والفلسفي إلى السياسي، والنخبوي إلى الجماهيري، والفردي إلى الاجتماعي، والحوزة العلمية إلى الشارع، والعقلي إلى الإرادي، والتصوري إلى الحركي، وباختصار العرفان إلى الثورة؟ وهي تساؤلاتٌ تدل على مسارٍ إيجابي وطبيعي وتاريخي من عصر الاستقلال إلى عصر الاحتلال، ومن حكم الأئمة إلى حكم الملوك.

وهناك تساؤلاتٌ أخرى تُوحى بمسارٍ سلبي على مستوى الخطاب الديني السياسي؟ كيف أمكن التحول من القول البرهاني عند صدر المتألهين إلى القول الخطابي عند الإمام

^٢ ابن باجه، «تدبير المتوحد»، تحقيق د. معن زيادة، دار الفكر الإسلامي، دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

ابن طفيل، «حي بن يقظان»، تحقيق أحمد أمين، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٦م.

الخميني؟ هل يربط القول الجدلي بينهما، دفع الشكوك والاعتراضات والشبهات عند الأول من حكيم الإشراق السهروردي، وفيلسوف الإشراق والرازي وشيخ الإشراق ابن سينا، وحجة الإسلام الغزالي، وابن كمونة، والعلامة الدواني، والطوسي من الموروث، وأرسطو وأفلاطون من الوافد والمشائين والمتكلمين والصوفية، والحكماء المتقدمين والمتأخرين. والجدل مع الخصوم عند الثاني، في الخارج الاستعمار والصهيونية وفي الداخل العلمانيين والماركسيين والرجعيين والرأسماليين والملوك وفقهاء السلطان، فهل هذا هو الثمن الذي يجب أن يدفعه التحول من النخبة إلى الجماهير، ومن العقل إلى الثورة، ومن النظر إلى العمل، ومن الصوري إلى التاريخي، ومن العرفان إلى الثورة؟

قد تكون هناك مرحلة متوسطة ناقصة بين «الحكمة المتعالية» و«ولاية الفقيه»، هي الأيديولوجية الثورية، مسار تحول العرفان إلى ثورة، تقديم العقل للثورة أسسها النظرية. هناك حلقة ناقصة بين صدر المتألهين والإمام الخميني، هو الفكر الإسلامي الثوري، والذي ما زال ناقصاً حتى الآن في شكل كامل، باستثناء اجتهادات جذرية من أئمة الثورة الإسلامية، مثل الطالقاني وشريعة مداري وغيرهم داخل إيران مثل علي شريعتي، وربما قبله نواب صوفي وجماعة فدائي إسلام، وربما «مجاهدي خلق» بالرغم من أخطائهم في التحليل السياسي، والخروج على الثورة والارتقاء في أحضان أعدائها، وحركة تحرير إيران وآراء بازركان، وربما بعض العلمانيين الذين قطعوا جسورهم مع الثورة، لخلافهم النظري مع ولاية الفقيه مثل بني صدر، وعبد الكريم سروج.

وربما كان ذلك أوضح عند أئمة الشيعة في لبنان، نظراً لنضالهم في الجنوب مثل الإمام موسى الصدر، والعلامة محمد شمس الدين، وقد بلغ الذروة في أعمال واجتهادات آية الله محمد حسين فضل الله. ولو كان الإمام الشهيد محمد باقر الصدر قد عاش لكان تحول من «اقتصادنا» و«فلسفتنا» إلى ثورتنا، ومن «الأسس المنطقية للاستقراء» إلى «الأسس الأيديولوجية للثورة»، ومن «تجديد علم الأصول» إلى «ثورة الفكر الشيعي»^٤. ويمكن تناول الموضوع بطريقتين؛ الأولى قراءة صدر الدين الشيرازي قراءة نظرية خالصة، وتحويلها إلى أيديولوجية ثورية وثورة إسلامية، انتقالاً من الصوري إلى التاريخي،

^٤ يُعتبر مشروع «التراث والتجديد» محاولة لسد هذا الفراغ في الأيديولوجية الثورية، خاصة في الجبهة الأولى، إعادة بناء التراث القديم مثل علم الكلام في «من العقيدة إلى الثورة»، وعلوم الحكمة في «من النقل إلى الإبداع»، وعلم أصول الفقه في «من النص إلى الواقع»، وعلوم التصوف في «من الفناء إلى البقاء»، والعلوم النقلية الخمسة؛ القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه في «من النقل إلى العقل».

لعلها تستطيع أن تلتقي مع الإمام الخميني في الظاهر أو في الباطن، وإذا صح أن الإمام الخميني تلميذ صدر المتألهين، وأن ثورة الأول نابعة من عرفان الثاني، وأن إسقاط الشاه تطبيق عملي للحكمة المتعالية، وأن حكم الشعب واستقلاله وتعدّديته الفكرية، وحواره الخصب بين المدرستين التاريخيتين، المحافظة والإصلاحية، هو تحقيق عيني في العالم لشواهد الربوبية.

والثانية قراءة الإمام الخميني، وتحويل الفقه السياسي العملي إلى أسس نظرية، تقترب من الفلسفة النظرية لصدر المتألهين، ولعل هناك روابط خفية بين الاثنين. ربما هناك أسس نظرية للثورة الإسلامية، كامنة ومسكوت عنها، تقترب من «الحكمة المتعالية» في «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه» و«شواهد الربوبية»، لا يراها إلا المدققون الفاحصون، المتألهون الثوريون الذين يجمعون بين العقل والثورة،^٥ تُحاول هذه الطريقة تحويل العمل إلى نظر، والخارج إلى الداخل، والثورة إلى أيديولوجية، والمادية إلى نظرية.

فإن لم يحدث التقاء بين العرفان والثورة في منتصف الطريق في الأيديولوجية الثورية، فإنه يمكن القيام بذلك بطريقتين أيضاً: الأولى تأويل «الحكمة المتعالية» بحيث يظهر الكامن الثوري فيها، والتعبير عن الباطن الثوري الكامن وراء الظاهر الميتافيزيقي. وهي قراءة ثورية تأويلية لنصوص ظاهرية مجردة. وإن لم تكن هذه القراءة الثورية هي نقطة الالتقاء غير المرئية، بين صدر الدين الشيرازي والإمام الخميني، فهي افتراض قراءة، وسد الحلقة الفارغة، لو صح افتراض أن الإمام الخميني قائد الثورة الإسلامية في إيران، وليس صاحب المزاج العرفاني الشخصي، تلميذ صدر المتألهين، وأن الثورة بنت العرفان.

والثانية قراءة الإمام الخميني قراءةً نظرية، بحثاً عن الأسس النظرية والتصورات للعالم وراء الثورة الإسلامية والممارسات العملية كاجتهاد خالص، إن لم تكن موجودة بالفعل كنقطة لقاء تاريخي فكري بينهما، أو على الأقل تملأ الفراغ التاريخي النظري بين صدر المتألهين وروح الله، على نفس الافتراض وهو أن الإمام الخميني تلميذ صدر المتألهين، وأن العرفان هو نظرية الثورة.

^٥ وهذا ما فعله ماركوز في «العقل والثورة»، انظر دراستنا: هربرت ماركوز، «العقل والثورة»، «الفلسفة والثورة»، قضايا معاصرة، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م، ج٢، ص٤٦٦-٥٢٥.

والمنهج المتبع هو منهج القراءة والتأويل، ويتكون من عدة خطوات:

- (أ) تحويل النص المقروء إلى تجربة فكرية حية وراءه سابقة على التعبير والصياغة، ووضعها في عصرها الذي نشأت فيه، وإعادة إنتاجها إلى موقفها الحياتي الذي نشأت منه، وتُعبّر عن إحدى القوى الاجتماعية فيه، الشعبية والسلطوية.^٦
- (ب) المشاركة في هذه التجربة الحياتية عن طريق استدعاء الذاكرة الجمعية، وإعادة كتابة النص للتعبير عن قوة اجتماعية أخرى، من أجل فك الانسداد التاريخي، والتعبير عن القوة الاجتماعية الشعبية، وحتى يتفكك النص القديم ويقضي على تكلسه، بعد أن أصبح مصدر معرفة وسلطة، ويتحوّل النص الجديد إلى دافع على التقدم.
- (ج) إعادة توظيف فك النص السلطوي القديم، وإعادة كتابة النص الشعبي القديم في ظروف حاضرة مشابهة، وموقف حياتي حاضر، حتى تُنتزع الجذور التاريخية التي ما زالت تفرز نصوصاً سلطوية مشابهة، وإعادة كتابة النصوص الشعبية القديمة، حتى يُفك حصارها التاريخي، وإرجاعها من هامش الذاكرة الجماعية إلى بؤرتها، ومن سكوتها في اللاوعي التاريخي إلى حركتها في الوعي التاريخي.

وبطبيعة الحال يتم تحليل الغالب من النصوص، باعتباره عيناً ممثلة خالصة؛ فلم تصدر بعد الطبعات الكاملة المعتمدة لصدر المتألهين أو ترجمة كاملة لأعمال الإمام الخميني. وإذا كانت أعمال صدر المتألهين في معظمها بالعربية، فإن كثيراً من أعمال الخميني ما زالت بالفارسية.^٧

والتقليد ليس أصلاً من أصول الدين، ولا مصدرًا من المصادر الشرعية. التقليد اعتقادٌ جازم بلا برهان، هو إيقافٌ لإبداع الأمة في فترة زمنية معينة، فترة القدماء، وإيقاف التاريخ، وإعلان نهايته عند السلف أو الأئمة المعصومين. والاجتهاد مصدر التشريع، يأخذ صوراً متعددة، القياس عند أهل السنة، ودليل العقل والاستصحاب عند الشيعة عامة، والإمام محمد باقر الصدر خاصة.^٨ وقد انقضى ما يزيد على ثلاثة قرون ونصف على صدر المتألهين، وانقضى حوالي عقدٍ من الزمان على الإمام الخميني. ونشأت حركاتٌ إصلاحية جديدة بعد صدر المتألهين، ونشب صراعٌ حادٌ بين المحافظين والإصلاحيين بعد الإمام

^٦ وهذه التجربة السابقة على العمل المنطقي يُسمّيها هوسرل Vorverstandniss، وقد طبّق ذلك بولتمان في «المسيحية البدائية».

الخميني؛ وبالتالي تكون مهمة أحفاد الصدر والإمام، تطوير الفكر الفلسفي من أجل المحافظة على الثورة.

(٢) من الصوري إلى التاريخي

استعمل صدر المتألهين القول البرهاني والتحليل الصوري المجرد الخالص موضوعه لا في مكان، في عالم الفكر الخالص، في «الحكمة المتعالية»، و«شواهد الربوبية»، و«الرسائل الإلهية». يغيب الجانب السياسي الاجتماعي لصالح الجانب الميتافيزيقي الإشراقي، وكما هو الحال عند السهروردي حكيم الإشراق، والرازي صاحب «المباحث المشرقية»، في حين أن حكماء الإشراق مثل الفارابي وابن سينا قد جمعا بينهما.

تدور «الحكمة المتعالية» على «الأسفار الأربعة»؛ الأول من الخلق إلى الحق، ويضم المبادئ العامة في الوجود والماهية، والوحدة والكثرة والعلة والمعلول، والقوة والفعل، والحركة والسكون، والقدم والحدوث، والتقدم والتأخر، والعقل والمعقول. وهي المبادئ التي يتم بها السفر من الخلق إلى الحق، كما هو الحال في الأدلة الطبيعية عند المتكلمين. وهو يعادل المنطق عند الحكماء.^٦ والبعض الآخر في حاجة إلى تأويل قصدي، مثل الوجود وأقسامه، والوجود والعدم، وتحقيق الجعل، والماهية ولواحقها.

والثاني من الحق إلى الحق، وهو العلم الطبيعي، مبحث الجوهر والأعراض. ومع أنه أقرب إلى الخلق، إلا أنه صورة الحق في الخلق، الحق عندما يرى نفسه منعكسًا في الخلق؛ فهو من الحق إلى الحق، كنوع من النرجسية عندما يرى الله صورة ذاته في الخلق. وهو ما يعادل الطبيعيات عند المتكلمين والحكماء. يتكون من أربعة فنون وستة مطالب، تدور حول المقولات العشر من الطبيعيات والإلهيات باعتبارها علمًا واحدًا.

^٧ اعتمدنا أساسًا على «الحكمة المتعالية»، الطبعة الثالثة (٩ أجزاء)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨١م.

^٨ انظر دراستنا: «تجديد علم الأصول عند الإمام محمد باقر الصدر»، قضايا إسلامية معاصرة، العددان ١١، ١٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص ١١٥-١٣٤، وأيضًا «المنهاج»، السنة الخامسة، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، بيروت، ص ١٥١-١٧٤، وأيضًا «من السنن التاريخية إلى فلسفة التاريخ»، بحثٌ مقدم لمؤتمر محمد باقر الصدر، قم، فبراير ٢٠٠١م.

^٩ أخذنا فقط «الحكمة المتعالية» كنموذج لفكر صدر المتألهين.

والثالث من الحق إلى الخلق، وهو العلم الإلهي. والله يكشف عن ذاته في الخلق، صفاته مثل العلم والقدرة والحياة، والسمع والبصر والكلام، والإرادة التي تتضمن الخير والشر والعناية. وهو ما يعادل نظرية الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، أو أصلي العدل والتوحيد عند المعتزلة، والإلهيات عند الحكماء. الحق يهوى الخلق وينزل إليه ويتعين فيه. ويتكون من عشرة مواقف، كل خمسة منها في فن.

والرابع من الخلق إلى الخلق، وهي النفس، أحكامها وماهياتها وقواها وإدراكاتها وتجربتها وأحوالها، وملكاتهما ومعادها الروحاني والجسماني؛ فالنفس تُحيل إلى عالم البشر، وتتحقق في محور أفقي عن طريق الجسم. وهو ما يعادل الوعد والوعيد عند المعتزلة والمعاد عند الأشاعرة، والنفس ونظرية الاتصال بين الطبيعيات والإلهيات عند الحكماء.^{١٠} مساره من الإنسان إلى الإنسان، التحقق الذاتي العيني، ويتكون من أحد عشر باباً. وهي قسمة رباعية للحكمة مثل إخوان الصفا؛ الرياضي (المنطق) والطبيعيات، والنفسانيات العقلية، والرابع «العلوم الإلهية الناموسية والشرعية». وهو ما يعادل النفس عند صدر المتألهين، متجاوز القسمة الثلاثية التقليدية للحكمة عند ابن سينا؛ المنطقية والطبيعية والإلهية.^{١١}

وهي أسفارٌ سلوكية عملية تجمع بين النظر والعمل، مما يُسهّل تحويلها إلى أيديولوجية سياسية، ولفظ «سفر» لفظٌ متشابه، الذي يعني في نفس الوقت «كتاب» و«مسار» أو «رحلة» أو طريق، وكما هو الحال في الطريق الصوفي وقسمته إلى مقامات، ويمكن إيجاد دلالاتٍ حركية تاريخية لألفاظ صدر الدين مثل المرحلة؛ إذ يتكون من السفر الأول من الخلق إل الحق من عشر مراحل، والمسلك والمنهج والمواقف والطرف. وهناك ألفاظٌ أخرى أقل دلالة مثل الباب والفضل والمبحث والفن. والمراحل في مجموعها عشر مثل العقول العشرة والأفلاك العشرة، في حين أن جدل التاريخ له إيقاعٌ ثلاثي.^{١٢}

السفر الأول من الخلق إلى الحق، طريقٌ صاعد، يبعد عن العالم ولا يقترب منه، يخرج منه ولا يدخل فيه. هو طريق التأويل لا التنزيل، طريق الصعود لا الهبوط. وفي الحديث القدسي أن الله ينزل إلى السماء السابعة. ينزل الوحي ويهبط جبريل، ويبلغ النبي ليبلغه للناس. وهو أكبر الأسفار وأهمها.

^{١٠} السفر الأول أكبر الأسفار من حيث الحجم، ج ١، ٢، ٣ (١٣٦١ص)، ثم الرابع، ج ٨، ٩ (٧٨٣ص)، ثم الثالث ج ٦، ٧ (٧٥٨ص)، ثم الثاني ج ٤، ٥ (٦٣٥ص).

موضوعه النظر إلى طبيعة الوجود وعوارضه الذاتية، دون تخصيص بالمجتمع والناس. والوجود اسمٌ مشترك يُطلق على الله والعالم والإنسان. وهو اشتراكٌ معنوي، يُقال بالتشكيك أي بالمجاز والحقيقة. والسؤال هو: أيهما الحقيقة وأيها المجاز، الوجود الإلهي أو الوجود الإنساني والطبيعي؟ الوجود موضوعٌ للعلم الإلهي لأن الله واجب الوجود. والوجود الإلهي هو الوجود بحق، قبل أن يتخصص في الأفراد، ويُفرد في الإنسان من خلال حرّيته، «أنا حر إذن أنا موجود» و«أنا مسئول إذن أنا عاقل». الوجود هُويّاتٌ بسيطة. أنا موجود، والله موجود، والعالم موجود حقائقٌ بديهية، والوجود موجود ولا سبب له، هو موجودٌ أصيل أول. وتعني أصالة الوجود أن الوجود غير مشتق، موجودٌ بديهي جذري؛ لذلك كان أول وصفٍ للذات عند المتكلمين بعد الأدلة على وجود الله والتأمل في الطبيعة، دليل الجوهر والأعراض، ودليل الجزء الذي لا يتجزأ، ودليل القَدَم والحدوث، ودليل الممكن والواجب عند الأشاعرة من نقد ابن رشد لها، وتقديم دليلين بديلين، دليل العناية ودليل الاختراع. الوجود أول أوصاف الذات قبل القَدَم أي ما لا أول له، والبقاء أي ما لا آخر له، والمخالفة للحوادث أي ما لا شبيه له، والقيام بالنفس أي ما لا مكان أو محل له، وواحد أي نفي الضد والشريك والمثل له.^{١٢} والحقيقة أن الوجود هو وجود الإنسان في العالم. الوجود بمفرده عالمٌ للإنسان ومحيطٌ له. الوجود وعي الإنسان به وليس وجودًا مستقلًا عنه، وجود الإنسان في العالم، ووجود العالم في الإنسان في لحظة الوعي به.^{١٤}

والوجود ليس رابطة بين المحمول والموضوع في القضية الحملية، بل هو مُتضمّن في الموضوع، ومتحقق في المحمول بفعل الذهن ونشاط الحكم. والعدم أيضًا ليس رابطة لأنه وجودٌ سلبي. الوجود نورٌ يتجلى للنفس وينكشف له، إنارة للوجود،^{١٥} وهو أكبر المراحل

^{١١} الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٢٠.

^{١٢} يتكون السفر الأول من مراحل عشر، والثاني من فنونٍ عشرة، والثالث من مواقف عشرة، والرابع من أبوابٍ أحد عشر.

^{١٣} حسن حنفي، «من العقيدة إلى الثورة»، التوحيد، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ج ٢، ص ٧٦-٣٣٨.

^{١٤} وهذا ما سماه هوسرل نشأة العالم Ursprung der Welt. وقد أصبح الوجود في العالم أحد المقولات الرئيسية في الوجودية خاصة عند هيدجر وميرلو بونتي وياسبرز.

^{١٥} الحكمة المتعالية، السفر الأول، المرحلة الأولى، المنهج الأول، ج ١، ص ٢٣-٨٣. وإنارة الوجود مصطلح هيدجر.

العشر،^{١٦} وهو ما لاحظته الفارابي من قبل في مقارنته فعل الكينونة في اللغة العربية واللغة اليونانية.^{١٧}

ومقولات الوجود ثلاث؛ الواجب والممكن والممتنع، طرفان هما الوجوب والامتناع، ووسط هو الإمكان، كلُّ منها ضروريٌّ ذاتي، يتحقق أو لا يتحقق في داخله وليس بعوامل خارجية. وهي مراحلُ ثلاث من عملية واحدة؛ فالوجود مشروع يتحقق. الممكن واجب بالقوة، والواجب ممكن بالفعل. والإثبات والنفي مرحلتان في عملية الإيجاد، كل نفي إثبات، وكل إثبات نفي.^{١٨} الوجود وجودٌ نفسي، تجربةٌ شعورية، يمتنع الترجيح فيه بلا مُرجح. كما يمتنع القول بالاتفاق لوضوح العلة الفاعلة والقصد والغاية. هي عمليةٌ شعورية سماها صدر المتألهين «شعور الموجودات بمبدعها»؛ إذ ينطلق الوجود كعملية إيجاد من الشعور، تجاوزًا لثنائية المبدع والمبدع في تجربة الإبداع. الوجود والإمكان ثلاثُ مراحلٍ لعملية الإيجاد، تحقيق الوجود كمشروع ممكن.^{١٩}

ومن الطبيعي أن يكون الواجب واحدًا لأنه المثال، مثال المثل من أجل وحدة الهدف والقصد والغاية. وإذا لم يجب الشيء لم يُوجد؛ فالوجوب علة الوجود؛ لذلك كان الله واجب الوجود. واجب الوجود ذات تتحقق (كل يوم هو في شأن)، عن طريق تحقق كلمته في التاريخ، وتحقيق النبوة في المجتمع. واجب الوجود إمكانية قبل أن تتحقق. ويتعين الحق في الخلق بهذا التحقق، عن طريق فعل الأفراد والجماعات. الوجود ليس من المعقولات الأولى أو الثانية، بل إمكانية تحقق. هو خيرٌ محض لا مثيل له ولا ضد له؛ لأنه تحقق بالفيض الذاتي. والشر قصور، فيضٌ سلبي، تحوُّل من الوجود إلى العدم، رجوع إلى الوراء. هو خيرٌ لا شر فيه.

^{١٦} أكبر المراحل كمًّا الأولى (٣٠٤ ص)، ثم العاشرة (٢٤١)، ثم السادسة (٢٦٩)، ثم السابعة (١٨٣)، ثم الرابعة (٨٠)، ثم الثانية (٦٧)، ثم الثامنة (٦٠)، ثم الثالثة (٥٢)، ثم الخامسة (٤٤)، ثم التاسعة (٣٤).

^{١٧} وقد جعل ذلك عثمان أمين أحد مظاهر الجوانية. انظر «الجوانية، أصول عقيدة وفلسفة ثورة»، دار القلم، بيروت، ١٩٦٤م، ص ٢٦٧-٢٧٤، وأيضًا «فلسفة اللغة العربية»، المكتبة الثقافية، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٥م.

^{١٨} وهذا هو معنى Aufhebung عند هيجل.

^{١٩} وهو ما قصده سارتر بجعله الوجود مشروعًا Project ويأسبرز أيضًا Entwurf.

والإمكان حرية، يتضمن أكثر من إمكانية، إمكان ذاتي وإمكان استعدادي، إمكان فطري وآخر مكتسب. وهو مرهونٌ بالقدرة، وتحققُ الإمكان في الزمان أي في التاريخ وليس تحققاً صورياً. وإمكان الأشراف اقتضاءً ومطلب، باعثٌ ودافع ونزوع.^{٢٠} والإمكان ليس عدماً بل هو وجوب بالقوة. والإمكان والقوة من الأسباب الذاتية للوجود؛ فمن الإمكان يبدأ الصدور، والممكنات مرآيا ومجالٍ للحق.

ولا يُوجد ممتنعٌ مطلق كما يُوجد وجودٌ مطلق؛ فالامتناع سلبٌ وغياب، والوجود أساسه. الممتنع قائمٌ على إمكانية الوجود، وليس الوجود قائماً على إمكانية الامتناع. ليس الامتناع تناقضاً منطقيّاً، استحالة اجتماع النقيضين معاً أو رفعهما معاً، مقابل امتناع قيمي وأخلاقي وسياسي، مثل امتناع إزهاق الروح والظلم والجور والتسلط والطغيان والاستغلال والاحتكار. وامتناع الوجود بالذات أن يكون وجوداً بالغير، لامتناع الاغتراب، اغتراب الأنا في الآخر؛ وبالتالي امتناع التبعية، ووجوب الاستقلال، أن تكون الذات نفسها وليس غيرها. الوجود بالذات وجودٌ ذاتي فردي، لا يُقاس عليه وجودٌ ذاتي آخر.

وقد تصوّر صدر الدين الشيرازي أنه لا واسطة بين الوجود والعدم، وأن الوجود مُساوٍ للشيئية، والضرورة وسط بينهما.^{٢١} الوجود يتضمن العدم، والعدم وجودٌ سلبي، ولا وجود للعدم المطلق؛ لأن الوجود هو الأساس.^{٢٢} هو مفهومٌ واحد مُجذب لأنه لا يفيض، في حين أن الوجود حرية، متعدد الاتجاهات في الفيض نحو القصد والغاية. والمعدوم لا يُعاد لأنه يتناقض أمام الوجود. الوجود تقدّمٌ مستمر يطوي العدم فيه. ولما كان الحكم السلبي يتضمن وجود طرفين، كان الوجود متقدماً على العدم. ولا يتصف الواجب بعدمٍ خاص، ولا الممكن، وبالأولى ولا الممتنع. الإمكان مثل الضرورة الواسطة بين الوجود والعدم؛ أي بين الوجوب والامتناع، لا يتوقف على العدم بل يطويه.^{٢٣}

والعدم ليس شرطاً في تقدّم الفعل؛ لأنه وجودٌ سلبي يتحول إلى إيجاب عن طريق الفعل. والملكة والعدم ضدان لأن الملكة تحققُ والعدم سلب.

^{٢٠} كما هو عند كانط وفشته. المطلب أو الاقتضاء Exigence.

^{٢١} وهذا ما لاحظته هيجل في «علم المنطق».

^{٢٢} وهذا عكس جان بول سارتر الذي جعل العدم أساس الوجود في «الوجود والعدم».

^{٢٣} هذه هي المرحلة الثانية، ج ١، ص ٣٢٧-٣٩٤.

والوجود الذهني يدل على أن الوجود مثل، قبل أن يتحوّل إلى واقع في العالم؛ فالوجود «مَجْعُول» وعلى مراتب. والمراتب مراحلٌ أفقية وليست رأسية. والنفس قادرةٌ على الإنشاء أي على الإيجاد؛ وبالتالي تتأصل التجربة الفلسفية في التجربة الصوفية عند ابن عربي. والوجود الذهني لا يحتاج إلى إثباتٍ بأدلة عقلية، هو كل ما يختمر في الذهن، وما يشعر به الإنسان، هو استشعار الطبائع بأفاعيلها وغاياتها، كما يقول المحقق الطوسي؛ ومن ثمّ لا وجه لإشكالات على الوجود الذهني؛ لأنه ليس موضوعاً للعقل، بل هو إدراك النفس للصور الحسية والخيالية بالإنشاء، والصور العقلية بمشاهدتها عن بُعد. وهي ليست موجودة في القوى المادية، ولا هي موجودة في عالم وراء النفس والمادة، كما هو الحال عند الإشراقيين. والصفات ما لها وجودٌ عيني، وما لها وجودٌ ذهني. والتحقّق تحوّل الذهني إلى عيني، والعيني إلى ذهني، تحوّل المثال إلى واقع، والواقع إلى مثال. ولا يوجد وجودٌ آخر وراء العيني والذهني، إلا كافتراض جامع بينهما في الوجود كإمكانية.^{٢٤}

وما يُسمّيه صدر المتألهين «الجعل» هو الإيجاد؛^{٢٥} فالوجود إيجادٌ وفعل وإبداع، وهو بسيطٌ ومركب، هو إيراد ذاتيات الشيء ولوازمه. والوجود مجعول أي أنه قابلٌ للفعل والانفعال، بصرف النظر عن تشخيص العلة في الوجود أو الماهية أو الصيرورة؛ لذلك يشدّد الوجود ويضعّف ما دام الوجود إيجاداً تقع الحركة فيه. الشدة كيف والضعف كم.^{٢٦} والماهية أكثر المراحل تجريداً، تعريفها وحالاتها بالقياس إلى عوارضها، وأنها غير ملحوظة، والكلي والجزئي فيها، والمعنى والتشخيص، والتعيين، وتقوّمها بالجنس والفصل، وعلاقة الصورة بالمادة. ومع ذلك يمكن إدراك التحوّل فيها بحصول الماهية وتقوّمها بالفعل. مثال ذلك تحقيق الصور والمثل الأفلاطونية دونما حاجة بالضرورة إلى إثبات العقل المجرد كجوهر، بل إن أفلاطون وافق أستاذه سقراط، كما وافق أرسطو بعد نسبة «أثولوجيا» له. وافق أستاذه أفلاطون بالرغم من إبطال ابن سينا لها في الشفاء. العالم الأدنى ظلّ للعالم الأعلى، والعشق في النفوس يجبلها على اعتبار الأمور الجسمانية المحسوسة مثالات على الأمور الروحانية العقلية؛ فالماهية تتحقّق في الواقع عن طريق عشق النفس.^{٢٧}

^{٢٤} «الحكمة المتعالية»، ج ١، ص ٢٦٣-٣٢٧.

^{٢٥} هذه هي المرحلة الثالثة، ج ١، ص ٣٩٤-٤٤٦.

^{٢٦} وهذه هي تفرقة برجسون بين الكيف والكم، التوتر والامتداد، الزمان والمكان، الحدس والعقل.

^{٢٧} هي المرحلة الرابعة، ج ٢، ص ٨١-٢.

والوحدة والكثرة أيضًا من أكثر المراحل تجردًا. الوحدة لا تستلزم المفسدة ولا التضاد والانقسام، بل هي مساوقة للوجود. وهي ليست مجرد أمرٍ اعتباري بل هي أمرٌ وجودي؛ لذلك كان الوجود واحدًا وكثيرًا في آن واحد.^{٢٨} ونموذج ذلك الأنا والآخر؛ فالأنا واحدٌ والآخر كثير مثل الرسول والصحابة، والقائد والجماهير.

والعلة والمعلول أقرب إلى التاريخي منها إلى الصوري؛^{٢٩} فهما أقرب إلى الحركة والفاعلية والنشاط، وهما من مقولات القدرة والإرادة مثل القادر والمقدور، والإرادة والمراد. والعلة تدور مع المعلول وجودًا وعدمًا، كما هو الحال عند الأصوليين. لا فاعل دون مفعول، ولا مفعول دون فاعل. والعلة متقدمة على المعلول بالشرف وليس بالزمان. ويبطل التسلسل والدور طبقًا للتصور الدائري الشهير، لصالح التصور الطولي الذي يبدأ بعلة أولى، مع أن التصور الدائري أقرب إلى العلم، والتصور الطولي أقرب إلى الدين. والعلة أقوى من المعلول؛ لأن المعلول صادرٌ عنها، والبسيط علة المركب مع أن البسيط قابل وفاعل، يُؤثر ويتأثر في علاقاته بالناس، وليس العلة المطلقة والمؤثر الذي لا يتأثر. والواحد علة الكثير لأن الكثير يصدر عنه. والجوهر علة الأعراض لأن الأعراض تتقوم به. والتصورات مبادئ لحدوث الأشياء لأسبقية النظر على العمل والعلة على المعلول. العالم معلول والواجب علة، ولا يستغني المعلول عن العلة. والعلم بالمعلول يستلزم العمل بالعلة. وعلاقة الإنسان بأفعاله مثل علاقة الله بالعالم، يتشابهان في الكمال والنقص. والفاعل هو الفاعل المرید المختار. وقد تكون العلة شوقًا مثل شوق الهيولى إلى الصورة. ولا يُوجد بخت أو اتفاقٌ عَرَضِيٌّ أو عَبَثٌ، بل قصدٌ وغاية ضد أنبادقليس؛ فللأفعال الاختيارية غاياتها؛ لذلك كانت أفعال الله كلها مصلحة وحكمة، وكذلك غايات كل الكائنات الحية؛ فالعلة الغائية هي العلة الفاعلة بالحقيقة؛ إذ تتشبه الأشياء بالمبدأ الأعلى، وهو الغاية القصوى والخير الأقصى.

والقوة والفعل مقولتان صريحتان على الحركة والنشاط، وإمكانية تحويلهما إلى فعلٍ وتحقيق، طاقة وحركة، كمون وظهور، وسهولة تحويلهما من المستوى الصوري إلى المستوى التاريخي.^{٣٠} والفعل يستلزم القدرة، ويوجد مع الانفعال، والعدم لا يسبق الفعل بل القوة. والقوة ليست عمدًا بل إمكانية قبل أن تتحقق بالفعل. والقدرة ليست مجرد

^{٢٨} هي المرحلة الخامسة، ج٢، ص٨٢-١٢٦.

^{٢٩} هذه هي المرحلة السادسة، ج٢، ص١٢٦-٣٩٦.

^{٣٠} هي المرحلة السابعة، ج٣، ص١-١٨٤.

مزاج بل إرادةً قصدية. ولا يقتضي إثبات الحركة إثبات المحرك الأول؛ فالحركة والفاعلية والنشاط مقولات إنسانية لا كونية، ولا تقتضي إثبات سبق الفاعل على الفعل، والمحرك على الحركة لأنهما متلاصقان، لا فراغ أو مسافة بينهما؛ فالعدم الفاصل لا وجود له. وتتقدم القوة على الفعل كإمكانية، كما يتقدم الفعل على القوة كبدائية. وذلك كله يتحقق في الزمان على نحوٍ تدريجيٍّ مرحليٍّ. يبدأ الزمان ببداية الفعل والحركة. والآن لحظة متميزة في الخلق والإبداع.

وأحوال الحركة مثل أحوال الصوفية، تدل على علامات الطريق المزدوجة مثل الخوف والرجاء، الصحو والسكر، الغيبة والحضور، الهيبة والأنس، الفقد والوجد، جدل السلب والإيجاب.^{٣١} والحركة ليست في المكان بل في الزمان، ليست في الخارج بل في الداخل.^{٣٢} والسكون ليس أمرًا عديمًا، بل هو غياب الحركة أو الحركة في المكان. والحركة سريعة أو بطيئة طبقًا لمنطق الجدول التاريخي. وقد تتضاد الحركات مثل تضاد الحركة المستديرة والحركة المستقيمة في تصوّرين متضادّين، التصوّر العلمي والتصوّر الديني، الأولى حركة دائمة، والثانية حركة مؤقتة. وللنفس حركتان؛ إرادية واختيارية. وقد تجتمع عدة حركات في مكان واحد في صراعٍ بينها.

والقديم والحادث هما المتقدم والمتأخر في الفعل وليس في الكون، يدلّان على مراحل التاريخ ومسار المجتمع بين قطبي التجاذب فيه.^{٣٣} وهي ألفاظ قرآنية ﴿لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ أَنْ يَتَقَدَّمَ أَوْ يَتَأَخَّرَ﴾. وهو القادر على تحويل محاور الثقافة الموروثة من البعد الرأسي إلى البعد الأفقي، من العلاقة بين الأعلى والأدنى في «الحكمة المتعالية» إلى العلاقة بين الأمام والخلف في الحكمة «المتدانية».^{٣٤}

والعقل والمعقول مثل الحاس والمحسوس، الذات والموضوع؛^{٣٥} فالعلم في النفس وجودٌ ذهني، والتعقل هو اتحاد العاقل بالمعقول. والعقل الفعال مجرد صورة فنية للعلم الكلي.

^{٣١} هي المرحلة الثانية، ج ٣، ص ١٨٤-٢٤٤.

^{٣٢} وهي تشبه تحليلات برجسون للزمان والحركة.

^{٣٣} هذه هي المرحلة التاسعة، ج ٣، ص ٢٤٤-٢٧٨.

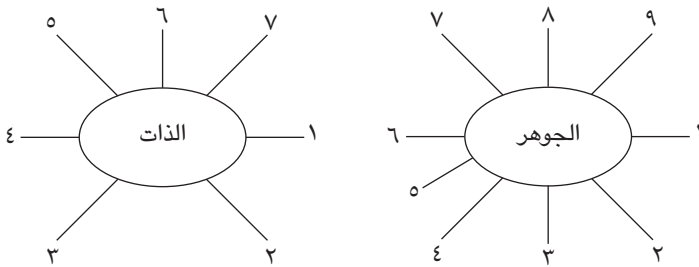
^{٣٤} انظر دراستنا: «من الحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية»، قراءة في صدر الدين الشيرازي، المؤتمر الدولي الأول، طهران، ٢٠٠٠ م.

^{٣٥} هذه هي المرحلة العاشرة، ج ٣، ص ٢٧٨-٥١٩.

والمثل الأعلى وحدة العقل والعقل والعقل والمعقول، الذات التي تضم المعرفة وموضوعها، وهو العقل البسيط. والإدراكات الخارجية والداخلية جزءٌ من العقل. ويمكن حدوث تعقُّلاتٍ كثيرة دفعةً واحدة مثل الحدس. وفي هذه الحالة يكون العقل قوةً قدسية. العقل إمكانية واستعداد، يصير من العقل الهولاني إلى عقلٍ بالفعل. أما العاقل فهو الفاعل بذاته، ليس من شرطه التجريد بل الوعي بالذات. والتعليم ليس تذكُّراً كما هو الحال عند أفلاطون بل وعيٌ بالذات، والحواسُّ لا تعي ذاتها إلا بعد حصول الوعي بالذات أي التعقُّل، ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾. والعقل هو الجانب الناظر في الوعي الإنساني في العالم، هو العاقل والعالم معقول، عالمٌ والعالم معلوم.^{٣٦}

والسفر الثاني من الحق إلى الحق هو العلم الطبيعي، لا فرق بين الحق والخلق، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، بين الطبيعة المطبوعة، والطبيعة الطابعة بلغة اسبينوزا؛ لذلك يستمد العالم الطبيعي من العالم الإلهي بعض المبادئ؛^{٣٧} فالخلق حق، والحق خلق كما هو الحال عند ابن عربي، وذلك في تعريف الطبيعة ونسبتها إلى الصورة والنفس والمادة والحركة، وأن فعلها خيرٌ وصلاح.

ويتركز السفر على مبحث الجوهر والأعراض، كما هو الحال في علم الكلام المتأخر، بداية بالأعراض ونهاية بالجوهر. وهي نفس بنية الذات والصفات، المركز والأطراف، الواحد والكثرة، البؤرة والمحيط على النحو الآتي:



^{٣٦} وهو ما سماه هوسرل Noème, Noése.

^{٣٧} «الحكمة المتعالية»، ج ٥، ص ٢٣٨-٢٥٠.

والأعراض هي مقولات الكم، والكيف، والإضافة، والموضع، والأين (المكان)، والمتى (الزمان)، وأن ينفعل، والملكية. ويمكن تحويلها من المستوى الصوري إلى المستوى التاريخي؛ لأنها في الأصل تصورٌ مادي للشيء وصفاته. وهي صورة الإنسان في الموقف، والذات في العالم، والنص في السياق.

ويتصدر الكم والكيف. والكم متصل ومنفصل، لا يقبل الشدة والضعف، لا ضد له بالرغم من معارضته لكمٍّ آخر. والمكان ملاء لا خلاء فيه. والزمان وعيٌ ذاتي. والموضع تخيل، والفعل والانفعال تأثّر وتأثير. والكيف غير الشكل بل حال الشيء. وهو على أنواع؛ الكيفيات المحسوسة، الملموسة المبصرة والمسموعة والمذوقة والمشمومة، طبقاً للحواس الخمس، وكما هو الحال في نظرية الوجود في علم الكلام.^{٣٨} وفي المبصرات يتم تحليل النور والضوء والشعاع والبريق. وكلها مظاهر للنفس والإرادة، والألم واللذة، والمزاج، والصحة والمرض. وهناك كيفياتٌ كمية مثل الاستقامة والاستدارة. والشكل لا ضد فيه ولا شدة ولا ضعف. والمضاف ليس موجوداً في الخارج بل علاقةٌ ذهنية. والتضاد نوعٌ من الإضافة.^{٣٩}

ويأتي الجوهر بعد الأعراض.^{٤٠} ويستحيل أن يكون شيءٌ واحد جوهراً وعرضاً في آن واحد. الجوهر هو الشيء ويتحدد بالأبعاد الثلاثة. وهو متصلٌ مادي أي هيولى، وتصاحب الهيولى الصورة. وللأجسام طبائعٌ خاصة تحركها وتجعلها مؤثرة، لا تهم أقدمية الصورة على المادة ما داماً متلازمين. وتوجد الأجسام على سبيل التجدد؛ فالعالم حادثٌ ومتجدد، متغيرٌ لا يثبت على حال، مما يجعله نموذجاً للمجتمع والتاريخ.

والسفر الثالث من الحق إلى الخلق. هو العلم الإلهي النازل الذي لا يأتي إلا استقراء من العلم الطبيعي. ويتكون من عشرة مواقف مثل الإيجي حول نظرية الذات والصفات والأفعال، استدراكاً على السفر الأول حول واجب الوجود. والأدلة على وجوده صوريةٌ

^{٣٨} «من العقيدة إلى الثورة»، المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظرية الوجود، ج ١، ص ٤١١-٦٢٦.

^{٣٩} السابق، الكم، ج ٤، ص ٨-٣٩، المكان، ج ٤، ص ٣٩-٥٨، الأين، ج ٤، ص ٢١٥-٢١٩، الزمان، ج ٤، ص ٢١٩-٢٢٠، الموضع، ج ٤، ص ٢٢٠-٢٢٣، أن يفعل وأن ينفعل، ج ٤، ص ٢٢٣-٢٢٨، الكيف، ج ٤، ص ٥٨-١٨٨، الكيفيات الكمية، ج ٤، ص ٥٨-٦٢، الاستقامة والاستدارة، ج ٤، ص ١٦٢-١٨٨، المضاف، ج ٤، ص ١٨٨-٢١٥.

^{٤٠} السابق، ج ٤، ص ٢٢٨-٢٨٥.

خالصة، في حين أن واجب الوجود مطلب واقتضاء، الشعور بالمثل الأعلى والنزوع إلى تحقيقه. وهو واحدٌ لا شريك له، بسيطٌ لا تركيب فيه، كاملٌ لا نقص يعتريه، إلى آخر هذه الصفات الإنشائية لكامل الأوصاف.^{٤١} وهو وصف للذات الإلهية على نمط الذات الإنسانية قياساً للغائب على الشاهد؛ فالأصل الإنسان والفرع اغترابه خارج ذاته.

والصفات على العموم هي عين الذات كما تقول المعتزلة، وفي نفس الوقت زائدةٌ عليها كما تقول الأشاعرة، جمعاً بين الموقفين؛ فالذات واحدة بمفهوماتٍ كثيرة،^{٤٢} ولا حل لها إلا بالعودة إلى الأصل في الذات الإنسانية في تجربة الحب البشري أو القصاص؛ فالعدل يقتضي التوحيد بين الذات والصفات، والرحمة تقتضي التمييز بينهما.

والعلم اتحاد المدرك بالمدرك لا على طريقة المعتزلة أو الصوفية أو المثل العقلية الأفلاطونية، أو اتحاد العقل بالمعقول عند فرفوريوس، أو ارتسام صور الأشياء في الذات الإلهية، والانتهاه إلى إضافة العلم للعالم إضافةً إشراقية؛ فالعلم حال للعالم، وهو علمٌ كلي. ومع العلم تأتي رموزه مثل القضاء والقدر واللوح والقلم والعرش والكرسي، وهي مراتب العلم. العلم صفة للإنسان ثم يُعزى إلى الله قياساً للغائب على الشاهد.^{٤٣} وهي صفةٌ يتحلّى بها الإنسان ويعشقها الجاهل. وبدلاً من تجسيمها وتألّيها يمكن تحقيقها بالفعل في الأمة حالياً لمحو الأمية منها.

والقدرة في الإنسان عين القوة، وفي الله عين الفعلية، مما يدل على اشتراك الصفة. وهي قدرة وجوب وليست قدرة اختيار. ومع القدرة تُضاف الإرادة التي تعني عند المتكلمين الخلو عن الهوى والانفعال. والقدرة والإرادة ينبعان من الحكمة. ويمثّل صدر الدين أفعاله تعالى بأفعال النفس وقواها. وإذا كانت الإرادة قديمة فيجب الرضا بالقضاء، بما في ذلك المعاصي والشُرور،^{٤٤} وهو ما يتعارض مع كسب الأفعال عند الأشاعرة وخلقها عند المعتزلة، وهي قيمة للتمثّل للأمة العاجزة بدلاً من تأليه القدرة، والحياة ليست الحياة الجسمية بل الحياة الشعورية.^{٤٥} وهي شرط العلم والقدرة؛ فلا علم ولا قدرة لميت. وهي قيمة تتمثّلها

^{٤١} هذا هو الموقف الأول، السابق، ج٦، ص ١١٨-١١٩.

^{٤٢} الموقف الثاني، ج٦، ص ١١٨-١٣٩.

^{٤٣} الموقف الثالث، ج٦، ص ١٣٩-٣٠٧.

^{٤٤} الموقف الرابع، ج٦، ص ٣٠٧-٤١٣.

^{٤٥} الموقف الخامس، ج٦، ص ٤١٣-٤٢١.

الأمة الميتة الهامدة الراكدة الخاملة، الكم دون الكيف، الجسد دون الروح، الثقل إلى الأرض دون الحركة في التاريخ.^{٤٦}

والكلام ورموزه مثل الكتاب والقلم وإنزال الكتب وإرسال الرسل، وكيفية نزول الكلام وهبوط الوحي على القلب، والظاهر والباطن، ولغة الرمز والإشارة وألقاب القرآن، كل ذلك أدخل في علوم القرآن ودلالاته دون التعرُّض للنسخ والمكي والمدني. الكلام الرأسي أدخل في نظرية النبوة، والكلام الأفقي هو موضوع العلوم السياسية. وأهم دالتين «أسباب النزول» وأولوية السؤال على الجواب، والمكان والموقف و«الناسخ والمنسوخ»، وأولوية الزمان والقدرة والأهلية والتطور والتغير. وهو ما ينقص في التشريعات المعاصرة بعد أن تحول الكلام إما إلى عقائد مطلقة، وليس أيديولوجيات سياسية، أو إلى أحكام مطلقة دون مراعاة مصالح العباد، وحرفية ونصوص دون روح ومصالح، وعلى عكس الحكمة الصينية القديمة «لا أسمع، لا أبصر، لا أتكلم».^{٤٧} والإرادة تتجلى في موضوعات العناية والرحمة والشر والضر والقضاء والتقدير، موضوعات العدل عند المعتزلة والفلاسفة والكسب عند الأشاعرة؛^{٤٨} فهذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، كما هو الحال عند ليبنتز. تبدو العناية في خلق السموات والأرض والإنسان.^{٤٩} وجميع الموجودات عاشقة لله إذ يسري العشق في كل الأشياء. والله هو المعشوق الحقيقي، وللإنسان عشق الصور المفارقة، مثل عشق الظرفاء والفتيان للأوجه الحسان. وتتفاوت المعشوقات لتفاوت الموجودات. ويختلف الناس في المحبوبات طبقاً لوعيهم الذاتي. والمحبة الإلهية خاصة بالعرفاء الكاملين. ومباحث العدل بطبيعتها ألصق بالناس والبشر والكون من مباحث التوحيد دون تأويل. والعلاقة بين القدرة والإرادة علاقة العام بالخاص، الطاقة بالفعل، الإمكان بالتحقق.^{٥٠}

ولما كان السفر الثالث من الحق إلى الخلق، تتجلى فيه نظرية الصدور أو الفيض تجاؤراً لثنائية الخلق، ولإيجاد علاقة الله بالعالم على نحو متصل وعلى مراحل في آن واحد،

^{٤٦} الموقف السادس، ج٦، ص٤٢١-٤٢٦.

^{٤٧} الموقف السابع، ج٧، ص٥٥-٥٠. انظر دراستنا: «الوحي والواقع»، دراسة في أسباب النزول، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج١، ص١٧-٥٦.

^{٤٨} الموقف الثامن، ج٧، ص١٩٢-٥٥.

^{٤٩} الموقف التاسع، ج٧، ص١٩٢-٢٨٢.

^{٥٠} الموقف العاشر، ج٧، ص٢٨٢-٢٣٢.

جمعاً بين الاتصال والانفصال، إلا أنها مراحل أفقية وليست رأسية. والتاريخ مراحل أفقية وليست رأسية.^{٥١} والفيض أحد مظاهر الجود الإلهي؛ ومن ثمّ يمكن تحويل الفيض الكوني إلى فيض إنساني، والتوفيق بين الشريعة والحكمة في دوام فيض الباري وحدث العالم.^{٥٢} والسفر الرابع من الخلق إلى الخلق في النفس، عالم الشعور، انتقالاً طبيعياً من الصوري إلى المادي، ومن المجرّد إلى العيني، ومن المتعالي إلى المتداني قبل العودة إليه من جديد، في تجرد النفس الناطقة ومفارقتها البدن والمعاد. أحكام النفس وتحديد مراتبها، والبراهين على وجودها وماهيتها وجوهريتها، تدل على الوعي بالذات كتجربة حية بديهية، لا تحتاج إلى برهان مثل «الكوجيتو» الديكارتية، أو «الإنسان الطائر» عند ابن سينا.^{٥٣} وتثبت ماهية النفس وجوهريتها وتمييزها عن المزاج، وجمعها لأجزاء البدن وقواها المتشعبة في البدن، وانقسامها إلى المدركة والمحركة، وأنواعها الغازية والنباتية والحيوانية بالإدراك والعلم؛ فهي واحدة وكثيرة في آنٍ واحد.^{٥٤} النفس واحدة وقواها ظلالٌ لها، تتعدد ملكات النفس والإنسان واحد، تتجزأ قواها والوعي بالذات واحد. وتتعدد القوى النباتية المتميزة عن الغازية والنامية في الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة، والقوى المصورة في المني وتشابه أجزائه هي النفس البيولوجية، ثم تتميز في النفس قوتان العاملة والعالة، ويكوّنان الإنسان الكامل. ولا يمكن تحديد وقت تعلّق النفس بالبدن؛ لأن الوعي ينشأ كوعي ذاتي دون انقسام بين النفس والبدن، بالرغم من أن فراقها للبدن سبب الموت.^{٥٥} وهناك قوى مختصة بالنفس الحيوانية مثل الحس والإحساس بالملائم وغير الملائم والإدراكات الحسية طبقاً للحواس الخمس. وهو ما يتداخل مع الكيفيات في نظرية الوجود في العلم الطبيعي، وطرق الإدراك كالانطباع وتحليل الحول في الأبصار.^{٥٦}

^{٥١} الموقف التاسع، ج٧، ص ١٩٢-٢٨٢.

^{٥٢} الموقف العاشر، ج٧، ص ٢٨٢-٣٣٢. وانظر أيضاً: حسن حنفي، «من النقل إلى الإبداع»، تكوين الحكمة، الفصل الثاني: الإلهيات والطبيعات، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠١م، مج٣، ج١.

^{٥٣} الباب الأول، السابق، ج٨، ص ٣٨-٣٨.

^{٥٤} الباب الثاني، السابق، ج٨، ص ٣٨-٧٨.

^{٥٥} الباب الثالث، السابق، ج٨، ص ٧٨-١٥٥.

^{٥٦} الباب الرابع، السابق، ج٨، ص ١٥٥-٢٠٥.

والإدراكات الباطنة مثل الحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والحافظة. والنفس واحدةٌ جامعة لكل هذه القوى، تُدرك الجزئيات والكمالات. ولقد تصوَّرها القدماء متحركة؛ لأن الحركة شرط الحياة. وهي في نفس الوقت جسم؛ لذلك يُشتق لفظ «نفس» من «التنفس». هي حرارة ودم، من جنس المدرك وشبيهه، وفي نفس الوقت من الأعداد.^{٥٧} وهو ما يشبه التحليلات الوجودية المعاصرة لعلاقة النفس بالبدن، خاصة عند ميرلوبونتي في «ظاهريات الإدراك الحسي» و«بناء السلوك».

والنفس الناطقة متجردة عن البدن؛ فهي ليست جسمًا ولا مقدارًا. والصور العقلية فيها لا تنقسم. وتضعف القوة العاقلة مع ضعف الجسم، مما يُضعف إثبات وجود العقل المفارق للإنسان. ويعني تجرد النفس تميزها عن البدن والروح في آنٍ واحد، والروح باقية بعد الموت على عكس المتكلمين، الذين يرون أنها جسمٌ لطيف.^{٥٨}

والسؤال هو كيفية تعلُّق النفس بالبدن، وحدثت النفوس البشرية ضد أفلاطون الذي قال بقدَمها؛ فهي جسمانية الحدوث، روحانية البقاء، وهي صورة القدماء عن عالم القدس وسقوطها في هذا العالم، قدَم النفوس في مقابل القول بحدوثها. لا تفسد بفناء البدن، جزئية وكلية، فردية وعامة، متعددة وواحدة. وهذا هو إشكال الثنائية القديمة في تاريخ الفكر البشري، في حين أن ثورة المستضعفين تتطلب تجاوز الثنائية التقليدية، إلى وحدة النفس والبدن في الوعي بالجسم والوعي بالعالم. البدن ضعيف، مريضٌ جائعٌ عارٍ. والنفس عليلة بعلّة البدن.^{٥٩}

وبالرغم من تجسُّم النفس بصور أخلاقها، إلا أن التناسُّخ صاعدًا أو هابطًا باطل؛ لاستحالة تعلُّق نفسين ببدنٍ واحد، بالرغم من فاعلية النفس بقبول الصور والأنواع المختلفة، دون علاقة بالأجرام السماوية ووجود برزخين كما قال الغزالي. تنقطع صلة النفس بالبدن حين الموت لاستقلالها في الوجود، وتميُّزها عنه مثل السفينة الجارية في البحر. والحقيقة أن تناسُّخ الأرواح يُلغي فردية النفس ومسئولية الإنسان، ولكن يثبت استمرار الحقيقة ووحدتها عبْر التاريخ. وتتكرر النماذج في الواقع مثل حكماء الإشراق، وهو ما عناه المحدثون باسم «الأنماط المثالية».^{٦٠}

^{٥٧} الباب الخامس، السابق، ج ٨، ص ٢٠٥-٢٦٠.

^{٥٨} الباب السادس، السابق، ج ٨، ص ٢٦٠-٣٢٥.

والنفوس الشريفة كالمبادئ المفارقة. والإنسان له منازل ودرجات يترقى فيها، طبقاً لمراتب التجرد دون إبقاء بعض الصفات ونفي البعض الآخر، بل عن طريق الاعتدال. ينتقل الإنسان من العالم البشري إلى العالم النفساني العقلي، ارتقاءً بالروح، من المتداني إلى المتعال. والموت هو انسلاخ النفس عن البدن، والعود إلى الإنسان الأول غير الجسماني كما قال أرسطو. ولا تختلف حواس الإنسان في هذا العالم عنها في العالم الأعلى قياساً للغائب على الشاهد.^{٦١}

ويثبت المعاد الروحاني ابتداءً من تعريف ماهية السعادة الحقيقية، وأجلها سعادة القوى العقلية، وهي في تجردها وتصورها للمعقولات. وضدها الشقاوة العقلية وخلو بعض النفوس عن المعقولات لأموٍ مانعة. والسعادة والشقاوة حسيّتان عند العامة، روحيتان عند الفلاسفة. الأولى في الدنيا، والثانية في الآخرة. وقد جعل الغزالي الأولى في الآخرة أيضاً.^{٦٢} والقضية في المعاد الجسماني بين الإنكار والإثبات، سواء عند فلاسفة اليونان أو فلاسفة الإسلام، خاصة وأن آيات القرآن لها ظاهرٌ وباطن. وحُجج الإنكار تقوم على عدم وفاء الأرض للأبدان غير المتناهية، وطلب المكان للجنة والنار، والتزاحم المكاني، وعدم استحالة التناسخ، وإنكار البعث، وصعوبة إعادة الأجسام التي مضت عليها دهورٌ طويلة. والحقيقة أنه ما دام المعاد روحانيّاً فلا لزوم للأجساد. وإذا كانت النفس خالدة بعملها، فإن الجسد خالد بمادته؛ فالمادة لا تفنى ولا تتبدد في دورة الحياة والموت، من فوق الأرض إلى تحتها.

ولا يخرج صدر الدين عن التصوّر التقليدي للمعاد ابتداءً من عذاب القبر، وما تبقى من الإنسان مثل «عجب الذنب»، الذي منه يبدأ نشر العظام. الموت والبعث الحسيان حق، فالأجسام قابلة للحياة الأشرف، بلا تمايز بين الموجودات، الحشر للعقول والنفوس الحيوانية والإنسانية والنباتية، بل للجماجم والعناصر وللهيولى وللأجسام المادية؛ فإله يفيض على الموجودات آخر الزمان، والكون مستمرٌ ودائم بدوام الله، بل ويتم الحشر بداية بعجب الذنب كما تروي أخبار الأحاد. والحقيقة أن هذه التمثيلات المادية لكيفية الحشر، تقوم

^{٥٩} الباب السابع، السابق، ج ٨، ص ٣٢٥-٤٠٠.

^{٦٠} السابق، ج ٩، ص ١-٧٨، الأنماط المثالية Archetypes.

^{٦١} السابق، ج ٩، ص ٧٨-١٢١.

^{٦٢} السابق، ج ٩، ص ١٢١-١٨٥.

على قياس الغائب على الشاهد، وب عقلية الغرائب والعجائب. مع أن الخلود مطلبٌ نفسي خالص من خلال الفعل والأثر، بُعدٌ إنساني وليس في الأشياء.

ويستمر تجسيم المعاد في علامات الساعة مثل نفخ الصور، والقيامتَيْن الصغرى والكبرى، والميزان والصحائف والكتب، والأعراف والجنة والنار والنعيم والعذاب وشجرة طوبى وشجرة زقوم، والزبانية والملائكة والعرش وذبح الموت في صورة كبش أملح، وكلها ألياتٌ في التصوير الفني لعالم العجائب والغرائب. دلالتها في محاسبة النفس طبقاً للأعمال، راحة الضمير أو عذابه، ملحمة البداية والنهاية. لها تأويلاتها عند أهل العرفان، التطلع إلى المستقبل، وتحقيق الهدف؛ فالصراط صورة للمعرفة، والصحائف للأعمال، والميزان للعلوم، وأبواب الجنة والنار السبعة مشاعرٌ إنسانية مجسمة.^{٦٣}

(٣) من الثوري إلى الأيديولوجي

إذا كانت قراءة صدر المتألهين ممكنة من أجل رد الصوري إلى التاريخي، فإن قراءة الخميني تكون أيضاً ممكنة من أجل رد الثوري إلى الأيديولوجي، والعملي إلى النظري، والخطابة السياسية إلى النظرية السياسية؛ فقد استعمل الإمام الخميني في الخطاب الإسلامي الثوري، القول الخطابي في الخطب والبيانات الثورية، وهو الأغلب، والقول الجدلي وهو الأقل مثل «كشف الأسرار»، في جدله مع الخصوم في الداخل والخارج، والقول البرهاني في مؤلفاته الفقهية مثل تحرير الوسيلة، وملخصاته المختلفة مثل «من هنا المنطلق» و«زبدة الأحكام» وهو الأقل. ونادراً ما يستعمل القول البرهاني من أجل التأصيل النظري للثورة الإسلامية، كما فعل في «الحكومة الإسلامية» وفي «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر». وإذا كان صدر المتألهين قد اتجه نحو «الحكمة المتعالية» و«مشاهد الربوبية» على المستوى النظري، فإن الإمام الخميني قد انشغل بمجاهدة أعداء الأمة في الخارج وفي الداخل على المستوى العملي، الأول خارج الزمان والمكان، والثاني داخل الواقع والتاريخ. وعندما يجد نفسه مضطراً للظهور في أجهزة الإعلام الغربية، والإجابة على أسئلة الإعلاميين، تظهر بعض الجوانب الأيديولوجية. والإمام الخميني على وعيٍ بضرورة مواجهة العالم بأيديولوجية إسلامية ثورية لم تكتمل بعد، وعلى أحفاده إتمام المهمة وأداء الرسالة.^{٦٤}

^{٦٣} السابق، ج ٩، ص ١٨٥-٣٨٢.

^{٦٤} مقابلة لوموند، الإمام الخميني، ص ٣١٣.

وتقل الشواهد النقلية في خطبه وبياناته السياسية، باستثناء ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ في بيانات التعزية للشهداء. التحول إذن من الخطابة السياسية إلى التنظير السياسي ممكن نظراً للاعتماد على الواقع مباشرة، الواقع الجماهيري أو على الأقل الواقع السياسي من خلال الجماهير؛ فالجماهير جزء من الخطاب، طاقة الجماهير وليس عقلها. وهو ليس بعيداً عن روح الستينيات وخطاب الستينيات، خطاب حركات الاستقلال الوطني مثل عبد الناصر، وسوكارنو، ونكروما، وسيكوتوري، وبين بللا، ويمكن تحويله إلى خطاب ما بعد الاستقلال، من أجل بناء الدول وتربية العقول.

ويمكن تصنيف مؤلفات الخميني التي طُبعت حتى الآن في أربعة أنواع؛ الفقه، وأصول الفقه، والحديث، والعرفان. ومع أنه أستاذ الفلسفة والعقيدة، تغيب المؤلفات الفلسفية أو الكلامية الخالصة. والفقه تقليدي باستثناء بعض الزيادات في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدفاع، وبعض المسائل المستحدثة. وأصول الفقه يدور حول الاجتهاد والتقليد، والمنافع والمضار، والحديث علمٌ نقلي خالص، لا يستطيع المُحدثون مباراة القدماء فيه في نقد السند، وإن استطاعوا ذلك في نقد المتن. والعرفان لديه نابعٌ من العبادات وتأسيس الجانب الأخلاقي فيه، ثم الانتقال من الأخلاق على العرفان بعد تصفية النفس وتحليلتها بالفضائل، وكما هو الحال في السفر الرابع في النفس، من الخلق إلى الخلق عند صدر المتألهين.^{٦٥}

^{٦٥} في الفقه: آداب الصلاة، تحرير الوسيلة، متن كامل للدورة الفقهية، البيع، دروس فقهية في النجف الأشرف (أربعة مجلدات)، كتاب الطهارة، بحوث فقهية (ثلاث مجلدات)، المكاسب المحرمة (مجلدان)، رسالة تتضمن بعض الفوائد في المسائل العويصة الصعبة. في أصول الفقه: الرسائل، بالنسبة إلى قاعدة لا ضرر ولا ضرار والاستصحاب، التعادل والتراجيح والاجتهاد والتقليد والتقية (جزآن)، تهذيب الأصول، تقارير دروس أصول الفقه في مدينة قم بخط العلامة الشيخ جعفر السبحاني (ثلاثة مجلدات)، نيل الأوطار في قاعدة لا ضرر ولا ضرار، رسالة في الاجتهاد والتقليد، توضيح المسائل، زبدة الأحكام. في الحديث: أربعون حديثاً، حاشية على شرح حديث رأس الجالوت للقاضي سعيد وشرح مستقل على ذلك الحديث، شرح حديث جنود العقل والجهل. في العرفان: مصباح الهداية، دعاء السحر، أسرار الصلاة أو معراج السالكين، رسالة في الطلب والإرادة، كشف الأسرار، جهاد النفس أو الجهاد الأكبر، حاشية على مفتاح الغيب، حاشية على فصوص الحكم للقيصري. الإمام الخميني، «دروس في الجهاد»، وثائق ومواقف من مسيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني، منشورات مجلة فلسطين المحتلة، «د.ت»، ص ٢٢-٢٤.

فمن حيث الكم يغلب على المؤلفات العرفان والأخلاق والتصوف، ثم الفقه ثم أصول الفقه ثم الحديث؛ فالعرفان لديه أقرب إلى الأخلاق. وقد بدأ الإمام الخميني مدرّساً للأخلاق وانتهى مدرّساً للأخلاق. ويتبع أسلوب القدماء في الشرح والحاشية، وهي من متطلبات مراتب علماء الشيعة.^{٦٦}

(أ) من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة. «الحكومة الإسلامية» أو «ولاية الفقيه» هو أهم كتاب نظري في الفقه السياسي، وتتم ممارستها عملياً بالرغم من الخلاف عليها جذرياً بين الإسلاميين عملياً، وحول مداها بين الإصلاحيين والمحافظين. وبالرغم من أن العلماء ورثة الأنبياء، وأن الفقهاء أمناء الرسل إلا أن هذه الوراثة تتحقق في وظيفة الحسبة، وهي

^{٦٦} وقد رجعنا إلى المؤلفات العربية المؤلفة أو المترجمة الآتية:

- «الحكومة الإسلامية»، نشر د. حسن حنفي، القاهرة، ١٩٧٩م.
- «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر»، نشر د. حسن حنفي، القاهرة، ١٩٨٠م.
- «دروس في الجهاد والرفض» (نسخة مصورة)، «د.ت».
- «موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل»، منشورات ١٥ خرداد، ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م.
- «تحرير الوسيلة» (جزآن).
- «من هنا المنطلق»، الآداب، النجف الأشرف، ١٩٧٤م.
- «زبدة الأحكام»، مؤسسة الوفاء، بيروت، «د.ت».
- «الإمام في مواجهة الصهيونية»، مقتطفات من خطب الإمام حول الصهيونية، مركز إعلام الذكرى الخامسة لانتصار الثورة الإسلامية في إيران، طهران، ١٤٠٣هـ.
- «دروس في الجهاد»، وثائق ومواقف من سيرة جهاد الإمام القائد آية الله الخميني، منشورات مجلة فلسطين المحتلة، «د.ت».
- «مختارات من أقوال الإمام الخميني»، وزارة الإرشاد الإسلامي، «د.ت».
- «الإمام الخميني ١٥ خرداد»، ترجمة محمد جواد المهدي، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٢هـ ق.
- «الإمام الخميني ١٢ فروردين»، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٢هـ ق.
- «مشاكل وعقبات أمام وحدة المسلمين»، إعداد: محمد علي حسين كما يتحدث عنها الإمام القائد، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، ١٤٠٣هـ.
- «مسألة تحرير القدس»، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران، «د.ت».
- «مسألة المهدي المنتظر»، مركز الإعلام العالمي للثورة الإسلامية في إيران، «د.ت».
- «نداء إلى أبناء العالم الإسلامي»، وزارة الإرشاد الإسلامي، «د.ت».

الوظيفة الرئيسية للحكومة الإسلامية؛ أي الرقابة على السلطة التنفيذية، كنوع من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الأسواق، وهو الأصل الخامس من أصول المعتزلة، هي أمانة «الدين النصيحة»، التي يقوم بها كل عالم من علماء الأمة من فوق المنابر أو في ساحات المساجد، أو في حلقات الدرس؛ أي بلغة العصر في أجهزة الإعلام.^{٦٧}

إن الفقهاء ليسوا سلطةً تنفيذية بل سلطةً تشريعية وقضائية. إنما الذي يقوم بالتنفيذ هي المؤسسات والسلطات التنفيذية منها، بما في ذلك وظيفة الإمام؛ أي رئيس الدولة، ورئيس الوزراء وقواد الجيش. لا يمثل الفقهاء ولايةً اعتبارية إذا كانت تعني الولاية التنفيذية التي تقوم بها مؤسسات الدولة. تعني الحاكمية لله إذن ليس لشخص رجل الدين، بل الحاكمية للقانون. والشريعة وضعية بالرغم من أن الله واضعها والإمام مستنبطها، والحارس عليها وليس مُنفذها. السلطة التنفيذية في أيدي أهل الاختصاص، أهل الحل والعقد. العلماء هم المرجع في التشريع والقضاء وليس في الحكم، الحكم الشوري، والإمامة عقد وبيعة واختيار. العلماء ليسوا منصوبين للحكم بل للنصيحة، ولا يُعزلون لأنهم القادرون على عزل الحاكم الظالم، والخروج عليه إن لم يستمع إلى النصيحة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ونقض البيعة، ومصالحة الأعداء أو التهاون في الذب عن البيضة، وتقوية الثغور أو في استرداد حقوق المظلومين أو في عدم تحقيق المقاصد الكلية للشريعة. وليس الخميني ذاته رئيس دولة؛ فرئيس الدولة مدني وليس رجل دين، له فقط حق الرقابة والإشراف دون سلطة التنفيذ.

أما الولاية التكوينية فإنها أقرب إلى عقائد الشيعة منها إلى النظم السياسية. هي تشخيصٌ كوني للإمام، وتأليه للسلطان، في حين أن الحكم مسألة شرعية. وبالرغم من أن الله هو واضع الشريعة، إلا أنها شريعة وضعية تقوم على أحكام الوضع؛ أي ميدان الفعل ومكوناته في العالم؛ السبب، والشرط، والمانع، والعزيمة والرخصة، والصحة والبطلان كما حدّدّها الأصوليون. هي موضوع شهادة وليست موضوع غيب، في الأرض وليست في

^{٦٧} ابن تيمية، «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، تحقيق محمد أحمد عاشور، جريدة الشعب، القاهرة، ١٩٧١م، وأيضاً: ابن القيم، «الطرق الحكيمة في السياسة الشرعية»، القاهرة، «د.ت»، وأيضاً ابن تيمية، «الحسبة أو وظيفة الحكومة الإسلامية»، المكتبة العلمية، القاهرة، «د.ت»؛ القرشي، «معالم القربة في أحكام الحسبة»، تحقيق محمد محمود شعبان، صديق أحمد عيسى المطيعي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٦م.

السماء، مع الناس وليست مع الملائكة، في مواجهة عروش الملوك ولا تحمل عرش الله، سلطة إنسانية وليست مرتبةً كونيةً «لا يبلغها ملكٌ مقرب ولا نبيٌّ مرسل».^{٦٨}

إن التحول من ولاية الفقيه إلى ولاية الأمة، يحفظ الدولة من جذور التسلُّط والتصور الهرمي للعالم، وتحديد العلاقة بين طرفيه بين الأعلى والأدنى في تصورٍ رأسي، وليس بين الإمام والخلف في تصورٍ أفقي. الأوامر من القائد إلى الشعب، والتثوير من الشعب إلى القائد خشية الانتقال من سلطة إلى سلطة، من الملك إلى الإمام، وتظل بنية التسلط قائمة. هي حكومة الشعب وليست حكومة الله، والجنود جنود الشعب وليسوا جنود الله، والثورة واجبٌ شرعي وليست وعد الله. الثورة ليست مجرد تغيير النظام السياسي عن طريق الانقلاب، بل تغيير بنية التسلط من الثقافة الموروثة، التي صبَّت في الثقافة الشعبية أساس الثقافة السياسية.

(ب) من جهاد النفس إلى الجهاد الأكبر. وربما كان «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر» أقرب نصوص الإمام الخميني إلى صدر المتألهين. يبدو فيه الإمام مصلحاً أخلاقياً تقليدياً، لا يُشكِّك في صحة حديث: «عدنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر». الجهاد الأصغر هو جهاد العدو والجهاد الأكبر هو جهاد النفس، في حين يُشكِّك بعض المصلحين المعاصرين مثل أبي الأعلى المودودي وحسن البنا وسيد قطب في رواية الحديث نظراً لضعف سنده وخطورة مثنه على الصراع ضد الاستعمار والصهيونية.^{٦٩} الثورة الأخلاقية عند الإمام شرط الثورة السياسية، والأخلاق الفردية أساس البنية الاجتماعية، والقُدوة الحسنة تسبق تجنيد الجماهير.

وفي نفس الوقت يستشهد الإمام بقول الحسين بن علي، بأن الحياة عقيدة وجهاد في سبيل الحرية والاستقلال، واستعادة الحقوق السليبية، جهاداً يُنصر به المستضعفون والمظلومون، جهاداً يُدفع به الظلمة والجائرون، جهاداً في سبيل الرفعة والمنعة والعزة والفضيلة والمجد.^{٧٠}

^{٦٨} الإمام الخميني، الحكومة الإسلامية، ص ٥١-٥٢.

^{٦٩} حسن البنا، سيد قطب، أبو الأعلى المودودي، «الجهاد في سبيل الله»، دار الاجتهاد، دار الاعتصام، القاهرة، ١٩٩٧م.

^{٧٠} الإمام الخميني، «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر»، ص ٩-٣٢.

والمناجاة الشعبانية غير النظرية الثورية، وضيافة الله غير حركة التاريخ، وحجب النور والظلمة غير جدل التاريخ، تقدماً ونكوصاً، وقيام الأمم وسقوطها، ونهضة الشعوب وانهارها، وبعد العلم والعمل وليس الإيمان. الإيمان في حاجةٍ إلى برهانٍ من العلم، الإيمان هو الدافع والباعث، المحرك والمُنْبَه. صحيح أن اليقظة خطوةٌ أولى في السلوك، ولكن العمل الفعلي وسيلة تغيير المجتمع وحركة التاريخ.

(ج) «من فقه العبادات إلى فقه المعاملات»، وللإمام الخميني «تحرير الوسيلة»^{٧١} وهو كتابٌ تقليدي في الفقه باستثناء الكتاب السادس في «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، والفصل الملحق به في «الدفاع»، وفي نهاية الجزء الثاني «المسائل المستحدثة» مجرد ملحقٍ إضافي، دون أن يكون كتاباً فقهياً جديداً،^{٧٢} وتختلف الكتب فيما بينها من حيث الكم، أكبرها الصلاة ثم الطهارة. وبدأ التحول من فقه العبادات إلى فقه المعاملات.^{٧٣}

^{٧١} الإمام الخميني، «تحرير الوسيلة»، ط ٣، ١٣٩٧ هجري قمري (جزآن).

^{٧٢} وقد طبعت هاتان الإضافتان لأهميتهما في «من هنا المنطلق» الآداب، النجف الأشرف ١٩٧٤م؛ «زبدة الأحكام»، مؤسسة الوفاء، بيروت، لبنان، «د.ت».

^{٧٣} يضم الجزء الأول ثمانية عشر كتاباً هي: (١) الطهارة، (٢) الصلاة، (٣) الصوم، (٤) الزكاة، (٥) الحج، (٦) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، (٧) المكاسب والمتاجر، (٨) الشفعة، (٩) الصلح، (١٠) الإجارة، (١١) الجعالة، (١٢) العارية، (١٣) الوديعة، (١٤) المضاربة، (١٥) الشركة، (١٦) المزارعة، (١٧) المساقاة، (١٨) الدين والفرض.

ويتكون الجزء الثاني من سبعة وعشرين كتاباً هي: (١) الرهن، (٢) الحجر، (٣) الضمان، (٤) الحوالة والكفالة، (٥) الوكالة، (٦) الإقرار، (٧) الهبة، (٨) الوقف والحوالة، (٩) الوصية، (١٠) الأيمان والنذور، (١١) الكفارات، (١٢) الصيد والذباحية، (١٣) الأطعمة والأشربة، (١٤) الغصب، (١٥) اللقطة، (١٦) النكاح، (١٧) الطلاق، (١٨) الخلع والمباراة، (١٩) الظهار، (٢٠) الإيلاء، (٢١) اللعان، (٢٢) المواريث، (٢٣) القضاء، (٢٤) الشهادات، (٢٥) الحدود، (٢٦) القصاص، (٢٧) الديات.

أما ترتيب كتب الفقه من حيث الكم فعلى النحو الآتي (عدد الصفحات):

الصلاة (١٤٣)، الطهارة (١٢٣)، الحج (٩١)، النكاح (٨٩)، المكاسب، المتاجر (٦٢)، الزكاة (٥٩)، الديات (٥٥)، الحدود (٥٣)، القضاء (٥١)، القصاص (٤٥)، المواريث (٤١)، الصيد (٣٤)، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (٣٩)، الوقف وأخواته (٢٩)، إحياء الموات والشركات (٢٦)، الطلاق (٢٤)، الأيمان والنذور، الغصب (٢٣)، الصيد والذباحية (٢١)، الوصية (١٨)، الإجارة (١٦)، اللقطة (١٥)، المضاربة (١٤)، الشركة، الحجر (١٣)، الوديعة (١٢)، الوكالة، الكفارات (١٠)، الصلح، الرهن (٩)، الحوالة، الكفالة (٨)، المزارعة، الإقرار (٧)، الشفعة، الضمان، الهبة (٦)، الجعالة، العارية، المساقاة، الخلع، المبارة (٥)، اللعان (٤)، الظهار (٣)، الإيلاء (٢).

وأكبر تحديث في المسائل المستحدثة الصلاة والصوم في وسائل السفر الحديثة مثل الطائرات. وما زالت تغلب عليها المسائل الاقتصادية التقليدية مثل المعاملات البنكية، التأمين والكمبيالات والسرقفلية وبطاقات الياصيب أو بعض المسائل الغيبية المعاصرة مثل التلقيح والتوليد، والتشريح والترقيع، وتغيير الجنس من ذكر إلى أنثى أو العكس أو بعض المسائل الإعلامية مثل الراديو والتلفزيون. وفقه الثورة ليس هو فقه العبادات أو على أكثر تقدير فقه التجارة والبيع والشراء، بل فقه الصناعة والتصدير والشركات المتعددة الجنسيات والسوق العالمي ومنظمة التجارة العالمية. والمعاملات البنكية تُشكّل البورصة ومنظمة التجارة العالمية واتفاقية الجات، والبنك الدولي، وصندوق النقد الدولي، والديون، والمواد الأولية، والأسواق، والعمالة، والهجرة، والقطاع العام، والتأمين.

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو فقه المصالح العامة، فقه الأمة. ومع ذلك ما زال يدور عند الإمام الخميني على تصوّر فردي، وليس تصوّرًا جماعيًا، أهم مسألة فيه هو الوجوب وبالطريقة التقليدية، فرض الكفاية وفرض العين. المسائل حُججٌ عقلية وحالات افتراضية أكثر منها «نوازل» واقعية. وعلى أكثر تقدير هي حالات اجتماعية بعيدة عن أحزان العصر ومآسيه. ويمكن أن تتطور أكثر في كيفية مواجهة الحاكم الظالم والخروج عليه كما هو الحال في الفقه السني. ويبدأ التغيير بالقلب وهو ليس السكوت حرصًا على نقاء الضمير، بل التعبير عنه بحركات الوجه ولغة الجسد، ثم يأتي اللسان أي الجهر بالحق، وأخيرًا تأتي اليد أي التغيير الفعلي؛ فمراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الإمام الخميني، مراتب تصاعدية من القلب إلى اللسان إلى اليد، وهي عند أهل السنة مراتب تنازلية باليد ثم باللسان ثم بالقلب طبقًا للحديث الشهير: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وهذا أضعف الإيمان.»^{٧٤} كما أنه يعتمد على الشواهد النقلية من القرآن والحديث وأقوال الأئمة علي والحسين، نماذج البطولة في التاريخ.

والأمثلة السياسية المباشرة على مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قليلة؛ فمن نماذج المرتبة الأولى وهو الزجر القلبي، أنه لو كان في إعراض علماء الدين ورؤساء المذاهب عن الظلمة وسلاطين الجور، احتمال التأثير في تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجرّيبهم على مبتدعاتهم، وجب عليهم ذلك. ولو كان في رد هدايا الظلمة وسلاطين الجور احتمال التأثير

^{٧٤} الإمام الخميني، «من هنا المنطلق»، ص ٩٠-٩٩.

في تخفيف ظلمهم أو تخفيف تجرّيهم على مبتدعاتهم وجب الرد ولم يجزِ القبول. وهناك عدة مسائل أخرى تدور كلها على كيفية مواجهة الجور.^{٧٥} وفي ختام كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فصل عن الدفاع.^{٧٦}

(د) من فقه المعاملات إلى فقه الثورة. إن المشكلة الرئيسية في فكر الإمام الخميني هي ثنائية التقليد والثورة؛ فهو عالمٌ تقليدي في مؤلفاته العلمية خاصة في العلوم النقلية، الحديث والفقه أو العلوم النقلية العقلية خاصة أصول الفقه، وفي نفس الوقت صاحب خطابٍ سياسي، بيان أو نداء أو رسالة إلى الجماهير. وما بينهما فراغ في الأيديولوجيا السياسية، في الإبداع السياسي، في الفقه الثوري، الحلقة المتوسطة بين الفقه القديم والثورة الحديثة، وهو ما يُسمّى بلغة العصر الثقافة الشعبية الحامل للثقافة السياسية أو ما سماه جرامشي الثقافة الوطنية، الغائبة في الجزائر مثلاً مما يجعل التضحية بها سهلاً ميسوراً من الخطابين النقيضين، السلفي التقليدي والعلماني الحديث. هناك نظريات بلا ممارسات، وممارسات بلا نظريات. والنية متوافرة لملء هذه المنطقة الوسطى بين التراث القديم والواقع المباشر، بين الفقه التقليدي والثورة المعاصرة. دور الفقهاء هو التحول من فقه الحيض والنفاس إلى فقه المقاومة، ومن إمامة الصلاة إلى إمامة الأمة، كما أنشد محمد إقبال من قبل:

يا إماماً لركعة في الورى أما تدري ما إمامة الأقوام؟

وهذه النية لم تتحقق، ولم يملأ أحد هذا الفراغ إلا القلائل، مثل طالقاني وعلي شريعتي ومحمد خاتمي. وهو ما لاحظته الإمام الخميني وتمناه للأجيال القادمة،^{٧٧} لم

^{٧٥} مثل: مسألة (٣) عدم الخوف من حكام الجور، مسألة (٥) لا يجوز تولي الحدود والقضاء من قبل الجائر، مسألة (٦) لو أكره الجائر على تولي أمر من الأمور جاز إلا القتل، مسألة (٧) جواز تولي الفقيه الجامع للشرائط أمراً من قبل والي الجور، مسألة (٨) جواز تصدّي الفقيه من قبل الجائر لإيجاب الأحكام الشرعية دون أن يؤدي ذلك إلى مفسدة أعظم، مسألة (١٠) لا يجوز الرجوع في الخصومات إلى حكام الجور.

^{٧٦} الإمام الخميني، «من هنا المنطلق»، ص ١٠٣-١٢٤.

^{٧٧} «إن حصر واجبات الفقهاء وعلماء الدين براسم العبادات وبيان أحكامها وشرائعها من طهارة ونجاسة ودعاء ومناجاة فحسب، هو من مخلفات سموم المستعمرين أعداء الإسلام، قاتلهم الله أنى

يشأ الإمام الخميني تثوير الثقافة الإسلامية الموروثة أو العالمة وتركها تقليدية، وهو في خضم الممارسات الثورية؛ لذلك تشد المحافظة الدينية لدرجة خطورة التراجع عن مكاسب الثورة، عندما تصبح الثقافة التقليدية معادية للثقافة الثورية، كما هو الحال الآن في الصراع بين المحافظين والإصلاحيين. والاستقلال فرضةً شرعية. لقد فرض الله على كل مؤمن ومؤمنة، المحافظة على البلاد الإسلامية والذود عن استقلالها.^{٧٨}

الإسلام ثورةٌ سياسية وليس مجرد شعائر وعباداتٍ فقهية. الثورة والتحرر والتقدم أسماء تدل على نفس الشيء. والإسلام أو الجهاد يعني في العصر الحاضر الثورة ضد الظلم والطغيان. العلماء هم العلماء الأحرار وليس فقهاء السلطان أو فقهاء الحيض والنفاس. رجال الدين الفقهاء هم حصون الإسلام، والأئمة علي والحسين نماذج البطولة في التاريخ. للعلماء إذن دورٌ في الثورة والوقوف أمام الحاكم الظالم؛ فتثوير رجال الدين شرط الثورة السياسية. وربما تحتاج المرحلة الراهنة للخطاب الديني السياسي للثورة الإسلامية، إلى التحول من فقه الثورة إلى أيديولوجية الثورة. كان الرسول ثوريًا وكان الصحابة حوله يشاركونه في التجربة الثورية. الثورة واجبٌ شرعي كما أن النظر عند ابن رشد واجبٌ بالشرع. والطلبة هم علماء المستقبل؛ ومن هنا أتت ضرورة تثوير المؤسسات الدينية والحوزات العلمية؛ فالنبوة ثورةٌ على الطاغوت، والوحي ثورةٌ على التسلُّط والطغيان.

كان يمكن استعمال فقه القدماء، فقه المظالم وديوان المظالم، وفقه الخروج على الحاكم الظالم، والتوحيد والعدل عند المعتزلة والخوارج، وتصوف المقاومة من إعادة بناء الموروث القديم من جانبه التسلُّطي إلى جانبه الثوري، ومن ثقافة الحاكم إلى ثقافة المحكوم، ومن عقائد السلطة إلى عقائد المعارضة.^{٧٩}

يُؤفكون. إن أول واجبات الفقيه العارف بأحكام الشريعة الإسلامية هو النهضة والقيادة من أجل إعلاء كلمة الله في الأرض، والجهاد المستمر لتطهير أرض الله من أعداء الله عز وجل، ومن واجبات الفقيه حمل السلاح وقيادة الجيوش ومكافحة الأعداء في ميادين الجهاد المشرفة. إن من صلب واجباتنا الدينية العمل الدائم من أجل تشكيل دولةٍ إسلاميةٍ صحيحة قائمة على أساس العدل والمعرفة والجهاد» (دروس في الجهاد، ص ٥).

^{٧٨} الإمام الخميني، «جهاد النفس أو الجهاد الأكبر»، ص ٧٠-٧١، ٧٦، ٩٣.

^{٧٩} د. حسن حنفي، «تراث السلطة وتراث المعارضة»، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحادثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٣٦١-٣٧٢.

(هـ) من الممارسة السياسية إلى التأصيل النظري. وأعداء الأمة اليوم نوعان؛ من الخارج ومن الداخل، وكلُّ منهما سبعة؛ فأعداء الخارج هم:

(١) الاستعمار هو الأخطبوط الحديث لنهب ثروات المسلمين، والسيطرة على مقدراتهم وتفتيت صفوفهم، طبقاً لمبدأ «فرّق تسد»، شيعة وسنة باسم الغيرة على الطائفة في العراق وإيران. تحتاج مقاومة الاستعمار إلى نظرية في المقاومة وربطه بالرأسمالية كما فعل لينين، وبالمركزية الأوروبية وبالعنصرية وبالهيمنة كقصد كما حاول «علم الاستغراب».

(٢) وأمريكا هي الشيطان الأكبر، المستكبر الأعظم. تريد غزو العالم كله والسيطرة عليه، تتحالف مع الصهيونية ضد العرب والمسلمين. ولا فرق بين أمريكا وروسيا والصين وكل الدول الكبرى في النيل من الإسلام كلٌّ على طريقته؛ لذلك على الجميع الاتحاد ضد أمريكا العدو الأول؛ فالتفرقة رأس كل رذيلة. والحقيقة أنه لا يكفي الهجوم عليها، بل يُضاف إلى الهجوم تحليل نظامها السياسي والاقتصادي والاجتماعي، ومعرفة نقاط ضعفها وقوتها، حتى يتحول العدو إلى موضوع دراسة، وليس موضوع خطابة تحشد الجماهير وتهزم الجيوش.

(٣) والصهيونية نوعٌ من الاستعمار الاستيطاني الجديد. استولت على أكثر من نصف فلسطين في ١٩٤٨م، وواصلت إسرائيل اعتداءاتها على فلسطين والعرب في ١٩٥٦م، و١٩٦٧م، حتى احتلت فلسطين كلها؛ ومن ثَمَّ لا يجوز شرعاً الصلح معها، منفرداً أو جماعة. وما أخذ بالقوة لا يسترد إلا بالقوة؛ لذلك على كل مسلم أن يتأهب ويُسلِّح نفسه ضد إسرائيل. لا فرق بين الإمام الخميني وعبد الناصر في الستينيات في نفس العصر؛ لذلك سلَّحه عبد الناصر وأيده ضد عدوهما المشترك الاستعمار والشاه وإسرائيل. مسألة تحرير القدس في حاجةٍ إلى لاهوت الأرض،^{٨٠} اعترف بها الشاه، واعترفت بها مصر، ولا يجوز شرعاً الصلح بين إسرائيل أو الصلاة في الدار المغصوبة.^{٨١}

(٤) والرأسمالية تقوم على نهب ثروات الشعوب؛ فالمشروع الاستعماري الغربي هو مشروعٌ مادي استهلاكي، يقوم على الربح والمضاربة والاستغلال والاحتكار، قانون الغاب

^{٨٠} الإمام الخميني، «مسألة تحرير القدس»، ص ٢-١١؛ «موقف الإمام الخميني تجاه إسرائيل»، ص ١٠٨-١١٥، ١٤٥-١٤٨، ٢٢١-٢٦٥؛ «دروس في الجهاد والرفض»، ص ١٢٣-٢٥٦.

^{٨١} حسن حنفي، «هل يجوز شرعاً الصلح مع بني إسرائيل؟»، اليسار الإسلامي، القاهرة، ١٩٨١م، ص ٤٩-١٢٧.

الذي وضعه دارون ونييتشه. وقد يكون ذلك صحيحًا، فأين الاشتراكية الإسلامية القادرة على إعطاء البديل؟ وأين تطوير الاقتصاد الإسلامي ومُكوّناته؟ وأين ممارساته في العالم الإسلامي الخاضع للنظام الرأسمالي العالمي؟

(٥) والماركسية مذهبٌ مضاد للإسلام، مادية وإلحاد وشيوعية كما هو الحال في التصور الشعبي، ونقد الوعاظ والدعاة من رجال الدين. والماركسيون الإسلاميون تعبّر الشاه؛ فالإسلام عدو الماركسية حتى مع تحالف الاثنين لإسقاط الشاه، ومع ذلك للماركسيين الحق في المواطنة وحرية التعبير. وماذا عن الاتفاق في المبادئ، العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر، والعمل مصدر القيمة، ورفض الاحتكار والاستغلال والتكوين الطبقي للمجتمع؟ ولا يجوز اتهام أحدٍ بالكفر والإلحاد؛ لأنه لم يشق أحد على قلوب الناس، ولا يجوز الحكم على أحدٍ أو جماعة بأنهم مجرمون يجب قتلهم بعد ثبوت هويتهم، حتى بلا تحقيق ورحمة بهم بعد التحقيق، ما دام الحكم قد صدر قبل المداولة، وإلا سالت الدماء أنهارًا، وأخذ الحابل بالنابل، وعمّت موجة التكفير كما كان الحال في عصر الإرهاب بعد اندلاع الثورة الفرنسية.

(٦) والعلمانية كما غرزاها كمال أتاتورك في تركيا ورضا خان في إيران، نبذ للدين وقضاءً عليه، وفصل للدين عن الدولة، وتقليد التجربة الغربية. تجعل الغرب نموذجًا يُحتذى به، مع أن الغرب تجربة ضمن تجارب أخرى شرقية، تقول بالتحاور بين القديم والجديد، وإسلامية تقول بالاجتهاد. وماذا عن قيمها الإسلامية مثل العقل والعلم والإنسان والحرية والديمقراطية والتقدم والحرية؟ وماذا عن مقاصد الشريعة ابتداءً، الحياة، والعقل، والحقيقة، والعرض؛ أي الكرامة الوطنية، والمال؛ أي ثروات الشعوب؟

(٧) والمنظمات الدولية ألعوبة في أيدي الدول الكبرى وأداة لتنفيذ سياستها، تقوم على المعيار المزدوج في تطبيق موثيقها، إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف طبقوا عليه الحد. وتمثل هذه القوى ميزان العلاقات في العالم بعد الحرب العالمية الثانية لصالح الغرب وأمريكا، ولهما السيطرة على الإعلام والرأي العام الدولي. إن الدول الكبرى لا تفكر في حقوق الإنسان إلا للرجل الأبيض، وتستعملها ضد الحكومات التي تخرج على بيت الطاعة وتعصي أمريكا. وثيقة حقوق الإنسان في الغرب تُستخدم لتضليل الأمم «لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، إنا لله وإنا إليه راجعون».^{٨٢}

^{٨٢} الإمام الخميني، «دروس في الجهاد»، ص ٢٧٥-٢٨٦.

والأعداء في الداخل أيضًا سبعة:

(١) الملكية وتأخذ شرعيتها من الوراثة وليس من الشعب، من الدم وليس من البيعة؛ لذلك تجد أحلافها في الخارج وليس في الداخل، مع الأجنبي وليس مع الوطني. والإسلام يعارض مبادئ الملكية، وكل من يلاحظ السيرة النبوية، يرى أن الإسلام جاء لهدم الظلم والملكية، وأن الملكية من أرذل مظاهر الرجعية القذرة.^{٨٣}

(٢) التسلُّط والطغيان وما يصاحب ذلك من تعذيب وقهر للشعوب نتيجة للملكية الشاهنشاهية. والدستور ما هو إلا قناع لإخفاء التسلُّط. والهدف من إقامة الحكم الإسلامي إسقاط النظام الاستبدادي؛ لذلك كان دور الشعوب بقيادة المثقفين والعلماء والأحرار الثورة ضد الحكام؛ فمشكلة المسلمين هم حكام المسلمين المستبدين. الثورة واجب شرعي، ثورة المستضعفين ضد المستكبرين دون انتظار المهدي.^{٨٤}

(٣) الفساد ومظاهر الانحلال في السر والعلن، ليس فقط الانحلال الخلقي بل الفساد السياسي، والرشوة، وتهريب الأموال. وهو ما عرض الإمام في الأمور المستحدثة مُجدِّدًا فقه المعاملات القديم. وبعد أن تخلَّى العالم الإسلامي عن اختياره الاشتراكي في الستينيات، ودخل في العولمة والخصخصة وقطاع الأعمال زاد الفساد؛ لأن القيم الليبرالية التي تقوم عليها الرأسمالية لم يتمثلها مثل العقلانية والمنافسة الشريفة.

(٤) والرجعية يُمثِّلها رجال الدين، فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس، يُزيَّنون للسلطان ما يشاء ويُبرِّرون له من القرارات ما يريد. تُخلق طبقة من رجال الدين، تتوسط بين الحاكم والمحكوم وتستفيد من الاثنين. الرجعية ضد التمدن والعصرية، والإسلام دين التقدُّم. وتُمثِّلها الحكومات العميلة للغرب، ومشاريع الأحلاف الإسلامية، والتي تبدد أموال المسلمين من عائدات النفط، وتعتبرها ملكية خاصة للعائلات، مع أنها من الركائز مما في باطن الذي هو ملك للأمة.^{٨٥} وتتجلى مظاهر الرجعية في النعرات القومية والطائفية والحكومات العميلة المهزومة، ووعاظ السلاطين والإسلام المسوخ والمهزومين.^{٨٦}

^{٨٣} الإمام الخميني، «من هنا المنطلق»، ص ٤٨.

^{٨٤} الإمام الخميني، «مسألة المهدي المنتظر»، ص ٢٢-٢٣.

^{٨٥} الإمام الخميني، «نداء إلى أبناء العالم الإسلامي» بمناسبة الإعلان عن مشروع فهد الاستسلامي.

^{٨٦} الإمام الخميني، «مشاكل وعقبات وحدة المسلمين»، إعداد محمد علي حسين.

(٥) البهائية والمجوسية والزرادشتية وكل الطوائف والأقليات، التي تظن واهمة أن الإسلام دين الأغلبية، أتاها وافدًا من الخارج، وأنها تمثل الديانات الوطنية في البلاد قبل الإسلام. والبهائية قراءة صهيونية للعرفان، معبدها الرئيسي في تل أبيب، تُسقط الجهاد السياسي وتتستّر بالمحبة، لتُخفي أبشع أنواع الاستغلال. والمجوسية والزرادشتية نحلٌ وثنية، تُعلي من شأن ديانات فارس القديمة على حساب دين التوحيد.

(٦) التبعية للغرب نظرًا لارتباط الإسلام بالوطن ومصالح الناس؛ لذلك كان الشاه حليفًا للغرب وصنيعة له، وكان الغرب أكبر نصير له. أصبح الغرب مثلًا يُحتذى به عند معظم الحكومات الإسلامية؛ فالغرب لا يتعاون إلا مع الحكومات العميلة، ويعادي النظم الوطنية، كما هو الحال في معاداة الثورة الإسلامية في إيران، والنظم الوطنية في ماليزيا والصين.

(٧) نهب ثروات الشعوب في مظاهر البذخ وعُنْجُهيّة السلطان كما فعل الشاه فيما سماه بأعياد قورش، وبناء القصور وتبديد الأموال حتى اشتد التفاوت بين الأغنياء والفقراء، بين من يملكون ومن لا يملكون. وانشق الوطن قسمين، في السياسة؛ راعٍ ورعية، حاكم ومحكوم، جائر ومظلوم. وفي الاقتصاد؛ غني وفقير، مالك ومملوك، عامل وعاطل.

(و) من الروحانيين الأحرار إلى الثوار الأحرار. التحول من العرفان إلى الثورة إذن ممكن، من «الروحانيين الأحرار»، مجموعة ١٥ خرداد إلى الثوار الأحرار أو المسلمين الثوار، الصوفية المناضلين، الإشرافيين المجاهدين.^{٨٧} ويدعو الإمام الخميني إلى الالتحاق بالانتفاضة الإسلامية من أجل الشعوب المستضعفة؛ فالهتافات والمظاهرات عبادة وصلاة.^{٨٨} الإسلام حاضرٌ في أي جزء من العالم به نهضةٌ ضد المستكبرين، والله تحرّر، الله أكبر قاصم للجبارين ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾. «لا إله إلا الله» إعلان تحرّر البشر، نفي الآلهة المزيّفة بفعل النفي «لا إله»، ثم إثبات الإله الحق الذي يتساوى أمامه البشر جميعًا بفعل الاستثناء «إلا الله».^{٨٩}

^{٨٧} الإمام الخميني، «من هنا المنطلق»، ص ٦١.

^{٨٨} الإمام الخميني، «دروس في الجهاد»، ص ٣٧٧.

^{٨٩} د. حسن حنفي: «ماذا تعني أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله؟» الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، اليمين واليسار في الفكر الديني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج ٧، ص ١٤٧-١٦١.

دور المثقفين والعلماء في تثوير ثقافة الشعوب؛ فالأعياد الدينية مناسباتٌ لتثوير الثقافة الشعبية، والفتاوى قادرة على التأثير في حركة الجماهير، مثل فتوى التمسك الشهيرة نموذجًا للأمر الثوري، وفي العالم ما يفوق المليار مسلم؛ فالتوحيد عقيدةٌ وثورة، الدعوة إلى توحيد الأمة الإسلامية دعوةٌ سياسية قائمة على التوحيد، والأمة الواحدة نموذجٌ تاريخي للإله الواحد. ويغيب هذا الربط بين النظر والعمل، بين التوحيد الديني والتوحيد السياسي في «الحكومة الإسلامية».^{٩٠}

الإسلام دينٌ سياسي، الأولوية فيه للسياسة كما هو الحال عند ماوتسي تونج. وأي دعوة لفصل الدين عن السياسة، والسياسة عن الدين كما كان يُقال في مصر أثناء الجمهورية الثانية (١٩٧٠-١٩٨١م): «لا دين في السياسة، ولا سياسة في الدين». هو قضاءٌ على الدين والسياسة في آنٍ واحد. يعلم السلطان أن الدين ثقافة الأمة، وأن تثويره يقضي عليه، وأن السياسة فعل الأمة للوقوف في مواجهة السلطان. الفصل بين الدين والسياسة هو فصل بين النظر والعمل، بين العقل والثورة، بين القصد والأداة.^{٩١}

والوعي الجماهيري موضوع لعلم السياسة، كما فعل فريري في «تربية المضطهدين». وتثوير الخطاب الديني أيضًا موضوع لتحليل الخطاب السياسي والثقافة السياسية. ويمكن التحول من البيانات السياسية القصيرة النفس إلى التنظير السياسي المعمق، ومن الفتاوى الثورية إلى التنظير الثوري، ومن النتائج العملية إلى المقدمات النظرية. وتلك مهمة أجيالٍ قادمة بوعي تاريخي في التحول في الخطاب السياسي، من مرحلة الاستعمار إلى مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حفاظًا على مكتسبات الثورة.

(ز) من الهجاء السياسي إلى التحليل السياسي. وهناك فرقٌ بين الهجاء السياسي والسب السياسي من ناحية، والنقد السياسي والتحليل السياسي من ناحيةٍ أخرى. ربما تستطيع بعض التعبيرات مثل «مزلة التاريخ»، «الرجعية القذرة» وغيرها حشد الجماهير وإلهاب حماسها، ولكن بطريقةٍ وقتية واستجداءً لتصفيقها، ثم يعود الظلام السياسي من جديد دون فهم أو إدراك. إن الهجاء السياسي مثل التفكير الديني والإقصاء الاجتماعي. وهو

^{٩٠} الإمام الخميني، «من هنا المنطلق»، ص ٤٩-٥٠.

^{٩١} «فالإسلام دين السياسة بشئونها، ويظهر ذلك لمن له أدنى تدبر في أحكامه الكونية، والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، فمن توهم أن الدين منفكٌ عن السياسة، فهو جاهلٌ لم يعرف الإسلام ولا السياسة» (من هنا المنطلق، ص ٥؛ تحرير الوسيلة، ص ٢٣٤).

تحولُ من الفكر إلى الشخص، ومن الوضع إلى الفرد. والظواهر الاجتماعية والسياسية لها بنياتها المستقلة عن الأشخاص؛^{٩٢} لذلك لا يجوز تشخيص النظم السياسية في رموزها؛ فالنظام السياسي مستقلٌ عن الأشخاص.^{٩٣}

إنها مهمة الجيل الثاني للثورة الإسلامية، تأسيس الأيديولوجية الإسلامية الثورية، التي تربط بين الماضي والحاضر، القديم والجديد، التراث والمعاصرة، وتحوّل فقه العبادات والمعاملات إلى فقه الثورة والانتفاضات، وتصفّو الاستسلام إلى تصوّف المقاومة، والحكمة المتعالية إلى الحكمة المتدانية، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النص إلى الواقع، ومن النقل إلى العقل، حتى تأمن الثورات الإسلامية انشقاقها وصراعها بني الإخوة الأعداء، المحافظين والإصلاحيين، والذي يصل في بعض الأقطار الإسلامية إلى حد الصراع المسلّح، والدين والوطن هما الخاسران.

^{٩٢} «ليعلم رئيس الولايات المتحدة الأمريكية أنه أقدرُ إنسانٍ على وجه الأرض لدى الشعب الإيراني» (من هنا المنطلق، ص ٣٤؛ مزبلة التاريخ، الإمام الخميني و١٢ فروردين، مركز إعلام الذكرى الثالثة لانتصار الثورة الإسلامية، ص ٨).

^{٩٣} يذكر الإمام الخميني كثيرًا الشاه وصادق والسادات.

من النص إلى الواقع^١

منهج التفسير عند الإمام السيد موسى الصدر بمناسبة ربع قرن
على اختفائه (١٩٧٨-٢٠٠٣م)

(١) من التقليد إلى التجديد

من الصعب دراسة فكر الإمام موسى الصدر، خاصةً منهج التفسير لديه من مجرد أحاديثٍ إذاعية أو محاضراتٍ ثقافية عامة، دون متونٍ أصلية أو تفاسيرٍ كاملة، كما هو الحال عند القدماء والمحدثين. ومع ذلك يمكن التعرف على بعض ملامح هذا المنهج بما هو متاح حالياً، من نشر الأحاديث الإذاعية الرمضانية وتجميع محاضرات الندوات الثقافية، ما نُشر فيها وما لم يُنشر.^٢

وبهذه المناسبة، مرور ربع قرن على اختفاء الإمام، ليس المطلوب تقريره ومدحه وتعظيمه وإجلاله وتقديسه، بل استئناف رسالته وتحقيق أهدافه، بل وتطوير أساليبه

^١ البقاع، ١٢-١٣ سبتمبر ٢٠٠٣م، لبنان.

^٢ صدرت حتى الآن ثلاثُ مجموعاتٍ عن مركز الإمام الصدر للأبحاث والدراسات بفضل جهود الأستاذ حسين شرف الدين، وهي:

- (١) «أبجدية الحوار»، محاضرات وأبحاث، بيروت، ١٩٩٧م.
- (٢) «دراسات للحياة» (معالم التربية القرآنية ١)، بيروت، ١٩٩٩م.
- (٣) «أحاديث السحر» (معالم التربية القرآنية ٢)، بيروت، ١٩٩٩م. «دراسات للحياة»، ص ٦-٩.

وطرقه؛ فالزمن يتغير وربع قرن زمنٌ طويل، أطول من زمن الرسالة، من البداية إلى النهاية.

المدح ليس سنة المسلمين، والتقريظ ليس منهجهم، والدفاع أقل قدرًا من البرهان، ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾. وعيبنا هو المدح والتعظيم الذي يصل إلى حد التقديس والتأليه. ولو عظمُ أرسطو أفلاطون لمات كلاهما. ولو مدح ماركس هيجل لطوى كليهما النسيان. ولو قدس فلاسفة الوجود هوسرل مؤسس المنهج الظاهرياتي، لتوقّف أثر هوسرل في التاريخ، ولما ظهرت فلسفات الوجود بعده التي تتبنى منهجه.

وكلنا علماء الأمة نحمل أمانة فكرها. لا فرق بين شيعي وسني، بين مرجع ومجتهد، بين آية وفقه، بل إن التراتب في العلم وتحوله إلى مراتب في السلطة، قد يضر بالعلم فيتحوّل إلى حجة سلطة، بعد أن كان حجة عقل. صحيح أن الاحترام واجب بين العلماء، ولكن دون أن يصل إلى درجة التقليد. والتقليد ليس مصدرًا من مصادر العلم، وإيمان المقلد لا يجوز. ولا عصمة لأحد، الكل رادُّ والكل مردود عليه.

وحق الاختلاف يكفله الشرع، والتعددية في الرأي أساس الاجتهاد. ولا يُوجد رأيٌ صائب والآخر خاطئ، الكل صائب بفعل الاجتهاد، صدق النية ورعاية المصالح العامة. وهذا هو منهج الإمام، الجمع بين القديم والجديد، لا تأسيسًا بالقديم وحده، ولا اعتزازًا بالجديد وحده نظرًا لتغيّر الظروف،^٢ يبدأ من القديم ولا ينتهي إليه، يبدأ بالتغيّرات الجزئية المتناثرة عند القدماء، ويضمها في رؤية شاملة واسعة.^٣ ويعود إلى الغزوات الأولى في بدرٍ وأحد، ليشحذ مشاعر المسلمين الآن في النصر والهزيمة.

ويصعب جمع منهج التفسير عند الإمام في قواعدٍ محددة أسوةً بالمنهج الفلسفي؛ لأنه لم يترك مؤلفًا نظريًا في الموضوع. يمكن فقط تلمّس اتجاهات أو «طرق التفسير»، من مجموعة التفسيرات لبعض السور خاصة القصار منها، كما يبدو ذلك في «معالم التربية القرآنية» بجزأيه؛ «دراسات للحياة» و«أحاديث السحر». أما «أبجدية الحوار» فهو أقرب إلى الثقافة السياسية وشروط النهضة منه إلى علم التفسير.

^٢ «فالأوضاع الاجتماعية، والعلاقات المختلفة القائمة في هذا العصر، تختلف تمام الاختلاف عن الأوضاع والعلاقات التي كانت في عهد ظهور الإسلام» (دراسات، ص ١١).

^٤ السابق، ص ٥٦، ٧٩-٨٦.

(٢) النص تجربة حية

وأول قاعدة في منهج التفسير عند الإمام، هي أن «النص تجربة حية»؛ إذ لا يكفي أن يكون شرطاً الفهم المعرفة بالنحو وقواعد اللغة أولاً، ثم مستوى ثقافة السامع ومدى معرفة المتكلم؛ إذ يُضاف أيضاً المعرفة بمصالح المسلمين.^٥ كما تحتاج رمزية التعبير إلى فهم وتأويل. والمسافة بين ثقافة المتكلم والسامع وبين الأوضاع الحالية ليست بعيدة؛ فالمتكلم والسامع يعيشان في هذا العصر وليس في عصر النبوة؛ فمعاني الألفاظ والمصطلحات تتغير من عصرٍ إلى عصرٍ، مثل معنى الإنفاق قديماً الذي يُركّز على الجانب الأخلاقي، ومعناه حديثاً الذي يُركّز على بعده الاجتماعي، وكذلك معنى الظلم الذي لم يكن عند القدماء بهذه الحدة التي لدى المحدثين.

لذلك تبرز أهمية المعنى العرفي للألفاظ والمصطلحات القرآنية، وهي بين المعاني الاشتقاقية والمعاني الاصطلاحية. هو المعنى للاستعمال في الحياة اليومية، هكذا تُفهم الحروف في أوائل السور.^٦

وبالرغم من أن البداية بالسور القصار أو ببعض من الطوال أو الآيات، إلا أن التفسير يخرج من النص عن طريق قواعد النحو ومبادئ اللغة، كما هو الحال في بعض التفسيرات القديمة والحديثة، المعنى ليس موجوداً في النص ومستنبطاً منه، بل هو مباطنٌ للتجربة البشرية حالٌ فيها وصاعدٌ منها. وصحة النص في مدى تطابقه مع التجربة البشرية وليس صحة في ذاتها، خارجة عن النص. التجربة البشرية جزءٌ من الواقع الإنساني. والنص ما هو إلا مجرد صياغة له؛ فالأولوية للواقع على النص، وللتجربة على اللغة. النص موجودٌ في مرحلة ما قبل الصياغة في النفس وفي الواقع، في التجربة الفردية والجماعية، وفي خبرات الشعوب مثل الأمثال العامة والحكايات الشعبية.

لذلك يلجأ التفسير إلى التجربة الشعبية؛ فالشعر ديوان العرب قبل الإسلام، كما أن القرآن وحي العرب بعده، كلاهما مركز الحضارة قبل وبعد؛^٧ فالتجربة الشعرية تفيد نفس معنى الآي فيما يتعلق بالدارين، والجبر والاختيار، والحسد، والجنة والنار.^٨ كما

^٥ السابق، ص ١٢-١٦.

^٦ أحاديث، ص ١٧٧-١٧٤.

^٧ لذلك قال عمر «عليكم بديوان جاهليتكم؛ فإن فيه تفسير كتابكم».

تُذكر التجربة الشعرية لحب الناس المال وحبهم لمن عنده المال والميل إليه.^٩ ويبين الشعر كيف أدرك الأمويون الملك ولم يدركوا النبوة، وقول أبي سفيان للعباس: «يا عباس لقد علا ملك ابن أخيك.» كما قال في عهد الخليفة عثمان على قبر حمزة: «قم يا أبا عمار؛ فالذي كنت تُحاربنا عليه قد أصبح لعبةً بيد صبياننا.»^{١٠} والنموذج، نموذج الإنسان. والزمان والمكان تجربةٌ شعرية.^{١١} الشعر والوحي إذن صنوان، كلاهما تجربةٌ حية قبل الصياغة الشعرية، وقبل تدوين الوحي ويصبح كلامًا.

^٨ وهو شعر أبي الحسن التهامي في رثاء ابنه:

حكم المنية بالبرية جاري	ما هذه الدنيا بدار قرارٍ
الموت نوم، والمنية يقظة	والمرء بينهما خيالٌ جارٍ
يومًا يرى الإنسان فيها مخبرًا	حتى يُرى خبرًا من الأخبار
...	...
جاورتُ أعدائي، وجاور ربّه	شتّان بين جواره وجواري
...	...
إنني لأرحم حاسديّ لفرط ما	ضمتّ صدورهم من الأوغارِ
نظروا صنيعَ الله بي فعيونهم	في جنة، وقلوبهم في النار

دراسات، ص ٥٠، أحاديث، ص ٣٠٥

^٩

رأيتُ الناس قد مالوا	إلى من عنده مالٌ
ومن ما عنده مالٌ	فعنه الناسُ قد مالوا

السابق، ص ٢٣٢

^{١٠} قال يزيد:

لعبت هاشمٌ بالملك فلا	خبرُ جاء ولا وحيٌ نزلُ
-----------------------	------------------------

السابق، ص ٢٤٦، ٢٤٨: أحاديث، ص ٢٩٩

^{١١}

رأيتُهُ فرأيتُ الناسَ في رجلٍ	والدهرَ في ساعة، والأرضَ في دار
-------------------------------	---------------------------------

أبجدية الحوار، ص ٤٦

وهو في نفس الوقت تفسيرٌ عقلاني مقنع، يُفسّر عالم الغيب بعالم الشهادة، مثل فهم «النفاثات في العقد»، ليس بأنهن الساحرات كما هو الحال في بعض التفسيرات القديمة، بل هم المغتابون والكذابون، والناقلون من الكلام، والمنافقون، والنامون الذين يحلون عقد الناس وصلاتهم الاجتماعية؛^{١٢} فالتاريخ والسؤال عنها ليس المقصود، والموضوع وزمن الحدث، بل دلالتها في الحياة الإنسانية، الجزاء على الأعمال.^{١٣} ويسير في طريق الأستاذ الإمام محمد عبده، ويُحيل إليه في ضرورة إعمال العقل في التفسير؛^{١٤} فالعقل والتجربة صنوان. العقل بديهي والتجربة كذلك؛ لذلك اعتمد الوحي عليهما في تأسيسه، فأصبح الوحي والعقل والواقع شيئًا واحدًا.

وهذا هو معنى ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾، لا يعني الحفظ حفظ النص في التاريخ حمايةً له من التحريف؛ فذاك موضوع علم النقد التاريخي للنصوص وعلوم النقل المتواتر. إنما الحفظ في النفس وفي التجربة البشرية، الحفظ في العقل وفي الواقع، وفي النفس وفي العالم؛ لذلك دعا القرآن إلى النظر فيهما ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾، مهمة النص ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾.^{١٥}

(٣) التجربة الحية في الزمان

وتتم التجربة الحية في الزمان. ونظرًا لأهمية الزمان يتم الحلف به، الحلف بالعصر، والفجر، والضحي، والليل، والنهار، والساعة، واليوم، والآن، والشهر ... إلخ. وهو إيقاع

^{١٢} دراسات، ص ٤٨.

^{١٣} «لعلكم تعرفون أن في التفسير الإسلامي مدرستين؛ المدرسة الأولى المدرسة التي تعتمد على الغيبيات والمعجزات والأساليب الخارقة للعادة أكثر من المعارف. لا شك أن القرآن صريح في بعض الأماكن بوقوع المعجزات للأنبياء، الحوادث الكثيرة التي ينقلها القرآن الكريم ولكن إلى حد، فكانت المدرسة القديمة تعتمد على الغيبيات والمعجزات أكثر من اللازم، فتُفسّر كل شيء بالشكل الغيبي، ثم أحدثت هذه المدرسة رد فعل فوجدت المدرسة العقلانية في التفسير، يرأسها أو يبرز في هذه المدرسة الشيخ محمد عبده وتلاميذه الذين يحاولون أن يفسّروا الآيات القرآنية والأعاجيب قدر المستطاع بالصورة المنطقية العقلانية» (السابق، ص ١١٣).

^{١٤} أحاديث، ص ٢٢٣-٢٢٨.

^{١٥} السابق، ص ٢١-١٦.

الحياة اليومية. والزمان هو زمان الفعل كما بين الأصوليون، والهدف من كثرة اليمين زيادة القيمة.^{١٦} والزمان لحظات متميزة مثل ليلة القدر،^{١٧} والحلف بالزمان الوقتي من أجل نيل الزمان الأبدي؛ فعلى الإنسان أن يختار بين المال أو الخلود، بين الدنيا أو الآخرة ﴿يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾.^{١٨}

والزمان هو الحركة؛ لذلك يقوم منهج التفسير على تصور حركي للحياة؛ فلا شيء ثابت فيها ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، فالثبات لا ينفي الحركة، والخلود لا يتناقض مع التطور،^{١٩} فالقرآن يصف الحياة في تطورها وارتقائها، والوحي يتطور ويتغير طبقاً لمراحل التاريخ.^{٢٠} ولا يعني التطور فقط التطور الكوني الطبيعي، بل التطور الإنساني الفردي والاجتماعي. الوحي نفسه تطور وساعد على تطور البشرية وطورها بتطورها؛ فمراحل تطور الوحي هي نفسها مراحل تطور الوعي الإنساني.^{٢١}

لا يعني التطور أن الإنسان جزء من التطور الطبيعي فحسب؛ لأنه له إرادة مستقلة حرة، كما هو الحال في نظرية التطور في الغرب، فهو يتفاعل مع الكون، يؤثر فيه ويتأثر به، فهو تطور حر خلاق كما هو الحال عند برجسون، هو تطور حر من الداخل، وليس تطوراً مفروضاً من الخارج، تطور ذاتي وليس تطوراً مستتباً مفروضاً من الآخر. وهو تطور يؤكد الذات ولا ينفيها، يثبتها ولا يدوبها في مظاهر الطبيعة. هو تطور من أجل

^{١٦} دراسات، ص ١٤١-٢٦٤؛ أحاديث، ص ٢١٣-٢١٧، ٢٢٩-٢٤٣.

^{١٧} أحاديث، ص ٢١٨-٢٢٢.

^{١٨} السابق، ص ٢٤٤-٢٤٧.

^{١٩} سيد قطب، «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته»، دار الشروق، ص ١٤٧-٢٣٦.

^{٢٠} دراسات، ص ١٨-٢٠.

^{٢١} «أما الآن فقد حاولنا أن نخضع نهائياً للتطور الاجتماعي العالمي. وإذا استسلمنا دون أن نطور حياتنا ومفاهيمنا عن «ديننا» ومقاييسنا الإسلامية حسب الأوضاع الحياتية التي حصلت وتكون بمعزل عن توجيه القرآن الكريم، إذا حاولنا ذلك واستسلمنا فقد خُنا أمانتنا، وديننا، وفقدنا كل شيء. ليس المطلوب رفض التطور والاستفادة من المكاسب الإنسانية القائمة، ولكن المطلوب ألا نفقد ذاتيتنا وأصالتنا، وأن نجعل الإنتاجات البشرية الحديثة في إطارنا الأصيل، وأن نزنها بمقاييسنا، فنرفض ونختار ونبني من جديد أمة أصيلة، بما لكلمة الأصيل من أبعاد فكرية وتاريخية وعملية. إن القرآن صانع التطور. وقد جربته البشرية قرونًا عديدة. إنه مطور. أما التطور المفروض من الخارج من قبل الأوضاع التي صنعت من الآخرين، فهذا استسلامٌ مفروض وليس كمالاً. إنه فناء وأي فناء» (السابق، ص ١٩-٢٠).

البقاء وليس الفناء، تطور يُجذّر الأصالة ولا ينزعها من جذورها باسم المعاصرة أو الحداثة، تطورٌ فعّال يأخذ ويعطي، يقبل ويختار.

وكان يمكن تأويل بعض السور التي القصد منها الحركة والانتباه مثل سورة العاديات،^{٢٢} القصد منها الحركة وليس المتحرك، الإثارة في النفس، وليس المعنى في الذهن، الإيحاء وليس الإقناع.

وهو تفسيرٌ «جهادي» يقوم على الكد والكبح في الدنيا، والنضال في سبيل قضية.^{٢٣} كل إنسان بعمله، وهو الطريق إلى الخلود. والعمل بالمعنى الواسع الذي يشمل عمل الباطن أي التقوى، أو عمل العقل أي العلم، أو العمل الشاق أي الجهاد؛^{٢٤} فالخلود يأتي عن طريق العمل وليس عن طريق المال.^{٢٥} والعمل الصالح المُعبّر الوحيد عن الإيمان.^{٢٦} قيمة الإنسان في العمل، والعمل وحده مصدر القيمة.

والإنسان بحسب ذاته طموح، وطموحه لا نهائي. يسمع نداء البطل، كما يقول برجسون أو نداء الضمير كما يقول كانط؛^{٢٧} لذلك كانت الحياة امتحاناً واختباراً، بل بلاء ومحناً، لا عبث فيها ولا خوض، بل تحقيق غاية ومقاصد.^{٢٨}

^{٢٢} سورة العاديات، السابق، ص ١٩٧-٢١٣، ٢٧٤.

^{٢٣} «ثم يحاول الإسلام أن يملأ جوانب وجود الإنسان بالله. يقول إذا حاربت في سبيل قضيتك ورسالتك ودينك، فقد جاهدت في سبيل الله. إذا أنفقت على الفقير، فقد أنفقت في سبيل الله. إذا عُدت المريض فقد عُدت الله، إذا خدمت أخاك المؤمن فقد جاهدت في سبيل الله «الساعي لحاجة أخيه المؤمن كالمُتَشَخِّط بدمه في سبيل الله». يحاول أن يقول كل فعل يصدر منك إذا كان لوجه الله فهو يوصلك إلى الله مباشرة» (دراسات، ص ٢٩، «الجهاد أفضل العبادات»، السابق، ص ٢٠٤).

^{٢٤} «إن كل إنسان بمقدار عمله أو على حد تعبير القرآن بأحد الموازين الثلاثة يقترب من الله، بتقواه أو بجهاده أو بعلمه» (السابق، ص ٦٣). «إنما العمل لأن القرآن الكريم يقول وأنّ ليس للإنسان إلا ما سعى» (السابق، ص ٦٥). «فإذن البشر كل البشر واقفون على خطّ واحد، لا يتقدم أحدهم إلى الله إلا بمقدار ما يشتغل» (السابق، ص ٧٣؛ أحاديث ص ٢٢٩-٢٤٣).

^{٢٥} «وهذا هو تفسير سورة الهمزة ﴿الَّذِي جَمَعَ مَالًا وَعَدَّدَهُ﴾ * يَحْسَبُ أَنَّ مَالَهُ أَخْلَدَهُ﴾ (السابق، ص ١٢٩-١٣٩).

^{٢٦} السابق، ص ١٦٤-١٦٨، ٢٢٢-٢٢٩، ٢٤٢.

^{٢٧} «إن الإنسان بحسب ذاته طموح، لكن الطموح عند الإنسان لا نهائي» (دراسات، ص ٢٠٦).

^{٢٨} أحاديث، ص ١٥١-١٥٩.

وتنشأ الحياة والحركة من الأضداد في الطبيعة كالحياة والموت، الأخضر واليابس، والحيوان والجماد، والصلب والسائل ... إلخ. كما ينشأ في الحياة الإنسانية، الذكر والانثى، الأنا والآخر، العقل والانفعال، النفس والبدن، الحسن والقبح ... إلخ.^{٢٩} والجدل بين الأضداد مثل الحق والباطل، لا يقبل المساومة ولا الحلول الوسط،^{٣٠} بل انتصار الحق على الباطل، والعفو عن الباطل بعد انتصار الحق.

والغاية من الأضداد هو العمل والجد والكفاح والمنافسة والسبق إلى الخير ﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾، ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ﴾.^{٣١}

ويهدف التفسير إلى تحرر الإنسان من القهر والطغيان؛ فالتفسير عملية تحرر وليس قيوداً على الحرية بالنص بدعوى الأحكام الشرعية.^{٣٢} ليس التفسير بحثاً عن المعنى وفهم النص، بل الهدف منه تحويل النص إلى باعثٍ على الحركة، ودافعٍ على النشاط، وحركة في التاريخ؛ فغاية الوحي ليست نظرية بل عملية. العقل مقدمة للفعل؛ لذلك وجب الجهاد لدرء العدوان.^{٣٣}

وحياة الشعوب مثل حياة الأفراد، ولادة وتطور وبلوغ ثم شيخوخة وموت؛ فهو قانون التطور الذي ينتظم الأفراد والأمم^{٣٤} ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾. وللکلمة أيضاً موتٌ وحياة؛ فاللغة هي التي تربط بين الأفراد والجماعات، وهي الكلمة الصادقة التي تُعبّر عما في النفس، وتُطابق ما في الواقع. والخلود ينبع من الحياة، وبما يتم فيها من أعمال، وما يُحقّقه الفرد فيها من إنجازات.

والحياة فيها بهجة وإشراق، ومتعة وفرح، وليست حياة الخطيئة والسوداوية والتشاؤم؛ فالزينة عند كل مسجد، وزينة المسلم سلاحه. هناك فرقٌ بين لذة الحياة من

^{٢٩} السابق، ص ١٦٧-١٧٣.

^{٣٠} السابق، ص ٢٧٩-٢٨٤. سمع الرسول أحد الرجال يقول يوم الفتح: «اليوم يوم الملحمة، اليوم تُسبى الحرمة». فردّ قائلاً: «اليوم يوم الرحمة، اليوم أعز الله قريشاً» (السابق، ص ٢٨٧).

^{٣١} السابق، ص ٢٠٧-٢١٠.

^{٣٢} «ولا يتحول الإنسان إلى طاغية مغرور» (دراسات، ص ١٧). «فنحن قبل كل شيء نحتاج إلى التحرر من هذا الخنوع والاستسلام» (السابق، ص ١٢٨).

^{٣٣} السابق، ص ٥٧-٦٠.

^{٣٤} «الموت والحياة»، السابق، ص ١٠١.

أجل اللذة، ولذة الحياة من أجل الفعل وتحقيق الغاية؛ لذلك يتحمل المجاهد النصب والتعب والإرهاق، بل وينال الشهادة عن طيب خاطر.^{٣٥} ويُبرز المنهج الكيف دون الكم؛^{٣٦} فقد ألهى الأمة تكاثرها فزاروا أمواتهم في المقابر، وتركوا الأحياء. وكما قال السيد المسيح: «دعوا الأموات تُكفّن الأموات.» وهذا أيضًا درس غزوة حنين؛ فالأقلية المؤمنة الصابرة المجاهدة خيرٌ من الأغلبية الغائرة اللامبالية، وهو ما لاحظته الأفغاني والكواكبي من قبل.

(٤) الإنسان مركز الكون

وهو تفسيرٌ إنساني يجعل الإنسان مركز الكون.^{٣٧} وهو حرٌّ مختار مسئول مثل الأنبياء.^{٣٨} والإنسان مسئول عن المجتمع، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دون الجهر بالسوء من القول، ودون أن يأتي بمنكرٍ أعظم مما ينهى عنه، أو أن يغتاب ويلوك عيوب الناس.^{٣٩} الحفاظ على الإنسان هو جوهر الديانات، الإنسان الحر الكريم.^{٤٠} دعوة الله خدمة الإنسان، والوحي مقصد الله إلى الإنسان. الله واحد، والأديان واحدة لأن الغاية واحدة وهو الإنسان. ومن يُعذّب الإنسان يُعذّبه الله.^{٤١} الإيمان يعطي الإنسان اللانهاية في الحس والعقل والوجدان، في الإمكان وفي الطموح.^{٤٢} الإيمان يُوحّد طاقات الإنسان الداخلية مثل الفكر والوجدان، والخارجية مثل القول والعمل ضد النفاق والرياء والغرور والكبرياء.^{٤٣} والتفسير هو اكتشافٌ للفطرة والطبيعة، وليس فرضًا عليها قواعد من الخارج،^{٤٤} يكشف القيم الأخلاقية التي تقوم عليها والتي يؤكدها الوحي.

^{٣٥} «الموت والحياة»، السابق، ص ٩٧-١٠٤.

^{٣٦} وذلك في تفسير سورة التكاثر، دراسات، ص ١٦٩-١٩٦؛ «واقعة حنين»، أحاديث، ص ١١٦-١٢٠.

^{٣٧} «قصة خلق الإنسان»، أحاديث، ص ٣١-٣٥.

^{٣٨} السابق، ص ١٣٣-١٤١، ١٤٦.

^{٣٩} السابق، ص ٨٥-٨٩.

^{٤٠} «حفاظًا على الإنسان»، أبجدية الحوار، ص ١٦٥-١٧٦.

^{٤١} «نلتقي لخدمة الإنسان المستضعف المسحوق والممرقّ لكي نلتقي في كل شيء، ولكي نلتقي في الله فتكون الأديان واحدة.» وقد قال الإمام علي: «لا، لا يجتمع حب الله مع كره الإنسان» (السابق، ص ١٦٧).

^{٤٢} السابق، ص ١٦٩.

وهو تفسيرٌ أخلاقي يهدف إلى بناء الإنسان الأخلاقي قبل بناء المجتمع العادل؛ لذلك تنصدر آيات الأخلاق، خاصة الأخلاق السلبية مثل الرياء.^{٤٥} والتربية هي التربية الذاتية؛^{٤٦} فقد هبَّ الإسلام لإتمام مكارم الأخلاق. وتكون التربية الخُلُقِيَّة بتجنبِّ السوء، الظاهر والباطن، الخارجي والداخلي، والوسواس الخناس هو النفاق والرياء في الصدور.^{٤٧} والأخلاق هي أخلاق الاعتدال. وهي الحالة الطبيعية إلا في حالة الأزمات القصوى الفردية والاجتماعية، التي تستدعي بعض الجدل حتى يمكن أن يتعادل الطرفان في الأزمة، حتى تصل الأمور بعد ذلك إلى ميزان الاعتدال؛ فغنى الأثرياء على حساب الفقراء يتطلب حق الفقراء في أموال الأغنياء، وتسلبُ الحكام يستدعي ثورة المحكومين.^{٤٨}

وتتضمن أساليب التربية الإسلامية الأسلوب القرآني في الود والتعاطف والمحبة، وليس أسلوب القهر والأمر والنهي،^{٤٩} واستنباط النتائج من المقدمات وإقامة ميزان العدل والالتزام بالعهود؛ ومن ثم يخلد الوطن، ويواكب حداثة العصر، ويجمع طاقات الأفراد والجماعات. كما تتوحد الثقافة دون تقسيمها إلى فروعٍ وعلوم، والدخول في مشاكل العصر مثل حوار الأديان، واحترام المؤسسات الدينية، والدفاع عن التعددية السياسية، واحترام حقوق الأقليات، وذلك يتطلب الاهتمام بالتنقيف الروحي، وتحرير المظلومين من استبداد الظالمين، وتحديث المصطلحات والقضايا وزوايا الرؤية.

لذلك كان الهدف من الشعائر التربوية. التشهد لإعلان تحرير الوجدان الإنساني من كل مظاهر وولائه لمبدأ عام واحد يتساوى أمامه الجميع. والصلاة تربية للبدن وللنفس. والزكاة تطهير للنفس وحق الآخر وتنمية المجتمع. والصوم إحساسٌ بفقر الفقراء وجوع الجوعى وحرمان المحرومين. والحج وحدة الأمة والمصير وطرح ما تعمُّ به البلوى، من احتلالٍ وقهر وفقر وتجزئة وتبعية واغتراب ولا مبالاة.^{٥٠}

^{٤٣} السابق، ص ١٧٠-١٧١.

^{٤٤} دراسات، ص ٢٥؛ أحاديث، ص ١٩١-١٩٤.

^{٤٥} وذلك في آية ﴿الَّذِينَ هُمْ بِرِأْوَنَ﴾، دراسات، ص ١٠٤-١٠٥؛ أحاديث، ص ٢٩٣.

^{٤٦} «ولا شك أن بناء الإنسان بمقدار ما يتوقَّف على وجود المجتمع الصالح يعتمد على التربية الذاتية» (دراسات، ص ٢٩٤).

^{٤٧} أحاديث، ص ٨٥-٨٩، ٣١٧.

^{٤٨} «الموت والحياة»، السابق، ص ٩٩-١٠٠.

والتفسير يتجه نحو المجتمع كما يتجه نحو الفرد؛ فالإسلام نظامٌ اجتماعي كما أنه نسقٌ أخلاقي. وأهم قضية في المجتمع هي العدل والحرية. العدل يمنع من وجود تفاوتٍ شديد بين الطبقات، أغنياء وفقراء، والحرية تمنع من وجود نظامٍ تسلطي، قهر من الحاكم إلى المحكوم.^{٤٩} وكل ما يحدث في المجتمع من فقرٍ وقهرٍ وتخلفٍ، إنما هي من صنع البشر أنفسهم.

التكذيب بالدين ليس نظرياً بل تكذيبٌ عملي، دَعُ اليتيم وعدم الحض على طعام المسكين:^{٥٠} فالإيمان بالله هو الاهتمام بشئون الناس، إيمانٌ تجريبي عملي، وليس إيماناً نظرياً. ومن أصبح ولم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم، فكيف تكون الآبار معطلة وبها مصالح الناس وفوقها قصرٌ مشيد؟ رب البيت هو الذي يطعم من جوعٍ ويؤمن من خوف. يعطي الخبز والحرية بتعبير المعاصرين، «ما آمن بالله واليوم الآخر من بات شعباناً وجاره جائع».

فالصور القرآنية كلها عن الإنسان والحياة والمجتمع والكون، إنما تهدف إلى تكوين المجتمع الفاضل:^{٥١} لذلك كان الله إله المستضعفين والمحرومين،^{٥٢} وكانت أسوأ لحظات في تاريخ البشرية هي لحظات الطغيان.^{٥٣}

^{٤٩} «أساليب التربية الإسلامية»، أبجدية الحوار، ص ١٨٩-٢٠٣.

^{٥٠} أحاديث، ص ١٨٢-١٨٧.

^{٥١} وهكذا بالنسبة للحالات والأنظمة؛ شعبٌ فقير، شعبٌ متأخر، شعبٌ جاهل، شعبٌ عالم، شعبٌ منتصر، هل أراد الله لهم الانتصار؟ هل خصَّص الله الشرق دون الغرب؟ هل أراد لفئةٍ التأخر دون فئة؟ ... فإذا السعادة الاجتماعية والشقاء الاجتماعي، الفقر والمرض والجهل والهزيمة والانتصار والعلم والثقافة؛ كل حالة في المجتمع من نتيجة عملنا المباشر، ولا يُفرض علينا شيء أبداً إذا نحن أردنا ذلك» (دراسات، ص ٧٣).

^{٥٢} السابق، ص ٩٨. وهو أيضاً معنى ﴿وَبَرِّ مَعْطَلَةٍ وَقَصْرِ مَشِيدٍ﴾، ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾. «والحقيقة أن الإيمان بالله وبالدين بالمعنى الصحيح، يستلزم الاهتمام والعناية بخلق الله وشئون المجتمع، وبوضع الناس وإلا فلا» (السابق، ص ٩٩؛ أحاديث ص ٢٦٢-٢٦٩). «ينفي وجود الإيمان بالله واليوم الآخر هذا الحديث مع تجاهل شئون الجار، ومع عدم المبالاة بأوضاع الآخرين، فإذا لا يمكن أن يكون الإيمان إيماناً حقيقياً، والصلاة صلاةً حقيقية إذا تجردت من الاهتمام بشئون الآخرين. وهذا يؤكِّد أن الإيمان بالله لا يمكن أن ينفصل عن محبة الناس،

وأهم قضية اجتماعية هي الفقر، وربما يُضاف القهر؛ فالقهر فقر في الحرية، والفقر قهر في الرزق. وأهم مظهر من مظاهر التوحيد هو رعاية الفقراء؛^{٥٦} ومن هنا أتت فضيلة التعاون بين الناس؛^{٥٧} لذلك كان الإنفاق قيمة،^{٥٨} وهي تزيد على الصدقات والزكاة؛ فللفقراء حقٌّ في أموال الأغنياء. ويكون الإنفاق بالعلم أو الخبرة وليس فقط بالمال؛ فآثار الرزق تتجلى في الإنفاق. ودوران فائض رأس المال في المجتمع، والعلاقات الاقتصادية في المجتمع تقوم على العدل، وليس على أكل أموال الناس بالباطل.^{٥٩}

والاهتمام بشئون الناس، والسعي لخدمة الناس؛ وبناءً على ذلك فالإيمان في منطق الإسلام ليس إيماناً تجريدياً لا يتجاوز القلب، بل إيمان يعيشه الإنسان في علاقاته مع الآخرين» (أحاديث، ص ٢٦٤). وأيضاً السابق، ص ٢٦٥-٢٦٩.

^{٥٣} أحاديث، ص ١٩٥-١٩٧.

^{٥٤} «الحمد لله الذي يؤمن الخائفين، وينجي الصالحين، ويرفع المستضعفين، ويضع المستكبرين، ويهلك ملوكاً، ويستخلف آخرين. الحمد لله قاصم الجبارين، مبيد الظالمين، مدرك الهالكين، نكال الطاغين، صريخ المستصرخين» (السابق، ص ١٦٥).

^{٥٥} «وأحط إنسانية هي الأنظمة الغاشمة، تنجم عن استغلال حق الملك والسلطان، عن امتصاص حقوق العمال وجور المعاهدات...» وقد قيل في الأثر: «أنا - أي الله - عند المنكسرة قلوبهم، أنا كنتُ عند المريض عندما عدته، وعند الفقير عندما ساعدته، ومع المحتاج عندما سعت لقصاء حاجته.» «كل نصرة للمظلوم جهادٌ في سبيله» (أبجدية الحوار، ص ١٦٨). «فمن الاستبداد إلى الاستعمار، ومن الإقطاع إلى الإرهاب الفكري، وادعاء الوصية على الناس، واتهامهم بأنهم لا يفهمون. ومن الاستعمار الجديد إلى فرض المواقف على الأفراد والشعوب، فضغط اقتصادي أو ثقافي أو فكري. ومن سياسة الإهمال لإبعاد الفرص عن الناس، بعض الناس، وعن المناطق، بعض المناطق، منها إلى التجهيل وحتى منع الصحة عن الناس وفرص التحرك والتنمية، صور وأشكال لسلب الحريات ولتحتيم الطاقات» (أبجدية الحوار، ص ١٧١). «والقرآن الكريم له مع الظالمين موقف، وموقف أي موقف؛ فهو ينذر الإنسان بألا يركن إلى الظالم ولا يستند إليه ولا يعتمد عليه، ولا يتخذ عضداً في الحياة» (أحاديث، ص ٢٠١).

^{٥٦} «الفقير يموت من الجوع، والفقير يموت من المرض، والفقير يموت من الجهل. الفقير يموت من قلة التغذية، الفقير يموت من عدم توفير وسائل السكن، وعدم وجود النور والهواء الكافي في المساكن، الفقير يموت من عدم وجود الصحة في القرى، الفقير يموت من عدم وجود طبيب في القرية. الفقير يموت من عدم سلامة المياه، الفقير يموت من كثير من هذه المسائل، وليس فقط لأجل الجوع؛ كل هذا موت، موت الناس لأجل الفقر» (دراسات، ص ١٠١-١٠٢).

^{٥٧} وذلك في آية ﴿وَيُؤْمِنُونَ بِالْمُعَاوَنَةِ﴾ أي التعاون (السابق، ص ١٠٥).

^{٥٨} «الإنفاق»، أحاديث، ص ٥٣-٥٦، ٧٦-٧٦.

^{٥٩} السابق، ص ٨١-٨٤.

ويتم استنباط الطبقات الاجتماعية من النص، وهي الطبقات الاجتماعية المحرومة، الضعفاء، والمرضى، والذين لا يجدون ما ينفقون؛ أي الفقراء.^{٦٠} والله موجودٌ للمضطهدين والمستضعفين والمنبوذين والمُعذِّبين في الأرض؛^{٦١} لذلك كانت رسالات الأنبياء ثورةً على الظلم الاجتماعي والقهر السياسي والاستعباد الثقافي.^{٦٢} وقد نزل الوحي تدريجيًّا على مستوى تطوُّر الوعي الإنساني ومساهمًا في تطويره في آن واحد؛ فالغاية من الوحي عمليةٌ تربويةٌ تدريجية؛^{٦٣} لذلك نزل الوحي مُنْجَمًا، مُفْرَقًا على مهل ﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ﴾ حتى يأخذ الواقع الوقت الكافي للتغيير الاجتماعي ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾ حتى يكون الوحي السابق مجرد إعلان، دون أحداث أي أثرٍ في الواقع. نزل على ثلاث وعشرين سنة، ثلاث عشرة سنة في مكة لتربية الأفراد، وعشر سنين في المدينة لتأسيس المجتمع.^{٦٤} وتدل أسباب النزول على أولوية الواقع على الفكر. كما يدل الناسخ والمنسوخ على أولوية الزمان والتطوُّر. الواقع يسأل والوحي يجيب؛ لذلك بدأت كثيرٌ من الآيات بلفظ «ويسألونك ... قل». والنسخ يعني مواكبة الحكم للتطوُّر في الزمان، وتغيُّرًا بتغيُّر الواقع، من الأخف إلى الأثقل أو من الأثقل إلى الأخف، طبقًا للقدرات الإنسانية، وعدم جواز تكليف ما لا يُطاق.

ومع ذلك النص وحدةٌ واحدة، جوهره واحد، رسالته واحدة، قصده واحد، تحرير الشعور الإنساني من كل مظاهر القهر المعرفي والسلوكي، وإعلان كمال العقل وقدرته على التمييز بين الحسن والقبيح، واستقلال الإرادة وقدرتها على اختيار الحسن دون القبيح.^{٦٥} وخصوص السبب لا يعني خصوص الحكم؛ لأن السبب نمطٌ مثالي يتكرر؛ وبالتالي يتكرر معه الحكم، وإلا تحوَّل النص إلى مجرد تاريخ.^{٦٦}

^{٦٠} السابق، ص ١١٢-١١٥.

^{٦١} السابق، ص ١٨٨-١٩٠.

^{٦٢} «وكان شعيب يطلب التنكُّر إلى آلهة الأرض، للظالمين، للطغاة، لآلهة المال، لآلهة السموات. وكان يؤكِّد أيضًا على العدالة في الكيل والميزان، وعدم بخس الناس أشياءهم» («النبي شعيب مع قومه»، السابق، ص ١٠٧).

^{٦٣} انظر ترجمتنا ودراستنا عن لسنج: «تربية الجنس البشري»، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧ م.

^{٦٤} أحاديث، ص ١٢-١٤.

^{٦٥} السابق، ص ١٧٨-١٨١.

^{٦٦} السابق، ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٥) التفسير والعلوم الاجتماعية

لما كان الوحي موجّهاً إلى الإنسان والمجتمع، فإنه يتم تفسير الظاهرة الدينية بالعلوم الإنسانية والاجتماعية مثل علم النفس الديني، الذي يُقرّر أن معرفة الله واللجوء إليه واستمداد العون منه في حالات الضعف والعجز والامتحان.^{٦٧}

وفي علم أنثروبولوجيا الدين يتصور البشر الله كما يظنونه.^{٦٨} وتطوّر هذا التصوّر من التجسيم إلى التشبيه، حتى وصل إلى أعلى درجات التنزيه في الإسلام. وفي التحليل النفسي هواجس النفس هي «الوسواس الخناس»، والعجز الجنسي له أسبابه النفسية.^{٦٩} وفي علم تاريخ الأديان تتم المقارنة مع باقي الظواهر في المسيحية واليهودية بل والديانات الشرقية، مما يجعل التفسير علمياً تاريخياً وليس مجرد دفاع عن دين معين؛ فالقوانين التي تحكم الظواهر الدينية واحدة؛ فقد تشعّبت المسيحية واليهودية إلى عدة فرق. كما يصنف القرآن الملل والنحل والديانات مثل المشركين واليهود والنصارى ويُحدّد علاقتها بالأمّة.^{٧٠} ويستشهد بآيات من رسائل بولس وهي خارج الأناجيل الأربعة، ولها أهدافها الخاصة، وتتوقف على كون بولس صاحبياً أم رسولاً.^{٧١}

وفي علم تاريخ الحضارات والثقافات المقارنة، عرف اليونان واليهود والطبقات الاجتماعية والدينية. ونفى الإسلام الطبقات طبقاً للون أو العرف أو الدين أو الثروة، وجعل الناس جميعاً مُتساوين بفعل الخلق.^{٧٢}

وفي الحضارات المقارنة الآن يظهر التفسير، ليبرز التحدي بين العرب والغرب خاصة قوة العلم،^{٧٣} ثم أتت أمريكا أخيراً للسيطرة على العالم، وآسيا وأفريقيا وأمريكا اللاتينية وتُشاركها روسيا؛^{٧٤} فالحيّة صراع. والصراع بين الإسلام وغير الإسلام قائمٌ ومستمرٌّ في جدلٍ بين الأنا واللاأنا، بين الذات والموضوع.^{٧٥}

^{٦٧} دراسات، ص ٢٦. وهو ما يوافق المثل الشعبي: «الجعان يحلم بسوق العيش» أو «الي يخاف من عفريت يطلع له».

^{٦٨} «وكانوا يتصورون الله كما يظنون» (السابق، ص ٢٦-٢٧).

^{٦٩} السابق، ص ٣٨-٤١، ٤٥.

^{٧٠} أحاديث، ص ٢٠٣-٢٠٦.

^{٧١} «أضواء وتأمّلات»، أبجدية الحوار، ص ٣٨-٣٩.

^{٧٢} دراسات، ص ٦٣، ٢٣٤.

ومع ذلك التفسير عالمي النزعة؛ لأن موضوعه إنسانيّ عام، لا فرق بين الأجناس والألوان.^{٧٦} وتبدأ النزعة الإنسانية العامة بالتضامن مع المسلمين، كما هو الحال في سورة الروم، وفرح المسلمين بانتصار الروم على الفرس.^{٧٧} إن آلام المسلمين في الفلين وإرتريا والحبشة وتايلاند وسيام والمجر، تستلزم يقظة الأمة وتجديد مذاهبها بما يتفق وطبيعة العصر، من خلال تجديد المؤسسات الدينية، وفي مقدمتها الأزهر بما له من حضور إسلامي واسع في آسيا وأفريقيا، ومجلس البحوث الإسلامية وهيئات كبار العلماء، من أجل تجديد موضوعات البحث ومناهجها، ومخاطبة العالم بلغاته، والتحول من القول إلى الفعل؛ فالشهادة لا تعني تمتمة بالشفقتين، بل شهادة فعلية على الأمر الواقع من أجل تغييره.^{٧٨}

والعلوم الطبيعية هي أيضًا علومٌ إنسانية باعتبارها نظرةً إلى الطبيعة؛ فالتفسير الكوني يتجه نحو العالم؛ لأن العالم متجهٌ نحو الإنسان؛ فالكون خلقٌ من أجل الإنسان، والإنسان خلقٌ في الكون. الإنسان موجودٌ في العالم بتعبير الوجوديين المعاصرين في الغرب. الكون قصيدةٌ شعرية، كما أن القرآن يعكسه كصورةٍ فنية في الماء والزرع والنبات والحيوان والجبال، والأنهار والمياه والشمس والقمر والكواكب والنجوم.^{٧٩} تهدف الآيات الكونية إلى غاياتٍ تربوية، لا إلى أغراضٍ علمية، الهدف منها التأثير في النفس ودفعها نحو الخير.^{٨٠}

بل إن علم التوحيد أيضًا علمٌ إنساني؛ لأنه من تصوّرات البشر واجتهاداتهم، والتفسير قائمٌ على التوحيد. ولا يعني التوحيد الخروج عن العالم وتجاوزه والهروب منه، بل الدخول فيه والالتحام به؛ فالتوحيد يُقوّي روح الواقعية في الإنسان، ويدفعه

^{٧٣} السابق، ص ١٥٧.

^{٧٤} «اليوم أمريكا كم من الأرض ومن البلاد تحت سيطرة أمريكا؟ كثير ...» (السابق، ص ٢٠٧).

^{٧٥} السابق، ص ٢٠٨.

^{٧٦} دراسات، ص ٧٥.

^{٧٧} أحاديث، ص ١٦٠-١٦٢.

^{٧٨} السابق، ص ٢٠٢-٢٠٣.

^{٧٩} دراسات، ص ٣٠-٣١.

^{٨٠} «إن القرآن الكريم يستعرض هذه الآيات الكونية وغيرها لغاياتٍ تربوية لا أغراضٍ علمية؛ فالقرآن كتاب هداية ودين وتربية، وليس كتابًا للفيزياء أو الكيمياء أو علوم الطبيعة» (السابق، ص ١٧).

إلى حرية الاختيار، وتحمل المسؤولية.^{٨١} وهذه دلالة «أسباب النزول»، أولوية الواقع على الفكر، والسؤال على الجواب، والإشكال على الحل.^{٨٢} والواقع هو الواقع الاجتماعي الفردي والعائلي والجماعي من أجل تغيير الواقع مثل وأد البنات؛ فرسالة السماء مُوجَّهةً إلى الأرض، والوحي قصدٌ من الله إلى الإنسان؛ فالأولوية للعالم على الآخرة، وشرط النجاة في الآخرة الفرحة في الدنيا.^{٨٣} كل شيء في الوحي يتفق مع مصالح الإنسان، الفرد والجماعة.^{٨٤} ليست الألوهية هدفًا بعيد المنال، بل هي حالة في الحياة الفردية والاجتماعية، وفي قوانين التاريخ. وهو ما يقارب مفاهيم الصوفية في الوحدة، وحدة الشهود ووحدة الوجود.^{٨٥}

(٦) الحوار الوطني والتحديث الفكري

وينعكس التوحيد في وحدة الأمة والوطن، والحوار بين تياراته المختلفة؛ فالتوحيد وحدة في تنوع ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾، ﴿الْحَقُّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾؛ فلبنان وطن واحد، لكل اللبنانيين بصرف النظر عن الطائفة والعرق والمذهب، فالتعددية هي الأساس. لبنان تجربة نموذجية للتعددية والاختلاف داخل الوطن الواحد.^{٨٦}

^{٨١} «هذا المعنى من التوحيد يَقْوِي روح الواقعية في الإنسان وَيُنَشِّط الإنسان في حقل العمل حتى يعرف أن كل ما يصل إليه فهو من نتيجة أعماله وأفعاله، فإذا المجتمعات المتأخرة هم أرادوهم خطأ أو عمداً، والمجتمعات المتقدمة هم كَوْنُهَا عمداً أو خطأ نتيجة لعمل الإنسان» (دراسات، ص ٧٤). «وإذا نجد في المجتمعات شيئاً من النقص أو الانحراف أو من التفكك أو من الجهل والفقر والمرض وأمثال ذلك، فلا شك أن كل هذا بما كسبت أيدينا. نحن أردنا، عالين أو جاهلين، لكن من صنَّع أيدينا. نحن صنعنا المجتمعات، ونحن خَلَقْنَا أساليب الحكم في المجتمعات، وتحمل الشعب المسؤوليات هو الذي يخلق التخلف أو التقدم» (السابق، ص ١٠٠).

^{٨٢} السابق، ص ٨٧-٨٩.

^{٨٣} «﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾» (السابق، ص ٩١).

^{٨٤} «فعل شيء ينسجم انسجاماً واقعياً مع الإنسان ومع مصالح الإنسان، يبقى بقاء الإنسان، ويخلد بخلود الإنسان. وكل شيء لا ينسجم مع الإنسان انسجاماً واقعياً يطلع مدة ثم يموت» (السابق، ص ٩٥).

^{٨٥} «فإن الله الكبير الكبير معنا وفي قلبنا وأقرب إلينا من حبل الوريد، وبمرآنا ومسمعنا إذا خاطبناه يسمع في أية ساعة وأي مكان وفي أي حالة قل الله وكفى يقول لك لبيك، قريب إليك» (دراسات، ص ٢٩). «فالله يملأ وجودنا وكوننا وأفعالنا. هذا هو معنى الله» (السابق، ص ٣١).

لبنان وطن المضطهدين في كل مكان ومأمن الخائفين،^{٨٧} ثروته في الإنسان وفي المجتمع وفي التاريخ، بلد الإنسان والإنسانية. الوطنية من أشرف الأحاسيس، ولكنها إذا تحوّلت إلى عنصرية أصبحت بغيضة.^{٨٨} وحدة الأمة أمانة الله. وحدة لبنان يوم استشهاد الحسين في عاشوراء واستشهاد المسيح، يوم البطولة والشهادة والفداء؛^{٨٩} فالحرب غريبة على ثقافة لبنان وتعايش أبنائه، وهي وفلسطين وطنٌ واحد عاصمته القدس.

ويكون الحوار أولاً مع الشيعة ومرجعياتهم العليا أولاً؛ فالحوار مع النفس له الأولوية على الحوار مع الآخر؛^{٩٠} فالشيعة ليسوا فرقة متخاصمة ولا مرجعيات متنافسة، تجمعهم وحدة العقائد والهدف والمصير.^{٩١}

ثمّ يكون الحوار ثانياً مع السنة وعلمائهم، للتأكيد على وحدة الأمة وتعددها في آن واحد، والخلاف بينها في المواقف السياسية التي انعكست بعد ذلك في فهم العقائد مثل الإمامة. الخلافة سلطةٌ زمنية لا تهدف إلى الحكم، بل إلى خلق مجتمعٍ سليم، ولايةٌ عن الرسول. هي التي تُحقّق المصالح العامة التي نزل بها الشرع في الزمان والمكان.^{٩٢} ويتم الحفاظ على وحدة المسلمين عن طريق توحيد الفقه، والمساعي المشتركة، والمحافظة على الأهداف الشرعية المحضة، والأهداف الاجتماعية والأهداف الوطنية.^{٩٣}

ويكون الحوار ثالثاً مع نصارى لبنان؛ فالوطن للجميع.^{٩٤} لقد ساهم النصارى في بلورة الثقافة العربية، كما ساهم الإسلام في بلورة الثقافة اللبنانية منذ انتشار الإسلام وحتى الآن.^{٩٥} ازدهرت اللغة العربية، وظهر رُود النهضة العربية لإحياء اللغة، والحفاظ على نقائها دون الألفاظ المعرّبة، وتدوين القواميس والمعاجم وسير الأدباء. حرص لبنان

^{٨٦} «أضواء وتأمّلات»، أبجدية الحوار، ص ١٦-١٧. «ونحن في لبنان، في هذه الواحة النموذجية» (السابق، ص ٤١).

^{٨٧} السابق، ص ١٦٧، ١٧٤-١٧٦.

^{٨٨} السابق، ص ١٧٣.

^{٨٩} «وحدتنا ... أمانة الله»، السابق، ص ١٧٧-١٨٧.

^{٩٠} «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الْآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا» (دراسات، ص ٩١).

^{٩١} «أضواء وتأمّلات»، السابق، ص ١٥، ١٨؛ فقه الشيعة، ص ٢٠-٢٢.

^{٩٢} «أضواء وتأمّلات»، السابق، ص ١٩-٢٠.

^{٩٣} في سبيل وحدة المسلمين، كتابٌ مَوْجَّهٌ إلى مفتي الجمهورية اللبنانية الشيخ حسن خالد، السابق، ص ١٥٩-١٦٤.

على أصالة الإسلام وتفاعل معها أخذًا وعطاءً، كما حدث تفاعلٌ بين الروحية والمادية، جمعًا بين المسيحية واليهودية. كما صب الدين في شئون المجتمع وأصبح جزءًا من تاريخ العرب والمسلمين، وتكيّفت الشريعة مع البلدان والأقطار والأمصار.

وبعد الحوار الوطني يأتي التحديث الثقافي، بل إن الحوار نفسه أحد مظاهر التحديث الثقافي، والتحديث الثقافي أحد نتائج الفكر الحوار الفكري؛ ومن ثَمَّ كان التحدي كيف يمكن إعادة صياغة الإسلام وفهمه ضمن روح القرن العشرين،^{٩٦} فبصرف النظر عن التحديد الدقيق لمعنى الثقافة، فإن الإسلام الثقافي هو المخزون النفسي الذي ترسّب في وعي الناس، يُحدّد لهم تصوراتهم للعالم ومعاييرهم للسلوك، وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس ومحاسبة على الأفعال. وهي تصورات ثابتة في جوهرها، وإن كانت متغيرة في صورها، تتسم بالثبات والشمول والحركة (الدينامية)، تجمع بين الأصالة والتحديث؛ أي بين الثابت والمتحول. وكلها ثقافة واحدة تتم من منظور الوحدة، وحدة المعرفة الإنسانية، وإذا كان القدماء قد برعوا في العلوم الرياضية، كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، وفي العلوم الطبيعية كالطب والصيدلة والكيمياء والفيزياء والمعادن، وفي العلوم الإنسانية، الأدب والفلسفة والشريعة وغيرها، فنحن المحدثين قادرون على استئناف الشوط بتجاوز الثقافة الغربية، كما تجاوزَ القدماء الثقافات القديمة، اليونانية والرومانية غربًا، والفارسية والهندية شرقًا.

ولا يُوجد تحديثٌ ثقافي أو نهضةٌ معاصرة، إلا بعد مراجعة الاستشراق، وتحرير صورة العرب والمسلمين من أسر الذهن الغربي لها، مثال ذلك كتاب هنري كوربان «تاريخ الفلسفة الإسلامية».^{٩٧} وبالرغم من الاحترام الكامل للمستشرقين كبشر وتقديرًا لجهودهم، ومعرفتهم بالأصول الإسلامية، ولقائهم مع علماء المسلمين، إلا أن الصواب يُجانبهم أحيانًا؛ نظرًا لأنهم يرون الأمور من الخارج، ويحكمون عليها ولا يعيشونها، مثل تصوّر كوربان مثلًا لعلاقة الظاهر والباطن، وإيغاله في الباطنية وفي تأويله للسبعة أحرف، وفواتح السور، ولتصوّره للإمام، وتواصل النبوة في توازٍ مع التاريخ الإنساني، وفي

^{٩٤} «أضواء وتأمّلات»، السابق، ص ١٦.

^{٩٥} «الإسلام والثقافة»، السابق، ص ١١١-١٣٦.

^{٩٦} «الإسلام وثقافة القرن العشرين» (السابق، ص ٤٣-٧٤).

^{٩٧} «مع المستشرق هنري كوربان»، السابق، ص ٧٩-١١٠.

حكمه على الولاية وخروجها عن النص، ومصدرها الواقع النفسي والاجتماعي لإحدى فرق المعارضة السياسية، وفي المقارنة بين التصوّف والتشيع، والتوحيد شبه الكامل بينهما، ومفاهيم القطب والإمام الغائب، وجر ذلك كله إلى مبدأ الباطنية. ولا تنشأ النهضة الجديدة إلا بانتشار مؤسسات علمية بحثية جديدة، ومعاهد عليا لدراسة الثقافة الإسلامية لتجاوز النشاط الثقافي إلى البحث العلمي.^{٩٨}

(٧) هل يمكن تطوير منهج التفسير؟

لما كان التطور سُنّة الحياة ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، وكانت روح الإمام ما زالت سارية في التاريخ، فإن منهج التفسير لديه هو البداية وليس النهاية. هو الإعلان عن الطريق وليس السير فيه، إلا خطوات بقدر الاسترشاد. إن مهمة جيل قادم هو تطوير منهج الإمام في التفسير من داخله وليس من خارجه، بدفع روحه إلى الأمام، خطوات أبعد حتى يزدهر العلم، ولا يتحول إلى تقليد، تقليد الخلف للسلف، بل إلى تجديد، تجديد الخلف للسلف، بل إن تلك أيضًا سُنّة الأنبياء، أصحاب الرسالات. الجوهر واحد، التوحيد، وصياغاته وتجلياته مُتعدّدة، وحدة القصد والهدف، وتعدّد المراحل والتحقّقات العينية. ويمكن تطوير فكر الإمام السيد موسى الصدر من أجيالٍ تالية له وبنفس الروح، حتى لا يتكرر فكر الإمام ويتوقف الزمن يتطوّر ويمر. إن أعظم تحية للإمام هو تطوير فكره وتحديثه، وتجاوز بعض جوانب فكره المرتبط بالظروف الوقتية والبيئية، ومنها:

(١) معرفة الحقيقة مسبقًا دون البحث عنها. وهو الفرق بين المؤمن والفيلسوف، بين المتكلم والحكيم. المؤمن يعرف الحقيقة ويُعبّر عنها ويبلغها للناس. أما الفيلسوف فيبحث عنها بالفعل حتى يصل إلى ما وصل إليه النقل؛ لذلك كتب الفلاسفة «حي بن يقظان»، للدلالة على تطابق العقل والوحي. ومن ذلك الدفاع عن الرسول في حادثة زيد وزينب،^{٩٩} ولا ضرر في أن يشعر الرسول كإنسان بما يشعر به سائر البشر. وأمور القلب لا سيطرة للإنسان عليها «سبحان الله مُغيّر القلوب». وعقائد الشيعة جاهزة، حقائق مطلقة لا خلاف حولها.

^{٩٨} «تعزيزًا للقيم الروحية»، السابق، ص ٧٥-٧٧.

^{٩٩} «أحاديث»، ص ١٦٦-١٦٧؛ «أبجدية الحوار»، ص ٨٦-١١٠.

(٢) يختلف أسلوب الداعية عن أسلوب الفيلسوف، ومنهج الداعية عن منهج الفيلسوف. الداعية يريد الإقناع، إقناع الآخرين بما يحمل من حق. والفيلسوف يريد البرهان، وإثبات أن ما وصل إليه يطابق العقل والواقع. وقد يرجع السبب في ذلك إلى نوعية الجمهور ونوعية المنبر؛ فالجمهور من العامة، لا يتحمل إلا تقوية الإيمان، والمنبر هو الإذاعة أو المنتدى الثقافي؛ أي المنبر العام وليس المنبر الخاص، الجامعة أو مراكز البحث. والداعية هو صاحب الرسالة، وحامل الأمانة، ومُبلِّغها للناس.^{١٠٠}

(٣) وهو ما زال تفسيراً طويلاً يأخذ السور والآيات واحدةً تلو الأخرى حتى لو تفرقت الموضوعات، لم يصل بعدُ إلى «التفسير الموضوعي» للقرآن، كما حاول الشهيد محمد باقر الصدر.^{١٠١} ليست القسمة السور الطوال والسور القصار، أو المدنية والمكية، بل وحدة الموضوعات حول الإنسان والمجتمع والحياة.^{١٠٢}

(٤) وبالرغم من الإحالة بين الحين والآخر إلى التحليل الاجتماعي، إلا أن التفسير الاجتماعي ليس حاضراً حضوراً غامراً. وتظهر الإيمانيات أكثر كما هو الحال عند الصوفية. صحيح أن «أحاديث السحر» حديث الروح في رمضان، ولكن رمضان يعني البُعد الاجتماعي بالإضافة إلى البُعد الروحي. العلاقة الأفقية بين الإنسان والإنسان مثل العلاقة الروحية بين الإنسان والله؛ فالتصوف العملي أنفع للناس من التصوف النظري؛^{١٠٣} لذلك لم تظهر أيديولوجية إسلامية كاملة تتضمن برامج سياسية واجتماعية وثقافية شاملة، كي تتحاور مع باقي الأيديولوجيات السياسية، القومية والليبرالية والماركسية.

(٥) ما زال يغلب على فكر الإمام بعض البراهين الخارجية مثل المعجزة على صدق الرسول. الإعجاز الأدبي والتشريعي نعم، جماليات الصورة وموسيقى الخطاب والتشريع الفطري والشرعية الطبيعية، تُبرهن على صدق الرسالة؛ أي تطابقها مع الواقع، والرسول مجرد مُبلِّغ لها ومعلِن عنها. لا يهم إذا كان فرعون قد غرق أم أن جسده لم يغرق؛ إذ

^{١٠٠} لذلك تنصدر المجموعة الثلاثة آية ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ﴾ (دراسات للحياة، ص ٥، أحاديث السحر، ص ٥، أبجدية الحوار، ص ٤).

^{١٠١} Hassan Hanafi: Method of Thematic Interpretation, Islam in the modern world, Dar

.Kebaa, Cairo, Egypt 2000, vol. I, pp. 484-509.

^{١٠٢} تنقسم «أحاديث السحر» إلى طوال السور وقصار السور.

^{١٠٣} أحاديث، ص ٩٠-٩٦؛ «المؤمنون»، السابق، ص ١٤٢-١٤٥.

لا يمكن التحقق من ذلك إلا ببحثٍ تاريخي صارم، لا يمكن القيام به لصعوبة الرواية عن الواقعة أو التجريب عليها، يكفي دلالته نجاة المؤمنين وهلاك الكافرين.^{١٠٤} وكذلك موضوع الإسراء والمعراج الذي اختلف فيه القدماء، بالجسد أم بالروح،^{١٠٥} دلالتها التأمل فيما وراء الحس للعودة إلى العالم؛ ففي ليلة الإسراء فُرِضَت الصلاة، وتم تكييفها طبقاً للقدرة الإنسانية، طبقاً لمبدأ عدم جواز تكليف ما لا يُطاق. وكذلك قصة خلق الإنسان لا يمكن معرفتها من النص الديني، الذي لا يهدف إلى الكشف عن حقائق علمية، بل يُصوِّر الكون طبقاً لرسالة الإنسان فيه، خلافة الإنسان في الأرض وتعميره لها وإصلاحه فيها، وتحملُه المسؤولية وأدائه الأمانة وممارسة اختياراته.^{١٠٦}

(٦) ما زال يغلب على فكر الإمام بعض الجوانب الغيبية مثل أمور المعاد؛ فهي من السمعيات التي يعتمد يقينها على مجرد الخبر، وليست من العقليات التي يعتمد يقينها على البرهان. مثال ذلك تفسير الجن في مقابل الإنس، والحديث عن الجن وإبليس والملائكة رواية، وليس مشاهدة بالحس أو برهاناً بالعقل،^{١٠٧} وكذلك أمور السحر لتفسير الوسواس الخناس، والنفاثات في العُقَد.^{١٠٨} والكوثر في الجنة لا سبيل إلى معرفته إلا بالسمع،^{١٠٩} وكل أمور المعاد تقوم على قياس الغائب على الشاهد. وظيفة المعاد مد آفاق النفس إلى المستقبل، وذلك مثل تفسير سورة الفيل.^{١١٠} وكذلك قصة الخلق موضوعها العلم الطبيعي وطبقات الأرض ونشأة الكون وليس النص.^{١١١}

بل إن الإيمان بالغيب يصبح أحد مُوجِّهات التفسير ومقاصده، والإيمان بمقاصد الشريعة أولى. الإيمان بالغيب ليس إيماناً بشيء، بل هو مد آفاقٍ في الشعور الإنساني للبحث عن المجهول، وعدم التوقُّف على المعلوم والوقوع في القطعية، بالانتهاء إلى الحقيقة

^{١٠٤} «القرآن معجزة الرسول»، أحاديث، ص ٢٨-٩.

^{١٠٥} «الإسراء»، السابق، ص ١٢٩-١٣٢.

^{١٠٦} السابق، ص ٣١-٣٥.

^{١٠٧} دراسات، ص ٣٤-٣٨؛ أحاديث، ص ٣١٩-٣٢٠؛ أبجدية الحوار، ص ١١٩-١٢٧.

^{١٠٨} دراسات، ص ٤٦-٤٧؛ أحاديث، ص ٢٩٧-٣٢٠.

^{١٠٩} دراسات، ص ٩٠-٩٦؛ «مفهوم المعاد»، أحاديث، ص ٧٧-٨٠.

^{١١٠} دراسات، ص ١٠٧-١١٢؛ أحاديث، ص ١٤٦-١٥٠، ٢٤٨-٤٥٣، ٢٧٥-٢٧٠.

^{١١١} «الخلق»، أحاديث، ص ١٢١-١٢٤.

دون التجاوز المستمر.^{١١٢} والصلاة لا تهدف إلى الإيمان بالغيب، بل إلى الحفاظ على الوقت، وأداء كل فعل في وقته، وتربية الجسد بالحركات الجسدية والروح بالتأمل الباطني، وتقوية روح الجماعة، وعرض أحوال المسلمين في خطب الجمعة والعيدين.^{١١٣}

(٧) ما زال يغلب على فكر الإمام بعض الجوانب الإلهية. صحيح أن الإلهيات تنعكس في الإنسانيات، ولكنها أحياناً تبدو مستقلة، عالماً بذاته، حقائقه في ذاتها وليست صوراً تعكس واقعاً إنسانياً، وتجارب بشرية مُعاشة، فردية واجتماعية. يبدو فكر الإمام أقرب إلى علم أصول الدين منه إلى علم أصول الفقه، ومن العقيدة أكثر منه إلى الشريعة. والقدسية لا تأتي من المكان ولا من الزمان، إنما هما حاملان للوحي وميدانان لتحقيقه. كل الأماكن متساوية في القيمة؛ أي في القدسية، لا فرق بين المسجد وخارجه، فقد جُعِلَت الأرض كلها مسجداً. ولا فرق بين شهر وشهر أو عام وعام؛ فكل الأزمنة أوقات للفعل؛^{١١٤} فمكة والمدينة مكانان للبعثة وليس لهما قدسية خاصة. والشعر هو الجامع بين الألوهية والأرض.

(٨) ويمكن تجاوز الطائفية من أجل وحدة الرؤية للأمة؛ فلا تُوجد عقائد للتشيع وأخرى لأهل السنة؛ فالاجتهاد ليس مقصوراً على التشيع، بل عُرف عنهم عصمة الإمام، وقول الإمام المعصوم مصدراً من مصادر التشريع. والمرجعيات قد تتحول إلى طبقات علمية متتالية يُقْلَد بعضها بعضاً. والحج ليس خاصاً بالشيعة ولا مكة والكعبة. ويمكن صحيح مواقف المستشرقين في دراساتهم عن الشيعة، وليس شبهاتهم كلها حول الإسلام.^{١١٥}

(٩) وربط التفسير بالعلم يبدو في الظاهر أنه يجعل التفسير عصرياً، فهم الآيات الأخرى طبقاً لآخر مكتشفات العلم الحديث. وفي الحقيقة أنه يربط الحقائق الأبدية بالتغيرات في فهم الطبيعة. حقائق العصر ثابتة في حين أن حقائق العلم متغيرة، فكيف يتم تفسير الثابت بالمتحول؟ لا يهم الدين إن كان يتنافى مع العلم الحديث أم لا؛ فالعلم متغير والدين ثابت. إن كل الأدبيات التي تسمى التفسير العلمي للقرآن، تبدو في الظاهر تحديثاً ولكنها في الحقيقة تأخير؛ لأنها أولاً تُوحى للمسلمين بأن القرآن حوى كل العلم؛ ومن ثمّ فلا داعي للتعلم،

^{١١٢} السابق، ص ٣٦-٤٢.

^{١١٣} «الصلاة»، السابق، ص ٤٣-٥٠.

^{١١٤} دراسات، ص ٦٤؛ «أضواء وتأمّلات»، أبجدية الحوار، ص ٣٠-٣٥.

^{١١٥} «أضواء وتأمّلات»، أبجدية الحوار، ص ٢٠-٤١؛ «مع المستشرق هنري كوربان»، السابق، ص ٨٣-١١٠.

ما دام القرآن قد قدّم العلم قبل جهود العلماء المحدثين. وتعني ثانياً أن الغرب هو مكتشفُ الحقائق، وأن مهمة المسلمين فقط تبرير العلم الغربي بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية. الغرب يبدع العلم، وعلماء الغرب يجتهدون في اكتشاف قوانين الطبيعة، ونحن ننقل العلم الغربي دون جهد. يقتصر عملنا على التوفيق، وننال الحسنين، ونُسجّل هدفين؛ الدنيا والآخرة، العلم من الغرب، والإيمان من لدنّا. في حين أن الغرب كسب جولةً واحدة، العلم والدنيا ولكنه أضاع الشق الثاني، الإيمان؛ فنحن أفضل من الغرب جمعنا الدين والدنيا، والغرب عكّف على الدنيا وحدها وترك الدين، وكانت النتيجة أنه خسر الدين والدنيا معاً. العلم موضوعٌ محايدٌ لا يدعو إلى الإيمان ولا يُنفّر منه، والأكسجين والجمال كلها موضوعاتٌ علمية، وإن استعملها القرآن استعمالاً شعرياً لتقريب الإنسان من الطبيعة والطبيعة من الإنسان.^{١١٦}

الدين والعلم ليسا نسقين معرفيين متمايزين، الدين للأخلاق والسيطرة على انفعالات النفس، والعلم للمنفعة والسيطرة على قوانين الطبيعة.^{١١٧} قد ينشأ الدين من فوارق اجتماعية عسيرة، فيكون تعويضاً عن أوضاع القهر والحرمان. كما ينشأ في ظروف عجز المعرفة البشرية على السيطرة على قوانين الطبيعة، كقيم اللجوء إلى الآلهة واستدعاء الأرواح. العلم والدين ليسا توءمين منذ خلق الإنسان، بل هما على التبادل، يقوم الدين بدور العلم ثم يرث العلم الدين،^{١١٨} ثم يصبح العلم هو الوسيلة لدراسة الدين في جوانبه النظرية والتشريعية. لقد تطوّر الدين نفسه من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم، ومن دور الطفولة إلى دور الصبا إلى دور الرجولة، حتى استقلّت الإنسانية وأصبح العقل قادراً على فهم قوانين الطبيعة والسيطرة عليها وتسخيرها لصالحه. يُبدّد العلم الأوهام القديمة، ولا يوجد تقسيم عمل بين الدين والعلم وتوزيع الصلاحيات، حتى لا يعيش الإنسان في ازدواجية معرفية، الدين للنفس والعلم للطبيعة؛ فالعلم قادرٌ على معرفة خبايا النفس وأسرار الطبيعة. الدين طريقٌ سهل ومباشر للعامة، كي تعيش حياةً فاضلة، أما الخاصة فيحتاجون إلى برهان

^{١١٦} مثل تفسير ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾ بالأخرة السديمية (دراسات للحياة، ص ١٦). و﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (السابق، ص ١٧). «غنى اليوم أمامنا صرحٌ من العلم...» (السابق، ص ٩٤؛ «قوة ضغط الجو»، السابق، ص ٢٧٥).

^{١١٧} أحاديث، ص ٢١-٢٢.

^{١١٨} السابق، ص ١٢٥-١٦٨، «الدين والعلم»، أبجدية الحوار، ص ١٣٧-١٥٨.

العلم ﴿قَالَ أَوْ لَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِنَّ لِيُطَمِّنَ قَلْبِي﴾. يستطيع العلم أيضًا سبر المجهول، في حين أن العلم هو الانتقال من المجهول إلى المعلوم وإعطاء البرهان عليه، ولا يكفي فيه قياس الغائب على الشاهد، كما يفعل الدين في قياس الشبه. ثنائية العلم والدين تقتضي التوفيق بينهما في حالة التعارض، توفيق الدين على العلم، وإلحاق الثابت بالمتحول، فيقضي على الدين ويصبح تابعًا للعلم، كما يفعل أنصار الاتجاه العلمي المادي المعاصرين،^{١١٩} أو توفيق العلم على الدين، وإلحاق المتحول بالثابت، مما يقضي على العلم ويجعل برهانه خارجه في القطع والإيمان، وليس في البحث والبرهان، كما يفعل أنصار التفسير العلمي للقرآن. (١٠) ويمكن تجاوز تقليد القدماء من المفسرين والفقهاء والأئمة الأطهار إلى تجديد المحدثين؛^{١٢٠} فلا يوجد شيء تم إلا ويمكن أن يتم ما هو أكمل منه، ولا يتحقق شيء إلا ويمكن أن يتحقق أفضل منه؛ فالسعي نحو مزيد من الكمال سنة كونية. التفسير لا حدود له طالما أن تطوّر الزمان لا نهاية له؛ لذلك كان يمكن إعادة بناء التراث كله، وليس فقط إعادة تأويل مصدر الأول؛ فقد تحجّر التراث وتكلس وتقدّس، وفي حاجة أيضًا إلى إعادة بنائه على وجه آخر، بحيث يكون دافعًا على التقدم وليس معوقًا للتخلف. صحيح أن التفسير يذكر جلال الدين الرومي وابن سينا، ولكنه لا يُعيد بناء الأنساق الموروثة في الكلام أو الفلسفة أو التصوف أو الأصول.^{١٢١} صحيح أنه يُشار إلى التراث العلمي نظرًا لحاجة الأمة إلى العلم، ولكن التراث أعم وأشمل؛ يضم التراث الكلامي والفلسفي والأصولي والصوفي والأدبي.^{١٢٢}

إن اختفاء الإمام كشخص لا يعني اختفائه كفكر. وقد يعود الإمام إن لم يكن بشخصه بل بمنهجه ورؤيته وأثره على أجيالٍ قادمة.

^{١١٩} مثل يوسف مروة، صادق العظم.

^{١٢٠} يُحال إلى تفسيرات القدماء مثل «تفسير الصافي» للكاشاني، و«الدر المنثور» للسيوطي، و«نور الثقلين» (دراسات، ص ٢٢).

^{١٢١} أحاديث، ص ١٥٦، ٣٠٨.

^{١٢٢} يُشار إلى إصطفان أول مترجم في الكيمياء، وابن ماسرجيس، وتيوفيل بن توما الرهاوي، وجورجيس بن بختيشوع، وابنه بختيشوع، وعيسى بن شاهلانا وجبريل بن بختيشوع وابن المقفع، وعمر بن النجم وابن محمد وأبو يحيى البطريق («الإسلام وثقافة القرن العشرين»، أبجدية الحوار، ص ٥٧-٧٤).

من القصد إلى الفعل^١

محاولة لإعادة بناء «مشكلات الحضارة» عند مالك بن نبي
(١٩٠٥-١٩٧٣م) بمناسبة مرور ثلاثين عامًا على وفاته

(١) تطوير الإصلاح من جيل إلى جيل

إن مهمة الجيل الحالي من الإصلاحيين هو تطوير الجيل الماضي وليس تقريضه ومدحه ﴿قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ﴾؛ فالمدح يميّز، والقراءة نُحيي، التقريض يُنهي، والنقد يُبدئ. وكما طوّر مالك بن نبي عبد الحميد بن باديس، وكلاهما من قسنطينة، كذلك يُطوّر الجيل الحالي مالك بن نبي.^٢ وهذا هو حق الأستاذ على التلميذ، وواجب التلميذ تجاه الأستاذ. ولا تُقلّل القراءة النقدية من الجيل الحالي من قيمة الجيل الماضي، بل تُغنيه وتوسّع آفاقه، وتُحكّم خطابه، وتُبَلِّور أهدافه، وتُوضّح مقاصده.

هكذا فعل الأنبياء والرسل. رسالتهم واحدة وأساليبهم وشرائعهم مختلفة، الرسالة التوحيد، وتطوُّرها في الخطاب. لا فرق بين رسالة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، تحرير الوعي الإنساني من قهر الطبيعة والمجتمع، وطرقهم في التعبير وصياغتهم للشرائع مختلفة. مقاصد الشريعة واحدة، تحقيق المصالح العامة وطرقتها متباينة، الطاعة في اليهودية، والمحبة في المسيحية، والعدل في الإسلام. وطبائع الرسل متباينة؛ نوح الغاضب،

^١ المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الجزائر، ١٨-٢٣ أكتوبر ٢٠٠٣م.

^٢ حضور ابن باديس في مذكرات شاهد قرن حضوراً باهت، ولا يُذكر إلا كبلدياته من قسنطينة.

وإبراهيم المحاور، وموسى صاحب الشريعة، وعيسى الداعي للمحبة، ومحمد المعلن استقلال الوعي الإنساني عقلاً وإرادة؛ لذلك قال السيد المسيح: «ما جئتُ لأُلغي الناموس بل جئتُ لأُكمّله». كما أن القرآن أتى مُصدّقاً للكتب السابقة ومهيماً عليها.

ويعني «من القصد إلى الفعل» تحويل فكر مالك بن نبي من المقاصد والأهداف وحسن النوايا، إلى تحقيقها بالفعل في صياغاتٍ نظرية محكمة. يعني نقل الفكر الإصلاحي كله من مرحلة الأفغاني حتى مالك بن نبي، مرحلة الخطابة والصحافة والصحوة وحشد الجماهير إلى مرحلة التحليل والبحث العلمي، مع أخذ التغير في الزمان والمكان والبيئة الثقافية في الحسبان؛ فقد امتدّت الحركة الإصلاحية على مدى قرنين من الزمان أو يزيد، واتسع نطاقها، وشملت عدة ثقافاتٍ ولغاتٍ عربية وإسلامية وغربية، أفريقية وآسيوية بل وأوروبية؛ فالمصلح لا يعرض المصلح، بل يُعيد قراءته ويطوره، حتى يتراكم الإصلاح، ويتحول إلى تيارٍ فكري عام، بصرف النظر عن أشخاص المصلحين.

يقوم جيلٌ جديد بإعادة قراءته وتطويره بعد ثلاثين عاماً، وقعت فيه أحداث كبرى، وهو ابن الأحداث منذ ١٩٧٣م حتى ٢٠٠٣م؛ فقد اندلعت حرب أكتوبر قبل وفاته بخمسة وعشرين يوماً، دون أن يتمثلها أو يشير إليها وهو في مرضه الأخير، ثم حدثت زيارة القدس في نوفمبر ١٩٧٧م، وتوقيع معاهدة كامب ديفيد في ١٩٧٨م، ومعاهدة السلام في ١٩٧٩م، بين مصر وإسرائيل، واندلاع الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩م، واغتيال السادات في أكتوبر ١٩٨١م، وتغيّر الحكم في مصر من الجمهورية الثانية إلى الجمهورية الثالثة، وغزو جنوب لبنان واحتلال بيروت في ١٩٨٢م، وضرب المفاعل النووي العراقي في ١٩٨٤م، ثم معاهدة وادي عربة بين الأردن وإسرائيل، ثم اندلاع انتفاضة الحجارة في ١٩٨٧م، ثم العدوان العراقي على الكويت في ١٩٩٠م، والعدوان الأمريكي على العراق في ١٩٩١م، وانهيار المعسكر الشرقي ونهاية نظام القطبين في ١٩٩١م، ثم العدوان الأمريكي على العراق في ١٩٩٨م، واندلاع انتفاضة الأقصى المسلحة في ٢٠٠٠م، وتفجيرات واشنطن ونيويورك والاحتلال الأمريكي لأفغانستان في ٢٠٠١م، ثم الاحتلال الأمريكي للعراق في ٢٠ مارس ٢٠٠٣م، واندلاع المقاومة العراقية حتى الآن.

كان مالك بن نبي بالنسبة لجيلنا مفكراً إسلامياً تقدمياً إصلاحياً، رافداً مستقلاً عن سيد قطب والإخوان بعد صدامهم مع الثورة. التقيتُ به في أوائل السبعينيات عام ١٩٧٢م، عندما حضر إلى أمريكا بدعوة من رابطة الطلبة المسلمين إلى فيلادلفيا، وقابلته مع عبد الحميد بو سليمان وأنيس أحمد في بيت أحدهما. وقدمته في محاضراته في جامعة

تمبل. تعلّمتُ منه أن فصل باكستان عن الهند كان مؤامرةً بريطانية، هدفها عزل الإسلامي في باكستان عن محيطه الطبيعي في الهند، بعد الاعتراض على تحليله بأن ذلك كان من فعل الشيطان؛ لأن الشيطان لا يدخل في العلوم السياسية. وكنا مغرمين بإنشاء الدولة الإسلامية في باكستان وبانفصالها عن الهند، ومتأثرين بمحمد إقبال والمودودي، ومعجبين بمحمد علي جناح. ويمكن القول بأن مؤلفاتي الشعبية هي استئناف لفكر مالك بن نبي بنفس الهموم، وقد صدرت معظمها بعد وفاته.^٢

ويغلب على الخطاب روح الحركة الإصلاحية التي جسّدتها الكتابات «الإخوانية»؛ فمالك بن نبي في النهاية مناصر لعبد الحميد بن باديس، والجيل الحالي من الإصلاحيين الجزائريين هم تلاميذه بطريقة أخرى. ويُشير مالك بن نبي إلى عبد الحميد في بعض كتبه، بل ويشير إلى أصول الحركة الإصلاحية ومصادرها الأولى عند الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ومحمد إقبال، وإن لم يذكر حسن البنا وسيد قطب لعلاقته بالثورة المصرية التي عادت الإخوان منذ أزمة مارس ١٩٥٤ م.

ويشير إلى حركات الإصلاح الحديثة التي ينتسب إليها.^٣ ويخرج من مآسي المسلمين المعاصرين وفوضى العالم الإسلامي الحديث، ويُبشّر ببواكير نهضة جديدة باتباع طرق جديدة للفكر والممارسة وبعثه الروحي. والإصلاح دعوة للتغيير؛^٤ فقد نشأت حركة الإصلاح في الجزائر من أجل التحرُّر والاستقلال ضد الاحتلال والتخلف.

والمسلم له دور رسالة في الثلث الأخير من القرن العشرين،^٥ مما يدل على الإحساس بالعصر وضرورة القيام بالرسالة فيه؛ فالإصلاح ليس النظر بل إصلاح العمل، ليس فقط إعادة فهم بل تنشيط فعل وحشد طاقة.

^٢ وهي: قضايا معاصرة، ج١، في فكرنا المعاصر، ١٩٧٦ م، ج٢، في الفكر الغربي المعاصر ١٩٧٧ م؛ الدين والثورة في مصر، ١٩٨٩ م، هموم الفكر والوطن، ج١، التراث والعصر والحدث، ج٢، الفكر العربي المعاصر، ١٩٩٨ م؛ حصار الزمن، ج١، الماضي، ج٢، المستقبل، ج٣ الحاضر (أ) مفكرون عرب معاصرون، (ب) مشكلات معاصرة ٢٠٠٤ م.

^٤ في مهب المعركة، الفصل الثاني، النهضة، حركة الإصلاح، الحركة الحديثة، ص٤٥-٧٣؛ فوضى العالم الإسلامي الحديث، العوامل الداخلية والخارجية، ص٧٥-١١٧؛ الطرق الجديدة، ص١٣٩-١٦١؛ بواكير العالم الإسلامي، ص١٦٣-١٧٨؛ المثال الروحي لعالم الإسلام، ص١٨١-١٨٦.

^٥ مالك بن نبي، من أجل التغيير.

^٦ مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٢) المؤلفات والأسلوب

وكثيرٌ من المؤلفات مقالاتٌ تجميعية تم نشرها في الصحف، وأحياناً تم تجميعها بأكثر من عنوان. ويتم في بعض المؤلفات التنبيه على عنوان الكتاب ومضمونه، ويكون التنبيه من المؤلف أو المترجم.^٧ وأكثر المؤلفات كتب لها بنية محكمة غير العناوين الافتراضية، التي القصد منها وضع المقالات المتشابهة تحت موضوع واحد، وأقل المؤلفات تجميعٌ لمقالاتٍ صحفية، نُشرت أغلبها في مجلة «الثورة الأفريقية».^٨

وقد يكون لبعض المؤلفات عناوين فرعية تُحدّد الطرف التاريخي لها؛^٩ لذلك ظل الفكر حديثاً؛ أي مرتبطاً بالأحداث، وأنياً؛ أي مرتبطاً بالظروف، بالزمان والمكان. الموضوعات هي الأحداث الجارية، الكبيرة منها والصغيرة؛ الاستعمار، التخلف، والثورة. لا يبدأ الفكر من نفسه ومن موضوعاته، بل من خارجه. الفكر في مواجهة العالم، وتابع لأحداثه.

وكثيرٌ من الأعمال تعليق على مقالٍ أو تفكير على تفكير مثل «وجهة العالم الإسلامي»، الذي هو مراجعة وإعادة قراءة لكتاب «الاتجاهات الحديثة في الإسلام» للمستشرق جب. وقد يكون التعليق على تصريحاتٍ سياسية للقادة أو مقالاتٍ صحفية لمشاهير الكتاب؛^{١٠} لذلك يبدو الفكر السياسي فكراً علوياً، تنظيراً على تنظير. ويظل فرانز فاتون من جزر الأنتيل والذي عاش في الجزائر ودُفن بها، أكثر تنظيراً وإحكاماً في الصياغات.

^٧ (١) وجهة العالم الإسلامي، تنبيه (المؤلف)، ص ١٥؛ فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، ص ١، (٢) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص ٧.

^٨ الكتب المؤلفة هي: (١) الظاهرة القرآنية، (٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة، (٣) وجهة العالم الإسلامي، (٤) فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، (٥) مشكلة الثقافة، (٦) فكرة كمنويلث إسلامي، (٧) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (٨) ميلاد مجتمع، (٩) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (١٠) المسلم في عالم الاقتصاد، (١١) مذكرات شاهد قرن (الطفل، الطالب).

والكتب التجميعية هي: (١) تأملات، (٢) في مهب المعركة، (٣) القضايا الكبرى، (٤) بين الرشد والنتية، (٥) من أجل التغيير، (٦) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

^٩ وذلك مثل: (١) فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، (٢) في مهب المعركة (إرهاصات الثورة)، (٣) ميلاد المجتمع (الجزء الأول، شبكة العلاقات الاجتماعية)، (٤) دور المسلم ورسالته (في الثلث الأخير من القرن العشرين).

خطاب مالك بن نبي هو الخطاب الصحفي العام الموجه إلى عامة الناس، وليس الخطاب الفلسفي المحكم بمصطلحاته ومنطقه وصياغاته النظرية واستدلالاته، مقدماته ونتائجه. ينتمي إلى الفكر العربي المعاصر منذ بداياته في القرن التاسع عشر، وما زال بعد قرنين من الزمان ينقص خطابه الإحكام النظري. وهو أسلوب أدبي إنشائي كما تقتضيه طبيعة السامعين مثل «وحل السياسة»، «أبواق الاستعمار»، «حديقة الثقافة».^{١١} يغلب عليه التكرار لأنه دعوة موجهة إلى الناس، ولا يشترط فيه البناء النظري.

والفكر أيضاً تجارب حية يعيشها المفكر، بالإضافة إلى التعليقات على القراءات، فهو مفكر وطني جزائري عربي إسلامي أفريقي آسيوي عالمي.

وتتخلل السيرة الذاتية بعض المؤلفات مثل: «مذكرات شاهد قرن» خاصة في «تأملات». وهي ليست تأملات نظرية خالصة في موضوعات ميتافيزيقية، بل هي تفكير اجتماعي سياسي أخلاقي حول الصعوبات، باعتبارها علامة في نمو المجتمع العربي، والمسوغات في المجتمع، وكيفية بناء مجتمع أفضل، وخواطر عن النهضة العربية، ورسالة العرب في العالم. ومن القيم الإسلامية الديمقراطية والتضامن والفعالية والثقافة.^{١٢}

وتتوقف السيرة الذاتية «مذكرات شاهد قرن» بجزأها، الطفل والطالب حتى ١٩٤٢م؛ أي حتى قبل «الظاهرة القرآنية» أولى مؤلفاته. تخلو من الأبواب والفصول والتواريخ الفارقة، لا تظهر فيها البواعث على مشروع «مشكلات الحضارة» فبدت منفصلة عنه. ولا تُحيل إلى المؤلفات التالية بطريقة «الFLASH باك». وتطول مرحلة الطفولة بكل تفصيلاتها دون دلالة واضحة على المشروع كله، وتخلو من العمق الفلسفي أو الهم الميتافيزيقي. لا تصل الماضي بالحاضر، وكأن الحاضر لا يتراءى في الماضي. الطفولة سيرة ذاتية محلية في قسنطينة أولاً والجزائر ثانياً، مع أن العمر يمتد بالطفل حتى العشرين؛ أي مرحلة

^{١٠} وجهة العالم الإسلامي، مدخل إلى الدراسة، ص ١٧-٢١، «وأعود فأكرّر أن كتاب المستشرق الإنجليزي يُعد مرشداً ثميناً لكتابي هذا في دراسة الأمراض (شبه الصبائية) في العالم الإسلامي، ولكم أتمنى أن يتأمل موضوعاته كثيرون من المسلمين كما تأملتُها، وأن يُقدِّروا فيه نزاهته التي سمت على مرّ عبّدي أو سياسي» (ص ٢١).

^{١١} في مهب المعركة، ص ٥١، ٧٦، ١٢٥.

^{١٢} وأُعيد نشر «الديمقراطية في الإسلام» في «القضايا الكبرى»، ص ١٣٢-١٦٤، من أجل التغيير، تأملات على قبر دينيه في بوسعادة، ص ٧٠-٧٧.

الشباب والوعي الثقافي والعلمي. هي طفولةٌ عادية أقرب إلى التاريخ الخالص مع بعض الدلالات على سمات الشخصية مثل المرأة الشقراء ورعاية قطة. ولا يبدو «الطالب» قد اهتم بالتراث القديم أو التراث الغربي. كانت عينه على الواقع الحاضر فحسب، بما يحمله من هموم إسلامية، وتمنيات أن تدخل الهند وروسيا منظمة الدول الإسلامية. وقد نادى السلطان جاليف من قبلُ بتجمع شعوب الشرق، والأفغاني بالجامعة الشرقية. ويعترف بجهود الساعي رفيق النضال. وتبدو المعادة للاستعمار الأجنبي والهيمنة اليهودية على مقدرات الوطن.

وقد تتصدّر آية قرآنية أو حديثٌ نبوي أو آية من الإنجيل أو كلها معاً بعض المؤلفات.^{١٣}

كما تتصدّر بعض المؤلفات إهداءاتٌ تكشف عن نوع الجمهور المخاطب، ويتراوح المهدى إليهم بين الأسرة الأب والأم، اللذين أعطيا الابن أثنى الهدايا، هدية الإيمان.^{١٤} وقد يكون الإهداء إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامي إلى «مسار التاريخ».^{١٥} وقد يكون الإهداء إلى الشعب الجزائري الثائر أو شهداء الثورة الجزائرية.^{١٦} وقد يكون إلى رمزٍ من رموز الثورة الجزائرية مثل الأمير عبد القادر.^{١٧} وقد يكون إلى جميع الشعوب

^{١٣} تتصدر فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج) آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ﴾، ومن الإنجيل: «طوبى لصانعي السلام لأنهم أبناء الله يدعون».
^{١٤} «إلى روح أمي ... وإلى أبي ... والوالدين اللذين قدّما لي في المهد أثنى الهدايا ... هدية الإيمان» (الظاهرة القرآنية، ص ٧).

^{١٥} «إلى الشباب المتطلع إلى العودة بالمجتمع الإسلامي إلى حلبة التاريخ» (مشكلة الثقافة، ص ٩).
^{١٦} «إلى الشعب الجزائري الثائر، إنني أحيي كفاحك أيها الشعب الكريم. إنني أحييه لأنه كفاح الطفل الجزائري في سبيل مستقبله؛ ولأنه كفاح المرأة الجزائرية من أجل أمن بيتها وسعادة أسرته؛ ولأنه كفاح الشهداء؛ ولأنه كفاح الأبطال الذين يريقون دماءهم من أجل الحق المقدس للطفل والمرأة؛ ولأنه كفاحك أيها الشعب الكريم من أجل البناء والكرامة والحرية. إن الله الذي يُبارك صراع الأبرار يُبارك كفاحك، ويقوده إلى النصر تحت الراية المقدسة، التي كُتِبَ عليها وعده الصادق ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾» (وجهة العالم الإسلامي، ص ٧) «إلى شهداء الثورة الجزائرية الذين حققوا بدمائهم الأحلام التي تُعبّر عنها هذه الصفحات» (في مهب المعركة).

^{١٧} «إلى الأمير عبد القادر، إلى البطل الأسطوري للملحمة الوطنية التي تجسّد شخصه في فترة فاجعة من تاريخنا، مصير وطن وثقافة وحضارة» (القضايا الكبرى، ص ١٩).

المكافحة في سبيل الحرية والسلام.^{١٨} وقد يكون لأكثر من طرف، الشعوب المحبة للسلام والرئيس جمال عبد الناصر.^{١٩}

ويُضاف إلى أكثر المؤلفات عدة مقدماتٍ واحدة أو اثنتين، بالإضافة إلى المقدمة الشرعية المتكررة من الوصي على نشرها.^{٢٠} وقد يكون المترجم نفسه هو المُقدم،^{٢١} وقد يكون المُقدم هو المؤلف نفسه بمفرده أو مع غيره.^{٢٢} وقد تطول المقدمة لتصبح مراجعةً ودراسة بل نقدًا وتجاوزًا.^{٢٣}

ومعظم المؤلفات مكتوبة باللغة الفرنسية ثم تَمَّت ترجمتها إلى العربية، باستثناء البعض منها الذي كُتِب باللغة العربية مباشرةً خاصة في فترة الإقامة بالقاهرة.^{٢٤} وقد يجمع الكتاب بين التأليف والترجمة.^{٢٥} وقد يكون المؤلف نفسه هو المترجم.^{٢٦} وقد يجمع مؤلف بين الترجمة والتأليف.^{٢٧}

^{١٨} «من أجل الشعوب المكافحة في سبيل الحرية والسلام» (فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج).

^{١٩} «من أجل الشعوب المكافحة في سبيل الحرية والسلام»، «إلى الرئيس جمال عبد الناصر، الذي تتمثل فيه ثورتان؛ الثورة السياسية التي أعطت مصر الجمهورية، والثورة النفسية التي تعلن في العالم الإسلامي ظهور القيادة الفتية التي تستلم مقود التاريخ من أيدي القيادات الفوضوية» (فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)).

^{٢٠} الوصي الشرعي هو المحامي اللبناني عمر مسقاوي، (١) «الظاهرة القرآنية» له تقديمان من محمد عبد الله دراز ومحمود محمد شاكر، (٢) «وجهة العالم الإسلامي» تقديم محمد المبارك، (٣) «فكرة الأفريقية والآسيوية» تقديم أنور السادات، (٤) «مشكلة الثقافة» تصدير عمر مسقاوي، (٥) «فكرة كمنويلث إسلامي» مقدمة عمر مسقاوي، (٦) «تأملات» تقديم عمر مسقاوي، (٧) «القضايا الكبرى» هذا الكتاب بقلم عمر كامل (كامل) مسقاوي ومقدمة الطبعة الفرنسية لنور الدين بوقروح ومقدمة تالية للدكتور عبد العزيز الخالدي، (٨) «بين الرشاد والتهيه» تقديم عمر مسقاوي، (٩) «من أجل التغيير» مقدمة عمر مسقاوي، (١٠) «دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين» تقديم عمر مسقاوي.

^{٢١} «شروط النهضة ومشكلات الحضارة» ترجمة عبد الصبور شاهين (وعمر كامل مسقاوي) وتقديمه بالإضافة إلى تقديم ثان للدكتور عبد العزيز الخالدي.

^{٢٢} (١) «مشكلة الثقافة» تصدير عمر مسقاوي، والمقدمتان للطبعَتين الأولى والثانية للمؤلف، (٢) «تأملات» تقديم عمر مسقاوي ومقدمة المؤلف، (٣) «في مهب المعركة» تقديم عمر مسقاوي، ومقدمة محمد شاكر ومقدمة المؤلف، (٤) «ميلاد مجتمع» مقدمة المؤلف، (٥) «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» تقديم عمر مسقاوي ومقدمة المؤلف، (٦) «المسلم في عالم الاقتصاد» مقدمة المؤلف.

وبالرغم من عروبة المؤلف وتمكُّنه من اللغة العربية، إلا أن ترجماته من الفرنسية إلى العربية بل وكتبه المؤلَّفة بالعربية يغلب عليها الأسلوب الفرنسي ومصطلحاته المترجم والمعرب،^{٢٨} بل ويضرب بن نبي المثل على أخطاء الترجمة ولكن بمعنى رب ضارة نافعة؛ فكل ترجمة قراءة، تعطي أبعاداً جديدة على النص الأول؛ لأنها إعادة كتابة له من منظور آخر، وفي تجربة إنسانية أخرى هي تجربة المترجم.^{٢٩}

(٣) متلقي الخطاب

وهو خطاب «الثورة الجزائرية» التي أهدى إليها أحد مؤلفاته،^{٣٠} وكان يمكن أن يظل كذلك في مرحلة ما بعد الاستقلال، من أجل إعادة بناء الدولة وليس فقط مديراً عاماً للتعليم العالي فيها من ١٩٦٣-١٩٦٧م. كان يمكن للفكر الإصلاحي بداية بعبد الحميد باديس حتى مالك بن نبي ومع أحمد بن بيل، أن يكون حلقة الوصل بين الإخوة الأعداء

^{٢٣} وذلك مثل مقدمة محمود محمد شاكر لكتاب «الظاهرة القرآنية»، ص ١٧-٥٠.

^{٢٤} المؤلفات المترجمة من الفرنسية: (١) الظاهرة القرآنية «عبد الصبور شاهين»، (٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة «عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي»، (٣) وجهة العالم الإسلامي «عبد الصبور شاهين»، (٤) فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء باندونج) «عبد الصبور شاهين»، (٥) مشكلة الثقافة «عبد الصبور شاهين»، (٦) فكرة كمنويلث إسلامي «الطيب الشريف»، (٧) ميلاد مجتمع «عبد الصبور شاهين»، (٨) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي «ترجمة الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعيبو».

المؤلفات بالعربية هي: (١) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (٢) تأملات، (٣) في مهب المعركة، (٤) القضايا الكبرى، (٥) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

^{٢٥} المؤلفات التي تجمع بين التأليف والترجمة مثل «المسلم في عالم الاقتصاد»، الجزء «الاقتصاد والاقصادية»، ترجمة مروان قنواطي، ص ٤١-٤٨.

^{٢٦} وذلك مثل «الرشاد والتهيه».

^{٢٧} وذلك مثل كتاب «القضايا الكبرى»؛ فالفصول الثلاثة الأولى ترجمها الطيب الشريف ونُشرت تحت عنوان «أفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية»، والفصلان الأخيران «الديمقراطية في الإسلام» و«إنتاج المستشرقين» كُتبا بالعربية (القضايا الكبرى، ص ٧).

^{٢٨} مثلاً ترجمة L'anti-culture بمصطلح ما ضد الثقافة، والأولى الثقافة المضادة (مشكلة الثقافة، ص ١٢٩). استعمال اللفظ «كمنويلث» في «فكرة كمنويلث إسلامي» (وسكولوجية، ص ١٢). وترجمة Technique الفنية والأفضل اللفظ المعرب التقنية (فكرة كمنويلث إسلامي، ص ١٢؛ مشكلة الثقافة ص ٨٨-٨٩). تعريب Politique بوليتيك وهي الألاعيب السياسية (بين الرشاد والتهيه، ص ٩٧-١٠٢).

المتقاتلين حالياً، جبهة الإنقاذ والدولة؛ فالإصلاح هو الجسر بين السلفيين والعلمانيين. كان يمكن أن يكون فيلسوف الثورة الجزائرية، لو أنه تجاوزَ دور الداعية الثوري إلى المفكر الثوري، من ماركس الشاب إلى ماركس الكهل، ويكتب «رأس المال الثوري» للعالم الثالث في الثقافة والنهضة والحضارة والاجتماع والتاريخ وليس فقط في الاقتصاد.

ويُعجب مالك بن نبي بالثورة المصرية في ١٩٥٢م، أهدى «فكرة الأفريقية الآسيوية» إلى جمال عبد الناصر، وقَدَّم الكتاب أنور السادات، ولم ينتقدها خاصة في أزمة مارس ١٩٥٤م، في الصراع بين الإخوان والثورة. وكان يمكن أن يكون حلقة الوصل بينهما، نظراً لجمعه بين الإسلام والثورة.

وللهند وزعيمها غاندي مكانة خاصة.^{٢١} وهي قرين مصر في باندونج وفي ثلاثي مصر والهند ويوغوسلافيا، ناصر ونهرو وتيتو. وقد حدث تقسيم الهند في نفس الوقت، الذي وقع فيه تقسيم فلسطين. واستقلَّت الهند، وما زالت فلسطين كلها تَرْزَح تحت الاحتلال الصهيوني.

ومالك بن نبي هو مفكر العالم الثالث، الذي ظهر إلى الوجود منذ مؤتمر باندونج، ونظَّر له في «فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)»، وتحديد محور طنجة-جاكارتا في مقابل محور واشنطن-موسكو، العالم الثالث في مقابل العالمين الأول والثاني. وهو فهمٌ سياسي جديد للعالم الإسلامي الذي يمتد كله في أفريقيا وآسيا،^{٢٢} وأحياناً يتم التركيز على أفريقيا وحدها،^{٢٣} وأحياناً أخرى يتم التركيز على آسيا وحدها. وتتكون فكرة الأفريقية الآسيوية من ثلاثة أجزاء؛ الأول الرجل الأفريقي في عالم الكبار، وهو من أبناء الاستعمار، يتعايش معه، ويتأثر به. والثاني بناء الفكرة الأفريقية

^{٢٩} من أجل التغيير، فلنتكلم عن العارضة، ص ٢٢-٢٣.

^{٣٠} في مهب المعركة، من أجل إصلاح التراب الجزائري، ص ٩٣-٩٦؛ ضرورة مؤتمر جزائري لتوجيه العمل، ص ١٠٦-١١١؛ تفاهات جزائرية، ص ١١٢-١١٥؛ بين الرشاد والتيه، العامل الجزائري في فرنسا، ص ٥٥-٦٠؛ معالم على طريق الحركة النسائية الجزائرية، ص ٦١-٦٦.

^{٣١} في مهب المعركة، وحدة الثقافة في الهند، ص ١٤٣-١٤٨؛ تحية إلى داعية اللاعنف، ص ١٤٩-١٥٢؛ رومان رولان ورسالة الهند، ص ١٥٣-١٥٨.

^{٣٢} مشكلة الثقافة، تعايش ثقافي على محور طنجة-جاكارتا، ص ١٠٠-١١٢؛ تأملات، التضامن الأفريقي الآسيوي، ص ٩٥-١٢١.

^{٣٣} من أجل التغيير، مهمة النخبة الأفريقية، ص ٧٨-٨٥؛ صحافة العالم الثالث، ص ١١٥-١١٩.

وتأصيلها تاريخياً وحاضر الكتلة العربية الآسيوية؛ فالعرب هم قلب أفريقيا، وإمكانية تحملها مسئولية النهضة والحضارة عن طريق الثقافة والاقتصاد. والثالث رسالة فكرة الأفرسيوية والتعايش بين شعوبها وعلاقتها بالعالم الإسلامي وأوروبا والمجتمع الدولي. كما يتم الحديث عن العالم الإسلامي صراحةً متميزاً عن العالم الأفريقي الآسيوي، وهو أشمل وأعم في «فكرة كمنويلث إسلامي». يرمز إليه الحج باعتباره مركزاً له، وله مبرراته الجغرافية والسياسية والنفسية والفنية (العلمية)،^{٣٤} ويتكون من ثلاثة أقسام؛ الأول «مشروع دراسة شاملة»، لتأصيل الفكرة تاريخياً ومحيطها الجديد، وأولوية المعيار الاجتماعي، وما يعوق الفكرة من تقليد، وفوضى الأشياء والأفكار والاضطراب العام. ويجدد المشروع في صياغة ومبررات جديدة، مع توضيح الأسباب الجغرافية والسياسية والعلمية، بالإضافة إلى الأسباب النفسية. والثاني «قيمة الفكرة في المجتمع الإسلامي». والثالث «وظيفة كمنويلث إسلامي» ومقارنته بشبيهه البريطاني، وإمكانية تجاوز مشاكله بمفاهيم إسلامية جديدة مثل الشهادة والرسالة.

ويعي مالك بن نبي التوجه نحو الشرق، ونهضة الشرق، وما يُسمَّى حالياً «رياح الشرق».^{٣٥}

يمكن تصنيف خطاب مالك بن نبي في مجال خطاب ما بعد الاستعمار، الذي يُحلل ما آلت إليه حركات التحرر الوطني، وما خلفه الاستعمار وراءه من بقايا نفسية وذهنية في الفرد، وثقافية وحضارية في المجتمع. ويهدف إلى تحليل الدولة الوطنية الجديدة، ونجاحها أو فشلها في تحقيق برامجها الوطنية في التعليم والثقافة، وخططها الاقتصادية في التنمية. كما تظهر في هذا الوقت المبكر التفرقة بين الاستعمار والقابلية للاستعمار؛ أي الموضوع والذات، الواقع والإمكانية. وهو في هذا يشابه عديداً من المفكرين في العالم الإسلامي، مثل علي شريعتي، وفي الهند مثل بارتا كاثارجي وآشيس ناندي، وراجني كوتاري وغيرهم.^{٣٦}

ويتناول في مهب المعركة أيضاً موضوع الاستعمار، ووضعه تحت المجهر واكتشاف فوضاه، وفتحه جبهةً ثالثة في التاريخ بين المستعمر والمستعمَر وهي الحرية، مع نقد أبواق

^{٣٤} فكرة كمنويلث إسلامي، ص ١٢-١٣.

^{٣٥} أنور عبد الملك، «رياح الشرق»، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٣ م.

^{٣٦} السابق، ص ١٣٧-١٥٠.

الاستعمار وأعدائه وتابعيه من ملوك وأمراء، وعقد مؤتمرات لا فائدة منها.^{٣٧} ويعرف الاستعمار قيمة الأفكار وفاعليتها.^{٣٨} ونظرًا لأهمية موضوع الاستعمار فإنه يدخل عنوانًا في «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة». والاستعمار ليس ظاهرة موضوعية فقط، بل أيضًا ظاهرة نفسية كما وضح ذلك في «نحن والاستعمار».^{٣٩}

ولا تظهر الصهيونية في فكره إلا بعد هزيمة حيران-يونيو ١٩٦٧م، وهو في مصر. ولم تظهر بوضوح إلا في «بين الرشاد والته»، الذي كُتب بين ١٩٦٥-١٩٦٧م. وحُصِّص الفصل الرابع في قضية فلسطين إلى القضية الفلسطينية في عدة مقالات كتب معظمها عام ١٩٦٧م.^{٤٠}

(٤) وحدة المشروع

ويمكن دراسة فكر بن نبي من أعماله السبعة عشر مرتبةً ترتيبًا زمنيًا؛ فربما تطور من العمل الأول «الظاهرة القرآنية» إلى العمل الأخير «مذكرات شاهد قرن».^{٤١} وقد يُساعد ذلك على معرفة إذا ما كان هناك تطوُّر في فكره الإصلاحية أم أن هناك منطلقات ثابتة

^{٣٧} في مهب المعركة، ص ١٧-٤٧؛ أقلام وأبواق الاستعمار، ص ٧٦-٨١؛ ميلاد مجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار، ص ٨٢-٩٣.

^{٣٨} فكرة كمنويلت إسلامي، الفكرة ومراقب الاستعمار، ص ٥٤-٥٨.

^{٣٩} من أجل التغيير، الفصل: نحن والاستعمار، ص ٩٩-١٢٥. ويتضمن: أرغن الإمبريالية، الأسباب الصغرى والأسباب الكبرى، صحافة العالم الثالث، العبرة من جريمة.

^{٤٠} بين الرشاد والته، الفصل الرابع: في قضية فلسطين، ص ١٠٣-١٤٣. وتشمل مقالات: عشرون سنة من بعد، ثمن الوحدة العربية، لحظة القلاش، لحظة التأمل، هيئة الأمم تدين شعب فلسطين، مفاتيح العرب.

^{٤١} وهي مرتبة كالآتي: (١) الظاهرة القرآنية، ١٩٤٦-١٩٤٧م، (٢) شروط النهضة ومشكلات الحضارة، ١٩٤٨م، (٣) وجهة العالم الإسلامي، ١٩٥٤-١٩٥٩م، (٤) فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، ١٩٥٦م، (٥) مشكلة الثقافة، ١٩٥٩م، (٦) فكرة كمنويلت إسلامي، ١٩٦٠م، (٧) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، (٨) تأملات، ١٩٦٠-١٩٦١م، (٩) في مهب المعركة، ١٩٦١م، (١٠) ميلاد مجتمع، (١١) القضايا الكبرى، ١٩٦٤م، (١٢) بين الرشاد والته، ١٩٦٥-١٩٦٧م، (١٣) من أجل التغيير، ١٩٦٧-١٩٦٨م، (١٤) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ١٩٧٠م، (١٥) المسلم في عالم الاقتصاد، ١٩٧٢م، (١٦) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، ١٩٧٢م، (١٧) مذكرات شاهد قرن.

من البداية إلى النهاية. والأغلب هي المنطلقات الثابتة من البداية إلى النهاية، مع تطبيقات متعددة في الثقافة والسياسة والاجتماع والأخلاق والتاريخ.

والمشروع كله يبدأ من العمل ويتوجه إليه. وتجربة العصر كله هي تجربة الثورة والاستقلال؛ فالثورة روح العصر وهو معنى «الاطراد الثوري»، وهي التزامٌ خلقي. المهم أن تتحول إلى دولة.^{٤٢} الثورة هي طريق الاستقلال، ليس فقط استقلال الدولة بل بداية باستقلال الإنسان.^{٤٣} المشروع إذن تأسيس نظري لثورة عملية، يبدأ بتثوير الفكر من أجل تثوير الواقع، ومن إصلاح الفرد إلى إصلاح الأمة.

ويدور فكر مالك بن نبي على ثلاثة محاور: الأول التراث القديم الذي لم تساعده الظروف الاستمرارية فيه بعد «الظاهرة القرآنية». وتحول من التراث الإسلامي القديم إلى الثقافة الإسلامية المعاصرة، فنقص المشروع جذوره التاريخية لصالح فروعه الحاضرة. والثاني التراث الغربي. ولما غاب التخصص الدقيق والعودة إلى المصادر الأولى فيه، تحول إلى الثقافة الغربية العامة الواسعة في السياسة والاجتماع والاقتصاد، والتي يعتمد عليها في تحليل الواقع الآني، خاصة ما شاع منها في الثقافة العربية المعاصرة. والثالث تلخيص تحديثات العصر كلها في «مشكلات الحضارة»، بما في ذلك النهضة والتحرر من الاستعمار، والقضاء على التخلف ومظاهره من فقر وقهر وتجزئة، وذلك عن طريق التنظير المباشر للواقع، وتحويل أحداث عصره إلى مرتكزات فكرية، مثل مؤتمر باندونج وتنظيره في «فكرة الأفريقية الآسيوية». وهو البعد الأغلب الذي ساد فكره الإصلاحية، فتوارى خلفه البعدان الأولان؛ التراث الإسلامي والتراث الغربي. وهو الذي أخذ عنوان «مشكلات الحضارة».

ويتضح الواقع المباشر والتجارب الحية من أسماء المعسكرات والبلدان والعواصم التي يزخر بها «مشروع مشكلات» الحضارة باستثناء «الظاهرة القرآنية»، الدراسة العلمية الوحيدة، فيُحال كثيرًا إلى العالم الإسلامي ومحاوره وطنجة-جاكارتا في مواجهة واشنطن-موسكو، والبلدان الإسلامية، والعواصم الإسلامية في مقابل أوروبا والبلدان الغربية وعواصمها والتحالف مع الشرق بلدانه وعواصمه. ويُحال إلى كثير من المنظمات الدولية والإقليمية، وإلى عديد من الأحداث الكبرى، بل ويُذكر الكيان الصهيوني وعاصمته، مما يدل على أن المفكر غارق في أحداث العصر في الجغرافية السياسية.^{٤٤}

^{٤٢} بين الرشاد والتب، الفصل الأول: طريق الثورة، ص ١١-٣٤.

^{٤٣} بين الرشاد والتب، الفصل الثاني: في قضايا الاستقلال، ص ٣٧-٦٩.

ومشروع «مشكلات الحضارة» مشروعٌ متكامل؛ إذ يحيل كل كتابٍ لاحقٍ إلى المؤلفات السابقة، فإذا كانت «شروط النهضة ومشكلات الحضارة» لم تشر إلى «الظاهرة القرآنية»، فإن «وجهة العالم الإسلامي» تُحيل إلى «الظاهرة القرآنية» و«شروط النهضة ومشكلات الحضارة».^{٤٥} وتحيل «مشكلة الثقافة» إلى «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، وإلى «فكرة الأفريقية الآسيوية» (في ضوء مؤتمر باندونج) و«الظاهرة القرآنية» و«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة».^{٤٦} وتحيل «فكرة كمنويلث إسلامي» إلى «وجهة العالم الإسلامي» و«فكرة الأفريقية الآسيوية».^{٤٧} ويُحيل «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» إلى «وجهة العالم الإسلامي» و«فكرة كمنويلث إسلامي».^{٤٨} وتحيل «تأملات» إلى «فكرة كمنويلث إسلامي» و«فكرة الأفريقية الآسيوية» و«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» و«الظاهرة القرآنية».^{٤٩} ويُحيل «في مهب المعركة» إلى «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» و«وجهة العالم الإسلامي» و«فكرة الأفريقية الآسيوية» و«شروط النهضة ومشكلات الحضارة».^{٥٠} ويُحيل «ميلاد مجتمع» إلى «مشكلة الثقافة».^{٥١} ويُحال في «القضايا الكبرى» إلى «شروط النهضة ومشكلات الحضارة» و«الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» و«فكرة الأفريقية الآسيوية» و«مشكلة الثقافة» و«وجهة العالم الإسلامي».^{٥٢} ويُشار في «بين الرشاد والتهيه» إلى «شروط النهضة» و«الصراع الفكري» و«فكرة الأفريقية الآسيوية».^{٥٣} ويُحال في «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» إلى «شروط النهضة» و«الظاهرة القرآنية»

^{٤٤} من العالم الإسلامي: إندونيسيا، باكستان، سوريا، فلسطين، مراكش، مصر، الجمهورية العربية المتحدة، أفريقيا، الجزائر، ماليزيا، باكستان، لبنان، تونس. ومن العواصم الإسلامية: قسنطينة، دمشق، القاهرة، القيروان، باندونج، طنجة، جاكارتا، بغداد، حلب، طرابلس، القسطنطينية، طهران. ومن القديم: عرفات، صفين. ومن العالم الغربي: إنجلترا، فرنسا، أوروبا، أمريكا، ألمانيا، الاتحاد السوفيتي، إيطاليا، السويد. ومن العواصم الغربية: باريس، روما، جنيف، موسكو، إسبرطة، روما، واشنطن، برلين، لندن، سان فرانسيسكو، طوكيو. ومن بلاد الشرق: الصين، الهند، الهند الصينية، اليابان. ومن العواصم الشرقية: نيودلهي، بكين. ومن المنظمات الإقليمية والدولية: الجامعة العربية، الأمم المتحدة، التضامن الآسيوي الأفريقي. ومن الأحزاب: الحزب الشيوعي. ومن الأحداث الكبرى: الحرب العالمية الأولى، والثانية، والحروب الصليبية. ويُذكر الكيان الصهيوني: إسرائيل، تل أبيب، موشي ديان.

^{٤٥} وجهة العالم الإسلامي، ص ١٩-٢٠.

^{٤٦} مشكلة الثقافة، ص ١١، ٩٩، ٣٤، ٦٩.

^{٤٧} فكرة كمنويلث إسلامي، ص ١٩، ٣٩.

^{٤٨} الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ص ٨١-٨٢.

و«فكرة الأفريقية الآسيوية».^{٤٩} ويُشار في «المسلم في عالم الاقتصاد» إلى «فكرة الأفريقية الآسيوية».^{٥٠} ولا يُحال في «من أجل التغيير» إلى أيٍّ من المؤلفات السابقة.

(٥) الثقافة الإسلامية

و«الظاهرة القرآنية» أهم ما أبدع مالك بن نبي من فكرٍ أصيل يُجدد به علوم القرآن مناهج التفسير، ويضع قواعد جديدة لفهمه من أجل حل قضايا المسلمين، والدخول في تحديات العصر. ويبدو أنه البحث الذي تقدّم به إلى ماسنيون، ليحصل به على درجة الدكتوراه في الفكر الإسلامي، وتردّد ماسنيون في القبول أو رفضها صراحة، مما دفع الطالب العنيد إلى أن يُثبت للأستاذ أنه قادرٌ على التفكير والتجديد. ربما وجده ماسنيون غير حاصل على شهاداتٍ سابقة في الدراسات الإسلامية، وربما أحس منه بالغيرة على الإسلام والمسلمين، مما يدفع بالمستشرق عن لا وعيٍ إلى التراجع والتخوف لما في القلب من موروثٍ تاريخي قديم تجاه الإسلام، وموروثٍ استعماري معاصر. ويُشير مالك بن نبي إلى ماسنيون «هذا المستشرق البارز مؤخرًا»، في إشارةٍ إيجابية إلى قدرة اللغات السامية على التعبير عن الآداب والكتب المنزلة، وفي نفس الوقت عن العلوم الرياضية والطبيعية، كما حدث بعد ذلك في تاريخ الحضارة الإسلامية. كما يستشهد به مع مونييه وجيلسون في القيام بأسبوعين للثقافة الكاثوليكية.^{٥٦}

و«الظاهرة القرآنية» في أحد جوانبه ردُّ فعل على قضية «الشعر الجاهلي» لطفه حسين، ورد الاعتبار للقرآن ضد ما يشاع عن الشعر الجاهلي من إنكار حوادث التاريخ خلف قصص الأنبياء، وأن «الشعر العربي» مثل القرآن، كثيرٌ منه منحول، يُعبّر عن خيال

^{٤٩} تأملات، ص ١٤، ٩٧، ٩٨، ١٤١.

^{٥٠} في مهب المعركة، ص ١٢، ٥٨، ٣٨، ٨٠، ١٦٠.

^{٥١} ميلاد مجتمع، ص ٤١.

^{٥٢} القضايا الكبرى، ص ٢٣، ٢٥، ٣١، ٥٨، ١٢٥، ٨٧، ٧٠، ٦٥، ٧٢، ٧٤، ٨٨، ٣٢-٣٣، ٤٧، ٩٣، ١٢٥.

^{٥٣} بين الرشاد والتهيه، ص ٦٧، ١٩٧، ١٥١، ١٥٦.

^{٥٤} مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص ٤٤، ٩٦، ١٠٠، ١٥١، ٥٥، ٢٣.

^{٥٥} المسلم في عالم الاقتصاد، ص ٤٣.

^{٥٦} من أجل التغيير، ص ٦١، ٨٦.

الشعراء وتقليد الشعر أكثر مما هو منسوب للقائلين به.^{٥٧} وهي القضية التي أثارها مرجليوث وسمعتها طه حسين عندما كان في فرنسا في العشرينيات. كما أن قضية الصحة التاريخية للنصوص الدينية، التوراة والإنجيل، كانت مثارة منذ بداية العصور الحديثة في القرن السابع عشر، خاصةً عند اسبينوزا وأوستريك وريشتارد وسيمون. واستمرت في القرن الثامن عشر عند فولتير، وبلغت الذروة في القرن التاسع عشر عند لسنج وشتراوس ورينان وأنصار النزعة التاريخية. وكانت وراء الاتجاه التحديثي في القرن العشرين عند كوشو ولوازي.^{٥٨}

والكتاب غير مقسم إلى أبواب وفصول، وموضوعاته غير مرقمة ولا تنتظم في نسق. ومع ذلك يمكن التعرف على ستة أقسام؛ مدخل إلى دراسة الظاهرة القرآنية، والحركة البنوية، وأصول الإسلام، بحث في المصادر، والخصائص الظاهرية للوحي، والعلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، وموضوعات ومواقف قرآنية.

ولفظ «الظاهرة» لفظٌ جديد في علوم القرآن، قبل علم الظاهريات «الفينومينولوجيا»، فلسفة ومنهجًا، وهي ظاهرة «الوحي». يترك المؤلف الموضوع ويتبع قسمة لا تغطيه كظاهرة. وتُصبح الظاهرة الدينية بوجه عام وليس ظاهرة الوحي وحدها، وعرض المذهبين المادي والغيبى في تفسيرها، وتعني الغيبى الروحي في مقابل المادي أو الميتافيزيقي في مقابل الطبيعي، ثم تتحول الظاهرة إلى «الحركة النبوية» مبدأ النبوة وادعائها،^{٥٩} ثم يتم التحول من النبوة إلى النبي، ومن الرسالة إلى الرسول، حياته قبل البعثة وطفولته ومراهقته، والزواج والعزلة، ثم يعرض العصر القرآني في مرحلتيه المكية والمدنية، وكيفية الوحي، ثم يستمر تشخيص الوحي في اقتناع الرسول الشخصي، ومقام الذات المحمدية باستعمال مصطلحات الصوفية، والفكرة المحمدية كما يفعل المستشرقون قياسًا على اشتقاق اسم الدين «المسيحية» من اسم الرسول «المسيح». وتضع الرسالة لصالح الرسول، ويتوه مقياسا الحي، العقل والواقع، في الاقتناع الشخصي، والمقياسان الظاهري

^{٥٧} انظر دراستنا: «من الانتحال التاريخي إلى الإبداع الحضاري»، قراءة في «الشعر الجاهلي» بعد سبعين عامًا لطفه حسين (١٨٨٨-١٩٧٣م)، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٢٥-٤٩.

^{٥٨} Hassan Hanfi: La phénoménologie de L'Exégèse, Essai d'une herméneutique existentielle à partir du Nouveaux Testament, Paris 1965, Le Caire 1976.

^{٥٩} الظاهرة القرآنية، ص ٥١-٩٢، ١٠٨-١٧٥.

والعقلي. ولا يدخل في الموضوع إلا القسم الرابع «الخصائص الظاهرية للوحي»: التنجيم أي أسباب النزول، والوحدة الكمية، والوحدة التشريعية، والوحدة التاريخية، والصور الأدبية، ومضمون الرسالة.^{٦٠} وينتهي الكتاب بموضوعات ومواقف قرآنية مثل إرهاب القرآن وما لا مجال للعقل فيه مثل خواتم السور، والمناقضات والمرافقات والمجاز في القرآن، والقيمة الاجتماعية لأفكار القرآن، وهو ما يخرج عن الظاهرة إلى الموضوع.^{٦١} والجديد في الكتاب هو المنهج المقارن، مقارنة النبوة في القرآن بالنبوة في العهد القديم خاصة أرمياء، وتفسير بنوته تفسيراً نفسياً، ثم تُعقد مقارنات بين القرآن والكتاب المقدس في بعض الموضوعات، مثل ما وراء الطبيعة والأخريات والكونيات، والأخلاق والاجتماع والوجدانية.^{٦٢} وتتم مقارنات أخرى في قصة يوسف في القرآن والكتاب المقدس، بمنهج نقدي للتعرف على الغرض في الروايتين.

ويعتمد الفكر على الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، التي تكثر أو تقل طبقاً لطبيعة الموضوع، ومنطق الاستدلال فيه، وما هو متاح من نظريات غربية أو محاولات اجتهادية لخلق وتنظير جديد. وتختلف المؤلفات في اعتمادها على الآيات والأحاديث بين الأقل والأكثر؛ فأكثرها بطبيعة الحال «الظاهرة القرآنية».^{٦٣} وهناك مؤلفات تخلو تماماً من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛^{٦٤} فالفكر الإسلامي قادرٌ على الاستقلال بذاته، يُحلل الواقع تحليلًا مباشرًا، ويقدر على معرفة مضمون الآية من الواقع وليس من النص، استقراءً وليس استنباطاً.

^{٦٠} الخصائص الظاهرية للوحي، السابق، ص ١٧٩-١٩٦.

^{٦١} موضوعات ومواقف قرآنية، السابق، ص ٢٦٩-٣٠٠.

^{٦٢} الظاهرة القرآنية، ص ٩٣-١٠٠، ١٩٧-٢٠٩، ٢١١-٢٦٦.

^{٦٣} الظاهرة القرآنية: الآيات (٩٣)، الأحاديث (٢٣)، تأملات: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٤)، القضايا الكبرى: الآيات (٢٨)، الأحاديث (١٣)، وجهة العالم الإسلامي: الآيات (١٨)، الأحاديث (٣)، ميلاد مجتمع: الآيات (١١)، الأحاديث (٥)، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: الآيات (١١)، الأحاديث (٣)، مشكلة الثقافة: الآيات (٦)، الأحاديث (٣).

فكرة كنمويلث إسلامي: الآيات (٣)، الأحاديث (٢)، بين الرشد والتهيه: الآيات (٣)، الأحاديث (٥)، المسلم في عالم الاقتصاد: الآيات (٤)، شروط النهضة ومشكلات الحضارة: الآيات (٣)، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: الآيات (٢)، من أجل التغيير: الآيات (١).

^{٦٤} مثل فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)، في مهب المعركة.

والدراسات الإسلامية الوطنية تُحيل إلى موقفٍ نقدي من الاستشراق، كما هو الحال في «إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث»، كفصلٍ خامس في «القضايا الكبرى»؛^{٦٥} فالاستشراق ليس دراسة لموضوع بل موضوع لدراسة.^{٦٦} ويُحال إلى عديد من المستشرقين في مجموع المؤلفات، مثل مارجوليوث ودرمنجهام وجب، وأربري ورينان وهانوتو وماسنيون، وأسّين بلاتْيوس والأب تيري ولامانس، وفيجور وفولفسون.^{٦٧} وتغيب إعادة بناء العلوم الإسلامية القديمة إلا بعض الإشارات العابرة، مثل فلسفة الإنسان وأساسها الغيبي؛ أي النظري المبدئي، وليس تحليل أسباب غيابها في المجتمعات العربية المعاصرة.^{٦٨} كما تُعقد مقارنة بين الدراسات العصرية والتصوّف الإسلامي.^{٦٩} ويُستشهد في البناء الثقافي ببعض القيم الإسلامية مثل الأخوة.^{٧٠} وقد ظهر لفظ «الإسلامي» في عديد من المؤلفات،^{٧١} وكلها إشارات متفرقة وعابرة من غير متخصص في العلوم الإسلامية، ولا تغني الفروع عن الجذور، ولا القشور عن اللباب. ويُحال إلى عديد من الأعلام الإسلامية، أنبياء وفلاسفة وصوفية، وفقهاء ومؤرخين وصحابة، وشعراء وكُتّاب ومصلحين، وملوك وقادة وحركات إصلاحية. ونادرًا ما تُذكر المصنفات التراثية القديمة أو الحديثة، مما يدل على أن الثقافة الإسلامية، كانت إما سماعًا أو من مصادِر ثانوية، أو مجرد معلوماتٍ عامة منذ أيام الصبا.^{٧٢}

^{٦٥} القضايا الكبرى، ص ١٦٧-١٩٨.

^{٦٦} انظر: «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م، ص ٧٥-١١٠، وأيضًا: «مقدمة في علم الاستغراب»، الدار الفنية، القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٩-٣٦.

^{٦٧} في الظاهرة القرآنية يُحال إلى: مرجوليوث (٧)، درمنجهام (٥)، أربري، الأب تيري، لامانس، الأب فيجورو (٢)، «وجهة العالم الإسلامي»: جب (٨)، لامانس، لاسال (١)، «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»: رينان، هانوتو (٢).

«القضايا الكبرى»: أسّين بلاتْيوس (٢)، رينان، جولدزيهر (١)، «من أجل التغيير»: ماسنيون (٢).

^{٦٨} «في مهب المعركة»، الأساس الغيبي لفلسفة الإنسان في الإسلام، ص ١٥٩-١٦٦، انظر أيضًا دراستنا: «لماذا غاب مبحث الإنسان في تراثنا القديم؟»، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٣٩٣-٤١٥.

^{٦٩} الدراسات العصرية والتصوف الإسلامي، ص ١٦٧-١٧٠.

^{٧٠} «من أجل التغيير»، أخوة في الإسلام، ص ٩٢-٩٧.

^{٧١} هي: (١) وجهة العالم الإسلامي، (٢) فكرة كمنويلث إسلامي، (٣) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، (٤) المسلم في عالم الاقتصاد، (٥) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.

(٦) الثقافة الغربية

وأوروبا حاضرة في فكر مالك بن نبي واقعًا وتاريخًا وثقافةً ونموذجًا. وأحيانًا يستعمل مصطلح العالم الغربي.^{٧٣} والإحالة إليها عابرة. ولا يُوجد مؤلفٌ واحد في الثقافة الغربية، بالرغم من حضورها الشديد في كل المؤلفات، كإحالاتٍ مرجعية وأطرٍ نظرية. ويمكن معرفة قَدْر حضورها في مجموع المؤلفات بمنهج تحليل المضمون، سواء لكل عمل أو لمجموع الأعمال، لمعرفة مدى اتساع الثقافة الغربية، وفي نفس الوقت نقص عُملها؛ فالإحالات عابرة إلى أسماء الأعلام دون أمهات المصادر.

ففي «الظاهرة القرآنية» يتصدر من الفلاسفة ديكرت ثم أفلاطون وإنجلز ونييتشه وهيجل ودانتي وتوما الأكويني، وسقراط وإقليدس. ومن العلماء المحدثين هابل ثم ماندليف وهيلر دي بارانتون وأينشتاين.^{٧٤} ومن الأعمال واحد فقط هو كتيب ماركس «فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية». وواضحٌ من صدارة ديكرت أعمال النظر العقلي، كما أعمل طه حسين الشك الديكرتي في الشعر الجاهلي. ولا حرج من الإحالة إلى أعلام الماركسية مثل إنجلز، أو دعاة النفي المطلق مثل فيورباخ ونييتشه.

^{٧٣} من الأنبياء: إبراهيم، إرميا، إسماعيل، حزقيال، يوسف، إخناتون، يعقوب، عاموس، موسى، المسيح، بوذا، كونفوشيوس، زرادشت. ومن الشعراء: امرؤ القيس، حافظ إبراهيم. ومن المؤرخين: ابن الأثير، أبو الفدا القلقشندي. ومن المحدثين: البخاري، مسلم، أبو هريرة، أنس، الترمذي. ومن الصحابة: آل البيت، أبو بكر، وأبو طالب، وخديجة، وعائشة، وصفية، وعمر، وحليمة، ابن مسعود، بلال، أبو ذر. ومن الفلاسفة والمتكلمين والصوفية والفقهاء واللغويين: الباقلاني، الجرجاني، الغزالي، محمود شاكر، النظام، الشافعي، الجاحظ، الحسن بن الهيثم، ابن ميمون، ابن خلدون، ابن تيمية، الفارابي، ابن حزم، ابن الراوندي، ابن سينا، ابن اللادي، ابن النفيس، الأشعري، ابن حنبل، الخليل بن أحمد، ابن باجه. ومن الملوك والقادة: أمنتب الرابع، قوطيفار، نابليون، مصطفى كمال، محمد علي، الإمبراطور الأكبر، عبد الناصر، غاندي، نهرو، أحمد بن بيل، لنكولن، روبسبير، بن بركة، بومدين، بن تومرت، حسن الزعيم، هوشي منه، ماوتسي تونج، جنكيز خان، تيمور لنگ. ومن المصلحين والمحدثين: رشيد رضا، محمد عبده، الأفغاني، محمود قاسم، زكي مبارك، محمد عبد الله دراز، بن باديس، إقبال، أبو الكلام آزاد، طنطاوي جوهري، فانون، أحمد بن عبد الوهاب، إمي سيزيه. ومن الحركات الدينية: المرابطون، الموحدون، الوهابيون. ومن المصادر: امتاع الأسماع، دلائل الإعجاز، السيرة الحلبية، في الشعر الجاهلي، الكامل، الوحي المحمدي، العروة الوثقى. ومن الكتب المقدسة: التوراة، والإنجيل.

وفي «وجهة العالم الإسلامي» يتصدر ديكارت ورينان؛ أي العقل والعلم، ثم من المفكرين الدينيين أمبرواز وجربرت الراهب وجينون، ومن العلماء جاليليو ونيوتن، ومن الاقتصاديين ريكاردو وآدم سميث ومالثوس، ومن الأدباء برنار شو، ومن الفلاسفة موسى بن ميمون ونيتشه وباكونين، ومن المؤرخين ثيو سيديد وريشيه وتوينبي، ومن المذاهب الشيوعية.^{٧٥}

وفي «مشكلة الثقافة» يتصدر وليم أوجيرن ثم نيوتن، ثم ديكارت ثم كونستانتينوف، تداخلاً بين العلماء والفلاسفة، ثم دارون وكومت وليبنتز، ثم من الفلاسفة أرسطو وتوما الأكويني وجوبينو، وشوبنهاور ولينين ونيتشه، ومن علماء النفس يونج، ومن العلماء باستور ولافوازييه وماركوني.^{٧٦}

وفي «فكرة كمنوليث إسلامي» لا تظهر إلا الماركسية، مما يدل على أن الماركسية أحد البواعث على تفكيره سلباً، مما جعله هدفاً لنقد الشيوعيين له، بل والاعتداء عليه في أيامه الأخيرة.

وفي «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة» يتصدر بافلوف العالم الروسي صاحب تجارب الفعل الشرطي أو المنعكس، ومن المذاهب الشيوعية، مما يدل على أن أحد البواعث الفكرية لديه هو مناهضة المادية.^{٧٧}

^{٧٣} «وجهة العالم الإسلامي»، الاتصال بين أوروبا والعالم الإسلامي، ص ٣٩-٤٣، فوضى العالم الغربي، ص ١١٩-١٣٨؛ «فكرة الأفريقية الآسيوية (في ضوء مؤتمر باندونج)»، أوروبا وفكرة الأفريقية الآسيوية، ص ٢٩٧-٣١٤.

^{٧٤} الظاهرة القرآنية: ديكارت (٦)، المذهب الديكارتي (٥)، أفلاطون، إنجلز، هابل (٢)، سقراط، إقليدس، دانتي، بوكاتسيو، توما الأكويني، موسى بن ميمون، هيجل، نيتشه، ماندليف، هيلر دي بارانثون، أينشتاين (١).

^{٧٥} وجهة العالم الإسلامي: ديكارت، رينان (٣)، القديس يوجين، توما الأكويني، ماركس، تيلور (٢)، أرسطو، أمبرواز، جربرت الراهب، جينون، جاليليو، نيوتن، ريكاردو، آدم سميث، مالثوس، برنار شو، نيتشه، باكونين، ثيو سيديد، ريشيه، توينبي، ومن المذاهب الشيوعية (١).

^{٧٦} مشكلة الثقافة: وليم أوجيرن (٧)، نيوتن (٥)، ديكارت، كونستانتينوف (٣)، دارون، كومت، ليبنتز (٢)، أرسطو، توما الأكويني، باستور، جوبينو، شوبنهاور، لافوازييه، لينين، ماركوني، نيتشه، يونج، ومن المذاهب الماركسية والوجودية.

^{٧٧} الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: بافلوف (٤)، الشيوعية (٣).

وفي «تأملات» يتصدر ستاخانوف المادي الروسي، ثم آدم سميث الاقتصادي البريطاني الشهير، ثم من الفلاسفة أفلاطون، وروسو وماركس، ومن العلماء أديسون وبطليموس، ومن الأدباء هوجو وتولستوي، ومن المؤرخين ثيو سيديد وجيزو وتوينبي.^{٧٨} وفي «مهب المعركة» يتصدر المؤرخ البريطاني الشهير توينبي، ومن الفلاسفة لوك وهيغل، ومن علماء الاجتماع ليفي بريل.^{٧٩}

وفي «القضايا الكبرى» يتصدر توينبي من جديد ثم لينين ونيتشه، ثم هوفيلد وديكارت، ثم توما الأكويني وفشته، ومن المؤرخين جيزو، ومن الفنانين دافنشي، ومن الفلاسفة أفلاطون، وإنجلز، وماركس، وكالفان، واشبنجلر، وجاليليو، وأورتيجا، ولاند، ومن الأدباء شيشرون، وهوجو، ومارلو، ومن العلماء أرشميدس وأديسون.^{٨٠}

وفي «بين الرشاد والته» يتقدم ماركس على الإطلاق ثم لينين، مما يدل على وجود الماركسية كدافع سلمي، ثم ديكارت وكومت وآدم سميث وفورييه وبرودون، مما يدل على حضور الفكر الاشتراكي، ثم سقراط وروسو وأينشتاين، لا فرق بين الفلاسفة والعلماء.^{٨١} وفي «من أجل التغيير» يتصدر إيتين دينيه الرسام، ثم توما الأكويني وسقراط ثم مونيه، ومن مؤرخي الفلسفة جيلسون، ومن العلماء أديسون.^{٨٢}

وفي «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي» يتصدر أرشميدس ثم سقراط، ثم أفلاطون، ثم ماركس والماركسية، ثم نيتشه، ثم ستالين ولينين وأينشتاين، ثم يتداخل الفلاسفة مثل توما الأكويني وبسكال وإنجلز وفيثاغورس، وليبنتز وميكافيلي وهيغل وهراقليطس وكومت، مع المؤرخين مثل توينبي، مع الأدباء والخطباء مثل دانتون وتولستوي وبوالو،

^{٧٨} تأملات: ستاخانوف (٣)، آدم سميث (٢)، أفلاطون، روسو، ماركس، أديسون، بطليموس، هوجو، تولستوي، ثيو سيديد، جيزو، توينبي، ومن القادة هتلر (١).

^{٧٩} في مهب المعركة: توينبي (٥)، لينين، نيتشه (٤)، هوفيلد، ديكارت (٣)، توما الأكويني، فشته، جيزو (٢)، لوك، هيغل، والتر ستوبارت، يونج، ليفي بريل، مولينو، هنري سوفير (١).

^{٨٠} القضايا الكبرى: توينبي (٥)، لينين، نيتشه (٤)، توما الأكويني، فشته، دافنشي (٢)، أفلاطون، إنجلز، ماركس، كالفان، اشبنجلر، جاليليو، أورتيجا، لاند، أرشميدس، أديسون (١).

^{٨١} بين الرشاد والته: ماركس (٩)، لينين (٧)، ديكارت، كومت، آدم سميث، فورييه، برودون (٢)، سقراط، روسو، أينشتاين (١)، ومن القادة نابليون (٣).

^{٨٢} من أجل التغيير: إيتين دينيه (٧)، توما الأكويني، سقراط (٢)، أديسون، جيلسون، أينشتاين (٢)، مونيه (١).

مع علماء النفس مثل فرويد وبافلوف، ومن زعماء الثورة الاشتراكية الروسية مثل تروتسكي.^{٨٣}

وفي «مذكرات شاهد قرن» لا يُذكر إلا مصدر «هكذا تكلم زرادشت» لنييتشه.^{٨٤}

(٧) العلوم الإنسانية

وتبدو أهمية العلوم الإنسانية، علم النفس والتربية والأخلاق والاجتماع والسياسة والاقتصاد؛ فالخطاب الثقافي يجمع بين هذه العلوم، ولا يُحلّل علمًا واحدًا. ويعتمد على نتائجها في رؤية حضارية إنسانية عامة واحدة؛ فالإنسان هو الإنسان في كل ثقافة وحضارة وبيئة وتاريخ.

علم النفس هو المدخل لتحليل الثقافة، وهو أحد المبررات النفسية، وأحد دوافع إقامة كمنويلث إسلامي؛ نظرًا لحاجة المسلمين لبعضهم البعض، ومطلبهم في الوحدة المبنية على الأخوة. وهو مرتبط بعلم الاجتماع في علم النفس الاجتماعي؛ فالإنسان يُولد في مجتمع، وظواهره النفسية ظواهر نفسية اجتماعية.^{٨٥}

وتظهر الأخلاق منذ البداية في «الظاهرة القرآنية»؛ إذ يقوم الوحي على أساس أخلاقي.^{٨٦} وترتبط الأخلاق بالمجتمع؛ فالأخلاق فردية واجتماعية.^{٨٧} والأخلاق هي أساس الثورة؛ فالثورة قيمة أخلاقية اجتماعية سياسية.^{٨٨} وهي أيضًا أساس الاقتصاد.^{٨٩} التربية هي ممارسة الأخلاق اعتمادًا على علم النفس وعلم الاجتماع، هي الأخلاق التطبيقية لخلق الإنسان الكامل والمجتمع الفاضل.^{٩٠}

وفي الاجتماع يتم تحليل المجتمع العربي، بل ويظهر البعد الاجتماعي منذ «الظاهرة القرآنية»، في التركيز على القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن، وأولوية المعيار الاجتماعي

^{٨٣} مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: أرشميدس (٩)، الماركسية (٦)، ماركس، سقراط (٥)، أينشتاين (٢)، توما الأكويني، بسكال، إنجلز، فيثاغورس، ليننتز، ميكافيلي، هيجل، هراقليطس، كومت، توينبي، دانتون، تولستوي، بوالو، فرويد، بافلوف، تروتسكي (١).

^{٨٤} «مذكرات شاهد قرن»، الطالب، ج ٢، ص ٢٠٢.

^{٨٥} «مشكلة الثقافة»، الفصل الأول: تحليل نفسي للثقافة، ص ١٧-٥٧، الفصل الثاني: تركيب نفسي للثقافة، ص ٥٩-٩٤؛ «فكرة كمنويلث إسلامي»، مبررات سيكولوجية، ص ١٢، أسباب نفسية، ص ٤١؛ «في مهب المعركة»، سيكولوجية الاستعمار، ص ١٧-٣١؛ «ميلاد مجتمع»، العلاقات الاجتماعية وعلم النفس، ص ٦٥-٧٤.

ضمن معايير إقامة كمنوليث إسلامي.^{٩١} ويتجلى علم الاجتماع في «ميلاد مجتمع» في علاقته بالأخلاق وعلم النفس والتربية والتاريخ والدين والجغرافيا.^{٩٢} وهو تفكير اجتماعي مثل باقي المصلحين منذ الأفغاني حتى علال الفاسي، وكما يتضح ذلك في «ميلاد مجتمع»؛ إذ يُحلّل نشأة المجتمعات تاريخياً، ويبحث عن أصل العلاقات الاجتماعية وطبيعتها الداخلية والخارجية، والأمراض الاجتماعية، والتربية الاجتماعية، وكيفية استثمار الثروة الاجتماعية، وعلم الاجتماع هو المدخل لدراسة الاستقلال.^{٩٣} والمجتمع بنية؛ فهناك بناءً اجتماعي. وهو بناءً اقتصادي في الأساس يقوم على التخطيط ورأسمالية الأفكار وقوانين السوق وليس «سوق البركة».^{٩٤}

والدين أيضاً ظاهرة اجتماعية تتجلى في العلوم الدينية مثل الكلام والتصوف وأصول الفقه، بل والعلوم النقليّة مثل التفسير والفقه.^{٩٥} والاقتصاد أيضاً ظاهرة اجتماعية وليس فقط ظاهرة مادية.^{٩٦}

^{٩٦} «الظاهرة القرآنية»، أخلاق، ص ٢٠٧-٢٠٨؛ «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، التوجيه الأخلاقي، ص ٨٥-٨٧.

^{٩٧} «ميلاد مجتمع»، المجتمع والقيمة الخلقية، ص ٤٨-٥٣.

^{٩٨} «بين الرشاد والته»، الأخلاق والثورة، ص ٢٠-٢٨.

^{٩٩} «المسلم في عالم الاقتصاد»، الأساس الأخلاقي لعمليّتي الإنتاج والتوزيع، ص ١٠٣-١٠٨.

^{٩٠} «ميلاد مجتمع»، فكرة التربية الاجتماعية، ص ٧٥-٨١، الشروط الأولية للتربية الاجتماعية، ص ١٠٢-١١٥.

^{٩١} «الظاهرة القرآنية»، اجتماع، ص ٢٠٩، القيمة الاجتماعية لأفكار القرآن، ص ٢٩٧-٣٠٠؛ «وجهة العالم الإسلامي»، مجتمع ما بعد الموحدين، ص ٢٣-٤٣؛ «فكرة كمنوليث إسلامي»، أولوية المعيار الاجتماعي، ص ٢٤-٢٥، قيمة الفكرة في المجتمع الإسلامي ص ٤٩-٦٤، اللافاعلية في المجتمع الإسلامي، ص ٥٩-٦٤؛ «في مهب المعركة»، في الحقل الاجتماعي، ص ٩٣-١٢٤؛ «تأملات»، الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي، ص ١٧-٣٠، المسوغات في المجتمع، ص ٣٣-٤٨، كيف نبني مجتمعاً أفضل، ص ١٥٣-١٧٣.

^{٩٢} «ميلاد مجتمع»، النوع والاجتماع، ص ١٥-١٩، أصل العلاقات الاجتماعية، ص ٢٨-٣٠، طبيعة العلاقات، ص ٣١-٣٦، الثروة الاجتماعية، ص ٣٧-٤١، المرض الاجتماعي، ص ٤٢-٤٧، شبكة العلاقات والجغرافيا، ص ٥٩-٦٤، شبكة العلاقات الاجتماعية والاستعمار، ص ٨٢-٩٣، دفاع عن شبكة العلاقات الاجتماعية، ص ٩٤-١٠١.

^{٩٣} «بين الرشاد والته»، نظرة علم الاجتماع في الاستقلال، ص ٣٩-٤٨.

^{٩٤} «من أجل التغيير»، الفصل الأول: في البناء الاجتماعي، ص ٩-٤٨.

وتظهر السياسة منذ «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، وهي إحدى مبررات إقامة كمنويلث إسلامي.^{٩٧} وللسياسة معنى أخلاقي؛ لذلك يتضمن «في مهب المعركة» الفصل الثاني «في وحل السياسة». كما يتضمن ظاهرة الحقد على الإسلام، ويتطرق إلى أحداث سياسية بالغرب وبعض ملوكه، وبعض المؤتمرات السياسية في كولبو وجنيف.^{٩٨} ويُخصّص «بين الرشاد والته» الفصل الثالث كله للسياسة. ويتعرض لعلاقة السياسة بالأخلاق وبالأيدولوجيا وبالثقافة وبحكمة الجماهير وبالألاعيب السياسية (البوليتيك).^{٩٩} وتقوم فكرة الأفريقية الآسيوية في بعض أسسها على الاقتصاد،^{١٠٠} ثم يتوسّع الاقتصاد في «بين الرشاد والته»، الذي يُخصّص الفصل الخامس «حول الاقتصاد»، ويحلّل المؤتمرات الاقتصادية في ١٩٧٧م، ومؤتمر نيودلهي، ويبيّن إمكانيات البترول العربي وشروط الإقلاع الاقتصادي، والفرق بين اقتصاد القوت واقتصاد التنمية، ويختار اقتصاد الصناعة أي الإنتاج على اقتصاد الاستيراد «نشترى أم نصنع؟». وفي «من أجل التغيير» يصوغ مذهباً اقتصادياً إسلامياً وسطاً بين الماركسية والرأسمالية.^{١٠٢}

وقد خُصّص للاقتصاد مؤلّف خاص «المسلم في عالم الاقتصاد» مثل «الإسلام وأوضاعنا الاقتصادية»، لعبد القادر عودة. وهو كتابٌ نسقي منطقي علمي، يتكون من ثلاثة أجزاء؛ الأول «عموميات البحث»، يعرض لصورة العلاقات الاقتصادية الراهنة في العالم، ينقد النزعة الاقتصادية، ويبيّن حدود الاختيار الإسلامي. والثاني «صورة المشكلات»، يبيّن خريطة توزيع الإمكانيات الاقتصادية في العالم، وحدود التفسير

^{٩٥} «ميلاد مجتمع»، الدين والعلاقات الاجتماعية، ص ٥٤-٥٩.

^{٩٦} «المسلم في عالم الاقتصاد»، المعادلة البيولوجية والمعادلة الاجتماعية للفرد في التجارب الحديثة، ص ١٠٩-١١٨.

^{٩٧} «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، دور السياسة والفكرة، ص ٢١-٢٧؛ «فكرة كمنويلث إسلامي»، المبررات الجغرافية السياسية، ص ١٢، أسباب جغرافية سياسية، ص ٤٠-٤١.

^{٩٨} «في مهب المعركة»، في وحل السياسة، ص ٥١-٨٩.

^{٩٩} «بين الرشاد والته»، في السياسة، ص ٧١-١٠٢.

^{١٠٠} «فكرة الأفريقية الآسيوية»، مبادئ اقتصاد أفرسيوي فعال، ص ١٦٩-١٩٤؛ «تأملات»، قيم إنسانية وقيم اقتصادية، ص ٤٩-٦٢.

^{١٠١} «بين الرشاد والته»، الفصل الخامس: حول الاقتصاد، ص ١٤٥-١٩٦.

^{١٠٢} «من أجل التغيير»، المذهب الاقتصادي الاجتماعي المنتظر، ص ١٧-٢١.

الاقتصادي، والبحث لتوزيع الإمكانات، ويُعيد بناء عالم الاقتصاد على أسس حضارية. والثالث «شروط الأخلاق»، يُحدّد بعض الإجراءات الاقتصادية، مثل دور المال في اختزان العمل والاستثمار المالي والاجتماعي، وضرورة الاكتفاء الذاتي، وتطوير الاقتصاد الوطني إلى اقتصادٍ جهوي لتحقيق الاكتفاء. والاقتصاد في النهاية جزءٌ من حركية المجتمع، وله أساسٌ مبدئي في الأخلاق.

(٨) الثقافة والحضارة والتاريخ

ويتم عرض موضوع الثقافة في «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، كما فعل علي شريعتي في «دور المفكر».^{١٠٢} العنوان كبير والحجم صغير، والموضوعات متفرقة متناثرة، مما يجعل علال الفاسي المعاصر له، والمتوفي في نفس العام ١٩٧٣م، أكثر إحكامًا نظريًا في ارتباطه بالتراث الأصولي القديم في فكرة المقاصد عند الشاطبي في «مقاصد الشريعة ومكارمها»، وبالجانب النظري في «مشكلة الحرية» وفي الشعر. ويشاركه في «النقد الذاتي» ووحدة المغرب العربي، وحركات الاستقلال.^{١٠٤}

وتبدو أولوية الثقافة في «مشكلة الثقافة»، وهي ليست الثقافة المتعالية أو النظرية المجردة، ولكنها تلك التي تركز على أسس نفسية؛ إذ ينقسم الكتاب إلى خمسة فصول غير متساوية في الحجم؛ الأول تحليل نفسي للثقافة بعد تعريف الثقافة، وربطها بعلم الاجتماع، ثم اختيار علم النفس الثقافي ومقاييسه الذاتية. والثاني تركيب نفسي للثقافة، وهي تراكيبٌ جزئية وكلية، تكررًا لبعض ما قيل في «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، فيما يتعلق بتوجيه الأفكار، وتوجيه الثقافة، والتوجيه الأخلاقي، والتوجيه الجمالي، والتوجيه الفني أو الصناعة.^{١٠٥} والثالث تعايش الثقافات، ولا يعني ذلك إلغاء الصراع بينها، والذي يُعبّر عن صراع القوى، مثل الصراع بين محور طنجة-جاكارتا مع محور واشنطن-موسكو.^{١٠٦} والرابع الثقافة في اتجاه العالمية. والخامس الثقافة المضادة.^{١٠٧}

^{١٠٢} انظر دراستينّا: «رسالة الفكر»، «دور المفكر في البلاد النامية»، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ج ١، ص ٣-٤٠.

^{١٠٤} علال الفاسي، «مقاصد الشريعة ومكارمها»، مشكلة الحرية، الرسالة، ١٩٧٧م؛ «ديوان علال الفاسي» (ثلاثة أجزاء)، الرسالة، ١٩٨٤-١٩٨٩م.

^{١٠٥} «مشكلة الثقافة»، ص ٦٧-٨٩؛ «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، ص ٧٣-١٢٣.

والثقافة هي الثقافة الحية وليست الأفكار الميتة أو الأفكار القتالة. تنبع من الضمير، وتقوم على النقد السليم.^{١٠٨} وهي بنيةٌ في الفكر واللغة والواقع الذي يحكمه قانون الفعل ورد الفعل.^{١٠٩} وهي ثقافةٌ تاريخية مرتبطة بشعب وحضارة مثل الثقافة الأفريقية الآسيوية.^{١١٠}

ويستمر نفس الموضوع في «الصراع الفكري في البلاد المستعمرة»، في عمومياته ومظاهره وأهميته باعتباره حلبة الصراع الأولى، بل يمكن البرهنة على حياة الأفكار بالبراهين الرياضية. ومن هنا تأتي أهمية دلالة أحزاب الجامعة في «البناء الثقافي»؛ أي الثورة الثقافية وحركات الشباب التي بدأت في فرنسا والغرب عامّة في مايو ١٩٦٨م، والتي بعدها استقال ديغول.^{١١١}

والثقافة هي أيضًا عالم الأفكار. والأفكار ليست تصوراتٍ مجردة أو مفاهيمٍ نظرية، بل هي دوافع على الفعل أقرب إلى الأفكار، القوة عند فوييه وجيو.^{١١٢} وهذا ما يتضح من «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي». وهو أقرب المؤلفات إلى الفلسفة، وأكثرها اقترابًا من التحليل النظري مثل «الظاهرة القرآنية». وهو أشبه بكتاب «خصائص التصور الإسلامي ومقوماته» لسيد قطب. يتضمن سبعة عشر فصلًا ومقدمة وخاتمة صغيرتين، لكن كلها تدور حول موضوع الأفكار، كردّ فعل على الفراغ الكوني.^{١١٣} وترتبط الأفكار بالطفل منذ نشأته، وبالمجتمع منذ ولادته، وبالحضارة وقيامها، وبالسياسة ومسارها، وباللغة وأدوات التعبير عنها،^{١١٤} والأهم من ذلك كله هو حيوية الأفكار وحركيتها في المجتمع؛ فعالم الأفكار ليس عالمًا ميتًا، بل إن من الأفكار أفكارًا ميتة وأفكارًا مميّنة. حيويتها في

^{١٠٦} «مشكلة الثقافة»، ص ٩٥-١١٢.

^{١٠٧} السابق، ص ١١٣-١٣٨؛ «تأملات»، الثقافة، ص ١٣٩-١٥٢.

^{١٠٨} «في مهب المعركة»، في حديقة الثقافة، ص ١٢٧-١٧٠؛ «القضايا الكبرى»، مشكلة الثقافة، ص ٦٥-٩٠.

^{١٠٩} «من أجل التغيير»، الفصل الثاني: في البناء الثقافي، ص ٤٩-٩٧.

^{١١٠} «فكرة الأفريقية الآسيوية»، نظرات عامة في الثقافة الأفرسية، ص ١٥١-١٦٨.

^{١١١} «من أجل التغيير»، دلالة أحزاب الجامعة، ص ٨٦-٩١.

^{١١٢} Les Idées-Forces.

^{١١٣} «مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي»، ص ١٧-٣٤.

^{١١٤} السابق، ص ٢٦-٤٨، ١٣٠-١٣٦، ١٣٧-١٤٥.

جدليتها، جدلية العالم الثقافي، وجدلية الفكرة والشيء، وجدلية الفكرة والوثن. فاعليتها من أصلاتها، وهي أساس تحريك المجتمع وقيام الثورات فيه. والأفكار المخدولة تنتقم من الموت، لتبعث فيها الحياة.^{١١٥}

وتدخل «الثقافة» مع «الحضارة» و«المفهومية»، لتكون ثلاثياً في «القضايا الكبرى». ويبدو أن المفهومية هي التحليل النفسي للمفاهيم، بعد أن غابت الفلسفة في المشروع كله؛ فالثقافة لا تستقل بذاتها، بل هي أحد أبعاد الحضارة والتاريخ.^{١١٦}

ويعرض «شروط النهضة ومشكلات الحضارة» مسار الحضارة العربية الإسلامية في التاريخ. يضع الحاضر والتاريخ أي الماضي في باب أول، والمستقبل في باب ثان. ويضم البابان عدة موضوعات متفرقة، يغلب عليها الرومانسية خاصة في البداية «أنشودة رمزية»، ثم يأتي دور الأبطال والسياسة والفكرة بل والوثنية.^{١١٧} والمستقبل هو الأهم.^{١١٨} ويغلب عليه مفهوم التوجيه، توجيه الثقافة، وتوجيه الأخلاق، وتوجيه الجمال، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال.^{١١٩}

ثم ترد استطرادات في توجيه الثقافة، في تعريف الثقافة، والحرفية في الثقافة.^{١٢٠} وتُضاف استطرادات أخرى في توجيه العمل، في المنطق العملي والصناعة.^{١٢١} وتُشَفَّع باستطراد في التوجيه الجمالي عن الفنون الجميلة.^{١٢٢} وتُعرض موضوعات أخرى يصعب إدخالها ضمن مفهوم التوجيه وأبعاده، مثل مشكلة المرأة، ومشكلة الزي ومشكلة التكيف.^{١٢٣}

^{١١٥} السابق، ص ٤٩-١٢٩، ١٤٦-١٦٢.

^{١١٦} «القضايا الكبرى»، مشكلة الحضارة، ٢٩-٦٤.

^{١١٧} «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، الباب الأول: الحاضر والتاريخ، ص ١٥-٣٩.

^{١١٨} يقع الماضي والتاريخ في ٢٥ صفحة في حين يقع المستقبل في ١١٥ صفحة؛ أي أكثر من أربعة أضعاف.

^{١١٩} «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، ص ٧٣-٧٧، ٨٥-٩٢، ٩٧-١٠٦.

^{١٢٠} السابق، ص ٧٨-٨٤.

^{١٢١} السابق، ص ٩٣-١٠٠.

^{١٢٢} السابق، ص ٨٨-٩٢، ١٢٠-١٢٣.

^{١٢٣} السابق، ص ١٠٧-١١٩، ١٥١-١٥٥.

ومن ثَمَّ تتفرق الموضوعات على نحوٍ غير متسق أو منهجي، ودون تأسيس نظري في نظرة حضارية شاملة لكل نشاطات ذهن الإنسان؛ إذ يقوم الاقتصاد أيضًا على أسس حضارية. والعلوم الإنسانية كلها تعبيرٌ عن رؤية حضارية واحدة.^{١٢٤} وللتاريخ علاقةٌ بباقي العلوم الإنسانية مثل الفلسفة والاجتماع،^{١٢٥} بل كلها سُمِّيت في وقتٍ ما «العلوم التاريخية». والتاريخ هو مادة فلسفة التاريخ. وفلسفة التاريخ موضوعٌ ثابت في معظم المؤلفات منذ «شروط النهضة ومشكلات الحضارة». كتاب «وجهة العالم الإسلامي» هو أيضًا في فلسفة التاريخ، يتكون من ستة فصول، تصف مسار المجتمع الإسلامي عامة والمغربي خاصة في التاريخ، ابتداءً من مجتمع ما بعد الموحدين، مرورًا بالنهضة، ونهاية بفوضى العالم الإسلامي الحديث، وفوضى العالم الغربي، ثم استشرافًا لمرحلة قادمة أكثر أملًا بالطرق الجديدة. وقد بدأت بشائرها في بواكير العالم الإسلامي والمآل الروحي لعالم الإسلام.

وقد تصوّر ابن خلدون من قبلُ التاريخ كدوران، يحدث فيه التراكم التاريخي وليس التكديس، حتى يتحقق قانون التاريخ.^{١٢٦} ويظهر الثلاثي الذي يُكوّن أسس الحركة في المجتمع والتاريخ؛ الإنسان والتراب والوقت، أي الإنسان والأرض والزمان.^{١٢٧} وهي ثلاثية الإنسان بين السماء والأرض، بين الله والعالم، بين الخلود والزمان. وهي ثلاثية معروفة في كل حضارة، مثلها سقراط وأفلاطون وأرسطو عند اليونان، وأوغسطين وبوتافنتورا وتوما الأكويني في العصر الوسيط الأوروبي، وسقراط وهيجل وماركس في العصور الأوروبية الحديثة. وهي معنى آية ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾. هذه هي ملحمة فكر مالك بن نبي قبل ثلاثين عامًا وعلى مدى سبعة عقود. يُعيد صياغتها أبنائهم الذين عرفوه، بل وأحفاده الذين يستأنفونه نظرًا وبنوايا حسنة، لعلها

^{١٢٤} «فكرة الأفريقية الآسيوية»، مشكلة الحضارة، ص ١٣٧-١٥٠؛ «المسلم في عالم الاقتصاد»، ص ٦٩-٧٥.

^{١٢٥} «ميلاد مجتمع»، الآراء المختلفة في تفسير الحركة التاريخية، ص ٢٠-٢٥، التاريخ والعلاقات الاجتماعية، ص ٢٦-٢٧.

^{١٢٦} «شروط النهضة ومشكلات الحضارة»، ص ٤٢-٦٨.

^{١٢٧} السابق، ص ٦٩-٧٢، ١٢٤-١٣٦؛ «بين الرشاد والتهيه»، وزن الوقت، ص ٦٧-٦٩، تغيير الإنسان ص ٤٩-٥٤.

حصار الزمن: الحاضر (مفكرون)

تتحقق في إيقاف القتال بين الإخوة الأعداء في الجزائر، الذي دام منذ عشر سنوات، وكلف ما يقارب المائة ألف شهيد؛ ففي الفكر الإصلاحي تلتقي السلفية والعلمانية، بعد أن تخاصما في غيبة من الزمان، كبا فيها الإصلاح فوقع الاستقطاب.

هامش على هامش السيرة^١

(طه حسين ١٨٨٨-١٩٧٣م)

أولاً: مقدمة

قراءة على قراءة

فن «القراءة» شكلاً أدبي معاصر على نقيض فنون أدبية معروفة عند القدماء، مثل فن «المناقضة» بين الشعراء، الجريير والفرزدق، وهناك أيضاً فن النقض مثل «نقض المنطق»، وفن الرد والتفنيد مثل «الرد على الرواندي الملحد»، «الرد على الجهمية والمعطلة»، «الرد على المنطقين». وكلها فنونٌ تقوم على منطق الاستبعاد، والصواب والخطأ. وهو منطق الفرقة الناجية الذي ما زال متحكماً في الفكر حتى الآن، بعيداً عن التعددية الفكرية بل والسياسة، ونسياناً لثرائنا القديم أن الحق مُتعدد، وأن كل مجتهد مصيب.

والقراءة فنٌ طبيعي يتغير فيه الفكر من خلال التواصل، ويتصل فيه من خلال الانقطاع؛ فالقديم جديد، والجديد قديم. وتتوالى الأجيال في الزمان وتتجاوز في الخلود، دون تعظيم للقدماء من المحدثين، ودون تأليه للسلف من الخلف. القراءة نوعٌ من الحوار الخلاق بين جيلين، طالت المسافة بينهما أو قصرت. هو اعترافٌ بفضل القدماء دون تقليدهم، وإثبات لواجب المحدثين للتغيير والتطوير دون ادعائهم، فلا العلم يستقر على

^١ ندوة طه حسين، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٢-٢٤ فبراير ٢٠٠٤م.

حال، ولا المنظور يبقى على مر الزمان.^٢ يكفي في القراءة على القراءة، التعامل مع النص مثل «على هامش السيرة» تعاملًا مباشرًا، كما فعل صاحبها مع السيرة القديمة بقراءتها دون التحقق من صدق السيرة في التاريخ لإثبات خطأ أو صواب؛ لذلك هي «هامش على هامش السيرة». وأهم نص في «على هامش السيرة»، هي المقدمة التي يُحدّد فيها طه حسين منهجه في كتابة السيرة.^٣ والكتاب كله مجرد تطبيق لها.

ثانيًا: علم السيرة

(١) السيرة بين الموضوعية والذاتية

لا تُوجد سيرة موضوعية لأحدٍ، لا للذات في السيرة الذاتية ولا للآخر في كتب السير والتراجم. السيرة رؤية ومنظور، هي إعادة بناء التاريخ طبقًا للإحساسات الحالية، ومن خلال وسائل المعرفة المتاحة، بل إن النصوص التاريخية القديمة كُتبت أيضًا من منظور المؤرخ، وبوسائل إدراكه وباهتماماته، وربما بولاءاته وانتماءاته الفكرية والمذهبية والسياسية؛ فلا يُوجد ضمانٌ مطلق بين الرواية والواقع، كما نبه ابن خلدون في مقدمة «المقدمة» على أخطاء المؤرخين، وضرورة تجاوز الرواية إلى المشاهدة، والنص إلى الواقع. لا يُوجد تاريخٌ بلا تدوين. والتدوين يصنع التاريخ ويُصوره. ومقياس صدقه ليس التطابق مع الواقع بل التطابق مع النفس، كما هو الحال في العمل الأدبي. التاريخ رواية. والرواية ليست فقط خبرًا بل هي عملٌ أدبي، وكل خبر هو عمل روائي بالضرورة، بل إن الرواية الصوفية الذاتية تقص أخبارًا لا شأن لها بالأحداث، وتُصور واقعًا خياليًا قد يكون هو الواقع الفعلي، في حين أن الواقع الحسي مجرد وهم مجرد، وكما لاحظ هيجل من قبل في «ظاهريات الروح»، أن الحس الساذج المباشر في الزمان والمكان هو المجرد، أول درجة من تطور الروح، وأن التصوّر هو العياني، وهو آخر مرحلة من تطوّر الروح، التدوين إدراكٌ حسي، وفهمٌ عقلي، وتأويلٌ نفسي، وقصدٌ إنساني. ليس التدوين مجرد نص، بل العمليات الحسية والذهنية والنفسية والقصدية والوجدية وراء النص.

^٢ انظر كتابنا: «حوار الأجيال»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

^٣ طه حسين، «على هامش السيرة»، مكتبة الأسرة، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ٢٠٠٣م، ج ١، ص هـ-ك.

الذاتية هي الموضوعية ولكن على نحوٍ أسمى؛ فالحقيقة ليست فقط المفهوم المنطقي القديم، تطابق العقل مع نفسه، أو العلمي الحديث، تطابق العقل مع الواقع، بل تطابق العقل مع النفس، والفكرة مع التجربة الحية. ولزيدٍ من الاطمئنان يتضاعف التطابق بين التجربة الفردية وتجربة الآخرين، لعدم الوقوع في الذاتية بمعنى النسبية؛ فالحقيقة المشتركة من خلال العلاقات بين الذوات، هي الضامن للموضوعية التقليدية والبديل عنها. الموضوعية الحسية الشئئية الساذجة افتراضٌ عقلي، ووهْمٌ معرفي، واغتراب عن النفس، ووقوعٌ في الشئئية، والتضحية بالذات في سبيل العالم، «وماذا يكسب الإنسان لو كسب العالم وخسر نفسه؟». وقديماً قال سقراط: «اعرف نفسك بنفسك». وأعاده أوغسطين: «في نفسك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». وهو ما سُمِّي «الكوجيتو» الديكارتي، أو «الأنا أفكر» الكانطي، أو «الأنا الحر» عند فشته، أو «الأنا موجود» عند سارتر. وهو ما أكَّده القرآن ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾.

وقد وقع الغرب في وهم الموضوعية، وظهرت في النزعة الوضعية والمدرسة التاريخية، من أجل التخلص من الأوهام السابقة المترسبة في الوعي المعرفي الأوروبي من سلطة القدماء، يونان مثل أرسطو وبطليموس، أو مسيحيين مثل رجال الدين وعقائد الكنيسة. وفرَّق بين «حكم الواقع» و«حكم القيمة»، الأول عامٌّ علمي، والثاني خاصٌّ وقتي نسبي. مع أن الواقع قيمة، والقيمة واقع.^٤

بل إن الله ذاته يرى العالم في زمانٍ ومكان. ويُرسِل الوحي على مراحلٍ في التاريخ، ويضعه لمصلحة الإنسان ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. وليس لأحد القول الفصل في أي شيء، ولا يُوجد رأيٌ واحد في أي موضوع، هناك الرؤية والمنظور.

(٢) هل هناك سيرة موضوعية للرسول؟

لا توجد سيرة واحدة تاريخية وموضوعية للرسول، بل هناك سيرٌ مختلفة ورؤى متعددة. وهي نفس القضية مع السيد المسيح، الذي ليس له سيرة تاريخية موضوعية واحدة، بل هناك عدة سير له طبقاً لرؤى الكتّاب؛ فهناك المسيح الفقير، والمسيح مؤسس الكنيسة،

^٤ انظر دراستنا: Facts and Values: An Islamic Approach, in facts and values, ed. By Doeser. M. C. and Kraay, Nijhoff. Netherland, 1990

والمسيح العملي، والمسيح الإشرافي، والمسيح الإنسان؛ لذلك تمت التفرقة بين «مسيح التاريخ» و«مسيح الإيمان». مسيح التاريخ مجرد افتراض نظري، في حين أن «مسيح الإيمان» هو الواقع الفعلي. المسيح كما رآه الحواريون وسمعوه وعاشوا معه، وتأثروا بتعاليمه وحزنوا لفراقه.

كتب أنتوني فيسيل Anthony Wessels رسالته للدكتوراه حول السيرة في العصر الحديث، مبيناً اختلاف الرؤية والمنظور بين صور الرسول المختلفة في علم السيرة، ونحن ما زلنا نتخوف من تعدد المنظور، حرصاً على حقيقة تاريخية يصعب معرفتها دون الرواية.

كذلك كُتبت سيرة الرسول طبقاً لعدة مناهج ورؤى مختلفة من القدماء إلى المحدثين. وتتراوح بين الإنسان التاريخي والإنسان الأسطوري، الذي يصل إلى حد الألوهية، كما هو الحال في «الحقيقة المحمدية» عند الصوفية.

ومن ثم لا يعني «علم السيرة» أن السيرة علم، بل يعني دراسة السيرة دراسة علمية بمناهج المحدثين دون التسليم بسير القدماء. السيرة ليست علماً بل شكل أدبي وفن من فنون الكتابة. كان الدافع عليه تقليد سير النصارى واليهود في كتابة سير لأنبيائهم وقسيسيهم وأحبارهم لتعظيمهم بل ولتأليهم، مزيدة في الإيمان عن طريق الخيال، في حين أن السلوك والأفعال مخالف لعقائد الإيمان؛ لذلك دخلت الإسرائيليات في علم السيرة لتضخيم سيرة الرسول، وحتى لا تبدو أقل تعظيماً وتأليهاً وإعجازاً من سير أنبياء بني إسرائيل. وكان المسلمون قد طلبوا من الرسول أن يقص عليهم كما يقص أهل الكتاب، فنزلت ﴿نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ أَحْسَنَ الْقَصَصِ﴾ استجابة لطلبهم، ولم يطلبوا سيرة أسوة بأهل الكتاب؛ لأن الرسول كان بينهم ويعلمونه بالمشاهدة المباشرة وبالمعاصرة، وليس بالذاكرة وأنبياء السابقين.

(٣) تعدد السير عند القدماء

وتتعدد سير الرسول، وبالتالي تتباين صورته؛ فهناك السيرة التاريخية التقليدية مثل سيرة ابن هشام وابن اسحق، يغلب عليها المنهج التاريخي. وكانت الرواية المصدر الرئيسي لها دون تحقق من صحتها وتواترها. وهو المنهج الغالب أيضاً على علم التفسير. الغرض منها جمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الرسول، بصرف النظر عن مصادرها أو التحقق من صدق الروايات، فنشأت أخطاء المؤرخين، وتدخل

الخيال الشعبي في القصص، خاصةً إذا كان موضوع القص نبياً أو رسولاً أو قائداً عظيمًا، يضيف الخيال عليه هالة من القدسية والإجلال، بسبب الانبهار والإبهار به. ولادته معجزة، وحياته مليئة بالمعجزات بالعشرات مثل تسبيح الحصى بين يديه، وحنين جذع الشجرة إليه، وكلام الشاة له وتحذيرها من أكلها لأنها مسمومة، إلى آخر ما تزرع به كتب النبوة المتأخرة. ومنها الإسراء والمعراج مثل صعود المسيح ورفعته إلى السماء. وقد بلغت في فصل النبوة في علم الكلام أكثر من أربعين معجزة.^٥

وهناك السيرة الصوفية التي يبدو فيه الرسول قطباً من الأقطاب، وبدلاً من الأبدال، وشيخ مشايخ الطرق الصوفية. هي سيرة ذاتية خالصة لا تعتمد على الروايات، بل على الإلهامات الروحية والكشوف الربانية، مصدرها العلوم اللدنية. وتكشف عن الحياة الروحية للرسول، وليس عن حياته كزوج وأب وصديق، يحب ويكره، يفعل وينفعل، يفرح ويحزن، يصيب ويخطئ. هي سيرة السماء وليست سيرة الأرض، مملوءة بالمعجزات. والرسول فيها القدوة والإنسان الكامل. والصوفي مثله هو الولي والرسول النبي، يجري الكرامات كما يجري النبي المعجزات، ويغرف من نفس بحر العلوم، وهي العلوم الذوقية. والعلماء ورثة الأنبياء، والأئمة خلفاء الرسل.

وكتب الفلاسفة أيضاً سيرهم ولو على نحو أقل. هناك «أقيسة المصطفى»، التي تبدو فيها أحاديث الرسول وقد تمت صياغتها، طبقاً لقواعد المنطق الأرسطي وأشكال القياس.^٦ وهناك التقابل بين الفيلسوف والنبي، بين العقل والخيال، بين الخاصة والعامة، بين الحقيقة والمجاز. وكلاهما يكمل بعضهما بعضاً في وحدة المعرفة والسلوك. و«حي بن يقظان» عند ابن سينا وابن طفيل إنما هي نوعٌ من السيرة، يتحد فيها الفيلسوف والنبي في الدين العقلي الطبيعي؛ فالوحي والعقل والطبيعة شيء واحد. وكتب ابن النفيس سيرة أخرى على نفس المنوال؛ فالنبي هو الفيلسوف، والفيلسوف هو النبي.

ولم يكتب علماء الأصول، أصول الدين وأصول الفقه، سيراً للنبي، بل اكتفى علماء أصول الدين بجعل النبوة أحد قواعد العقائد، والقرآن دليلاً المعجز، والإسلام ينسخ ما قبله، وبه نسخٌ داخلي في تشريعاته. واكتفى علم أصول الفقه بالحديث عن السنة كمصدرٍ

^٥ «من العقيدة إلى الثورة»، النبوة - المعاد، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ج ٤، ص ٦٤-١٠٣.

^٦ «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الثالث، الحكمة النظرية، الفصل الأول: المنطق، أقيسة الرسول، ج ٢، ص ١٨٠-١٨٢.

ثانٍ للتشريع بعد القرآن دون تشخيص القول في الشخص، والتحول عن الحديث إلى السيرة كما تحوّلت الكلمة إلى الشخص في المسيحية؛ فالحديث قولٌ وفعل وإقرار.

(٤) تعدّد السير عند المحدثين

كان الطهطاوي أسبق في كتابة السيرة في «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز»، من أجل إيجاد نموذج لبناء الدولة في الموروث للاستعانة به في بناء الدولة العصرية، دولة محمد علي، ثم استأنف المحدثون سنة القدماء في كتابة السيرة لاستعمالها كأداة للتحديث، طبقاً للأيديولوجية المختارة الليبرالية أو القومية أو الاشتراكية. كان أكثرها انتشاراً السير الليبرالية مثل «حياة محمد» و«في منزل الوحي» لمحمد حسين هيكل، لا فرق بين محمد وجان جاك روسو، يُقرأ محمد من خلال جان جاك روسو، ويُقرأ جان جاك روسو من خلال محمد؛ فكلهما يمثل دين الطبيعة والعقل. وكتب العقاد «عبقريّة محمد»، وخالد محمد خالد «محمد»، بنفس الدافع الليبرالي انتصاراً لليبرالية، الأيديولوجية المختارة في النصف الأول من القرن العشرين. كُتِبَ «على هامش السيرة» في هذا الإطار. وكان الهدف البحث عن نموذج للقيادة، الحاكم الليبرالي المستنير، ونظام الحكم وهو النظام الليبرالي الوافد من الغرب. وكان لا بد من تأسيسه في الموروث الإسلامي؛ حتى يكون أوسع انتشاراً وأكثر قبولاً. وشارك في ذلك أقباط مصر، فكتب نظمي لوقا «محمد رسول الله». كما شارك المسلمون في كتابة سيرة السيد المسيح، كما فعل العقاد في «عبقريّة المسيح». وتجمع السير الليبرالية كلها بين العقلانية والرومانسية والوطنية وروح التسامح والأخوة. كما تُعبّر عن النزعة الإنسانية؛ فالإسلام كما جسّدته ثورة ١٩١٩م، دينٌ عالمي للبشر أجمعين. وفي النصف الثاني من القرن العشرين، عندما تم التحول من الخيار الليبرالي إلى الخيار الاشتراكي القومي، كتب عبد الرحمن الشرقاوي «محمد رسول الحرية»، يظهر فيها محمد رسولاً للحرية الفردية والاجتماعية، وكما غنّت أم كلثوم شعر شوقي في «نهج البردة»:

والاشتراكيون أنت إمامهم لولا دعاوى القوم والغُلُوأ
أنصفت أهل الفقر من أهل الغنى فالكل في حق الحياة سواء

وفعل نفس الشيء في «الحسين ثائراً» و«الحسين شهيداً» و«الأئمة الأربعة». ولا فرق بين التاريخ الإسلامي والتاريخ الوطني في «الفتى مهران» و«وطني عكا».

وانضم القوميون أيضاً إلى كُتّاب السيرة على نحوٍ مباشر أو غير مباشر، سيرة كاملة أو جزء منها، فكتب ميشيل عفلق مقاله الشهير «في ذكرى المولد النبوي». وأطلق عبارته الأشهر «إذا كان محمد كل العرب فكل العرب محمد». وكتب خلف الله محمد خلف الله «محمد والقوى المضادة»، يُصوِّره قائداً طليعياً ضد قوى التخلف والتسلُّط السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

لم يكتب التيار العلمي العلماني شيئاً، شبلي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، زكي نجيب محمود. وإن كان شبلي شميل قد حاول استخراج نظرية التطور من القرآن الكريم؛ حتى يكون لها حضورٌ أوسع ومعارضةٌ أقل. وحاول فرح أنطون تأصيل نفس التيار في التاريخ الإسلامي في «أورشليم الجديدة» و«ابن رشد وفلسفته». كان معظم رواد التيار العلمي من النصارى في الشام ومصر، شبلي شميل، فرح أنطون، يعقوب صروف، سلامة موسى، باستثناء نظمي لوقا في كتابه عن الرسول؛ إعجاباً بالإنسان الليبرالي.

وبهذه الطريقة يمكن تصوير الرسول قائداً لكل عصر قادراً على حل مشاكله؛ ففي تحديات الأمة الداخلية الرسول محرر للأرض من الاحتلال والغزو، ومُحرِّر للمواطن من القهر والتسلُّط والطغيان، ومُحقِّق للعدالة الاجتماعية ضد التفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء، ومُوَحِّد للأمة ضد مخططات التجزئة والتفتيت للأمة إلى دويلاتٍ عرقية وطائفية؛ كي تصبح إسرائيل أقوى دولةٍ عرقية طائفية في المنطقة، تأخذ شرعيةً جديدة من طبيعة الجغرافيا السياسية المحلية، بدلاً من الشرعية القديمة التي أعطاه لها هرتزل في الدولة اليهودية في أواخر القرن التاسع عشر، أرض المعاد وشعب الله المختار والعهد والميثاق، ومُحقِّق التنمية المستقلة ضد التبعية السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية، والمُثبت للهوية ضد الاغتراب في الآخر والتميع فيه، والحاشد للناس ضد اللامبالاة والفتور.

ويكون محمد أيضاً قائد المواجهة ضد التحديات الخارجية؛ فهو المناهض للعولة واقتصاديات السوق، والعالم ذي القطب الواحد، وهو الناهي للتاريخ، تاريخ الوحي، والبادئ لتاريخ الاجتهاد واستقلال العقل والإرادة، وهو المحاور للحضارات وليس المصادم لها. وهو مؤسس المجتمع المدني في استقلال القضاء والحسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والدين النصيحة؛ فالساكت عن الحق شيطانٌ آخرس. وهو الذي يُحسِّن الإرادة العليا للدول، ويضع نظمها ومؤسساتها. وهو المدافع عن حقوق الإنسان «لكم لآدم وآدم من تراب.» وهو شهيدٌ على أن عباد الله إخوان. وهو المناصر لحقوق المرأة؛ فالنساء شقائق

الرجال. وهو المثبت لحقوق الأقليات فليست العروبة بأبٍ أو أم، إنما العروبة هي اللسان، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى والعمل الصالح. وهو أول من حدّث الخطاب الديني بنقد الوثنية، وتعدّد الآلهة والخرافة والسحر والوهم والكهانة، داعيًا إلى تحكيم العقل واستعمال البرهان.

فكم من سيرة يمكن كتابتها في كل عصر، وكم من هامشٍ يمكن أن يكتب عليها، فتكثر الهوامش وتتضاعف «على هامش السيرة».

ثالثًا: السيرة الأدبية

(١) السيرة والتاريخ الإسلامي

«على هامش السيرة» جزءٌ من مشروعٍ أوسع، وهو إعادة كتابة التاريخ الإسلامي من منظورٍ إنساني بشري، يُصوّر حياة الرسول والصحابة وعواطفهم وانفعالاتهم، آمالهم وإحباطاتهم؛ فالتاريخ بشري يصفه بشر. وهو ما يسمى «إسلاميات» طه حسين، بالإضافة إلى «أدبياته»، وكلها حنينٌ إلى الماضي ورومانسية الحلم الليبرالي. طَبَّقَهُ في «الشيخان»، الصديق أبو بكر، والفاروق عمر، ثم استمر في «عثمان بن عفان» و«علي وبنوه»، حتى وقع الحدث الضخم «الفتنة الكبرى».

بل وظهرت «الإسلاميات» في «الأدبيات» في «الوعد الحق» و«مرآة الإسلام» من أجل ربط الماضي بالحاضر، وتأسيس الحاضر بالماضي؛ فالإسلام الليبرالي العقلاني الوطني، هو ما تحتاجه الأمة في نضالها الوطني وبنائها القومي ونهضتها المعاصرة.

ولا يكفي استلهاهم الموروث لنهضة العصر، بل أيضًا استلهاهم الوافد. وكما كتب محمد حسنين هيكل «حياة محمد» و«جان جاك روسو»، كذلك كتب طه حسين «على هامش السيرة» و«قادة الفكر»؛ هوميروس، سقراط، أفلاطون، أرسطو، الإسكندر، يوليوس قيصر. وكلهم من اليونان والرومان، من حوض البحر الأبيض المتوسط، من الغرب الليبرالي نموذج التحديث، كما كتب بعد ذلك بسنواتٍ معدودة في «مستقبل الثقافة في مصر».^٧

^٧ كتب الجزء الأول من «على هامش السيرة» عام ١٩٣٣م، و«مستقبل الثقافة في مصر» عام ١٩٣٧م، وانتهى الجزء الثاني في سويسرا، لاكلوزا في سبتمبر ١٩٣٧م، والثالث بلا تاريخ. انظر أيضًا دراستنا: «مستقبل الثقافة في مصر إلى أين؟»، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٢٥١-٢٧٠.

(٢) الصورة الأدبية

ويقدم على «هامش السيرة» مجرد صورة أدبية انطباعية عن الرسول، كنوع من فن الكتابة وكشكّل من أشكال الأدب. ويدلّ العنوان على ذلك «على هامش السيرة» وليس «السيرة». والهامش لفظٌ حديث يُعادل الشرح والتلخيص والحاشية والتخريج في العصر العثماني لفظاً بلفظ وعبارة بعبارة.^٨ «الهامش» هنا يعني مجرد التعليق الانطباعي عن الأشخاص والحوادث مثل الأديب من أجل تشويق السامع؛ فالسيرة عملٌ فني وشكّل أدبي. لم تُكتب السيرة للمؤرخين كما هو الحال عند القدماء، ولا للعلماء كما هو الحال عند بعض المحدثين المولعين بالمنهج التاريخي. تقوم على المنهج الانطباعي وليس التسجيلي، وتعتمد على القراءة السريعة وليس التحليل العلمي للروايات. ولم تكن الغاية النشر بل المتعة الشخصية، ثم نُشرت لمشاركة القراء متعة الأدب الحديث، بعد أن استعصى عليهم الأدب القديم.^٩ والسيرة مُوجَّهة إلى القارئ الحديث، ولُحِبَّ الكاتب الشباب في السيرة خاصةً والأدب عامة، ثم التحول من قراءة الكتب إلى الاطلاع على الصحف الأدبية العامة. الهدف هو أن يبعث في الشباب حب الحياة العربية الأولى، وأن بساطة جمالها لا يقل عن جمال الحياة الحديثة المعقدة. الهدف هو أن يجعل الشباب يتجه إلى اتخاذ الأدب القديم بما في ذلك السيرة، موضوعاً للدراسة والبحث العلمي، ليس فقط للأدب الوصفي بل أيضاً للأدب الإنشائي الخالص. الهدف إذن هو النهضة الأدبية وتجديد الأشكال الأدبية، وليس مضمون السيرة أو موضوعها. الهدف هو عدم هجران القديم؛ لأنه قديمٌ أو السعي إلى الجديد لأنه جديد. إنما يُهَجَر القديم والجديد معاً، إذا خَلَوْا من النفع وعدمًا من الفائدة. أما إذا كانا مفيدَين نافعَين، فتوجَّه الشباب نحوهما هو الهدف من إعادة كتابة السيرة.^{١٠}

^٨ «من النص إلى الواقع»، تكوين النص، الفصل الخامس: تثبيت البنية، مركز الكتاب للنشر، القاهرة، ٢٠٠٤م، ج١، ص٣٤٧-٤٩٦.

^٩ «هذه صحف لم تُكتب للعلماء ولا للمؤرخين؛ لأنني لم أُرِد بها إلى العلم ولم أقصد بها إلى التاريخ. وإنما هي صورة عرضت لي أثناء قراءتي للسيرة فأثبَّتها مسرعاً، ثم لم أرَ من نشرها بأساً. ولعلي رأيتُ في نشرها شيئاً من الخير؛ فهي تردُّ على الناس أطرافاً من الأدب القديم قد أفلتت منهم، وامتنعت عنهم؛ فليس يقرؤها منهم إلا أولئك الذين أُتيحت لهم ثقافةٌ واسعة عميقة في الأدب العربي القديم. وإنك لتلتبس الذين يقرءون ما كتبه القدماء في السيرة وحديث العرب قبل الإسلام، فلا تكاد تظفر بهم» (طه حسين، «على هامش السيرة»، مكتبة الأسرة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ج١، ص هـ).

(٣) النموذج الغربي

وقد كُتِبَ «على هامش السيرة» كنوعٍ أدبي حديث، في مقابل الشكل الأدبي القديم، أسوةً بما تم في الأدب الغربي؛ فقد قرأ الناس هذا الأدب في لغته الأصلية أو مترجمًا، واستمتعوا به وتذوّقوه، وهم العرب الذين أَلْفُوا الأدب العربي القديم أكثر من الأدب الغربي الجديد. والواقع أنهم وجدوا في الأدب الغربي الجديد متعةً، لم يجدوها في الأدب العربي القديم؛ فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوّقه أشدَّ عُسرًا، لا يستوعب الأسانيد المطولة والروايات المتضاربة والاستطراد في الأخبار. كما لا يفهم اللغة القديمة ولا مفرداتها، إلا بقواميسٍ مطوّلة ومسهبة، لا تساعد في شيء.^{١٠}

والأدب يتغير من عصرٍ إلى عصرٍ في الشكل والمضمون، والقارئ أيضًا يتغير من القارئ القديم إلى القارئ الحديث؛ فقد تغير الإطار الحضاري ومستوى التعليم. كما تغيّرت الأذواق والمقاييس الفنية، الأدبية والجمالية. وإذا تم هذا التغير في الأدب الغربي فلماذا لا يتم في الأدب العربي؟ لماذا يقرأ العربي الحديث الأدب العربي القديم، فلا يكاد يشعر بشيءٍ؛ نظرًا لطول المسافة بين المقروء والقارئ؟ الأدب يخضع لقانون التغير

^{١٠} «إذا استطاع هذا الكتاب أن يُجَبِّبَ إلى الشباب قراءة كُتُب السيرة خاصة، وكتب الأدب العربي القديم عامة، والتماس المتاع الفني في صحفها الخصبة فأنا سعيد حقًا، مُوفِّق لأحب الأشياء إليَّ وأثرها عندي. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يُلقِي في نفوس الشباب حُب الحياة العربية الأولى، ويلفتهم إلى أن في سذاجتها ويسرها جمالًا، ليس أقل روعة ولا نفاذًا إلى القلوب من هذا الجمال، الذي يجدونه في الحياة الحديثة المعقدة، فأنا سعيدٌ مُوفِّق لبعض ما أريد. وإذا استطاع هذا الكتاب أن يدفع الشباب إلى استغلال الحياة العربية الأولى، واتخاذها موضوعًا قيمًا خصبًا لا للإنتاج العلمي في التاريخ والأدب الوصفي وحدهما، بل كذلك للإنتاج في الأدب الإنشائي الخاص، فانا سعيدٌ مُوفِّق لبعض ما أريد. ثم إذا استطاع هذا الكتاب أن يُلقِي في نفوس الشباب أن القديم لا ينبغي أن يُهجر لأنه قديم، وأن الجديد لا ينبغي أن يُطلب لأنه جديد، وإنما يُهجر القديم إذا أُبرئ من النفع وخلا من الفائدة، فإن كان نافعًا مفيدًا فليس الناس أقل حاجة إليه منهم إلى الجديد، فأنا سعيدٌ مُوفِّق لبعض ما أريد» (السابق، ص ط-ي).

^{١١} «إنما يقرأ الناس اليوم ما يكتب لهم المعاصرون في الأدب الحديث بلغتهم أو بلغة أجنبية من هذه اللغات المنتشرة في الشرق. يجدون في قراءة هذا الأدب من اليسر والسهولة، ومن اللذة والمتاع، ما يُقرَّبهم به، ويرغبهم فيه، فأما الأدب القديم فقراءته عسيرة، وفهمه أعسر، وتذوّقه أشدَّ عُسرًا. وأين هذا القارئ الذي يطمئن إلى قراءة الأسانيد المطوّلة، والأخبار التي يلتوي بها الاستطراد، وتجوّر بها لغتها القديمة الغربية عن سُبُل الفهم السهل والذوق الهين الذي لا يُكلِّف مشقة ولا عناء» (السابق، ص هـ).

والنماء، وإلا تحوّل إلى أدبٍ جَدِبٍ لا حياة فيه ولا خصوبة. الأدب هو الذي يخاطب القارئ، ويؤثّر في وجدانه، ويرضي العقل والشعور، ويوحى إلى النفس ما ليس فيه، ويلهم ما بين السطور، ويزيد من نمو الإنسان وتطوّره. الأدب صورةٌ في القلب، وقلْبٌ في الصورة، إحياءٌ متبادل بين المقروء والقارئ.^{١٢}

وخلود الإلياذة لا يأتي فقط من اللذة التي تحدث عند قراءتها، وإثارة الإعجاب بها في كل زمان ومكان، بل أيضًا قدرتها على إلهام العديد من الشعراء والكتّاب، والإحياء لهم بإنشاءٍ جديد في غاية البيان. وكان إيسكولوس أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس.^{١٣} وهو ما يردده عديدٌ من الشعراء والقصاصين حتى الآن. وكتب جيروود قصةً تمثيلية بعنوان «أنفيتريون رقم ٣٨»، وموضوعها مولد هرقل كما صورها سوفوكل في القرن الخامس قبل المسيح،^{١٤} وما زال الشعراء والكتّاب يُصوِّرون

^{١٢} «ذلك أن الأدب القديم لم ينشأ ليبقى كما هو ثابتاً مستقرّاً، لا يتغير ولا يتبدل، ولا يلتمس الناس لذّته إلا في نصوصه يقرءونها ويعيدون قراءتها ويستظهرونها ويُمعنون في استظهارها. إنما الأدب الخصب حقاً هو الذي يلذّك حين تقرأه؛ لأنه يقدم إليك ما يرضي عقلك وشعورك، ولأنه يوحى إليك ما ليس فيه، ويلهمك ما لم تشتمل عليه النصوص، ويُعيرك من خصه خصباً، ومن ثروته ثروة، ومن قوته قوة، ويُنطقك كما أنطق القدماء، ولا يستقر في قلبك حتى يتصور في صورة قلبك أو يصور قلبك في صورته. وإذ أنت تُعيد على الناس فتلقّيه إليهم في شكلٍ جديد يلائم حياتهم التي يحيونها، وعواطفهم التي تثور في قلوبهم، وخواطرهم التي تضطرب في عقولهم» (السابق، ص هـ-و).

^{١٣} «وليس خلود الإلياذة يأتيها من أنها تُقرأ فتُحدث اللذة وتُثير الإعجاب في كل وقت وفي كل قطر، بل هو يأتيها من هذا، ومن أنها قد ألهمت وما زالت تُلهم الكتّاب والشعراء، وتُوحى إليهم أروع ما أنشأ الناس من آيات البيان. ولقد كان «إيسكولوس» أبو التراجيديا اليونانية يقول إنه إنما يلتقط ما يسقط من مائدة هوميروس. وما زال اللُصّاص وشعراء التمثيل والغناء في الغرب خليقين أن يقولوا الآن ما كان يقوله إيسكولوس منذ خمسة وعشرين قرناً. ولم تكن قصص إيسكولوس وغيره من شعراء التمثيل اليوناني أقلّ خصباً من الإلياذة، بل هي قد ألهمت من الكتاب والشعراء قديماً وحديثاً، وما زالت قادرة على أن تُلهمهم إلى اليوم والغد» (السابق، ص و-ز).

^{١٤} «وإني لأذكر أنني قرأت منذ أعوام قصةً تمثيلية هي الثامنة والثلاثون من نوعها، وقد سماها صاحبها «جيروود» بهذا الرقم، فوضع لها هذا العنوان «أنفيتريون رقم ٣٨». كانت أسطورة تتصل بمولد هرقل، فصوّرها سوفوكل قصةً تمثيلية في القرن الخامس قبل المسيح. وما زال الشعراء والكتّاب من اليونان والرومان والأدبيّون المُحدّثون يتأثّرون ويذهبون مذهبه أو غير مذهبه في تصوير هذا الموضوع، حتى انتهت القصص التي كُتبت فيه شعراً ونثراً إلى هذا العدد الضخم» (السابق، ص ز).

هذا الموضوع مُستلهمين الأسطورة الأولى. كما نسج على منوالها الشاعر اللاتيني «بلوت»، والشاعر الفرنسي «موليير». لم يتردد المحدثون من إعادة تصوير الموضوعات القديمة، بل أُعجبوا بما صاغه الشعراء المحدثون، لإعادة التعبير عن أساطير القدماء.^{١٥}

(٤) الأدب الحي

السيرة إذن جزءٌ من الأدب الحي، وليس الأدب الميت الذي تنتمي إليها السير القديمة. وهو الأدب القادر على البقاء والدخول في تحديات العصر، والتفاعل مع غوائل الزمان. يبقى في النفس ولا ينتهي، ويصبح جزءاً منها وليس منفصلاً عنها. هو الأدب الخالد الذي يتجاوز كل العصور، كما هو الحال في روائع الآداب العالمية، وليس الأدب المحلي المرتبط بزمانه ومكانه، والذي لا يبقى منه في النفس شيء.^{١٦}

وفي الأدب العربي القديم القوة الكامنة للتجديد والتطوير، بحيث يتذوقه المحدثون. به قدرة على الإحياء والإلهام. لم تُكتب أحاديث العرب في الجاهلية مرةً واحدة، ولم تأخذ صورةً بعينها، بل نقلها الرواة في أشكالٍ متعددة من القص، وألفها مؤلفون عديدون. وهذا ينطبق على السيرة أيضاً؛ فقد ألهمت العديد من الشعراء والكتاب في كل العالم الإسلامي، وصوّروها بصورٍ مختلفة تتفاوت فيما بينها، من حيث القوة والضعف ومستويات الجمال. وحدث نفس الشيء في كتابة تاريخ الغزوات والفتوح والفتن والمحن؛

^{١٥} «ولم يُحجم فحول الشعراء عن طرق هذا الموضوع؛ لأنهم سُبِقوا إليه، بل زاد ذلك حرصاً عليه ورغبةً فيه. وكان بين الذين طرّقوه الشاعر اللاتيني «بلوت» والشاعر الفرنسي «موليير»، ثم لم يُشفق جيروود من أن يطرق موضوعاً سبق إليه الفحول من شعراء التمثيل في العصور القديمة والحديثة، فصوّر قصته هذه الثامنة والثلاثين وعرضها على النظارة في باريس سنة ١٩٢٩م، فكان فوزها عظيماً، وإعجاب النظارة والقراء بها لا حد له» (السابق، ص ز).

^{١٦} «هذا هو الأدب الحي. هذا هو الأدب القادر على البقاء ومناهضة الأيام، فأما ذلك الأدب الذي ينتهي أثره عند قراءته، فقد تكون له قيمته، وقد يكون له غناؤه، ولكنه أدبٌ موقوت، يموت حين ينتهي العصر الذي نشأ فيه. ولو أنك نظرت في آداب القدماء والمحدثين لرأيت منها طائفةً لا يمكن أن تُوصف بأنها آداب عصر من العصور أو بيئة من البيئات أو جيل من الأجيال. وإنما هي آداب العصور كلها، والبيئات كلها، والأجيال كلها، لا لأنها تعجب الناس على اختلاف العصور والبيئات والأجيال فحسب، بل لأنها مع ذلك تُلهم الناس وتُوحى إليهم، وتجعل منهم الشعراء والكتاب والمتصرفين في ألوان الفن على اختلافها» (السابق، ص و).

حيث يدون المؤرخ بقلبه قبل عقله، وبخياله قبل سمعه وبصره، بل تحوّل هذا الإلهام من الأدب الفصيح إلى الأدب الشعبي، الذي يقصّ على المستمعين غوائل الزمان، وأيام المجد التليد من أجل رفع الروح المعنوية والخروج من الزمان، والصبر على المحن والشدائد؛ فلا فضل لقديم لا يتحول إلى جديد، ولا خير في أدب قديم لا يثير في المحدثين همة. يحيا القديم بحياة الجديد، ويموت القديم إذا ما ابتعد عن الحديث.^{١٧}

الغرض من السيرة إذن إحياء الأدب العربي القديم، وذكرى العرب الأوائل. ليس تأليفاً ولا تصنيفاً ولا دراسة، ولا حتى تفكيراً، بل هو دفعة تلقائية وحركة طبيعية، بعد قراءة السيرة القديمة وامتلاء النفس بها، ففاضت وأحلت عقدة اللسان، وبدأ إملاء الفصول. ليس به صنعة التأليف، ولا محاولة لإجادة الإخراج، وحسن التبويب، ولا تجنب التقصير، بل هو صورة صادقة لما يعتلج في النفس من مشاعر، أثناء قراءة السير القديمة، التي لا يقوى على قراءتها المحدثون. السيرة الجديدة وسيط بين السير القديمة والقارئ الحديث.^{١٨}

(٥) المنهج العاطفي

لم يكن الهدف كتابة سيرة عقلانية، طبقاً لما عُرف عن المؤلف من دعوة إلى العقل والتنوير، والنقد والشك في الروايات في «الأدبيات» في «الإسلاميات»؛ فقد امتلأت السيرة بالروايات التي تناقض العقل، خاصة فيما يتعلق بالمعجزات. ويتوجّه المؤلف إلى مناهضة المدافعين عن العقل، والمطالبين بالنقد العقلي للروايات؛ للقضاء على الخرافات التي أنتجها الخيال الشعبي؛ فالعقل ليس كل شيء، وللإنسان ملكات أخرى غير العقل، ووسائل معرفة أخرى

^{١٧} «وفي أدبنا العربي على قوته الخاصة، وما يكفل للناس من لذة ومتاع، قدرة على الوحي، وقدرة على الإلهام؛ فأحاديث العرب الجاهليين وأخبارهم لم تُكتب مرة واحدة، ولم تُحفظ في صورة بعينها. وإنما قصّتها الرواة في ألوان من القصص، وكتبها المؤلفون في صنوف التأليف. وقل مثل ذلك في السيرة نفسها؛ فقد ألهمت الكتاب والشعراء في أكثر العصور الإسلامية وفي أكثر البلاد الإسلامية أيضاً، فصوروها صوراً مختلفة، تتفاوت حظوظها من القوة والضعف والجمال الفني. وقل مثل هذا في الغزوات والفتوح. وقل مثل هذا في الفتن والمحن التي أصابت العرب في العصور المختلفة. ولم يقف إلهام هذا التراث الأدبي العظيم عند الكتاب والشعراء، الذين ينتحون النثر ويقرضون الشعر، في اللغة العربية الفصحى، بل جاوزهم إلى جماعة من القصّاص الشعبيين، الذين تحدّثوا إلى الناس في صور مختلفة وأشكال متباينة،

غير المنطق ومناهج البحث العلمي. للناس قلوبٌ ومشاعر وعواطفٌ وأخيلة، وميولٌ أقرب إلى السذاجة، يستريحون بها من عناء الدنيا وإجهاد في الحياة، يجدون في هذه الروايات الخيالية ترويحاً للنفس، وترفيهاً عنها حين تشق عليهم الحياة. لا تتوجّه هذه الروايات إلى العقل بل إلى الخيال، وليس إلى التاريخ بل إلى العاطفة والقلب والشعور، لبثّ الدوافع على الخير، والصرف عن الشر، وللعون على تحمّل أعباء الحياة وتكاليف العيش. الهدف من السيرة هو الإشباع الفني؛ تعويضاً عن الكد والسعي.^{١٩}

بما كان لأبائهم من مجدٍ مؤثّل، وبما أصاب آباءهم من محنٍ مظلمة وفتنٍ مُدلهمة، عرفوا كيف يثبّتون لها، ويصبرون عليها، ويخرجون منها كراماً ظافرين. ولا خير في حياة القدماء، إذا لم تُلهم المحدثين، ولم تُوح إليهم رائع البيان شعراً ونثراً. وليس القدماء خالدين حقاً، إذا لم يكن التماسهم إلا عند أنفسهم، ولا تُعرف أنباؤهم إلا فيما تركوا من الدواوين والأشعار. إنما يحيا القدماء حقاً، ويخلّدون إذا امتلأت بصورهم وأعمالهم قلوب الأجيال، مهما بُعد بها الزمن، وكانوا حديثاً للناس إذا لقي بعضهم بعضاً، وكنوزاً يستثمرها الكتاب والشعراء، لإحياء ما يُعالجون من ألوان الشعر وفنون الكلام (السابق، ص ح).

^{١٨} «إن هذا النحو من إحياء الأدب القديم، ومن إحياء ذكر العرب الأوّلين، قصدتُ حين أُمليتُ فصول هذا الكتاب، ولست أريد أن أخدع القراء عن نفسي، ولا عن هذا الكتاب؛ فإني لم أفكر فيه تفكيراً، ولا قدرته تقديراً، ولا تعمّدتُ تأليفه وتصنيفه، كما يتعمد المؤلفون. إنما دُفعتُ إلى ذلك دفعا، وأُكرهتُ عليه إكراهاً. ورأيتُني أقرأ السيرة فتَمَتَّلِي بها نفسي، ويفيض بها قلبي، وينطق بها لساني. وإذا أنا أُملي هذه الفصول، وفصولاً أخرى أرجو أن تُنشر بعد حين، فليس في هذا الكتاب، إذا تكلّف ولا تصنّع، ولا محاولة للإجادة ولا اجتنباً للتقصير. وإنما هو صورةٌ يسيرةٌ طبيعية صادقة لبعض ما أجد من الشعور، حين أقرأ هذه الكتب التي لا أعدل بها كتباً أخرى مهما تكن، والتي لا أملُ قراءتها والأنس إليها، والتي لا ينقضي حبي لها وإعجابي بها، وحرصي على أن يقرأها الناس، ولكن الناس مع الأسف لا يقرءونها؛ لأنهم لا يريدون، أو لأنهم لا يستطيعون» (السابق، ص ط).

^{١٩} «وأنا أعلم أن قومًا سيضيعون بهذا الكتاب؛ لأنهم محدثون يُكبرون العقل، ولا يثقون إلا به، ولا يطمئنون إلا إليه، وهم لذلك يضيعون بكثيرٍ من الأخبار والأحاديث التي لا يُسيغها العقل ولا يرضاها. وهم يشكون ويُلقون في الشكوى حين يرون كلف الشعب بهذه الأخبار، وجده في طلبها، وحرصه على قراءتها والاستماع لها. وهم يجاهدون في صرف الشعب عن هذه الأخبار والأحاديث، واستنقاذه من سلطانها الخطر المفسد للعقول. هؤلاء سيضيعون بهذا الكتاب بعض الشيء؛ لأنهم سيقروءون فيه طائفةً من هذه الأخبار والأحاديث، التي نصبوا أنفسهم لحربها، ومحوها من نفوس الناس. وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شيء، وأن للناس مَلَكاتٍ أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضا من العقل،

والمنهج العاطفي على نقيض المنهج التاريخي، لا يلتزم بصدق الرواية بل يُوسّعها لدرجة وضع الأحاديث؛ فلا بأس من استعمال رواية غير صحيحة أو مخترعة، ما دامت تُحدث الأثر العاطفي المطلوب، إلا فيما يتعلق بشخص النبي أو الدين. وفي كل موضوعات السيرة، رواياتٌ ظنية وأحاديثٌ موضوعية، وفي هذين الموضوعين فقط يتم الالتزام بالروايات القديمة وتقليد القدماء.^{٢٠}

ولم تعتمد السيرة على كثيرٍ من المصادر القديمة، إلا أقلّ القليل، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري. وكل الروايات المستعملة في كتابة السيرة موجودة في هذه المصادر الثلاثة، طبقاً لإمكانات المؤلف الحسية المحدودة. وتسند فقط الروايات الخاصة بشخص النبي لمن شاء مراجعتها، ودون التحزّب لمذهبٍ أو تعصّب لفرقة. إنما الغاية تبسيط الشرح واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس. وجهة السيرة النفوس والقلوب وليس الحقيقة التاريخية.^{٢١}

وأن هذه الأخبار والأحاديث إذا لم يطمئن إليها العقل، ولم يرضها المنطق، ولم تستقم لها أساليب التفكير العلمي، فإن في قلوب الناس وشعورهم وعواطفهم وخيالهم، وميلهم إلى السذاجة واستراحتهم إليها من جهد الحياة وعنائها، ما يُحبّب إليهم هذه الأخبار ويُربّعهم فيها، ويدفعهم إلى أن يهتموا عندها الترفيه عن النفس، حين تشق عليهم الحياة. وفرقٌ عظيم بين من يتحدث بهذه الأخبار إلى العقل، على أنها حقائق يُقرّها العلم، وتستقيم لها مناهج البحث، ومن يُقدّمها إلى القلب والشعور على أنها مثيرة لعواطف الخير، صارفة عن بواعث الشر، معينة على إنفاق الوقت واحتمال أثقال الحياة وتكاليف العيش» (السابق، ص ي-ك).

٢٠ «وأحب أن يعلم الناس أيضاً أنني وسّعت على نفسي في القصص، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأساً إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي أو بنحو من أنحاء الدين، فإني لم أبخ نفسي في ذلك حريةً واسعة، وإنما التزمت ما التزمه المتقدمون من أصحاب السيرة والحديث ورجال الرواية وعلماء الدين» (السابق، ص ك).

٢١ «ولن يتعب الذين يريدون أن يزدوا فصول هذا الكتاب القديم في جوهره وأصله، الجديد في صورته وشكله، إلى مصادره القديمة التي أخذ منها؛ فهذه المصادر قليلة جداً، لا تكاد تتجاوز سيرة ابن هشام، وطبقات ابن سعد، وتاريخ الطبري. وليس في هذا الكتاب فصل أو نبأ أو حديث إلا وهو يدور حول خبر من الأخبار ورد في كتاب من هذه الكتب، فإذا اتصل الخبر بشخص النبي فإني أُرّده إلى مصدره ليستطيع من شاء أن يرجع إليه. لا أحتمل في ذلك تبعّة خاصة؛ لأنني لا أذهب فيه مذهباً خاصاً، إلا أن يكون تبسيطاً في الشرح والتفسير، واستنباط العبرة والوصول بها إلى قلوب الناس، فلييسّر الله سبيل هذا الكتاب إلى النفوس، وليحسن الله موقعه في القلوب» (السابق، ص ك-ل).

(٤) رابعًا: مراجعات نقدية

وبالرغم من أهمية السيرة كصورة أدبية حية تُؤثّر في القارئ الحديث، إلا أنها تتسم أحيانًا بالسطحية والسذاجة. ويصل حد الرغبة في التأثير على القراء، إلى أن تُصبح السيرة أقرب إلى قصص الأطفال، بما بها من عناصر التشويق والتأثير واستجداء العواطف، عاطف الاستحسان للمؤمنين والاستهجان للكافرين، في تقابلٍ شائع بين الإسلام والجاهلية، والإيمان والكفر، والحق والباطل، والخير والشر، والصواب والخطأ. والسيرة ليست قصة أو حكايات مُشوَّقة من حكايات الأطفال، بل هي تحدُّ بين التاريخ والأدب، والواقع والخيال.

ولا تخلو الإشارة إلى الآداب الأجنبية من تعالُّم وإظهار المعرفة بالآداب الأجنبية القديمة مثل اليونانية واللاتينية والحديثة مثل الفرنسية. والعيش في فرنسا لم يُعد حكرًا على طبقة المتعلمين والدارسين وطلاب البعثات، بل أصبح شائعًا ومطروحًا للعمالة المهاجرة. ولم يُعد السيرة على ضفاف السين ميزةً لكاتب، بل أصبح الآلاف من المصريين والعرب يجوبونه ليلَ نهار.

ولا تُستخرج دلالات من السيرة بما فيه الكفاية، مثل اليتيم والفقر والعصامية، مما يثير في القارئ اليتيم الفقير الأمل في المستقبل؛ من أجل أن يتحول من لا شيء إلى شيء، ومن الغفير إلى الأمير.^{٢٢} وهناك وقائع تُذكر دون أن تُستثمر دلالاتها؛ نظرًا لانشغال الكاتب بالأسلوب والتأثير الانطباعي لديه لنقله إلى القراء، فضاعت المعاني والدلالات إلى حدٍّ كبير.^{٢٣}

وهل تُكتب السيرة بجماليات الأسلوب وتحويلها كعلمٍ إلى مجرد إنشاءٍ أدبي يُؤثّر في النفوس؟ فالسيرة أسلوب. صحيح أن السيرة نوعٌ أدبي وفن من فنون الكتابة، ولكنها أيضًا علمٌ يخضع لنقد الروايات التاريخية. صحيح أن عيش الحدث والانفعال به والتفاعل معه جزءٌ من فن الكتابة، ولكن ليس جزءًا من علم التاريخ. صحيح أن الجانب الإنساني هو الظاهر، والذي يشارك فيه كل إنسان بصرف النظر عن لونه وعقيدته، ولكن التجربة الإنسانية تجبُّ الواقعة التاريخية. ولا يُوجد تعارضٌ بين الرواية التاريخية كالسيرة

^{٢٢} السابق، ج١، ص ٦٤.

^{٢٣} السابق، ج٣، ص ١٣٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٨م، وأيضًا حديث عداس، ج٣، ص ١٣٩-١٤٨.

والرواية الأدبية؛ لذلك يُعتبر «حياة محمد» و«في منزل الوحي»، أكثر توازناً بين الاثنين دون التضحية بالأدب من أجل التاريخ، كما فعل القدماء، أو بالتاريخ من أجل الأدب كما فعل الكاتب.

والسيرة بلا أقسام أو أبواب أو فصول، مجرد ألفاظ، أسماء لحوادث،^{٢٤} ومنها بعض العناوين المشوّقة المثيرة للخيال. هي رواياتٌ قديمة يفعل بها الكاتب، ثم يُعيد صياغتها بأسلوبٍ حديث. والبعض منها خارج المحور الرئيسي للسيرة وهو الرسول.^{٢٥} وتطول بعض الموضوعات لأسبابٍ درامية في العمل الأدبي.

ولا تتبع السيرة الترتيب التاريخي لحياة الرسول. ولا تُركّز على جوانبها المختلفة وعلاماتها الفارقة، مثل الهجرة أو الفتح، بل تنتقي حوادث يفعل بها الكاتب الأديب، ومن خلالها تتكوّن السيرة الكلية من الجزئيات المتفرقة.^{٢٦} وتطول الفقرات أو تقصّر طبقاً لدرجة الانفعال، التي قد يصل أطولها إلى مئات الصفحات، حتى ولو كان خارج المحور الأصلي للسيرة.^{٢٧} وتمتّ صياغة بعض العناوين للتشويق، كما هو الحال في قصص الأطفال. وهي عناوينٌ ثنائية البنية كما تقتضيه أحوال النفس.^{٢٨}

والوقائع منتقاة لا تحدث طبقاً للترتيب الزمني، مثل واقعة استشهاد حمزة سيد الشهداء في أول البعثة.^{٢٩} وهناك حوادثٌ أدلّ، مثل سؤال الوليد بن المغيرة وهو يفرك قطعاً من العظم بيده فيُحيلها إلى تراب ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾. ومعظمها تدول حول شخصيات تُرسم صورتها برتوش قلم الكاتب. وتُرسّم الشخصية طبقاً لنمطٍ مثالي متكرر في عديد من الشخصيات بين الكفر والإيمان، والجحود والتصديق.^{٣٠} ولا يُحال إلى المصادر التي انتقى منها الكاتب الحوادث والشخصيات إلا فيما ندر.^{٣١}

^{٢٤} في الجزء الأول مثل: حفر زمزم، التحكيم، الفداء، الإغراء، البين، الردة، الطاغية، البشير، راهب الإسكندرية، اليتيم، الحاضنة، المراضع، السير.

^{٢٥} السابق، ج ٣، ص ٦٠-٦٢.

^{٢٦} في الجزء الثاني مثل: الفيلسوف الحائر، راعي الغنم، حديث باخوم، صاحب الحان، نادي الشيطان.

^{٢٧} مثل: «الفيلسوف الحائر»، دار المعارف، القاهرة، ١٩٩٢م، ج ٢، ص ١٣٦-١٣٧.

^{٢٨} وذلك مثل عناوين الجزء الثالث: صريع الحسد، سيد الشهداء، ذو الجناحين، حديث عداس، مصعب بن عمير، طريد اليأس، نزيل حمص، الوفاء المر، طبيب النفوس، شوق الحبيب إلى الحبيب، القلب الرحيم.

^{٢٩} السابق، ج ٣، ص ١١١-١٢١.

والخطورة أن يُناقض صنع الروايات واختلافها عقائد الإسلام ذاته، مثل حصر النبوة في قریش، وحصر بني إسرائيل النبوة فيهم،^{٣٢} والتنبؤ به من الروم «إنه لنبي هذه الأمة؛ فما جلس تحت هذه الشجرة إلا نبي».^{٣٣} والخطورة أيضًا بيان أوجه الاتصال بين الشرائع قبل الإسلام وبعده، مثل تعدد الزوجات التي كانت عادةً متبعة قبل الإسلام، هذبها الإسلام كمًّا ولم يقض عليها كيفًا.^{٣٤}

وهل يتفق العقل مع الخرافة التي تتناقلها الروايات، مثل حفر بئر زمزم عن طريق صوت هاتف في السحر؟^{٣٥} ولا يهم الواقع التاريخي المروي، أنها واقعة إبراهيم باحثًا الماء لولده إسماعيل، بل تنسج رواية أخرى أنها واقعة لعبد المطلب. ولماذا لم يطع من أول مرة وانتظر لرباع مرة لحفر زمزم، في حين أن إبراهيم أطاع؟ يبدو أن التشويق عن طريق التكرار وتعليق الحكم على الحدث، هو السبب في خلق رواية وصنع حدث لم يقع،^{٣٦} بل إن الدين يأتي ليهزم العقل.^{٣٧} ويلاحظ ورقة بن نوفل أن ملكين يُظَلَّان على الرسول ساعة الهاجرة.^{٣٨} ويتم تصوير حوار بين الشياطين وإبليس.^{٣٩} كما شاهد أبو جهل ما أُرعبه تخويفًا له،^{٤٠} ومثله قول نسطاس.^{٤١}

وتُنسج الخرافات طبقًا لأنماطٍ مثالية في التوراة والإنجيل؛ فقد أتى الهائف إلى أمانة ساعة الحمل، كما أتى الملاك إلى اليصابات في حمل مريم، وإلى مريم في حمل المسيح.^{٤٢}

^{٣٠} السابق، ج ٣، ص ١٦٠.

^{٣١} يُحال إلى طبقات ابن سعد في رسم صورة مصعب بن عمير. السابق، ج ٣، ص ١٥٩، وفي تصوير القلب الرحيم. ج ٣، ص ٢٤١-٢٤٣.

^{٣٢} السابق، ج ١، ص ١٩-٢٠.

^{٣٣} السابق، ج ٢، ص ١٦٨.

^{٣٤} السابق، ج ١، ص ٣١-٣٢.

^{٣٥} السابق، ج ١، ص ٣-١١.

^{٣٦} هذا هو الذي يُسمَّى في فن الكتابة Suspense. السابق، ج ١، ص ٣٣، ج ٣، ص ١٠٦.

^{٣٧} السابق، ج ٢، ص ١٠٥.

^{٣٨} السابق، ج ٢، ص ١٧٦.

^{٣٩} السابق، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٣٣.

^{٤٠} «رأيتُ والله بينه وبينني فحلًّا ما رأيتُ مثل رأسه ولا مثل أنيابه قط، ولو أقدمتُ على ما كنتُ مُقدمًا عليه لأكلني» (السابق، ج ٣، ص ٩١).

^{٤١} مثل قول عمرو: «وهل تنزل الملائكة من السماء وتُلقي إلى الناس أخبارها؟» (السابق، ج ٣، ص ٧١).

والاعتراضات على الخرافة أكثر إسلامية من روايتها والتسليم بها.^{٤٣} وكذلك التسليم بأن الآلهة لا تنفع ولا تضر.^{٤٤}

يظهر الإسلام كدين طبيعي ليس في حاجة إلى وحي، بل إن الوحي تأكيد على الطبيعية، مثل رفض وأد البنات قبل الإسلام وتأكيد ذلك بعده.^{٤٥} وتبدو بعض شرائع الإسلام متفقة مع عادات العرب وحياتهم الصحراوية؛ فالتجارة قاسية على النساء، ويقوم بها الرجال.^{٤٦}

وإذا كان القارئ العربي الحديث هو المقصود بالحديث، فإن المستشرق الأجنبي واهتماماته لا تغيب أيضًا عن ذهنه؛^{٤٧} فقد أطل «على هامش السيرة» في تفصيل البيئة النصرانية، التي ظهر فيها الإسلام ونزل فيها الوحي. والإطالة فيها جعلت للعوامل الخارجية الأولية على العوامل الداخلية، وهي وجهة نظر المستشرقين. وتذكر الرهبانية كإطار روحي لغار حراء؛^{٤٨} فالإسلام خروج من البيئتين الوثنية والنصرانية.

وهي البيئة اليونانية الرومانية، التي أعجب بها الكاتب في مستقبل الثقافة في مصر؛ فاليونان أهل العقل والمنطق والبحث عن الحقيقة. والبرهان على صدق الوحي هو بحث اليونان والرومان عنه، والوصول إليه عن طريق العقل. ويذكر سقراط وإبيقور ومحاورة «فيردون»،^{٤٩} وأسماء الشخصيات الروائية اليونانية مثل أندروكليس وكلكراتيس ونسطاس. والحديث عن آلهة اليونان كما عرضتها الأساطير. ويذكر سوفسطاويو اليونان مثل جورجياس. ويمدح فلاسفة اليونان وحسن استعمالهم العقل. وتذكر المناقشات بين الشُّكَّاء اليونان في محاورات فلسفية انتهت بيقين الإسلام. وتبرز ثقافة الكاتب اليونانية

^{٤٢} السابق، ج ١، ص ٥٩-٦١.

^{٤٣} «وإن آلهتنا هؤلاء الذين هم وسطاؤنا عند الله باطل، لا يملكون لأنفسهم ولا يملكون لنا نفعًا ولا ضرًا» (السابق، ج ٣، ص ٧٨).

^{٤٤} «يرى وجوه الملائكة ويسمعهم يقولون له ولأمثاله الذين يُصرعون الآن في ذات الله وهم يفتحون لهم أبواب الجنة، سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» (السابق، ج ٣، ص ١٠٧).

^{٤٥} السابق، ج ١، ص ٣٢.

^{٤٦} السابق، ج ١، ص ٥٤-٥٨.

^{٤٧} الفيلسوف الحائر، ج ٢، ص ١-١٣٦.

^{٤٨} السابق، ص ٤١.

^{٤٩} السابق، ص ٢٦-٢٧.

كمصدرٍ في كتابة السيرة؛ فماركوس أوريليوس الحكيم الروماني كان يبحث عن الحقيقة، كما كان يبحث عنها الرسول في غار حراء، ثم تتم المقارنة بين اليوناني «الفيلسوف الحائر» والعربي «راعي الغنم»^{٥٠}. والرمز أن الرسول راعي أمة. ويستمر هذا الجو اليوناني الروماني من الجزء الثاني كله حتى الثالث.

وتستعمل الشواهد الشعرية في السيرة.^{٥١} وتستخدم بعض العبارات الإسلامية من الفرق الكلامية للتصوير؛ من أجل إضفاء الجو الإسلامي على السيرة، مثل: «ملأ الأرض عدلاً كما ملئت جوراً». وهي العبارة الأثرية عند الشيعة عن وظيفة الإمام.^{٥٢}

وتستعمل الآيات القرآنية كمصدر للمعلومات باعتبارها تقص عن وقائع، وكما هو معروف في أسباب النزول، مثل تقبيح الاستغفار للمشركين في آخر الجزء الأول،^{٥٣} ويذكر أول ما نزل من القرآن ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.^{٥٤} وتشجيعاً للرجال تذكر آية ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾،^{٥٥} وتأكيداً للنضال والعقاب ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ * وَاصْبِرْ وَمَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللَّهِ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَلَا تَكُ فِي ضَيْقٍ مِّمَّا يَمْكُرُونَ * إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾.^{٥٦}

ويستشهد بالقرآن في أزواج الرسول بآيات: ﴿وَإِذْ تَقُولُ لِلَّذِي أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَأَنْعَمْتَ عَلَيْهِ أَمْسِكْ عَلَيْكَ زَوْجَكَ وَاتَّقِ اللَّهَ وَخُفِيَ فِي نَفْسِكَ مَا اللَّهُ مُبْدِيهِ وَخَشِيَ النَّاسُ وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَاهُ فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ

^{٥٠} السابق، ص ١٢٨-١٧٩.

^{٥١} السابق، ج ٣، ص ٥٦-٥٧.

^{٥٢} السابق، ج ١، ص ٨١.

^{٥٣} ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوا أُولِي قُرْبَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ * وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ﴾. السابق، ج ١، ص ١٩٤.

^{٥٤} السابق، ج ٣، ص ٥٠.

^{٥٥} السابق، ج ٣، ص ١٦٠.

^{٥٦} السابق، ج ٣، ص ١٨٣.

أَدْعِيَانِهِمْ إِذَا قَضَوْا مِنْهُنَّ وَطَرًا وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ مَفْعُولًا ﴿٥٧﴾ وَكَذَلِكَ آيَةٌ ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾. ^{٥٧}

كما تظهر بعض العبارات على منوال الآيات مثل: «من شاء فليشك، ومن شاء فليستيقن». ^{٥٨}

كما يُستعمل الحديث لكتابة السيرة، وهو دورٌ بين القول والشخص؛ فالقول من الشخص، والشخص صاحب القول. وهو أقرب إلى السيرة الذاتية منه إلى علم السيرة، وربما هو حديثٌ مَخْلَقٌ. ^{٥٩} وأيضاً يُذكر حديث الرسول في لوعة فراقه لإبراهيم ابن مارية القبطية «لو عاش إبراهيم لوضعتُ الجزية عن كل قبطي». ^{٦٠}

خامساً: خاتمة

من الرسول إلى الرسالة

علم السيرة عند المحدثين السيرة السياسية والسيرة الاجتماعية، بما في ذلك السيرة الأدبية ... إلخ. يتجدد بتجدد العصور. ليس إسقاطاً من كل عصر، بل هو تحديثٌ للرؤية، وتنوُّعٌ في المنظور، وإعادة توظيف العلوم القديمة خاصةً النقلية منها في خضم أحداث العصر؛ فالتراث ليس غاية في ذاته بل وسيلة لتحقيق غايةٍ أخرى، هو التقدُّم في كل عصر، والنهضة في كل زمان. ومع ذلك يظل للسيرة حدودها بل وخطورتها، حتى مع تحديثها وتجديدها وإعادة قراءتها وتوظيفها.

فما زالت تقوم على عبادة الشخص وتعظيمه وإجلاله وليس الكلمة. ما زالت تعطي الأولوية للرسول على الرسالة، وللنبي على النبوة، وللوسيلة على الغاية، وللحامل على المحمول، وللحديث على السيرة، كما حدث عندما تحوَّل السيد المسيح من الكلمة إلى الشخص، ومن الأقوال إلى الأفعال، ومن الموعظة على الجبل إلى ابن الإنسان؛ لذلك كانت الوهابية على حقٍّ عندما رفضت تعظيم أحد من البشر، بما في ذلك الرسول، والتوسُّط به

^{٥٧} مثل قول الرسول «وهذا شوق الحبيب إلى حبيبه» (السابق، ج ٣، ص ٢٢٩).

^{٥٨} السابق، ج ٣، ص ٧١.

^{٥٩} السابق ج ٣، ٢٢٧-٢٢٨.

^{٦٠} السابق، ج ٣، ص ٢٤٣.

بين الإنسان والله، والاحتفال بالمولد النبوي، والتواشيع في مدحه، والأدعية له مثل: «أغننا يا رسول الله»، «أعنا يا رسول الله»، «يا حبيبي يا رسول الله». وكانت المعتزلة قد رفضت من قبل الشفاعة والبشارة؛ إثارة لقانون الاستحقاق.

وكان الرسول نفسه قد حذر من التركيز على شخصه وتعظيمه وإطرائه «لا تطروني كما أطرت النصارى عيسى بن مريم». فهو بشر مثل باقي البشر، «ما أنا إلا ابن امرأة كانت تأكل القديد». وبعد موته أُصيب الصحابة بصدمة لدرجة اعتقاد البعض أنه سيعود، كما عاد عيسى بن مريم، أو أنه رفع إلى السماء كما رفع، لولا أن ذكّرهم عمر «من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت».

وقد نبه القرآن الكريم على ذلك أيضاً؛ فلم يذكر «محمد» كشخص إلا أربع مرات؛ الأولى هو رسول مثل من كان قبله من الرسل، دون أن تكون له ميزة خاصة عليهم، ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾. والثانية أن الرسالة قد نزلت عليه ﴿وَأَمَنُوا بِمَا نُزِّلَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَهُوَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ﴾ وليس الرسول. والثالثة عدم نسبة محمد لأي من الناس؛ حتى لا يكون له فضل على غيرهم، ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾. والرابعة أنه وسط قوم يتراحمون فيما بينهم، وذوو بأس على المعتدين ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾.^{٦١}

علم السيرة كله في حاجة إلى إعادة بناء من «الشخص إلى المبدأ»؛ حتى يعود الرسول إلى وضعه الطبيعي، دون أن يطغى على الرسالة. وربما تشخيص الرسالة هو أحد أسباب تشخيص نُظُم الحكم في شخص الحاكم، بل إن دولاً بأكملها تُسمّى باسم حاكمها أو العائلة التي ينتسب إليها. وربما يكون أحد أسباب التوحيد بين الشخص الرئيس والمؤسسة في الأسرة والمجتمع، في المدرسة والجامعة، في الوزارة وفي الإمارة؛ فكل شيء يحدث بأمر السيد الرئيس، ابتداءً من تنظيف الشوارع، وحُسن عرض الأزياء، حتى السياسات الرئيسية للبلاد في قضايا الحرب والسلام.^{٦٢}

^{٦١} ذكر لفظ «النبى» (٤٣) مرة، و«الرسول» (٣٠٦) مرة بمعنى الوظيفة، الرسالة والنبوة وليس بمعنى الشخص.

^{٦٢} هذا هو الجزء الرابع بعنوان: «من الشخص إلى المبدأ» في «من النقل إلى العقل» لإعادة بناء العلوم النقلية الخمسة: القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه.

الإسلام الليبرالي^١

قراءة إيضاحية في فكر العقاد

يصُعبُ تصنيف بعض المفكرين المعاصرين في أيٍّ من التيارات الثلاثة المعروفة؛ الإصلاحية، التي أسسها الأفغاني والذي يبدأ بالدين؛ إذ لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبدأ بالدين أولاً، أو الليبرالية التي أسسها الطهطاوي وخير الدين التونسي والذي يبدأ بالدولة؛ إذ لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبدأ ببناء الدولة الحديثة أولاً، أو التيار العلماني الذي أسسها شبلي شميل، والذي يبدأ بالعلم الطبيعي، إذ لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبدأ بالعمل والفصل بين الدين والدولة أولاً.

فالعقاد كاتبٌ إسلامي، سليل سعد زغلول، تلميذ محمد عبده، يُعيد كتابة التاريخ الإسلامي، عبقرية الصحابة، والعقائد والمذاهب، والحضارة والتراجم. وهو أيضاً كاتبٌ ليبرالي يدافع عن الليبرالية، وصاحب نزعة إنسانية، ويُقدّس الحرية. كان من أقطاب حزب الوفد، وأحد أعضائه الصاخبين في البرلمان. وهو أيضاً لا يبتعد كثيراً عن النظرة العلمية، التي تتبنى بعض المناهج الحديثة، مثل المنهج التاريخي والمنهج النفسي والمنهج النقدي والمنهج المقارن.

هو كاتبٌ على مفترق الطرق وعلى حافة التيارات الثلاثة، بين الإسلام، والليبرالية، والحداثة. وهو غزير الإنتاج، علامة من علامات تاريخ مصر الحديث. يُمثّل أزهى فترة في

^١ مركز إبداع، الإسكندرية، ٢٦ يونيو ٢٠٠٤م.

تاريخها، العصر الليبرالي، عصر شوقي وحافظ، ومحمد حسين هيكل وخالد محمد خالد، وعبد الوهاب وأم كلثوم، وحرية الصحافة والبرلمان، والجمعيات العلمية والأدبية، والحركة الوطنية، والنضال من أجل الحرية والاستقلال. والقراءة الإيضاحية شكلٌ أدبي من علوم الحكمة القديمة، وهو العرض الواضح. وهو بيان الغرض من نص أو من مؤلف أو من عدة مذاهب، كما فعل الفارابي من قبل.^٢ وتتضمن عرض كتاباته من حيث الموضوعات والمناهج والنزعات.

أولاً: الموضوعات

وتتضمن «إسلاميات» العقاد عدة موضوعات للدفاع عن الإسلام، وبيان حقيقته، وبطلان اتهامات خصومه كما هو الحال في «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، وأيضاً «ما يُقال على الإسلام».

وتبرز أهم الموضوعات التي يتساءل عنها الغرب، مثل الصلة بين العقل والإيمان في «التفكير فضيلة إسلامية»؛ دفاعاً عن العقلانية كمطلبٍ داخلي، ودفعاً لاتهامٍ خارجي. وضد اتهام الإسلام بأنه مجرد دين لا يعرف العقلانية، كتب أيضاً «الفلسفة القرآنية»؛ فالقرآن فلسفة، والوحي فكر، والإيمان نظر.

ويكتب ضد الاتهام الشائع بأن الإسلام إنما هو فرقةٌ يهودية مسيحية عربية. صدر «مطلع النور» لإثبات الفرق النوعي بين الجاهلية والإسلام، بين اليهودية والنصرانية والوحي الجديد؛ فالتاريخ ليس اتصالاً دائم بل انفصال أيضاً، وليس تطوراً فقط بل طفرة. هو التاريخ المنبثق، والتاريخ النموذج.

و«الديمقراطية في الإسلام» رد على اتهام الإسلام، والذي ما زال سائداً حتى الآن، بأن الإسلام لا يعرف الديمقراطية. وقد تراكم ذلك عبر التاريخ حتى صُوِّر الإسلام، بأنه كان أساس النظم التسلطية، التي توالى على العالم الإسلامي، منذ الأمويين حتى الثورات العربية المعاصرة.

وإذا تزاوت الحضارة الغربية بأنها حضارة الإنسان، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، في حين أن الحضارات الأخرى الشرقية، والإسلامية منها، عرفت حضارة «الله»،

^٢ انظر: «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الثاني التحول، الفصل الأول: العرض.

مما جعل حقوق الإنسان فيها مخترقة، وكما كتب محمد بن عبد الوهاب «كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد»، صدر «الإنسان في القرآن»؛ دفاعاً لا شعورياً عن مركزية الإنسان في الحضارة الإسلامية، وتأكيذاً لخلافة الإنسان الله في الأرض، واستئنافاً لما قاله الصوفية، خاصة ابن عربي والجيلي عن «الإنسان الكامل».

ويُقال أيضاً إن الحضارة الغربية هي حضارة المرأة، وإنها هي التي تُدافع عن حقوق المرأة، في حين أن الحضارات الأخرى، ومنها الإسلامية، هي حضارة الرجل، والمرأة ما هي إلا شيء وموضوع جنسي، المرأة العضوية في الحيض والنفاس، والولادة والطهارة وعدم جواز اللمس أو النظر، والزواج والطلاق والميراث والشهادة والرئاسة؛ لذلك صدر «المرأة في القرآن»، لبيان مركزيتها واحترامها كقيمة في ذاتها، وتفضيل مريم على نساء العالمين. ومع العقائد والمذاهب الدينية هناك أيضاً الأيديولوجيات السياسية، التي يعارضها الإسلام مثل «الشيوعية والإنسانية». وتعني الإنسانية هنا الرأسمالية ودعواها بأنها إنسانية، تُحافظ على حرية الإنسان وكرامته. ويتكرر نفس الموضوع في «لا شيوعية ولا استعمار»؛ فهناك فرق بين الشيوعية والاشتراكية، والاستعمار هو أعلى مرحلة من مراحل الرأسمالية. ويعظم النقد للشيوعية في «أفيون الشعب»، وهو الموقف المقتضب لموقف الماركسية من الدين، في نصف عبارة «الدين أفيون الشعب». دون النصف الثاني «وزفرة المضطهدين». مثل من يقول «ولا تقربوا الصلاة». فالدين يلعب دورين متناقضين؛ الأول أداة قهر للحكام، وتعويض للناس عن مآسي الدنيا بنعيم الآخرة. والثاني ثورة على الاضطهاد والظلم، ضد نُظُم القهر والتسلُّط. ولما ظَهَرَت الفاشية والنازية والصهيونية كنُظُم حكم تسلُّطية عنصرية، صدر «الحكم المطلق في القرن العشرين» ورموزه، فرانكو في إسبانيا، وأتاتورك في تركيا، وموسوليني في إيطاليا، وبسمارك في ألمانيا، و نابليون في فرنسا، و«الصهيونية العالمية»، و«هتلر في الميزان» وموقف النازية من الدين في «النازية والأديان». لم يكن التاريخ الإسلامي أو الحضارة الإسلامية أو العقائد والمذاهب فقط هي مجالات الكتابة، بل أيضاً النقد الأدبي خاصة الشعر في «ابن الرومي»، و«رجعة أبي العلاء»، و«أبو نواس»، و«عمر بن أبي ربيعة»، و«جميل بثينة»، بل امتد مفهوم الأدب إلى الأدب الشعبي في «جحا الضاحك المضحك»، بالإضافة إلى قرص الشعر.

والعقاد كاتِبٌ أكثر منه مفكراً أو فيلسوفاً، بالرغم من مساهماته الفلسفية عن «الشيخ الرئيس ابن سينا»، و«الغزالي»، و«ابن رشد»، مجرد عرض لفلاسفة، إشراقي وصوفي وعقلاني، دون أخذ موقف لصالح أحدهم ضد الآخر.

ولما كان القرن العشرين عصر الأيديولوجيات الكبرى، الاشتراكية والرأسمالية، وظهور النازية والفاشية، واندلاع حربٍ كلَّفت الغرب أربعة مليون قتيل، ظهر «الإسلام في القرن العشرين»، كأيديولوجيةٍ ثالثةٍ بديلةٍ عن الأيديولوجية الشرقية الاشتراكية، والأيديولوجية الرأسمالية الغربية. وقد لعب الإسلام هذا الدور من قبلُ عندما ظهر أولاً كأيديولوجيةٍ ثالثةٍ بين الفرس شرقاً والروم غرباً في «الإسلام والحضارة الإنسانية»، ومساهمته في صنع التراث الإنساني قدَّر مساهمة الغرب. وليس الإسلام فقط للعرب والأفارقة والآسيويين، بل هو دعوة عالمية لكل البشر في «الإسلام دعوة عالمية». وقد ساهم الإسلام في حركات التحرُّر الحديثة، واستطاع القضاء في عقدين من الزمان على الاستعمار الغربي، الذي دام قرنين في «الإسلام والاستعمار». كما ساهم الإسلام في تحوُّل الحضارة الغربية من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة، عبَّر ترجمة العلوم العربية والإسلامية، الرياضية والطبيعية إلى اللاتينية مباشرة أو عبَّر العبرية.

ثانياً: المناهج

وتُستعمل مناهجٌ جديدة في هذه الكتابات، لا تقل أهمية عن الموضوعات الدينية أو السياسية؛ فقد استُعملت أربعة مناهج جديدة هي:

(١) **المنهج النفسي**: وقد تم استعماله بوضوح في العبقريات. وهو منهجٌ يجمع بين صفات الجسم والنفس، والتي يجمعها المزاج طبقاً لما كان سائداً في الغرب في ذلك العصر، وهو علم النفس الجسمي «السيكوفيزيقي»، وليس المنهج النفسي الخالص في علم النفس الوصفي أو علم النفس الظاهرياتي. كما يتم تطعيم المنهج النفسي الجسمي بمفاهيم فلسفية أخرى، مثل الطبيعة الإنسانية باعتبارها أريحية ونخوة؛ فالطبيعة ليست مفهوماً مادياً، بل هي طبيعةٌ أخلاقية تتوق إلى الكمال. بها نقصٌ وكمال، سلْبٌ وإيجاب.

ومن ضمن آليات المنهج النفسي المستعمل هو مفهوم «مفتاح الشخصية»؛ فلكل شخصية «مفتاح» أي سمة رئيسية ودافعٌ مُوجه؛ فهو عند أبي بكر الإعجاب ببطولة النبي، وعند عمر الجندي، وعند علي آداب الفروسية، وعند عثمان التوتّر بين القيم والحوادث، بين الإسلام والجاهلية، وعند خالد الجندية والحيوية، وعند عمرو التجارة والإمارة والسياسة، وعند معاوية الدهاء والحكم والسلطة، والعظمة والقدرة. وبلال

هو داعية السماء ضد العنصرية. أما الحسين فهو رومانسية التاريخ، الشعر والثورة، وجمال الروح، ومثالية البشر، والتحول من الدنيا إلى الآخرة.

تم تطبيق هذا المنهج الجديد في العبقريات لدراسة الصحابة؛ فالبطل صانع التاريخ كما هو الحال في الأيديولوجيات الليبرالية، كما وصف كالاريل في «الأبطال والبطولة». محمد والصدّيق وعمر أبطال صنعوا التاريخ. التاريخ تصنعه الشخصيات مثل علي والحسين وفاطمة وعثمان والصدّيقة (عائشة)، وخالد وعمرو ومعاوية وبلال، لا فرق بين صحابي وخليفة وسيد الشهداء وأم المؤمنين، والقائد المغوار والسياسي الداهية والزهراء. والشخصية حياة وفكر، فردٌ وقودة.^٢

(٢) المنهج التاريخي: وهو المنهج الذي كان سائداً أيضاً في الغرب، خاصةً في القرن التاسع عشر، وامتداداته في الوضعية الاجتماعية في القرن العشرين. ويقتزن المنهج التاريخي بالجغرافيا في وصف البيئة الجغرافية؛ فالتاريخ للزمان في تفاعله مع المكان، مما يُفسّر هجرة إبراهيم من الشمال إلى الجنوب.

ويبدو المنهج التاريخي بوضوح في «الله، كتاب في نشأة العقيدة الإلهية»؛ فالأفكار تنشأ في التاريخ، وتتطور فيه. تنشأ في الأرض ولا تهبط من السماء. تتكوّن بتفاعل الذهن مع الواقع من أجل إيجاد نسقٍ معرفي يخلقه الإنسان، كي يعيش في وفاقٍ مع الطبيعة. تنشأ الفكرة في الذهن، ثم تتطور طبقاً لمراحل الوعي الذاتي والوعي الكوني. ويتضح ذلك من تطوّر مفهوم الله لدى الشعوب القديمة في مصر والهند والصين واليابان، وفارس وبابل واليونان، حتى وصولها إلى اليهودية والمسيحية والإسلام. ويبدو المنهج التاريخي الجغرافي في «عقائد المفكرين»، العلماء والأدباء والفلاسفة، وتطوّرهما في إطارٍ تاريخي جغرافي. وهو منهجٌ طبيعي حيوي يستعمل لغة الحياة في النبات والحيوان والإنسان؛ ففي «مجمع الأحياء» تظهر الحياة في اليمامة والثعلب، والقرود والأسد، والمرأة والإنسان، والطبيعة، كما ظهر ذلك عند الجاحظ في كتاب «الحيوان». ولا ضير أن يجمع المنهج التاريخي بين التاريخ والأسطورة؛ فالأسطورة عنصرٌ مكمل للتاريخ وأحد مصادره، مثل الدراسات عن المرأة في «الإنسان الثاني»

^٢ هناك اثنتا عشرة عبقرية: محمد، الصدّيق، عمر، علي، الحسين، فاطمة، عثمان، الصدّيقة (عائشة)، خالد، عمرو، معاوية، بلال.

و«هذه الشجرة»، وما بها من رموزٍ للغواية والجمال والحق، و«إبليس» وما يتضمّن من صور الشيطان عن المحظور في الثقافة الشعبية، وفي الأدب والفن وممارسة الدين في الحياة اليومية.

والوحي مرتبطاً بالزمن أساساً رؤية وضع المرأة في القرآن، بالمقارنة بوضعها في العصر الجاهلي أو الحضارات المجاورة. كما ظهر المنهج التاريخي الدفاعي التقليدي في «أثر العرب في الحضارة الأوروبية»؛ من أجل إثبات أثر الحضارة العربية الإسلامية على الحضارة الغربية، وهو ما لا يُنكره أحد. وربما دفاعاً لا شعورياً على هجوم الاستشراق على الحضارة العربية الإسلامية، واتهامها بالنقل دون الإبداع، وقصر مهمتها على نقل الحضارة اليونانية مع تشويهها، والخلط بين نصوصها إلى الحضارة الغربية؛ فكما تأثّر العرب باليونان أثّروا في الغرب الحديث، في اللغة والعلم والفكر والعمران. كما استُعمل المنهج التاريخي الدفاعي في «الثقافة العربية»، وإثبات نهاية المعجزة اليونانية في تفاعلٍ متبادلٍ بين الشام وشبه الجزيرة العربية.

(٣) المنهج المقارن: ويتحول المنهج التاريخي إلى منهجٍ مقارنٍ في دراسة تاريخ الأديان، المذاهب والعقائد، والأيدولوجيات السياسية. ويُحيل إلى الثقافة الغربية كإطارٍ مرجعي وشخصيات مثل كارلايل وبنّتام وبرجسون. ليس الإسلام ديناً فريداً غريباً، بل يُدرس في إطار تاريخ الأديان المقارن؛ فمحمد آخر الأنبياء، بدايةً بإبراهيم «أبو الأنبياء»، وقبل عيسى في «حياة المسيح». ويُدرس أبو الأنبياء في إطارٍ مقارنٍ يهودي مسيحي إسلامي صابئي، وفي إطار التاريخ القديم. إبراهيم صورة عند المؤرخين وليس فقط اعتماذاً على الحفريات. والأنبياء هم «مجمع الأخيار»، دورات حياة الإنسان الأولى مع «إبليس» و«هذه الشجرة». وفي مقابل الإنسان الأول هناك «الإنسان الثاني». وتُدرس «حياة المسيح» من مخطوطات البحر الميت في وادي قمران. ويُقارن بين صورته في اليهودية والمسيحية والإسلام، في التوراة وفي الأناجيل.

(٤) المنهج التحليلي: ويتضح في بعض الدراسات الإسلامية. ولا يعني منهجاً تحليلياً خاصاً للغة أو للمعاني أو للواقع الاجتماعي، بل تحليل الموضوعات وعرضها في جزئيات؛ ففي دراسة «الشيخ الرئيس ابن سينا» تُعرض موضوعات الحرية والنفس والخير والطب والعلم والأدب، كما هو الحال في الكتب الجامعية والمدرسية المقررة. وتعرض دراسة «ابن رشد»، نكبته مع العلم والعقل والشروح؛ جمعاً بين الشخصية وفكرها، دون تفصيلٍ محكم لفكر ابن رشد الشارح والمُلخص والجامع، والمدافع عن

الفلسفة في «تهافت التهافت»، والمدافع عن ضرورة النظر في «فصل المقال»، وفي نقد علم الكلام وخطورته على حرية الفكر، وعمل العقل والنظر إلى الطبيعة في «مناهج الأدلة». والدراسة عن الغزالي مجرد محاضرة عامة للتعريف به من غير مُتخصّص لعموم القراء.

(٥) **المنهج النقدي:** كما يستعمل المنهج النقدي في الدراسات الأدبية دون الالتزام بمنهج معين، باستثناء رسم الشخصيات والانطباعات الجمالية العامة من الشعر والشعراء؛ فلم تكن المناهج الأدبية المتنوعة قد ذاعت بعدُ مثل البنيوية واللغوية والوصفية. ولم يتم تطبيق المنهج الاجتماعي نظرًا للعداء الكامن للماركسية، وقد ارتبطت ارتباطًا عضويًا بالمنهج التاريخي الاجتماعي. لم يتجاوز المنهج النقدي التراجم والسير التقليدية، بالإضافة إلى دراسة الأدب بالشواهد الأدبية خاصة الشعرية؛ فالأدب منهجٌ وموضوع في آن واحد. والأسلوب أدبيٌّ مؤثر، عاطفيٌّ إنساني، يؤثر في القارئ فيجعله يتعاطف مع موضوعه.

(٦) **المنهج الدفاعي:** واستمرت مناهجٌ تقليدية مثل المنهج الدفاعي بسبب الاتهامات الموجهة إلى الإسلام، تاريخًا وحضارةً، عقيدةً وشرعيةً، شعوبًا وقبائل من المستشرقين. وقد ظهر ذلك في «حقائق الإسلام وأباطيل خصومه»، فيما يتعلق بالاتهامات الموجهة إلى الإسلام في العقائد والمعاملات، والحقوق، والحرية، والرق، والأسرة، والحرب. والدفاع عن الإسلام أحد دوافع الإصلاح، ونشأة الفكر الإصلاحية ضد اتهامات المستشرقين للحضارة الإسلامية بالجذب والنقل وغياب الإبداع، وبأنها تعبيرٌ عن العقلية السامية، وكما وضح ذلك أيضًا عند مصطفى عبد الرازق من تلاميذ محمد عبده.

(٧) **المنهج النصي:** كما استعمل المنهج النصي الذي يعتمد كثيرًا على الحُجج النقلية، الآيات والأحاديث. وهو قريبٌ من المنهج الدفاعي الذي يعتمد على حُججٍ، لا يؤمن بها الخصوم المراد إقناعهم والردُّ عليهم. يستنبط الواقع من الفكر، والظواهر الاجتماعية من النص، ويهرب إلى النص للعجز عن تحليل الواقع الاجتماعي، في حين أن المنهج النصي ذو حدّين؛ إذ يستطيع الخصم أيضًا أن ينتقي من النصوص ما يشهد له ويعارض به خصمه، ثم يتم التراشق بالنصوص ويضيع الموضوع، والكل إلى رسول الله منتسب. في حين أن النقل لا يتم الحجاج به إلا استنادًا إلى العقل. وإن كل الحجج النقلية، مهما تضافرت لإثبات شيء أنه صحيحٌ ما أثبتته، وظل ظنيًا، ولا يتحول إلى يقينٍ إلا بحجة عقلية ولو واحدة؛ فالحجة النقلية خاضعة لقواعد اللغة ومنطق

الاشتباه؛ الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيّد، الخاص والعام، الأمر والنهي. في حين أن الحجة العقلية واحدة، بديهية لا تحتل التأويل.

ثالثاً: النزعات

وتبدو في كتابات العقاد ثلاث نزعات رئيسية: النزعة الإصلاحية، والنزعة العصرية، والنزعة الإنسانية.

(١) **النزعة الإصلاحية:** وتتمثل في قراءاته للتاريخ الإسلامي؛ فقد كان نظام الحكم في عهد الصديق وعمر نموذجاً للحكومة العصرية، والمدافع عن المصالح العامة، والقابل للواقع المحلي الذي اعتاد عليه الناس قبل الإسلام مثل الدواوين والخراج والتشريع الطبيعي. وكانت عائشة نموذج المرأة المعاصرة، فيما يتعلق بحقوق المرأة العربية المسلمة الخالدة. وفي «المرأة في القرآن» تظهر نفس الدعوة الإصلاحية في تناول موضوعات السرائر والإماء، والحقوق والحجاب، والزواج والطلاق، والدرجة التي للرجال على النساء. وفي «الإنسان في القرآن» يتم الحديث عن الإصلاح في الإسلام، وضرورة تفسير القرآن في العصر الحديث، مقارنةً بوضع الإنسان في التاريخ. كما تتجلى النزعة الإصلاحية في التاريخ الإسلامي، وهو تاريخ وطني ليبرالي يمثلته سعد زغلول؛ فالوطنية أساس الإسلام وركيزته. وقد خرجت معظم الحركات الوطنية من جبهة الحركة الإصلاحية؛ فقد وضع الأفغاني شعار «مصر للمصريين»، ودون محمد عبده برنامج الحزب الوطني، وسعد زغلول من تلاميذ محمد عبده. ولم تنفصل الحركة الوطنية المصرية عند مصطفى كامل ومحمد فريد عن الولاء لدولة الخلافة.

(٢) **النزعة العصرية:** وتبدو المعاصرة في «الإسلام في القرن العشرين»، وتناول موضوعات الطاقة، والفضاء، وحكم العالم، وغاية النوع، والآلة، وأفريقيا، وآسيا، وهي موضوعات متفرقة في العلوم الطبيعية والإنسانية لا رابط بينها. إنما هي قراءات عصرية أو «ساعات بين الكتب»، ومعرفة موقف الإسلام المعاصر منها؛ فالصديق وعمر نموذجان للدولة العصرية في الإسلام، والديمقراطية والعالمية نزعتان عصريتان في الإسلام. والحرية الإنسانية للإسلام والأرض تجعل الإسلام متفقاً مع أحداث العصر؛ فالإسلام حارس للمصالح العامة. وهناك تعاطف مع الفكر الشيوعي باعتباره نموذجاً للنزعة العصرية في حب آل البيت والمعارضة السياسية والذرية الفاطمية. الحسين أبو الشهداء، وفاطمة الزهراء والفاطميون.

(٣) **النزعة الإنسانية:** وتبدو النزعة الإنسانية في العبقريات؛ فمحمد ليس فقط النبي أو الرسول بل الإنسان، البليغ والصديق والرئيس. وهو الزوج والأب والسيد والعباد والرجل. وإبراهيم أبو الأنبياء هو خليل الرحمن و خليل الإنسان. والصحابة ليسوا فقط خلفاء بل أيضًا بشر؛ فالصديق في بيته إنسان، بالرغم من اختلاف النماذج بين المثال والواقع. وهو التقابل بين أبي بكر وعمر، بين النبي والزعيم؛ فقد أحبَّ أبو بكر محمدًا النبي، وأحبَّ عمر محمدًا الزعيم. ولكلُّ ثقافته الإنسانية، ثقافة الصديق الكلام، وثقافة عمر الشعر، وثقافة علي السُّنة والخلق وإقامة الحق، وثقافة عثمان الشعر والأنساب. وطوال البعثة المحمدية، عبد الله وآمنة، كانت تبشر بدين الإنسانية. والإسلام حضارة إنسانية تقوم على العقل والبرهان والعلم.

وأخيرًا تتميز كتابات العقاد بالدعوة إلى التفكير وإعمال النظر في موضوعات الحضارة الإسلامية، وتبني عدة مناهجَ عصرية أو تقليدية تُعيد تقويم الإسلام بأسلوب واضح وعلى نحو رومانسي، أسوةً بالتراث الوطني الليبرالي الإنساني عند محمد حسين هيكل وأحمد أمين. بها جُراء في النقد والتخلي عن الزخم التاريخي اللفظ القديم، الثقل على النفس، العويص في الفهم، الخالي من العصرية. وشتان بين القارئ والمقروء؛ نظرًا لبُعد المسافة الزمنية بينهما. وتمثِّل نوعًا من البحث العلمي الرصين والتحليل العقلاني المقبول. يُقنع القارئ ويدخل إلى نفسه عن طيب خاطر، ويتعاطف مع الموضوع وإعجاب بالكاتب. تنبعث منها روح الإصلاح الليبرالي، وتؤسس الإسلام المستنير، استثنائيًا لمحمد عبده ومحمد حسين هيكل، متواصلًا مع خالد محمد خالد قبل أن يرتد سلفيًا في أواخر حياته. وتُعبِّر عن تيارٍ سياسي وطني تجسَّد في ثورة ١٩١٩م؛ فقد تربى الكاتب في بيت سعد زغلول، كما تربى محمد عبد الوهاب في منزل أحمد شوقي. والكاتب عصامي النشأة والتكوين. لم يتلقَّ تعليمًا جامعيًا في المرحلة الأولى، أو في الدراسات العليا. كوَّن نفسه بنفسه دون علم كبير باللغات الأجنبية، مع نقص المراجع والمصادر الأولى. ومع ذلك كان كاتبًا موسوعيًا يضرب في كل مكان، في الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية و حياة المسلمين المعاصرة. كان نافذةً على العالم لعدة أجيالٍ قادمة وما زال. وكان صالونه يمثل ملتقى له لاستئناف دوره عند المعجبين به. ينطلق من صعيد مصر إلى شمالها، ويشعُّ من الجنوب كما شعَّت طيبة من قبل. ومنها خرج الجنوبي.

ومع ذلك لم يُنَحَّ للكاتب التوثيق العلمي الحديث والإحالة في الهوامش إلى المصادر والمراجع. ولم يَقم بتخريج الروايات كما يفعل الأزهريون المعاصرون. أخذ مواقف حاسمة،

وأصدر أحكاماً قاطعة بالرفض ضد المنهج المادي والتحليل الاجتماعي والماركسية، وهي الأحكام التقليدية التي سادت الإصلاح منذ الأفغاني ضد الشيوعيين «الكومينست»، والاشتراكيين «السوسيالست»، والعدميين «النهيلست» المتهمة جميعاً بالكفر. لم تخلُ كتاباته من بعض المناهج الدفاعية ونوايا التقريظ، كما تسود الكتابات بعضُ النزعات التقليدية عن الرسول والأعياد ورمضان والصيام؛ فلا يُوجد ميزانٌ متعادل في حركات الإصلاح بين القديم والجديد، والمحافظة والتجديد. وما زال الحديث عن المعجزات قائماً دون التعرُّض لها بالنقد أو بالتجاوز. والأسلوب هو الأسلوب الثقافي العام لمخاطبة الجمهور العريض، دون تخصُّص دقيق في التاريخ أو الفلسفة، أو العقائد أو المذاهب السياسية.

الإصلاح الليبرالي مهمةٌ عدة أجيالٍ منذ رُؤاد عصر النهضة الأوائل، الأفغاني والطهطاوي وشبلي شميل حتى الجيل الثاني محمد عبده، والجيل الثالث عند طه حسين ومحمد حسين هيكل والعقاد، ثم توقَّف عند خالد محمد خالد. المهم أن يتطوَّر ويستأنف من جديد، دون خصومة مع الاشتراكيين أو القوميّين. ويتحوَّل من الإسلام المستنير إلى الإسلام الوطني الثوري، القادر على الحوار الوطني بين التيارات المتصارعة، وحقن الدماء بين الإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين؛ فموقعه بين الاثنين لتجاوز الاستقطاب والخصومة في الدين والوطن، وإنهاء الاتهامات المتبادلة بالتكفير والتخوين. وقد تفاقمت الأحداث في هذا الجيل بعد احتلال فلسطين والعراق، وأفغانستان والشيخان وكشمير وسبّنة ومليلية، مما يستدعي دوراً جديداً للإصلاح الليبرالي، كي يتحول نوعياً إلى التغير الثوري، فتتحوَّل «كبوة الإصلاح» في الإسلام الليبرالي إلى «نهضة الإصلاح» في الإسلام الثوري.

الإسلام بين التراث السياسي القديم والقوى الدولية المعاصرة^١

قراءة في بعض أعمال حامد ربيع

(١) مقدمة: المؤلف والتأليف

إن أعظم تكريم لجيل الرواد هو قراءتهم من أجل تطويرهم؛ فالمدح والتقريظ والتعظيم والتبجيل تقليدٌ وتبعية ضد حوار الأجيال، والتحول من النقل إلى الإبداع؛ فلولا نقد أرسطو لأفلاطون لمات كلاهما. ولولا نقد اسبينوزا لديكارت لَمَا حدثت ثورة العقل، ولَمَا نشأ النقد التاريخي للكتب المقدسة، ولَمَا حدث التحول من الثيوقراطية إلى الديمقراطية. ولولا نقد الفلاسفة بعد كانط والكانطيين الجدد لكانت لما عاشت الكانطية. ولولا نقد ماركس واليسار الهيجلي لهيجل لمات هيجل وماركس، ولما نشأ اليسار الهيجلي. وحدثت نفس الشيء في مراحل الوحي وتطوره من البداية إلى النهاية؛ فلولا القراءة الروحية لليهودية لَمَا نشأت المسيحية وعاشت اليهودية. ولولا مراجعة الإسلام لليهودية والمسيحية معاً، والاستفادة من التقابل بين الشريعة والمحبة، لما استطاع الجمع بينهما والتأكيد على وحدة الدين، بالرغم من مراحل الوحي طبقاً لتقدم الوعي الإنساني^٢.

^١ تراث ربيع بين كفاحية العالم ومقتضيات المنهج، أعمال ندوة قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بمناسبة احتفالية حامد ربيع، ٢٩-٣٠ يونيو ٢٠٠٣ م، ص ٢٦١-٢٨٨.

والمؤلف كثير الإعجاب بأساتذته وعظيم التبجيل لهم ومعظمهم من الأجانب، بل إنه علّم الأستاذ، وتعلّم الأستاذ منه، فأصبح التلميذ أستاذًا والأستاذ تلميذًا. ويصل حد التبجيل والتعظيم للأستاذ الروماني في تعامله مع التراث الروماني أنه هو الذي فتح عينَي التلميذ العربي الإسلامي على تراثه السياسي، وكأن الوعي بالذات هو نتيجة ووعي الآخر به.^٢

والنص كما يكشف مضمونه الخارجي يكشف أيضًا ذات المؤلف الداخلية وإحالة العلم إلى العالم، كما يحيل الموضوع إلى الذات، فيُكثر المؤلف من الحديث عن ذاته، وكأن العلم تجربة ذاتية وليس نسقًا موضوعيًا، كما هو الحال عند الصوفية. وتكثر الألقاب والوظائف لإعطاء أهمية للدراسة من خلال أهمية الشخص. والعالم لا يحتاج إلى الإعلان عن قيمته بتعدد وظائفه، وتتراوح بين خمسة وواحد، وذلك بضم وظيفتين «أستاذ» و«رئيس قسم» في وظيفة واحدة إما الجامعة أو المعهد، ويظهر لقب «أستاذ كرسي» بالرغم من إلغاء الكرسي منذ بدايات الثورة الأولى في الخمسينيات، وقد يكون الاسم ثلاثيًا رسميًا أو ثنائيًا وهو الأشهر.

^٢ انظر كتابنا: «حوار الأجيال»، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

^٣ «أستاذي الإيطالي الأعظم «أرانجو روين» (الإسلام والقوى الدولية، ص١). «كما كنت أتمنى أن أقدم خلاصة هذه التجربة إلى أستاذي الإيطالي العظيم. لقد علّمني كيف أعيش مع التاريخ والحضارة، وقادني إلى تراث الخبرة الرومانية وإلى مسالك ودهاليز الحضارة الكاثوليكية. ولو لم أتعلم مقارنة الحضارات ما كنت قد استطعت بقدراتي الذاتية أن أصل إلى اكتشاف الشفافية التي تمثلها حضارتنا الإسلامية، والنبوغ الذي تعكسه القيادة العربية، وأيضًا الفشل الذي سجلته خبرة تعاملنا مع ذلك التراث، ولكنه قد غادر عالمنا، فلتكن هذه الصفحات تحية لأستاذي وتعبيرًا عن إخلاصي نحو رجل ساهم في خلقي الفكري وتكويني العلمي» (السابق، ص٤). «التقاليد الفرنسية التي وضع أصولها أستاذنا الأشهر ليبرا... (التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي، ص٩).

^٤ أكثر الألقاب في «سلوك المالك في تدبير الممالك»، لأبي الربيع، تحقيق وتعليق وترجمة الدكتور حامد عبد الله ربيع وهي خمسة: أستاذ كرسي النظرية السياسية، رئيس قسم العلوم السياسية، مدير مركز الدراسات الإنمائية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية، أستاذ حر بجامعة روما. ويظهر لقبان فقط في «الإسلام والقوى الدولية» تأليف الدكتور حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، رئيس قسم الدراسات القومية بمعهد الدراسات العربية. ولقب واحد في «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي» د. حامد ربيع، أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد جامعة القاهرة. وأيضًا في «مستقبل الإسلام السياسي» تأليف الدكتور حامد ربيع، رئيس قسم البحوث والدراسات السياسية والقومية.

وقد كتب الدراسات الأربع في موضوع «الإسلام السياسي»، سواء في التراث القديم أو في الواقع المعاصر؛ من أجل استشراف مستقبله في فترة واحدة على مدى ثلاث سنوات ١٩٨١-١٩٨٣م، وهي الفترة التي أعقبت الثورة الإسلامية في إيران في فبراير ١٩٧٩م، ومقتل رئيس الجمهورية الثانية في مصر، والعدوان العراقي على إيران في ١٩٨٠م، والتساؤل الدولي حول جماعات العنف، وحركات الجهاد والأحزاب السياسية في جنوب لبنان التي قاومت غزو بيروت في ١٩٨٢م، وبلورة مصطلح «الإسلام السياسي» في الأدبيات الاجتماعية والسياسية.^٥

كما لعبت النظم السياسية في مصر والسودان والمغرب والسعودية والخليج بسلاح الدين وراحت ضحيته؛ فالدين سلاحٌ مزدوج في أيدي الحاكم والمحكوم، يستعمله الحاكم كأداة للطاعة؛ فقد كان الدين في أيدي الحكام يعني الطاعة، والولاء والالتزام بالقواعد في العقائد والشرائع، وتأدية الحقوق دون الحصول على الواجبات، وتطبيق الحدود للتحذير والردع. ويستعمله المحكوم كأداةٍ للعصيان مثل «الحاكمية لله» ضد حاكمية البشر و«الإسلام هو الحل»، و«الإسلام هو البديل»، وليس الأيديولوجيات العلمانية للتحديث. و«تطبيق الشريعة الإسلامية» ضد النظم والقوانين الجائرة، وهي شعاراتُ الهدف منها زعزعة أنظمة الحكم ونزع الشرعية عنها. هذا التأويل المزدوج للدين طبقاً للوظيفة المزدوجة التي يلعبها بلغة كارل ماركس، في أيدي الحاكم «أفيون الشعوب»، وفي أيدي المحكوم «زفرة المضطهدين».

كُتبت هذه الدراسات الأربع في عصر الاستقطاب أثناء الحرب الباردة، قبل سقوط النظام الشيوعي في المعسكر الشرقي؛ فقد بدأ الاحتلال السوفييتي لأفغانستان في ١٩٧٩م، وثورة الحرم المكي في السعودية في نفس العام، وخشى السوفييت من قوة حركات المقاومة

^٥ وهي:

(أ) «الإسلام والقوى الدولية»، دار الموقف العربي، القاهرة، ١٩٨١م.

(ب) «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي»، دار الجليل، دمشق، ١٩٨٢م.

(ج) شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي الربيع، «سلوك المالك في تدبير الممالك»، تحقيق وتعليق وترجمة، دار الشعب، القاهرة، ١٩٨٣م.

(د) «مستقبل الإسلام السياسي»، مركز البحوث والدراسات العربية، أوراق مستقبلية (١)، القاهرة،

١٩٨٣م.

الإسلامية وإمكانية انتشارها في باقي الجمهوريات الإسلامية في آسيا الوسطى، قبل أن تستقل في ١٩٩١ م.

ويُشار إلى الحرب العراقية الإيرانية، وإلى القنبلة الباكستانية التي أراد الغرب القضاء عليها، والانتقام من بوتو لإصراره عليها، وتبني فرنسا قضية الدولة البربرية لإيقاف المد الإسلامي في المغرب العربي، وشق الصف الوطني بين عربي وبربري، والقضاء على التوجُّه الإسلامي حلقة الوصل بين العروبة والبربرية.^٦

(٢) المنهج والأسلوب

والمنهج المتبع هو منهج التأمّلات وطرح التساؤلات أمام النفس؛ من أجل محاولة الإجابة عليها باعتبارها قلقاً داخلياً، وأرقاً ذهنيّاً. ولا تكاد تخلو فقرة أو صفحة من هذه التساؤلات. ويستطيع تحليل المضمون أن يصل إليها بسهولة. ليست الغاية منها البحث العلمي، الذي يقوم على رصد الواقع بمناهج العلوم الاجتماعية، والجداول الإحصائية وربما الدراسات الميدانية، بل إيجاد الاتساق مع النفس والراحة الفكرية ورضا الضمير. وهي تساؤلات عامة يطرحها الفكر الإسلامي المعاصر؛ لذلك جاءت الأحكام عامة، القصد منها الاستجابة إلى تساؤلات الذهن، وتحقيق الوحدة بين الذات والموضوع، بين المؤلف والتأليف، بين الموروث القديم وتحديات العصر.

لذلك جاءت الدراسات الأربع أقرب إلى الثقافة السياسية. وهناك فرق بين علم السياسة، والنظرية السياسية، والفلسفة السياسية، والفكر السياسي، والثقافة السياسية. علم السياسة يعرفه علماء السياسة وأهل الاختصاص وأساتذة قسم العلوم السياسية. والنظرية السياسية أحد موضوعات علم السياسة مثل نظرية الدولة، ونظرية القانون، وفيها تدخل المذاهب والمؤسسات السياسية. أما الفلسفة السياسية فهي أقرب إلى الأسس النظرية لعلم السياسة، وتدخل فيها الأيديولوجيات السياسية. والفكر السياسي هو الجانب السياسي في الفلسفة العلمية، وتطبيقات المذاهب الفلسفية الكبرى في موضوع السياسة، ولا تبعد عن الفلسفة السياسية كثيراً. أما الثقافة السياسية فهي التي تجمع بين السياسة والثقافة الشعبية، وتبدأ من الأنثروبولوجيا فيما يُعرف بالأنثروبولوجيا السياسية.

^٦ «الإسلام والقوى الدولية»، ص ٨-٩.

وأحياناً تكون هذه التساؤلات تساؤلاتٍ للنفس لحل إشكالاتها الذاتي، والبحث عن وحدة الثقافة بدلاً من ازدواجيتها، ووحدة المعرفة بدلاً من ثنائيتها، ووحدة الموضوع وراء اختلاف المواقف الحضارية.

وكثيراً ما تكون هذه التساؤلات وهمية، في ذهن المؤلف وليست في العالم الخارجي، تُعبّر عن قلقٍ فكري وأزمةٍ وجودية مثل وجود المؤلف بين ثقافتين؛ إسلامية وغربية، أو بين عصرين؛ قديم وجديد؛ فالتراث القديم ما زال حاضراً في وجدان العصر، ولم يقطع معه بعد، كما حدث في الوعي الأوروبي إبّان عصر النهضة في القرن السادس عشر، عندما قطع بين القديم والجديد، بين أرسطو وبطليموس وأقوال الكنيسة من ناحية، وكبلر وجاليليو ونيوتن من ناحية أخرى. وتحوّل من سلطة النص إلى سلطة العقل، ومن الكتاب المغلق إلى كتاب الطبيعة المفتوح، ومن الثيوقراطية إلى العقد الاجتماعي لتفسير نشأة السلطة في المجتمع.^٧

لذلك كثُرَت فقرات الربط بين المباحث للتذكير بما فات والإعلان عما هو آتٍ؛ لأن الموضوع لا يتحدث بنفسه ولا يُوحى بأقسامه، بل هي تعبيرات عن تساؤلاتٍ في حاجةٍ إلى تنبيهٍ مستمر. في حين أن الموضوع الذي يتحدث عن نفسه لا يحتاج إلى تقديم وإعلان، بل تُفرض بنيته على قسمة الخطاب، بحيث تصبح قسمة الخطاب هي بنية الموضوع، وهي طبيعة المقال السيّال، الخطاب الموجّه إلى القراء، والرغبة في الإقناع عن طريق تسلسل الأفكار ومنطق البرهان.^٨

وفي نفس الوقت تكثر التقسيمات والتفريعات، وكأنها رءوس موضوعاتٍ في حاجة إلى مزيدٍ من البحث، كافتراضاتٍ علمية أولى وليست كنتائج. تعتمد على قسمة العقل لمشاعر الوجدان. هنا يتحول السؤال إلى إشكال، والإشكال إلى موضوع. ومع ذلك يظل موضوعاً تأملياً خالصاً، يعتمد على الحدس والرؤية المباشرة، كما يفعل الأساتذة الكبار والمفكرون أصحاب الدعوات. وأحياناً لا تكون هذه التصنيفات دقيقة من حيث الواقع، لاعتمادها على العقل البديهي والإحساس الوجداني، الذي بطبيعته لا يحيط بكل الواقع، بل بجانِبٍ منه فقط، هو الذي تتفاعل معه الذات. ويحتاج الباحث في ذلك إلى بياناتٍ إحصائية ودراساتٍ استقرائية؛ حتى تكتمل المادة العلمية، وتتفق مع بنية القسمة العقلية؛

^٧ «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٦٥-٨١.

^٨ «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٥١.

نظرًا للاتفاق المبدئي بين البنية والتاريخ، بين العقل والواقع. وأحيانًا يكون القسم أقرب إلى المقال الصحفي السيال دون بنية أو تقسيم أو تفريع؛^٩ فقد يكون الفكر أقرب إلى جريان الماء منه إلى النسق الهندسي.

وكثيرًا ما تكون النتائج أقرب إلى البديهيات الأولى،^{١٠} يشترك في معظمها القارئ مع المؤلف؛ فكلاهما يعيشان عصرًا واحدًا وربما همًّا واحدًا، ويُعبّران عن قلقٍ فكري واحد. وطبيعة الفكر الحدسي هو الذي يتجاوز غموض المادة العلمية وتحليلها. وكثيرٌ من التحليلات أقرب إلى الأفكار الشائعة، التي تم التطرُّق إليها عدة مرات، والتي كثيرًا ما عبّر عنها «الإخواني المستتير»، للدفاع عن الإسلام بطريقة عقلانية حديثة.

وقد أتت الدراسات الأربع أقرب إلى منبر الصحافة والإعلام؛ لأنّ التساؤلات المطروحة هي التي يطرحها الكتاب والصحفيون والمفكرون، في المقالات الصحفية في الصحف اليومية أو الأسبوعية أو الدوريات الشهرية؛ لذلك أتت معظمها خالية من المصادر والمراجع؛ فالتساؤلات من الذهن، والإجابات من العقل؛ فالصحافة لا تحتل المراجع ولا الهوامش؛ لأنها تعتني بالفكر وليس بمصادره؛ لذلك غابت الهوامش، والإحالات المرجعية، أسماء المؤلفين والمصادر والمراجع وأرقام الصفحات من أجل ربط الجديد بالقديم، والاجتهاد الحالي بالاجتهادات السابقة.

وإذا ظهرت المصادر أو المراجع، فإنها قد تكون في صلب النص كنوع من مراجعة الأدبيات للحوار مع نتائجها قبولًا أو رفضًا. ونادرًا ما تكون الهوامش بإحالات كاملة، الناشر والمدينة والسنة ورقم الصفحة. وقد تُجمع الإحالات المرجعية والهوامش الوثائقية كملحق مع الملاحق في آخر الكتاب. غالبها مراجع غربية، والمراجع العربية الوحيدة والنص المنشور «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ويبدو أنها أُضيفت بعد كتابة التأمّلات والإجابة على التساؤلات، لاستكمال الشكل ومتطلبات التأليف. وبعضها دراسات كاملة وُضعت في الهامش حتى لا تتكرر في صلب الصفحة. والمراجع مجرد إتمام لشكل التأليف بالإضافة

^٩ «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، التناقض في التقاليد المعاصرة والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية، ص ٣٩-٤٨.

^{١٠} وذلك مثل التمييز بين مجموعات الدول الإسلامية إلى: (١) دول المجموعة العربية حيث تسود لغة القرآن، (٢) دول الإسلام الأفريقي جنوب الصحراء، (٣) دول الإسلام الآسيوي غير العربي، (٤) دول الأقليات الإسلامية، (٥) دول الإسلام المستعبدة. «الإسلام والعلاقات الدولية»، الملاحق، ص ١١٦-١٣٨.

إلى الهوامش، ومكتوبة بنفس الطريقة، سبعة مراجع أجنبية ومرجع واحد، هو نص ابن أبي الربيع الذي نشره المؤلف. كذلك تطول هوامش مقدمة «سلوك المالك في تدبير الممالك»، إلى درجة اعتبارها دراسات مستقلة.^{١١} وكذلك وُضعت هوامش كل نقطة من النقاط الست في «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي» في آخر كل نقطة سواء كانت مسهبةً حتى لا تتكرر في صلب الصفحة أو مقتضبة، مجرد إحالات.^{١٢} وتُعادل الهوامش سبعة أمثال النص.^{١٣}

والملاحق تكرر لنفس المادة التي في صلب الصفحات. يبدو أنها كانت مادة أيضاً تمت صياغتها من قبل، وُضعت كملاحق حتى لا تتكرر في صلب الصفحة.^{١٤}

(٣) الموروث والوافد

والاعتزاز بالتراث السياسي الإسلامي القديم، إنما هو تعويض للوافد بالموروث وإيجاد توازن بينهما في ثقافة العربي الحديث؛ لأنه «عربي بين ثقافتين»؛ ففي هذه الفترة، أوائل الثمانينيات، أراد معايشة التراث الفقهي القديم، وقد أدّى ذلك إلى اكتشافه «سلوك المالك في تدبير الممالك».^{١٥} وقد كان ذلك بالمصادفة أو بفعل الأقدار. ويتجلى هذا الاعتزاز حتى في استعمال مصطلح «ترجمة» بمعنى السيرة وحياة المؤلف، كما هو الحال في كتب التراجم. وبالرغم من الجانب النقدي في الخطاب السياسي؛ إلا أنه مبني على الدفاع والتسليم بوجود إسلام حقيقي وإيمان حقيقي، جواهر ثابتة لا تتغير بتغير الأزمان؛ فلا وجود

^{١١} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ١٣٩-١٥٨؛ «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٨-٢٤، ٢٨-٣٠، ٣٧، ٤٩-٥٠، ٦٢-٦٣، ٨٢-٨٩؛ «مستقبل الإسلام السياسي»، ملحق وثائقي، ص ٧١-٧٢.

^{١٢} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي»، ص ٨-٢٤.

^{١٣} النص (٣ صفحات)، الهوامش (٢١ صفحة).

^{١٤} «مستقبل الإسلام السياسي»، ملحق وثائقي، ص ٧١-٧٢.

^{١٥} «وهكذا خلال فترة طويلة من حياتي عايشت أئمة الفقه وقادة الفكر وعلماء تلك الحضارة. وتنقلتُ من مالك وأحمد بن حنبل وزملائه إلى البيروني والخوارزمي. وتفاعلتُ مع ابن خلدون أتابعه في مراحل حياته. ولم أترك نصّاً سوى وقد أخلته إلى حقيقة ديناميكية أعاشرها وتعايشني. وشاءت الأقدار إلا أن تقع في يدي وثيقة «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع، التي نقلتني إلى ميدان آخر لم أكن أعرفه» («الإسلام والقوى الدولية»، ص ٣-٤).

لتاريخ متغير إلا لنصوصِ مختلف المسلمين في تأويلها،^{١٦} بل إن الأمر يتحول إلى دعوة ورسالة، فيتحول الأسلوب العلمي التقريري إلى أسلوب المايينغيات.^{١٧} ويردُّ على اتهامات الغرب للحضارة الإسلامية بأنها سيئة الحظ؛ لأنها لم تنل حقها في الدراسة أو دراستها من مؤرخين لا يعرفون اللغة العربية؛ وبالتالي لم يتعرفوا على المصادر الأولى، واكتفوا بالدراسات الثانوية أو المصادر المترجمة، أو عدم الفهم الحقيقي لروح الحضارة الإسلامية، أو الإلمام بوسائل البحث الحديثة.^{١٨}

ومنهج التعامل مع التراث القديم ليس تحليل النص في إطاره التاريخي أو في بنيته الداخلية، ومحاولته تنظير النص الخام، ولكن من أجل اكتشاف مدارك القدماء، وفي اتفاقها أو اختلافها مع «رؤى» المحدثين؛ فهو أقرب إلى المنهج الظاهرياتي، الذي يقوم على تحويل النص إلى تجربةٍ معاشة عند مؤلفه، ثم نقل هذه التجربة القديمة إلى المعاشة الحديثة؛ فالنص واحدٌ في حين تتعدَّد التجارب.^{١٩}

وفي نفس الوقت الأسئلة هي أسئلة الغرب، التي تُعبّر عن همومه بعد الثورة الإسلامية في إيران، وتخوُّف الغرب من القوة الإسلامية الصاعدة، وأثرها على القوى الدولية والمنظمات غير الحكومية.^{٢٠} وفي الغرب إرثٌ طويلٌ للعداوة بينه وبين الإسلام، وكانت أحد دوافع تشويه الإسلام وتصويره على أنه مُعادٍ للحدثاء. وكان طه حسين نموذجًا لذلك. كما يستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل «ديالكتيك»، والتي تم نقلها إلى العربية من قبل في لفظ «جدل».^{٢١}

ومعظم المصادر والإحالات إلى المراجع الغربية.^{٢٢} والمراجع أيضًا بالإضافة إلى الهوامش غريبة. وأضيف ملخَّصٌ بالإنجليزية من ثلاث صفحات، كما هو الحال في الرسائل

^{١٦} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ٨٥.

^{١٧} «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٦٩.

^{١٨} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٦٠-٦١.

^{١٩} «إن هذه الوثيقة ليست فلسفة وليست علمًا، ولكنها تحليلٌ للإدراك السياسي الجماعي، الذي ساد الحضارة الإسلامية خلال النصف الأول من القرن الثالث الهجري. وعُدَّتْ أنقل معاناتي إلى الخطب والرسائل، وإلى الكتابة الأدبية، وبصفةٍ خاصة إلى الوثائق المتوفرة في مكتبات الظاهرية بدمشق وأبو حنيفة ببغداد» («الإسلام والقوى الدولية»، ص ٤).

^{٢٠} السابق، ص ٧، ٩-١١.

^{٢١} السابق، ص ٧٩.

العلمية.^{٢٣} ويُوجد إعجابٌ خاص بالتراث السياسي الإيطالي والفرنسي،^{٢٤} بل إنه حتى في التحليلات الإسلامية يكثرُ الوافد،^{٢٥} بل ويوضع ملخص بالإنجليزية لعل أحدًا من القراء الأجانب يطلع عليه.^{٢٦}

وتعتمد الدراساتُ الأربع على مراجعة الأدبيات الغربية في الموضوع؛ فصاحبها أستاذٌ جامعي يعرف أن من شروط التقدم العلمي، مراجعة الأدبيات السابقة ونقدها وتطويرها ونقلها نقلًا نوعية.^{٢٧} وقد اهتم بالتراث الإسلامي السياسي سلفر الصهيوني، كما تدل على ذلك خطابه المودعة بمعهد كليفلاند.^{٢٨} ويذكر بعض الغربيين الذين لهم فضل في الترجمة من العربية إلى اللاتينية، مثل الأسقف ريموندو في طليطلة، والعالمين الإيطاليين كارلو ميلانيزي وأليساندو جيراردي.^{٢٩}

وأحيانًا يتم سجالُ بين التحليلات المختلفة للآخرين، غربيين وعرب، ويكون ذلك في الغالب في الهوامش المستفيضة مثل هوامش «سلوك المالك في تدبير الممالك»،^{٣٠} والبعض منها يقترب من الافتعال المنهجي. وتمتلئ بالمراجع والمصادر لمزيد من الاطلاع. تجمع بين الموروث، القديم والحديث، والوافد الغربي. وهي دراساتٌ مستقلة وُضعت كهامش؛ حتى لا تتكرر مادة النص فقط في صلب الصفحة. البعض منها يحتوي على أحكامٍ شائعة خاصة بعلاقة الفكر الإسلامي بالفكر اليوناني.

ويظهر منهج الأثر والتأثر، أثر الغرب اليوناني في «سلوك المالك في تدبير الممالك»؛ فلعن ابن أبي الربيع قد اطلع على الكاتب السياسي اليوناني يوليبي، في حين أن كتاباته لم

^{٢٣} السابق ص ١٣٩-١٤٣، ١٤٨-١٤٩، ١٥٣-١٥٩.

^{٢٤} السابق، ص ١٦٣-١٦٥.

^{٢٥} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٣٢-٣٣.

^{٢٦} السابق، ص ٤٥-٤٨.

^{٢٧} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ١٦١-١٦٣.

^{٢٨} وذلك مثل مؤلفات عالمة أمريكية بوزمان، والعالم الإيطالي فيسمارا في «بينظة والإسلام»، وبرنار لويس في «السياسة والحرب»، وآلون وليماز، وسوفاجت. «الإسلام والقوى الدولية»، ص ٩٠-٩٢.

^{٢٩} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي»، ص ٨-٩.

^{٣٠} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ١٠٢-١٠٣.

^{٣١} «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ١٢١-١٩٩.

تُترجم إلى العربية، وربما لم يترجم كتاب «السياسة» نفسه لأرسطو.^{٣١} وتُعطى نماذج من الغرب للمسلمين لمنطق الأمن القومي ومدرّكاته؛ فالغرب ما زال هو النموذج على مستوى اللاشعور العلمي والحضاري.^{٣٢}

وقد يتم الجمع بين التراثين، الوافد والموروث؛ فقد ذكر دانتى ابن رشد وابن سينا في الكوميديا الإلهية، وتحدّث جوته عن محمد في «الديوان الشرقي للشاعر الغربي»، ورينان يدعو إلى أخذ حكمة الإسلام.^{٣٣} ويمكن مقارنة «رسالة الصحابة» لابن المقفع مع اصطلاحات سرفيوس توليوس، والتي تُعرف باسم «ثورة الألواح الاثني عشر».^{٣٤} وفي عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي، وموضعها في الاتجاهات الفكرية المعاصرة، يختلط الموروث بالوافد، ويتفاعل الرازي ويعني الجصاص والفارابي وابن أبي الربيع وابن سينا وابن رشد، والرسول وخيرة منتقاة من علماء المسلمين، مع نابليون في مصر وأوجست كونت وكارل ماركس وماكس فيبر وكلاسو في جامعة روما، ولوبتوف في جامعة ميونيخ، وكوادري وهونك وروزفنتال العالم اليهودي ودانتى وجوته وفشته وسافيني وأهرتيج وميللو.^{٣٥} وتتم المقارنة بين وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية في «سلوك الممالك في تدبير الممالك»، وبعض ممثلي الفكر السياسي الغربي القديم والحديث، مثل أرسطو وميكيافيلي وكاسير وبريشث في «أزمة النظرية السياسية»؛^{٣٦} فالجمع بين الوافد والموروث همّ معاصر لدى كثير من الباحثين ذوي الثقافتين، دون التضحية بأحدهما لصالح الآخر.

وقد تضطرب علاقة الوافد بالموروث، حيث تتضخم بعض العناوين الجانبية لإخراج الدراسة من الخاصة إلى العامة، من «الإسلام والقوى الدولية» إلى «نحو ثورة القرن الواحد والعشرين». بالإضافة إلى أن المسار التاريخي الإسلامي ليس القرن الواحد العشرين بل

^{٣١} السابق، ص ٢٧٦-٢٧٧.

^{٣٢} مثل تحتمس ورمسيس في مصر الفرعونية، بركليس والإسكندر عند اليونان، شيبون وقيصر في روما، هانيبال في قرطاجنة، خطب بركليني، خطة كاتون. السابق، ص ١٠٧-١٠٩.

^{٣٣} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٢١، ٢٣.

^{٣٤} السابق، ص ٥٦-٥٧.

^{٣٥} السابق، ص ٦٥-٨١.

^{٣٦} «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٢٨٧-٢٨٨.

القرن الخامس والعشرين؛ فلكل حضارة تحقيبيها الخاص، القديم والوسيط والحديث في الغرب، والعصر الذهبي ثم عصر الشروح والمخصصات، ثم فجر النهضة العربية والإصلاح الديني في حضارتنا العربية الإسلامية.^{٣٧}

(٤) الإسلام والقوى الدولية

و«الإسلام والقوى الدولية» فقراتٌ متتالية مقسّمة إلى مقدمة وثلاثة مباحث وملاحق.^{٣٨} تصف المقدمة الخوف من الفيضان الإسلامي ودوافعه، وتاريخ التعامل الأوروبي الإسلامي وتراث الكراهية، وأخيرًا التعريف بموضوع الدراسة، والخوف من الطاقة الإسلامية الصاعدة وإمكانية تأثيرها في الموازين الدولية، سواء بالنسبة للغرب أو بالنسبة للمنظمات غير الحكومية أو لدول عدم الانحياز. المبحث الأول «الإسلام ومدرسته السياسية»، يعرض المدرسات السياسية الإسلامية في العصر الحاضر، وموقفها من التقليد والتجديد، ثم الثورة الإسلامية المعاصرة وعلمانية الدولة؛ فالإسلام ليس فقط دينًا بل ثقافة وحضارة وتاريخًا. البعض ينظر إليه على أنه ضد التجديد والتحديث، وأن الثورة الإسلامية في إيران حدثٌ غير متوقع واستثناء من القاعدة، وأن العالم المعاصر يقوم على الفصل بين الدين والدولة. والبعض الآخر يرى العكس أن الإسلام بطبيعته حركةٌ ثورية، أساسه التجديد، وغايته التحديث. وهو ما تؤكده شهادة التاريخ، ولم يجمد إلا بفكر الأقليات. وتكرّرت نفس المواقف في القرن العشرين، بين من يرى أن الإسلام ليس في حاجةٍ إلى تجديد، ومن يرى العكس أن الإسلام في حاجةٍ إلى تجديد، ومن يرى أن التغيّر لا بد أن يأتي من العالم أيضًا وليس من الإسلام فقط. الاتجاه الأول يميني خالص يعتمد على العاطفة.^{٣٩} وبه جناحٌ رافض يُطلّق عليه اليسار الإسلامي، يؤكّد على العدالة الاجتماعية والاتجاهات الاشتراكية.^{٤٠}

^{٣٧} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ٨٩-٩٠؛ «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٢١، ٢٢، ٧٦.

^{٣٨} المقدمة (٣ فقرات)، المبحث الأول (٨)، المبحث الثاني (٦)، المبحث الثالث (٦)، ملاحق الكتاب (١٩)، المبحث الأول (١٦ صفحة)، المبحث الثاني (١٩)، المبحث الثالث (١٥)، الملاحق (٧٠).

^{٣٩} وتمثله ثورة جهيمان العتيبي في مكة في ١٩٧٩م، وقبلها جناح في ثورة الخميني، وبعض القوى الإسلامية في باكستان.

^{٤٠} ويمثله الحركة الطلابية في إيران، حركة المكافحين المسلمين بقيادة حبيب الله بيمان، وحركة المجاهدين في أفغانستان، وبعض المفكرين في إندونيسيا مثل سيف الدين أنصاري ورشيدي.

والاتجاه الثاني يرى ضرورة تطويع التراث الإسلامي لحضارة القرن العشرين.^{٤١} وقد يؤدي إلى الشك في الذات والانبهار بالغرب. والاتجاه الثالث إيجاد عملية متبادلة، تجديد إسلامي وتجديد مماثل في حضارة القرن العشرين،^{٤٢} وهو الاتجاه الذي له المستقبل.^{٤٣} والمبحث الثاني «الإسلامي وصراع القوى الدولية» يضع الظاهرة الإسلامية في الوضع الدولي الراهن، وكيفية التفاعل بين الاثنين خاصة في لحظة الاستعمار الجديد. وهل تستطيع الأمة الدخول في هذا المعترك الدولي؟ وما أسباب الضعف الإسلامي؟ وهل هناك فرق بين الإسلام العربي والإسلام الأفريقي والإسلام الآسيوي بل والإسلام الغربي؟ فإذا كان للإسلام قدراتٌ حقيقية؛ الكثافة السكانية، الامتداد الإقليمي، الحقيقة العالمية، إلا أن هناك مظاهر للضعف الإسلامي مثل التخلف الاقتصادي والاجتماعي، النقص القيادي، غياب فكر إسلامي متكامل، غياب تنظيم دولي ديمقراطي، عدم خروج المجتمعات الإسلامية إلى الوظيفة الكفاحية.^{٤٤}

والمبحث الثالث «مستقبل الإسلام في العلاقات الدولية»، يعرض لتفاعل الإسلام السياسي بين الداخل والخارج، بين الإسلام والقوى الدولية، وضرورة إعادة البناء الأيديولوجي وصياغة إسلام القرن الواحد والعشرين، خاصة فيما يتعلق بالصلة بين الإسلام والقومية، والإسلام والطائفية، ودور التنظيم الإقليمي ممثلًا في الجامعة العربية بين الإسلام والقوى الدولية. ويقوم البناء الأيديولوجي على القيم المعاصرة مثل العدالة في بناء نظام القيم السياسية، ورفض مطلق التمييز العنصري في التراث الإسلامي، وتأسيس العلاقة بين المواطن والحاكم على الاتفاق والرضا، ووحدة قواعد التعامل في النطاق الداخلي والممارسات الخارجية. وما زالت الدوائر الثلاث حول مصر هي ركيزة العلاقة بين الإسلام والقوى السياسية.^{٤٥}

^{٤١} ويمثله الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، ومن المعاصرين حزب ماسجومي في إندونيسيا، والقيادات الأولى في حزب جماعت إسلامي بباكستان، وجناح مهدي بازرجان في الثورة الإسلامية في إيران، وبعض الإخوان في مصر، وأربكان في تركيا، والصديق المهدي في السودان.

^{٤٢} ويمثله شباب جماعت إسلامي بباكستان، وبني صدر في إيران، ومحمود طه والإخوان الجمهوريون في السودان، وعلال الفاسي في المغرب.

^{٤٣} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ١٤-٢٩.

^{٤٤} السابق، ص ٣٢-٥٠.

^{٤٥} السابق، ص ٥٢-٦٦.

وملاحق الكتاب أقرب إلى منهج الدراسة الذي يضع منهجية التعامل مع الظاهرة الإسلامية وقواعد التحليل السياسي. ويقسمها في ثلاثة بنود؛ الأول منطق تحليل الظاهرة الإسلامية، تعدد الأبعاد ومنهجية التعامل الإسلامي، ويصف التقابل بين التخلف الفكري بين التفوق الديني والتفرنج الحضاري، ويبيّن مستويات تحليل السياسة الإسلامية، ويحدّد المنطلقات الفكرية لتحليل التراث الإسلامي.

والثاني «استراتيجية التعامل الدولي في تقاليد الممارسة الإسلامية»، ويتضمن وصفاً فكرياً لهذه الإستراتيجية منذ عقيدة الجهاد حتى العصر العباسي الأول. ويحاول إخضاعها لتقاليد التحليل العلمي، عن طريق تحديد الإدراك الإسلامي للعالم الخارجي، ومصادره الفكرية والتوثيقية؛ إدراك منطق التعامل الدولي والأمن القومي، خاصة إدراك النخبة مع نظرية نقدية مقارنة.

والثالث «الأمة الإسلامية في وضعها الحالي بين الكم والكيف»، وتقسمها في مجموعات، عربية وأفريقية (جنوب الصحراء)، وآسيوية وغربية (أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية)، وكيف يمكن صياغة تحرك إسلامي بناءً على السياسات القومية.

ويتم الحديث عن «المنهجية» وليس «المنهجية»، والثانية أصح؛ فالمنهج هو طريقة البحث العلمي، في حين أن المنهاج طريقة العيش وأسلوب الحياة ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾. المنهج للبحث النظري والمنهاج للتوجه العملي.^{٤٦} كما يستعمل لفظ «المنهج» بمعنى الطريق. ويظهر اللفظ أيضاً في «الصعوبات المنهجية وعملية التجديد الفكري للتراث الإسلامي».^{٤٧}

ويُحال إلى بعض الأصول التراثية مثل ابن أبي الربيع وتاريخ الطبري والكمال لابن الأثير،^{٤٨} وتُذكر بعض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، المصدران الأساسيان للتشريع؛ القرآن لإثبات التعديدية، والحديث لوضع أخلاقيات القتال.^{٤٩}

^{٤٦} السابق، ص ١١-١٢، ٧٠-٧١.

^{٤٧} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي»، دار الجيل، دمشق، ١٩٨٢م، ص ٢٥-٣٠. ويستعمل لفظ «المنهجية» أيضاً في مقدمة «سلوك الممالك في تدبير الممالك»، ص ٢٢١-٢٢٧، ٢٨٢؛ «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ١٣.

^{٤٨} «الإسلام والعلاقات الدولية»، ص ١٠٠.

^{٤٩} الآيات مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾. السابق، ص ٩٤، والأحاديث مثل: «لا تقاتلوهم حتى تدعوهم، فإن أبوا فلا تقاتلوهم

(٥) التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي

لم تكن الغاية من دراسة التراث السياسي الإسلامي غايةً علمية محضة، عرض تراث القدماء، بل استعادته من أجل إحيائه وتجديده، وتوظيفه في إعادة إحياء الوعي السياسي المعاصر، وهو الهدف من هذه الدراسة الثنائية. والحقيقة أن النصف الأول من العنوان أدق «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، والعنوان الثاني مقم «عملية إحياء الوعي القومي» لظروف طباعته في سوريا مهد الفكر القومي.^{٥٠} كما أن مضمون الكتاب في نقاطه الست كلها في عملية التجديد الفكري للتراث الإسلامي، ولا شيء فيها يتعلق بعملية الإحياء القومي.^{٥١} وشتان ما بين الإسلام والقومية عند الإسلاميين. ربما كان المقصود محاولات حزب البعث الأخيرة خاصة عند ميشيل عفلق، جعل الإسلام ثقافة العرب، والعرب حملة الإسلام. والإسلام جزء من التاريخ الثقافي للعرب، أو الثقافة العربية في أزهى عصورها؛ فالإسلام يُعبّر عن عبقرية العرب الثقافية «إذا كان محمد كل العرب، فكل العرب محمد». ويعود نفس الهم القومي في مقدمة «سلوك المالك في تدبير الممالك» بعنوان «الخليفة المعتصم وخصائص السياسة القومية الإسلامية».^{٥٢}

حتى يقتلوا منكم قتيلاً ثم أَرْوَهُمْ ذلك وقولوا لهم: هل إلى خيرٍ من هذا سبيل؛ فلأن يهدي الله على يدك رجلاً واحداً خيرٌ مما طلعت عليه الشمس وغربت». وأيضاً: «إنك ستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم في الصوامع فدعهم وما زعموا ... وإني مُوصيك بعشر: لا تقتلن امرأة ولا صبياً ولا كبيراً هرمًا، ولا تقطعن شجرة مثمرة ولا نخيلاً، ولا تحرقنّها، ولا تُحزبنَ عامراً، ولا تعقرنَ شاةً ولا بقرةً إلا لماكلة ...» (السابق، ص ١٠٥-١٠٦).

^{٥٠} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي وعملية إحياء الوعي القومي»، دار الجليل، دمشق، ١٩٨٢م.

^{٥١} وهي:

- (أ) الأبعاد المختلفة لعملية التجديد الفكري للتراث السياسي الإسلامي.
- (ب) الصعوبات المنهجية وعملية التجديد الفكري للتراث الإسلامي.
- (ج) العلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية وموضع الخبرة الإسلامية.
- (د) التناقض في التقاليد المعاصرة، والعلاقة بين الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية.
- (هـ) التراث الإسلامي السياسي بين أنصاره وخصومه.
- (و) عملية إحياء التراث السياسي الإسلامي وموضعها من الاتجاهات الفكرية المعاصرة.

^{٥٢} «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٢٣٦-٣٦٧.

ويعني «التجديد الفكري للتراث الإسلامي» مجرد إعادة قراءة التراث السياسي الإسلامي الجديد من منظور العصر، ومعرفة كيف يمكن لهذا المخزون النفسي والثقافي القديم الدخول في تحدياته. وتكرر بعض العناوين مثل «الظاهرة الدينية والظاهرة السياسية»^{٥٢} مرة في أول عنوان ومرة في آخره، مما يدل على ثبات الحدس واستمرار الرؤية بل وعلى نمطية التعبيرات.

وفي نفس الوقت الذي يزداد فيه الوافد والأدبيات الغربية هناك إحساسٌ شديد بالخصوصية الإسلامية، وضرورة تجديدها ورفض الانغلاق والتقليد والتبعية للقدماء، حتى ولو كانت خصوصيةً سلبية؛ فالحضارة الإسلامية لم تعرف التصويت بمعنى المشاركة كأسلوب من أساليب الممارسة الديمقراطية، المجالس النيابية بغض النظر عن وظيفتها كتعبيرٍ نظامي عن الإرادة الشعبية، الضمانات التشريعية أو النظامية لحماية الحريات الفردية في مواجهة الإرادة الحاكمة واختفاء مفهوم المعارضة السياسية.^{٥٤} والحقيقة أنه من خلال القراءة والتأويل، فإن التصويت هو البيعة والمجالس النيابية هم أهل الحل والعقد، والضمانات التشريعية لحماية الحريات الشخصية ما أكثرها، مثل عدم التلصص والتصنت، حتى ولو كانت من الخليفة ذاته، كما هو الحال في حادثة عمر الشهيرة التي تسلَّق فيها سور بيت لمعرفة ماذا يجري بداخله. والمعارضة السياسية ما أكثرها في الحياة السياسية! معارضةٌ علنية مسلحة خارج المدن، وتقوم على غزو الأسواق والانقضاض عليها من الخارج، وهي معارضة الخوارج، ومعارضةٌ علنية فكرية غير مسلحة، تُقارع الرأي بالرأي، والحُجة بالحُجة، والبرهان بالبرهان، وهي معارضة المعتزلة، ومعارضةٌ سرية تحت الأرض، تنتظر الخلاص حتى يحين وقت ظهور الإمام الغائب، وهي المعارضة الشيعية.

(٦) «سلوك المالك في تدبير الممالك» لابن أبي الربيع

هي رائعته الأولى والأخيرة التي كثيراً ما يُشيد بها، والتي جعلته مفكراً إسلامياً وباحثاً عربياً في تراث الإسلام السياسي، ويظهر هذا الاعتزاز الشديد بهذا النص الفريد في التصدير.^{٥٥}

^{٥٢} السابق، ص ٣١، ٣٩.

^{٥٤} «التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، ص ٥٢-٥٨.

وهي ليست تحقيقاً لمخطوط بل تصويرٌ له، ونشره كما هو ودون مقارنة بين المخطوطة الأم وباقي النسخ، بل ودون وصف للمخطوط ومكان وجوده، أوله ونهايته، وعدد النسخ المتوافرة منه كما هو الحال في النشر الحديث. صحيحٌ أن الخط واضح ولكن أصول النشر معروفة لدى المحققين وفي مراكز تحقيق التراث. وقد سبق من قبلُ تحقيق العشرات من نصوص تراث الإسلام السياسي منذ «الأحكام السلطانية» للماوردي حتى «بدائع السلك» لابن الأزرقي، بل إن الرسومات التوضيحية تُرِكَت كما هي؛ لذلك جُمِعَت كل الهوامش في مقدمة الكتاب لصعوبة تذييلها في النص المصور. ويُحال إليه باستمرار في باقي الأعمال على أنه نموذج علم «التخطيط السياسي».^{٥٦}

ولا يُوضع النص مع غيره من النصوص إلا مع «رسل الملوك ومن يصلح للسفارة» للحسين بن محمد و«رشاد الملوك في سداد السلوك» لإبراهيم بن أبي زيد الهندي.^{٥٧} وقد كثُرَت المقارنات والاحتمالات والافتراضات بين «سلوك المالك» و«تهذيب الأخلاق» لابن عربي، وشتان ما بين النصين؛ الأول من الأخلاق إلى السياسة، والثاني أخلاق خالصة.^{٥٨} وهو نصٌ عادي مثل غيره من عشرات النصوص المماثلة،^{٥٩} وليس أفضل النصوص نظرًا لسيادة النظرة الأخلاقية على التحليل السياسي؛ لذلك لا يمكن تحميل العنوان أكثر ما يحتمل، «سلوك» أي المدرسة السلوكية في العلوم السياسية خاصة مدرسة فرويد،

^{٥٥} «وتمضي الأيام، وتصبح الحقيقة واقعًا، ويخرج الحلم إلى حيز الوجود. ها قد قُدِّر لنا أخيرًا أن نُخرج إلى النور هذه الوثيقة التي يجب أن تقلب رأسًا على عقب جميع المفاهيم المتداول في فقه السياسة. وليس الفقه الأوروبي هو الذي عرف نظرية أعمال السيادة. ولسنا في حاجة لأن نبحت عن الفقه الألماني لنجد هدمًا لما قَدَّمته لنا الثورة الفرنسية ونظرية القانون الدستوري على أنه الإعجاز الفكري والتنظيري. ولندع جانبًا تلك الادعاءات عن أصالة المدرسة السلوكية ومتغيرات العملية السلوكية كما قَدَّمها فرويد، وكما زعم الفقه الأمريكي بأنه صاغها وأبدعها. هنا في قلب الأمة الإسلامية وفي أزهى عصورها عقب أن ترك هارون الرشيد بصماته على حضارة العالم فأضحى السلام الإسلامي هو محور الوجود، إليه تتطلع الأبصار، وحوله تخفق الأفتدة، تكامل فقه الإنسان السياسي، في عظمته كقيم، وفي دستورهِ ك ممارسة، وفي بنائه كنظام» («سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٢١٧).

^{٥٦} «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٥.

^{٥٧} السابق، ص ٢٢٠.

^{٥٨} السابق، ص ٢٣٥.

^{٥٩} وقد أقامت كلية الاقتصاد والعلوم السياسية منذ عدة سنواتٍ مؤتمرًا بأكمله حول التراث الإسلامي السياسي، وعرض حوالي عشرة من الأمهات في هذا الموضوع.

مع أن اللفظ لا يعني أكثر من حسن السلوك بالمعنى الأخلاقي، و«تدبير» أي النظرية السياسية مع أن اللفظ لا يعني أكثر من العناية وحسن التصرف. وهو معنى أخلاقي عام في تدبير النفس وتدبير الشئون العامة؛ فالنص في الأخلاق السياسية أو في السياسة الأخلاقية، وليس في علم السياسة أو النظرية السياسية أو الفلسفة السياسية أو الفكر السياسي أو الثقافة السياسية.

ووضعت له مقدمة طويلة تضع النص في عصره، تتكلم عن المؤلف، ابن أبي الربيع، والخليفة المعتصم أكثر مما تتناول تحليل النص لمعرفة بنيته ومصادره وكيفية تكوينه، والمقارنات مع نصوص أخرى معاصرة مشابهة، وتطور هذه النصوص حتى آخرها «بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرقي^{٦٠} فتحت عنوان «سلوك المالك والتعريف بصاحبه»، تظهر عدة عناوين (ثلاثة عشر عنواناً) تدور حول الخليفة المعتصم والإطار التاريخي (خمس)، والمنهج والموضوع (ثلاثة)، وتحليل الإطار الفكري ومفاهيم النص (خمس)^{٦١}. ويكثر الحديث عن الخليفة وخصائص الخليفة، لدرجة أنها هي التي تحدد طبيعة

^{٦٠} «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٢٢١-٢٦٩، وانظر أيضاً دراستنا «من الاجتماع والتاريخ إلى السياسة والأخلاق»، دراسة مقارنة بين «مقدمة» ابن خلدون و«بدائع السلك في طبائع الملك» لابن الأزرقي، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٢٦٣-٣٤٠.

^{٦١} (١) سلوك المالك ومنهجية التحليل السياسي للنص الذاتي.
(٢) سلوك المالك وكتابات الحكمة السياسية، الوظيفية والأهمية التاريخية.
(٣) سلوك المالك وشخصية الخليفة المأمون، تحليل خصائص المستقبل للرسالة الاتصالية.
(٤) الخليفة المعتصم وخصائص الرسالة القومية الإسلامية خلال الربع الثاني من القرن الثالث الهجري.

(٥) الإطار الاجتماعي والسياسي للمجتمع الإسلامي خلال فترة حكم المعتصم.
(٦) الإطار الفكري لسلوك المالك وخصائص عصر المعتصم.
(٧) سلوك المالك وحقيقة الإطار التاريخي المرتبط بالمفاهيم الفكرية المتبادلة في النص.
(٨) قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكري مع النص الذاتي.
(٩) الإطار الفكري للوجود السياسي في فكر ابن أبي الربيع.
(١٠) نظرية وظائف الدولة وتقاليد الممارسة السياسية، دراسة مقارنة.
(١١) التعريف بالدولة ووظائفها في قراءة مفاهيم ابن أبي الربيع.
(١٢) الإطار الفكري والمفاهيم الأساسية في سلوك المالك.
(١٣) النظرية السلوكية للوجود الإنساني ومعالمها في فكر ابن أبي الربيع.

العصر؛^{٦٢} فهو محدود الثقافة والعلم، عسكري النزعة في سلوكه وسياسة الدولة، فائض العناية بالأمور العملية، محب للنصيحة وسماع رأي الآخرين، وأخيراً مقلد وملتزم في الصراع بين المعتزلة وأهل السنة.^{٦٣} والإطار الاجتماعي للعصر تتحدد ملامحه بأن الدولة في عصر الإمبراطورية، تقوم على مفهوم التقدم العمراني، واشتداد الصراع السياسي، وسيادة مفهوم العصبية والتمتع بملذات الدنيا، وأخيراً الانفتاح الفكري.^{٦٤}

ولم يتحقق شيء من المنهج المقترح، وهو فقه اللغة، اللهم إلا محاولة التعرف على أهم المفاهيم السائدة في النص، والتحليل اللغوي وتحليل المفاهيم شيئاً مختلفان. ولم يتحقق أيضاً منهج «تحليل المضمون»، الذي يعني «ديناميات التعامل الفكري من خلال تكرار الألفاظ، وربط المعاني بالنسيج المتكامل للتصور والمدرجات الذاتية».^{٦٥} فلم يحدث تحليل كمي إحصائي ولا قراءات كيفية لها، بل مجرد انطباعات عامة من النص بغاية التجديد والتطوير؛ فالمنهج أقرب إلى القراءة والتأويل منه إلى تحليل المضمون، ويقوم على عدة خطوات؛ الأولى وضع النص في إطار العصر لمعرفة كيفية تصوير النص له. والثانية نقله من العصر الماضي إلى العصر الحاضر لإعادة قراءته، وليس كتابته، من منظور ثقافة العصر.^{٦٦} الأولى قراءة حرفية، والثانية قراءة تأويلية. وربما تأتي خطوة ثالثة موضوعية في اكتشاف الموضوع المشترك بين القديم والجديد؛ فالخبرة الإنسانية واحدة.

والنص ما زال يدور في فلك الثقافة اليونانية. صحيح أنه يمكن إعادة قراءته في إطار الثقافة السياسية الغربية المعاصرة؛ نقلاً للنص من ثقافة قديمة إلى ثقافة جديدة، ومن لحظة تاريخية إلى لحظة تاريخية أخرى. وفي هذه الحالة تكون قراءة المعاصرين الذاتية، وليست تفسيراً موضوعياً للنص، الذي سبق النظريات المعاصرة، بل إن فيه فقرة لمقارنة أفلاطون بأرسطو.^{٦٧}

فالإطار التاريخي القديم كان يدور في فلك الدولة المدنية، وخروج التراث الإسلامي السياسي عن هذا الإطار إلى الدولة العالمية، لها شعبٌ قائد هو الشعب العربي، وتضم

^{٦٢} «سلوك المالك في تدبير المالك»، ص ٣٦٧-٣٦٧.

^{٦٣} السابق، ص ٢٦٢-٢٦٣.

^{٦٤} السابق، ص ٢٦٧.

^{٦٥} السابق، ص ٢٣٠-٢٣١.

^{٦٦} «قراءة سلوك المالك وقواعد التعامل الفكري مع النص التراثي»، السابق، ص ٢٨٢-٢٨٣.

^{٦٧} «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٣٥٢-٣٥٣.

شعوبًا متساوية في الحقوق والواجبات، ويحكمها جميعًا مبدأ التسامح من أجل تحقيق الرفاهية للجميع. مهمة الدولة العالمية تحقيق التقدّم العمراني، والدولة السياسية هي الأداة. عليها واجبات أربعة؛ العناية بإدارة شئون الملك، تقوية سلطان الدولة، معرفة طبقات الناس وأحوالهم وأخلاقهم، والتوجيه العمراني هو الهدف الأقصى للسياسة القومية. ولا خير أن يرتبط هذا التطور العام في المجتمع السياسي باكتمال تطور خفي حول مفهوم الصراع السياسي.

ويظهر الإطار الفكري للنص أيضًا داخل الإطار التاريخي للنص وللعصر؛^{٦٨} فقد اهتم العصر بالتقدّم العمراني وهو مفهوم رئيسي في النص. كما أن الدولة الإسلامية كانت متسعة الأرجاء، متعددة الطوائف، مما ساعد على إنشاء مفهوم الدولة العالمية.^{٦٩}

وأخيرًا يأتي «الإطار الفكري للوجود السياسي» للنص بصرف النظر عن إطاره التاريخي.^{٧٠} أولًا، لب هذا الإطار مركزية الإنسان وتسخير كل شيء في الكون لصالحه، وهو تصور قرآني لعلاقة الإنسان بالعالم ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾. ثانيًا، المعرفة الإنسانية إما نظرية في المنطق والطبيعات والإلهيات، كما هو الحال في قسمة علوم الحكمة النظرية. ثالثًا، القيادة هي أهم صفة للمالك أي السلطة. رابعًا، وظائف الدولة تأتي بعد القيادة؛ فبناء الدولة نابع من صفات الحاكم، كما هو الحال عند الفارابي في مدنه.

وظائف الدولة تقوم على أركان أربعة: الملك والرعية والعدل والتدبير.^{٧١} والملك من المالك أو الملك، ولا خلاف بين الاشتقاقين؛ فالملك هو المالك، وهو الملك الفاضل، الملك القادر، والملك الحق. وتُمثّل هذه الوظائف بناءً سياسيًا متكاملًا، يُعبّر عن روح النصوص الإسلامية. هذه الدولة تُحقّق ذاتية المسلم، وتنشر العدل بين الناس، وتُنظّم عملية الجهاد. العدل علاقة الحاكم بالمحكوم، والجهاد علاقة الدولة بغيرها من الدول.^{٧٢} وهذه كلها هي التي تُحدّد سلوك المالك، وهي خمسة؛ القيادة، السلطة، العدالة، التدبير، السلوك.^{٧٣}

^{٦٨} السابق، ص ٢٦٨-٢٧٣.

^{٦٩} السابق، ص ٢٧٦-٢٨٣.

^{٧٠} السابق، ص ٢٨٣-٢٨٦.

^{٧١} السابق، ص ٢٨٩-٢٩٤.

^{٧٢} السابق، ص ٢٨٩-٢٩٤.

^{٧٣} السابق، ص ٢٩٤-٢٩٦.

وتقوم القيادة على أساس المساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد الرعية. ويجمع مفهوم السلطة بين القيادة والتدبير. وهي حقيقة عضوية، تفترض مبدأ الاختيار، ذات طبيعة دينية، وتقبل المشاركة في الممارسة. أما العدالة فهي قيمة ونظام في آن واحد، وهي القيمة العليا التي يقوم عليها نظام الدولة. وهي قيمة واضحة لا لبس فيها. وهي علاقة تربط بين جميع مستويات الوجود السياسي. وهي القيمة التي بفضلها تستمر الدولة وتنجح في أداء وظائفها؛^{٧٤} فالملكُ سلوكٌ وفعلٌ يقوم على الاختيار وعلى القدرة على الارتقاء والوصول إلى الكمال، وعلى تطويع الفرد وإصلاح ذاته.^{٧٥}

وقد تخفى بعض الدلالات حتى في العنوان «سلوك المالك في تدبير الممالك»، وكأن رئيس الدولة هو مالِكها، كما أن الله هو مالك العالم ووارثه؛ فهو أقرب إلى الأخلاق السياسية أو السياسة الخلقية منه إلى علم السياسة أو النظرية السياسية أو فلسفة السياسة أو الفكر السياسي. وهو شبيه بالفلسفة السياسية عند كانط في «مشروع السلام الدائم» لإقامة سلام دائم بين الدول على أساس أخلاقي.^{٧٦}

يتضمن الكتاب أربعة فصول؛ الأول المقدمة، والثاني في أحكام الأخلاق، والثالث في أصناف السيرة العقلية وانتظامها، والرابع في أقسام السياسات وأحكامها. الأول، المقدمة منهجية خالصة في الاستقراء والمعرفة، وعلاقة السببية، والأوصاف ومراتبها، ومراتب الإنسان ومحورها الاختيار ثم الإرادة والحركة، وأنواع الأفعال وحدود المسؤولية الفردية، ووصف قوى الإنسان مثل الإدراك. والهدف من الكتاب كمال الإنسان وسموه بفضائله، والدين أداة لمنع التسلط، والرئاسة واحدة والرئيس واحد مما يوقع في التناقض؛ لأن منع التسلط مشروطاً بالتعددية السياسية وتداول السلطة، وهو الإنسان الكامل، والخليفة المعتصم نموذج لذلك الإنسان، وهو طبيعي من فقيه السلطان. وتدعيم الاستقرار السياسي والأمن والطمأنينة في الداخل والخارج، إنما ينبع من خصائص القيادة؛ وتأتي شرعية السلطة والانتماء إلى شجرة الرسالة. والكل إلى رسول الله منتسب، وكما تُقر بذلك التجربة الشعرية.^{٧٧}

^{٧٤} السابق، ص ٢٩٤-٢٩٦.

^{٧٥} السابق، ص ٢٩٧-٢٩٩.

^{٧٦} السابق، ص ٣٠٧، وأكبرها الثاني (٧٤)، ثم الرابع (٥٥)، ثم الأول والثالث (١٠).

^{٧٧} السابق، ص ٣٠٧-٣١٦.

والثاني «في أحكام الأخلاق» في عدة محاور؛ الإنسان والأسرة والمجتمع.^{٧٨} والثالث «في سيرة الإنسان مع أصل نوعه» وسلوكه مع الطبقة العليا مثل الملوك والطبقة السفلى والطبقة المتوسطة، والسلوك مع الإخوة والأصدقاء والأعداء.^{٧٩} أما الفصل الرابع والأخير «في أقسام السياسات وأحكامها» فهي الأقرب إلى موضوع الفقه السياسي بدايةً بالفرد ومبدأ الطاعة، ثم تتحول الأخلاق الفردية إلى أخلاق اجتماعية وتأسيس المجتمع المدني، ثم تأسيس الدولة، الحكومة والرعية وسياساتها والفعاليات السياسية وأنواع السياسات، ومنطق الحرب والسلم، وقواعد التعامل مع الرعية، والعدل، والتخطيط العمراني، والملك والوزارة والدواوين مثل الخراج والحجابة، وحالة الفتنة.^{٨٠}

(٧) مستقبل الإسلام السياسي

وهو أشبه بالمقال السيال بين علم السياسة وفلسفة السياسة والنظرية السياسية، والفكر السياسي، والثقافة السياسية. وهو موضوع علم المستقبليات. والكتاب محاولة لإرساء قواعد قومية لهذا العلم.^{٨١}

والعلم ما زال في بدايته لأن الموضوع أيضًا ما زال في بدايته؛ فما زالت الأقطاب الإسلامية في آسيا في دور التكوين. وهناك مفاهيم مترسبة في الوجدان الديني الثقافي تمنع من انطلاق هذا العلم، مثل النظر إلى الإسلام على أنه ضد التحديث والتجديد، وأن الثورة الإسلامية حدثٌ فجائي غير متوقع، وأن العالم المعاصر يقوم على أساس الفصل بين الدين والدولة. وقد عرف الإسلام الوحدة المطلقة في نظام القيم، مما يجعل حركته في التاريخ، لها ماضٍ وحاضر ومستقبل.

والأفكار مكررة من قبل في باقي الأعمال «الإسلام والقوى الدولية» و«التجديد الفكري للتراث الإسلامي»، والتكرار سمة أصحاب الرسائل وحدوسهم وهمومهم التي يحملونها عبر سنوات العمر،^{٨٢} ولكن هذه المرة معروضة بوضوح بالغ وبأسلوب سهل بسيط دون تعالٍ من مراجع ومصادر، من الموروث أو الوافد.

^{٧٨} السابق، ص ٣١٧-٣٩٠.

^{٧٩} السابق، ص ٣٩٠-٣٩٩.

^{٨٠} السابق، ص ٤٠٠-٤٥٤.

^{٨١} «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٥-٦.

وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام دون تسميتها أقساماً أو أبواباً أو فصولاً؛ الأول «الإسلام السياسي»، والثاني «رصد الواقع الإسلامي»، والثالث «الإسلام السياسي والتطورات المقبلة»؛ أي الإسلام السياسي بين الماضي والحاضر والمستقبل.

الأول «الإسلام السياسي» ويتضمن صعوبة الفصل بين الإسلام السياسي وغير السياسي، وتعدد نماذج التطبيق الإسلامي، وعدم تقبل مبدأ المقارنة المنهجية نظراً لوجود عناصر مثالية في النسق الإسلامي، يدور حول مبادئ عشرة؛ الخلافة، وحدة الأمة، الشورى أسلوب الحكم، تطبيق الشريعة الإسلامية، العدالة كعلاقة بين المواطن والدولة، احترام الكرامة الفردية، حق التشريع المستقل عن السلطة السياسية، استقلال السلطة القضائية، الجهاد في سياسة الدولة الخارجية، التزام الدولة بتحقيق الفرد لذاتيته الإسلامية. وهو أشبه بالفكر الإسلامي في باكستان، من نوع أبي الأعلى المودودي وامتداداته في مصر عند سيد قطب.

وتقوم عناصر القوة في الرؤية الإسلامية للعالم على عشرة عناصر أيضاً؛ الإسلام نظامٌ عام شامل يُنظَّم علاقة الإنسان بالإنسان مثل علاقته بالله، الأخلاقية والاجتماعية والسياسية؛ فهو منهجٌ حياة متكاملٌ جوهره العقل، وهو حلقةٌ متصلة مع الديانات السابقة، وهو ثورةٌ مستمرة وتقدمٌ مطرد حتى بعد انقطاع الوحي وختم الرسائل، وهو شعور بالانتماء للأمة؛ فهو مستمر من الماضي إلى الحاضر، ينتمي إلى العالم الثالث نظراً لوجود العالم الإسلامي فيه. ويُمثِّل أيديولوجية في إطار الأيديولوجيات المعاصرة، الليبرالية والماركسية والقومية. يقوم على مبدأ العدل كقيمة إنسانية عامة، ويرتبط بمفهوم الاعتدال والتوسط.^{٨٢}

وينعَى خصوم الإسلام السياسي على الحضارة الإسلامية خمسة أشياء؛ الأول أنها لم تعرف التصويت أي المشاركة السياسية كأسلوبٍ للممارسة الديمقراطية، ولا المجالس النيابية كتعبيرٍ عن الإرادة الشعبية ولا الضمانات التشريعية لحماية الحريات الفردية. والثاني غياب نظرية استراتيجية للتعامل الدولي بالرغم من وجود قواعد الحرب والسلام. والثالث غياب المؤسسات السياسية في تاريخ الإسلام السياسي في الماضي بالرغم من «الأحكام السلطانية»، وكل مصنفات التراث السياسي الإسلامي منذ «سلوك المالك» لابن أبي الربيع

^{٨٢} السابق، ص ٧-١١.

^{٨٣} السابق، ص ١٣-٢٩.

حتى «بدائع السلك» لابن الأزرقي. والرابع فشل الإسلام السياسي في تحقيق وحدة الأمة بالرغم من المنظمات الإسلامية الحالية. والخامس غياب مفهوم شرعية المعارضة السياسية بالرغم من الفرق القديمة والمعارضة العلنية المسلحة في الخارج، معارضة الخوارج، والمعارضة السرية تحت الأرض انتظارًا لعودة الإمام الغائب، معارضة الشيعة، والمعارضة العلنية في الداخل، الرأي بالرأي، والحجة بالحجة، وبالبرهان بالبرهان، معارضة المعتزلة. ويردُّ المؤلف على هذه الشبهات بإيجاد حُجج تنفي هذا الغياب أو النقص قَدْر الإمكان والاعتراف ببعضها مثل عدم توحيد الأمة وضعف المعارضة.^{٨٤}

والثاني «رصد الواقع الإسلامي» لمعرفة خصائص الواقع الإسلامي المعاصر. وتتمثل عناصر قُوَّته في ست خصائص؛ الكثافة السكانية، والامتداد الإقليمي، والعلاقة الجاذبة لدول العالم الثالث، والحقيقة العالمية، والتعاطف مع حركات العنف السياسي، والفراغ الأيديولوجي.

وتعود أهمية الكثافة السكانية لوجود الثروة البترولية والمعدنية والإستراتيجية. والامتداد الإقليمي يجعل المسلمين قادرين على التحكُّم في التدفُّق البشري والمواصلات الجوية والبحرية، والتحكُّم في الاستقطاب الذي كان موجودًا إبَّان الحرب الباردة. ودول العالم الثالث في غالبيتها دول العالم الإسلامي في مواجهة الغرب المعترز بأصوله اليونانية والمسيحية، والرافض لحضارة الإسلام كحضارة توحيد للديانات وللشعوب؛ لذلك يقف الإسلام العالمي في مواجهة هذه العنصرية الغربية. وحَّد بين شعوب آسيا وأفريقيا. وهو محور القومية المحلية في الدول ذات الأغلبية الإسلامية مثل ماليزيا وإندونيسيا وباكستان وجمهوريات آسيا الوسطى وتركيا وإيران والبلاد الأفريقية الإسلامية. وتمارس الأقليات الإسلامية في الدول ذات الأغلبية غير الإسلامية دورًا نشطًا وبارزًا. وتقاوم الاندماج والانصهار في القوتين العظميين في عصر الاستقطاب، والآن في أوروبا وأمريكا. أما حركات العنف فتستنبط أصولها من الجهاد والشهادة في سبيل الحرية والعدل.^{٨٥}

ومع ذلك في العالم الإسلامي المعاصر عشر نقائص عليه أن يتجاوزها حتى يستطيع استنفار طاقاته وإمكاناته وهي: التخلف الاقتصادي والاجتماعي، النقص القيادي، توظيف النظم الأجنبية الحركات الإسلامية لصالحها، التجزئة دون حدٍّ أدنى من الوحدة

^{٨٤} السابق، ص ٢٩-٣٣.

^{٨٥} السابق، ص ٣٥-٤١.

الإسلامية، غياب تنظيمٍ دولي ديمقراطي يُعبّر عن الإرادة الإسلامية كشعوب وليس حكومات، عدم احترام التعاليم الإسلامية، تغلغل المفاهيم الغربية في الثقافة الإسلامية، انقطاع التراث الإسلامي السياسي القديم مع الواقع المعاصر، غياب بناءٍ فكري سياسي متكامل قادر على التفاعل مع العالم المعاصر، عزلة المجتمعات الإسلامية عن الوظيفة الكفاحية بالرغم من حركات المقاومة والعمليات الاستشهادية في فلسطين والشيخان وكشمير.

وبالإضافة إلى هذه النقائص التي تمثل ضعف الأمة الإسلامية يقوم الغرب العنصري بتخطيط واضح يسير في مسالكٍ أربعةٍ ضد العالم الإسلامي؛ الأول، الاستئصال للأقليات الإسلامية عن طريق تحديد النسل وهجرة العقول وإغراء القيادات. والثاني، الإحاطة بالأغلبية الإسلامية عن طريق تشجيع أعراقٍ إسلاميةٍ أخرى لإنشاء دولٍ مستقلة، كما تفعل فرنسا في تغذية البربرية في المغرب العربي. والثالث، التسلّل لخلق أقلياتٍ عرقية وطائفية داخل العالم الإسلامي لتفتيت الأمة، كما كان يُخطّط للبنان أثناء الحرب الأهلية، وكما يُخطّط الآن للعراق وسوريا وشبه الجزيرة العربية ومصر وباكستان والهند وماليزيا وإندونيسيا. والرابع، تشويه صورة الإسلام وربطه عضوياً بالتخلف والقسوة والقمع والعنف والإرهاب، وخرق حقوق الإنسان والمرأة والطفل ... إلخ.^{٨٦}

والثالث «الإسلام السياسي والتطورات المقبلة» في ربع القرن القادم (١٩٨٣-٢٠٠٨م) الذي ولّى بالفعل، فإلى أي حد يمكن مد السؤال ربع قرنٍ آخر، من عصر الاستقطاب أيام الحرب الباردة إلى عصر القطب الواحد والعدوان الأمريكي على العراق وتهديد باقي الدول العربية الإسلامية، إيران وسوريا ولبنان والسعودية والسودان واليمن ومصر؟

وتبدأ الإجابة بإعطاء أربع ملاحظات؛ الأولى، أن موجات العنف ليست وحدها هي المُعبّر عن الثورة والرفض، بل أيضاً محركات الخلاف عند مسلمي أواسط آسيا. والثانية، التمييز بين المجتمعات ذات الأغلبية المسلمة والأخرى ذات الأقلية الإسلامية. والثالثة، الأيديولوجية الإسلامية وإمكانية بلورتها وسط أربع أيديولوجيات قائمة؛ اللبينية اليسارية، والكونفوشية الماركسية، والكاثوليكية الغربية، والإسلامية الشرقية. وهي في الحقيقة تصنيفاتٌ غير دقيقة، تُشير إلى روسيا والصين وهما أيديولوجية واحدة بالرغم

^{٨٦} السابق، ص ٤١-٥١.

من الخلاف في التطبيق بينهما. والكاثوليكية الغربية مثل البروتستانتية والأرثوذكسية أيضاً منقسمة بين الليبرالية والماركسية. والإسلامية الشرقية موجودة في الغرب أيضاً، في المغرب العربي على الأقل، وفي قلب أوروبا وأمريكا. وتميز الأيديولوجية الإسلامية بأنها تمثل تحولاً من الإسلام العربي إلى الإسلام الآسيوي. وفي آسيا يتميز المسلمون حيث هم أغلبية عن غير المسلمين حيث هم أقلية. ومع ذلك هناك وحدة فكر إسلامي عبر الإسلام العربي والآسيوي والأفريقي. والرابعة، عدم الخلط بين الإسلام كقوة دولية والإسلام كنظام داخلي للمجتمعات الإسلامية.^{٨٧}

ويتحدّد مستقبل الإسلام السياسي إذا ما استطاع توفير قيادة روحية وإبداع ثقافة إسلامية من دول العالم الثالث، ووضعه في الإطار الدولي المعاصر. والظروف مواتية لوجود فراغ أو صراع أيديولوجي وحضاري، وسيطرة الجهاد السلوكي، والإيمان بالوظيفة العالمية للإسلام، والتواضع القيادي، والفضول الحضاري. والمتغيرات داخل العالم الإسلامي ضرورية وهي أربعة؛ إعادة البناء الأيديولوجي، والفصل بين الإسلام كقومية والإسلام كدعوة عالمية، وتجاوز عدم التجانس الداخلي بين المجتمعات الإسلامية، وفرض التنظيم الإقليمي.

وتتطلب إعادة البناء الأيديولوجي رصد نسق القيم الإسلامي وتأويله كأخلاقية سياسية، وتقنيته للواقع المعاصر. ويحتاج التراث الإسلامي إلى تنقية في موضوعات المرأة، والحدود، والربا. وللإسلام مفهوم خاص للقومية، أن المجتمع القومي يملك إرادة واحدة، والطاعة لها التزام جماعي أمام الأمة، والأمة وحدة معنوية، والتجانس الداخلي يقتضي حل قضية الأقليات داخل المجتمعات الإسلامية. أما التنظيم الإسلامي فلا يكفيه المؤتمر الإسلامي أو غيره من التنظيمات الحكومية لعدم فاعليتها.

وطريق المستقبل مرهون بأربع قواعد؛ التدرّج في الدعوة إلى النظام العالمي الجديد، فرض الاهتمام بالإسلام على القيادات المسئولة، التدرّج في بناء الدولة الإسلامية، إدراك خطورة الدعوة إلى الإسلام السياسي وهي ثلاثة؛ الجمود وتقليد الماضي، تعدّد الولاءات في الأمة نحو الطائفة والمذهب والعرق، توظيف الإسلام لتحقيق أهداف غير أهداف العالمية.^{٨٨}

^{٨٧} السابق، ص ٥٢-٥٧.

^{٨٨} السابق، ص ٥٧-٦٩.

(٨) خاتمة: من جيل إلى جيل

وفي النهاية قد يشوب المعلومات بعضُ عدم الدقة مثل اعتبار أن شرع من قبلنا من مصادر الإسلام بعد الكتاب والسنة وهو غير صحيح؛ فبعد الكتاب والسنة يأتي الإجماع والقياس. وشرع من قبلنا مثل عمل أهل المدينة وقول الصحابي وغيرها من المصادر المختلف عليها. وشرع من قبلنا هي الديانات السابقة مثل اليهودية والمسيحية وليس التراث اليوناني.^{٨٩} كما يعتبر المؤلف الأسماء الكبرى الخلقة مثل الفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن خلدون «فقايع جانبية» لا تعكس لا الإستراتيجية ولا الأصالة الفكرية.^{٩٠} وهو حكمٌ عام لا يصدق عليهم. ولكلّ منهم رسالة خاصة سواء بالنسبة للوافد أو للموروث أو لواقع العالم الإسلامي وتطوّر مجتمعاته في التاريخ.

والملاحق تكرر لنفس المادة التي في الفصول. ويبدو أنها كانت مادة أيضاً تمت صياغاتها من قبل وُضعت كملاحق حتى لا تتكرر في صلب الصفحة. ولا يُشار إلى أحد من المعاصرين الذين اجتهدوا في الميدان من الأساتذة والمفكرين الإسلاميين.^{٩١} ويتم التوقّف على رواد الحركة الإصلاحية، الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ولا تُذكر الأحزاب والقوى السياسية في العالم الإسلامي التي تحاول أن تجعل للإسلام مكاناً على الساحة الدولية في المغرب وتونس والسودان والأردن ولبنان وتركيا وإندونيسيا وماليزيا. ولا تُذكر أيضاً المؤسسات الإسلامية الأوروبية مثل المجلس الإسلامي الأوروبي أو الأمريكية مثل المجلس الإسلامي الأمريكي للعلاقات الدولية. ولا يُحال إلى الجامعات التي أنشئت لهذا الغرض مثل الجامعة الإسلامية الدولية في كوالالمبور بماليزيا. كما لا تُذكر المجالات الإسلامية المتخصصة مثل «إسلامية المعرفة» في كوالالمبور و«قضايا إسلامية معاصرة» في إيران، بل وبعض الدراسات الهامة في «السياسة الدولية» في القاهرة. ونظراً لأن «الإسلام والقوى الدولية» قد كُتبت منذ أكثر من عشرين عاماً فقد تجاوز الواقع الإحصائيات والجداول البيانية في الملاحق من حيث تعداد السكان.^{٩٢}

^{٨٩} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ٩٣-٩٤؛ «سلوك المالك في تدبير الممالك»، ص ٢٤٤.

^{٩٠} «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٤٨.

^{٩١} وذلك مثل أحمد كمال أبو المجد، محمد سليم العوا، فهمي هويدي، طارق البشري ... إلخ.

^{٩٢} «الإسلام والقوى الدولية»، ص ١٢٤-١٣٥.

ونظرًا لأن المنهج السائد أحيانًا هو المنهج السجالي، الدفاع والهجوم، فقد تم الدفاع عن النظام السعودي، ونفي تهمة الشبهة الأمريكية دفاعًا عن المكتسبات البترولية للطبقة الحاكمة؛ إذ إنه يتبع سياسة الدبلوماسية الهادئة لصالح الدعوة الإسلامية.^{٩٣} فلعل السعودية تستطيع أن تُموّل مشروعًا لنشر وتحقيق التراث السياسي الإسلامي، ويصبح المؤلف أحد القائمين به. ومن ناحية أخرى يتم الهجوم على الإخوان لشبهة علاقاتهم مع المخابرات الأمريكية منذ أيام عبد الناصر. فلعل المؤلف يجد حظوةً عند أولى الأمر نظرًا للعداء المشترك بينه وبينهم ضد الإخوان خصوص النظام.^{٩٤} ومع ذلك، يظل للمؤلف فضل المبادرة وفتح الآفاق، والتنبيه والإشارة والتذكير.^{٩٥} إنها «خارطة الطريق» تحدد معالم المستقبل للتراث الإسلامي السياسي وسط التراث السياسي الغربي المعاصر. وربما يضيف جيلٌ آخر التراث السياسي الشرقي القديم والمعاصر من أجل المقارنة أولاً، وتحقيق بعض ميزان التعادل في المادة العلمية العامة، دون سيطرة مادة من حضارة على مواد من حضاراتٍ أخرى. والتحدي لهذا التراث الإسلامي الإنساني هو قدرته بعد قراءة الذات على قراءة العصر في تواضعٍ جم، ومنهجٍ علمي دقيق، ورؤية تاريخية تحققها الأجيال القادمة جيلًا وراء جيل.

^{٩٣} «قد يتصور البعض أن السعودية تسير في فلك السياسة الأمريكية بتبعيةٍ مطلقة، وأنها بهذا المعنى تُدافع عن السياسة الغربية الرأسمالية كنتيجةٍ طبيعية لرغبة الطبقة الحاكمة في حماية مكتسباتها البترولية التي لا حدود لها. على أن هذا غير صحيح على الإطلاق. السياسة السعودية تنطلق من مبدأ الدبلوماسية الهادئة المتأنية، ولكن عن قناعة بأن على السعودية أن تؤدي وظيفةً قيادية لصالح الدعوة الإسلامية. وهي تسير في هذا المعنى بحذرٍ وحكمة ومن خلال أساليبٍ ملتوية ولكنها ذات فاعلية حقيقية بدون ضوضاء أو صخب» (السابق، ص ١٣٥).

^{٩٤} «مستقبل الإسلام السياسي»، ص ٤٣.

^{٩٥} وذلك مثل عبد الرحمن بدوي في عديد من مجالات الفلسفة.

لاهوت التحرير بين علم العقائد والتغير الاجتماعي^١

نموذج واحد أم نماذج متعددة؟

(١) هل النموذج الغربي هو النموذج الوحيد؟

«لاهوت التحرير» وإن كان حديثاً كمصطلح في الستينيات مواكباً لحركات التحرر الوطني في العالم الثالث خاصة في أمريكا اللاتينية، بعد الثورة الكوبية، وحُلم جيفارا، ووجود بُعدٍ شاسع بين العقائد اللاهوتية والأيديولوجيات السياسية، بين الكنيسة والجبهات الشعبية، فإنه قديم بقدم الإنسان على الأرض ونشأة الأيديولوجيات والديانات والفنون؛^٢ فكونفوشيوس أنزل الدين الصيني التقليدي في كتاب «التغيرات» من السماء إلى الأرض، من عالم الآلهة إلى عالم البشر. وبوذا تجاوزَ تعدُّ الآلهة في الهندوكية إلى ضبط النفس والسيطرة على الأهواء. وذلك يعني في كلتا الحالتين أن الدين في خدمة الإنسان. والشتتوية

^١ وجهات نظر، سبتمبر ٢٠٠٣م.

^٢ لذلك غلبت على «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية، نشأته، تطوره، مضمونه، للأب وليم سيدهم، النزعة التاريخية في الفصل الأول: لاهوت التحرير وإطاره التاريخي في أمريكا، والفصل الثاني: لاهوت التحرير، نظرة تاريخية من الداخل ص ٢١-٧٧. وأيضاً «لاهوت التحرير في أفريقيا» ديزموند توتو و«اللاهوت الأسود»، دار الشرق، بيروت، ١٩٩٧م، الباب الأول: لمحة تاريخية، الفصل الأول: المطران ديزموند توتو، الفصل الثاني: نبذة تاريخية عن دولة جنوب أفريقيا، ص ١٣-٤٧.

التي تعبدُ الإمبراطور تجعل الدين عماد الدولة والجماعة. وكذلك كان الحال في دين مصر القديم، والزرادشتية دين فارس، الأمة والدولة. ودين إبراهيم كان ثورةً اجتماعية منذ نوح، ثورة على الجهل والرزيلة دفاعًا عن العلم والفضيلة. لاهوت التحرير إذن أحد أشكال الدين الطبيعي السابق على دين الوحي. وهو قديم بقديم الزمان، كما كان يُقال عن المسيحية كدين طبيعي في القرن الثامن عشر، عصر التنوير. ينشأ في كل المجتمعات في ظروفٍ متشابهة.

والسؤال هو: كيف يُعرض «لاهوت التحرير» في ثقافتنا المعاصرة؟ هل هو نتاجٌ غربي منذ الستينيات يُروج له بالترجمة والعرض والتأليف، كما هو الحال في باقي المذاهب والأيديولوجيات الغربية بناءً على موقفٍ شائع من الغرب، أنه مصدر العلم وليس موضوعًا للعلم، أم أن الباحث العربي متعدّد الثقافة؛ فهو على الأقل ذو ثقافتين، ثقافةٍ غربية حديثة وثقافةٍ عربية إسلامية قديمة، ويمكن الاستفادة منهما كرصيدي علمي في ظاهرة الصلة بين الدين والتحرُّر؟ إن عرض لاهوت التحرير على أنه تجربة غربية أولاً انتشرت بعد ذلك في أفريقيا وآسيا وإن لم تنتشر بعد في الوطن العربي، وأمريكا اللاتينية في نشأتها هي جزء من الثقافة الغربية المسيحية بعد أن استأصلت ثقافات الشعوب الأصلية ولغاتها، هو ابتسار لتجربةٍ قديمة قدّم البشر بآلاف السنين في خمس وثلاثين عامًا عمر تجربة لاهوت التحرير في الغرب، فلا يكفي عرض تجارب لاهوت التحرير في الغرب أو الشرق دون مزاجتها بمادةٍ جديدة عربية إسلامية من لاهوت التحرير في الثقافة العربية الإسلامية. تعريب المادة ضروري من الثقافات المحلية والتجارب الخاصة. عرض المادة وتجارب الآخرين ضروري سواء في مرحلة الترجمة مثل «لاهوت التحرير الآسيوي» الألويزيوس بريس حتى ولو كانت الترجمة تعريبًا بتصرف.^٢ ولماذا يكون النشر في بيروت في دار المشرق وليس في القاهرة مثل «وثيقة الحرية المسيحية والتحرير» للمجمع المقدس للعقيدة الإيمانية؟^٣ وفي المراجع العامة للكتاب الأول «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية» ما زالت تغلب المصادر الغربية باللغات الأجنبية.^٤

^٢ ألويزيوس بريس، «لاهوت التحرير الآسيوي»، عبّره بتصرّف وليم سيدهم اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١م. ويرجع الفضل في ذلك للأب وليم سيدهم اليسوعي بالرغم من النشر في بيروت لمعظم الأعمال مثل «لاهوت التحرير في أفريقيا»، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧م.

^٤ المجمع المقدس للعقيدة الإيمانية، «وثيقة الحرية المسيحية والتحرير»، ترجمة الأب وليم سيدهم اليسوعي، مطبوعات الآباء اليسوعيين، الفجالة، القاهرة، ٢٠٠٢م.

وظروف أمريكا اللاتينية السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية خاصة في الستينيات مشابهة لظروفنا في الوطن العربي؛ فأمرىكا اللاتينية محاصرة بين قوى ثلاث؛ الأولى الولايات المتحدة الأمريكية في الشمال وما تمثله من هيمنة على الجنوب إما مباشرة بالتعاون مع نظم سياسية عسكرية أو مدنية تابعة أو عن طريق غير مباشر، الشركات الاقتصادية الكبرى التي تستغل الثروات الاقتصادية للجنوب. والثانية الجيش الذي يمثل سلطة القهر المتعاونة مع سلطة الهيمنة في الشمال. والثالثة الإقطاع وملاك الأراضي الكبار المتعاونين مع الأمريكيين والعسكر ضد الفلاحين من أجل نهب محاصيلهم والاستيلاء على أراضيهم. والكنيسة الرسمية متعاونة مع هذه القوى الثلاث ضد الشعب، والشعب مطحون بالفقر والجهل والمرض والمخدرات والجريمة وشتى ألوان الحرمان. ولم يعارض هذه الصور المختلفة للهيمنة إلا الماركسيون، كبؤرة لتجمع كل الوطنيين، كما حدث في الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية، فظهر الرهبان الشبان مثل كاميو توريز لينضم إلى القوى الوطنية باسم الدين وليس باسم الأيديولوجيا، وباسم الله وليس باسم الماركسية، وبدافع الإيمان وليس تطبيقاً للمادية التاريخية أو المادية الجدلية،^٦ فنشأ لاهوت التحرير كأيديولوجية ثورية تحررية شعبية للجماهير تربط بين الدين والثورة، والإيمان والعدالة، والله والشعب، والعقائد والمطالب الاجتماعية، والوحي من ناحية، والحرية والإخاء والمساواة من ناحية أخرى. لاهوت التحرير إذن هي أيديولوجية ثورية شعبية تنبثق من بؤرة الثقافة الوطنية؛ فالنخبة المثقفة وحدها مع طليعة الطبقة العاملة القادرة على فهم الماركسية. أما جماهير الشعب فلا يُحرّكها إلا تווير التراث، كما فعل الأنبياء والمصلحون والثوريون الشعبيون والمثقفون العضويون.

° في المراجع العامة اثنان وعشرون مرجعاً أجنبياً في مقابل ستة مراجع عربية. ومن الدوريات تسع مقالات، اثنتان مترجمات (ترثيان، سكندر ديت أريك). والباقي في التاريخ والاقتصاد وفي أمريكا اللاتينية باستثناء قاسم نبيل، «تجديد المسيحية وثورة الكهنة في أمريكا اللاتينية»، ولا يذكر: حيدر إبراهيم علي، «الدين والثورة»، لاهوت التحرير في العالم الثالث، منشورات نجمة، الدار البيضاء، ١٩٩٢م؛ حسن حنفي، «كاميو توريز»، القديس الثائر، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ج١، ص ٢٨١-٣١٨ (وهو منشور في مجلة الكاتب عام ١٩٦٩م). كما لم يُشر إلى مجلة Compass التي تصدر في لوفان ودراسات هوتار Houtard أستاذ توريز وعديد من لاهوتيي التحرير في لوفان، بلجيكا. ^٦ حسن حنفي، «كاميو توريز»، القديس الثائر، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ج١، ص ٢٨١-٣١٨.

وهي ظروف مشابهة للوطن العربي قبل الثورات العربية الأخيرة في منتصف الخمسينيات، سيطرة الاستعمار البريطاني والفرنسي بقوات احتلال، والنظام الملكي القاهر المتعاون مع كبار قواد الجيش والشرطة وأجهزة الأمن، والإقطاع والباشوات الذين كانوا يتوالون على الحكم. ورجال الدين كانوا مع النظام، وكبارهم مُعَيَّنُونَ من الدولة، مُوظَّفُونَ رسميون فيها، يُفْتُونَ بما يريد الحكام، أقرب إلى «فقهاء السلطان وفقهاء الحيض والنفاس». والشعب مطحون، يرزخ تحت الفقر والقهر والتسلُّط، فقامت الثورات العربية كما قامت الثورة الكوبية والثورة الفيتنامية باسم الحركات الوطنية، والتي كان الماركسيون أحد عناصرها، مع مصر الفتاة والوفد والإخوان المسلمون. ونشأ لاهوت التحرير عند الأفغاني من قبل في صياغات بسيطة «الإسلام في مواجهة الاستعمار في الخارج والقهر في الداخل» مستعيناً بأقوال السابقين مثل: «عجبتُ لرجل لا يجد قوت يومه ولا يخرج للناس شاهراً سيفه!» أو بقوله هو: «عجبتُ لك أيها الفلاح، تشق الأرض بفأسك ولا تشق قلب ظالمك!» ومع ذلك ظلت الصياغات النظرية تقليدية في «الرد على الدهريين» واتهام الاشتراكيين والشيوعيين بأنهم ماديون وملحدون ووضع العدميين معهم. وتكوّن من تلاميذه مثل عبد الله النديم وأديب إسحاق من يستأنف الإسلام الثوري أو الدين الوطني. وقوى ذلك كتابات سيد قطب الأول صاحب «العدالة الاجتماعية في الإسلام»، «معركة الإسلام الرأسمالية»، «السلام العالمي والإسلام»، قبل أن يُعذَّب في السجون ويكتب «معالم في الطريق»، وهي أيضاً صرخة بريء لمقاومة الظلم والطغيان. واستأنف «اليسار الإسلامي» لاهوت التحرير على مستوى الثقافة الشعبية من أجل تحويله إلى تيار شعبي عام يُقلِّل المسافة بين الدين والثورة، بين التقليدية والتقدمية، بين الإخوان والشيوعيين.^٧ وإذا عُقدت مقارنات فإنها تكون بين تجربتي أمريكا اللاتينية وأفريقيا دون آسيا أو الوطن العربي والعالم الإسلامي.^٨ هناك في الخاتمة فحسب، بعد الحديث عن التحوّلات الأساسية في القارة الأفريقية، وأنه من المطلوب تحرير قارة، يظهر في آخرها «وماذا عن مصر؟» بلغة المايينغيات، والإحالة إلى إخناتون في مصر القديمة والديانات التوحيدية

^٧ حسن حنفي، «جمال الدين الأفغاني»، بمناسبة مئوية الأولى (١٨٩٧-١٩٩٧م)، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م.

^٨ الأب وليم سيدهم، «لاهورت التحرير في أفريقيا»، الباب الثالث: بين لاهوت التحرير الأمريكي اللاتيني ولاهورت التحرير الأفريقي، ص ١١٧-١٣١.

الثلاثة، اليهودية والمسيحية والإسلام.^٩ وكان من الممكن أن تتم الإشارة إلى لاهوت التحرير الإسلامي في جنوب أفريقيا وقد ساهم في لاهوت التحرير في أفريقيا، وبرز قادتهم مثل الإمام هارون شهيد العنصرية، ورابطة العلماء المسلمين في جنوب أفريقيا، وحركة الشذبية الإسلامية، ونداء الإسلام، والقبلة. كان يمكن تحليل كتابات هذه التيارات الإسلامية في لاهوت التحرير الأفريقي، وكما عرض فريد إسحاق أول مؤسس لحركة «نداء الإسلام» في كتابه «القرآن ولاهوت التحرير»،^{١٠} بل إن الأمير يوسف، هذا البطل الذي حارب الاستعمار الهولندي في ماليزيا، قد أخذه الهولنديين أسيراً مُكبَّلاً بالسلاسل في القرن السابع عشر في مستعمرتهم الثانية في جنوب أفريقيا، فكان أول من نشر الإسلام هناك، الإسلام المقاتل

^٩ السابق، خاتمة، ص ١٣٧-١٤٠. وأيضاً الدين وحقوق الإنسان «رؤية مسيحية»، ص ٦٢.

^{١٠}

- Fuad Hendricks: Imam Abdullah Haron, Martyrdom comes to life, Furgan publications Impress, Durban 1988.
- Barney Desai, Chardiff Martney: The killing of the Imam, Quartet books, London 1978.
- F. Isaak: But Musa went to fir-aun, Clyson Printers, Maitland, 1989.
- Achmed Cassiem: Eid Message, the intercultural roots of the oppressed and the Islamic Triumph over Apartheid, Qibla, Cape Town, 1992.
- Achmed Cassiem: Iqraa, freedom from ignorance, Qibla, Cape Town, 1992.
- Achmed Cassiem: Quest for unity, Qibla, Cape Town. 1992.
- Achmed Cassiem: Ramadaan, the month of high intensity training, Qibla, Cape Town 1992.
- Ahmed Essop: The Hajji and the other stories, Ravan press, Johannesburg, 1978.
- Abdulkader Tayob: Islamic Resurgence in South Africa, The Muslim Youth Movement, UCT press, Cape Town, 1996.
- Achmat Davids: The Mosque of Bo-Kaap, South Africa Institute of Arabic and Islamic Research, Athlone, Cape, 1980.
- Aziz A. Batran: Islam and Revolution in Africa, Amana Books, Brattleboro, Vermont 1984.

وأيضاً مجلة «برهان الإسلام» التي تصدر باللغة الإنجليزية وهي لسان حركة تحمل نفس الاسم في جنوب أفريقيا في مدينة فلانج Vlaeberg.

المجاهد، مؤسسًا بذلك لاهوت التحرير الإسلامي. ويقدمه المسلمون كأحد أبطال النضال الوطني لاستقلال الشعب باسم الإسلام، بل إن ديزموند توتو حالة واحدة من حالات أخرى ساهم فيها المؤتمر الوطني الأفريقي ANC، ومؤتمر أفريقيا الواحدة PC وحركات الوعي الأفريقي. هي حالة واحدة مركزة على التفرقة العنصرية أكثر من الفقر والاستقلال، كما هو الحال في أمريكا اللاتينية.

(٢) لاهوت التحرير بين النقل والإبداع

لذلك تتراوح الأعمال الرائدة الأربعة في العقد الأخير، ١٩٩٣-٢٠٠٣م، في «لاهوت التحرير» بين الترجمة والعرض والتأليف والترجمة بتصرف؛ أي مع الحذف أو الإضافة أو التعليق؛ تجاوزًا للترجمة الحرفية أسوة بالقدماء.^{١١} الترجمة في «لاهوت التحرير الآسيوي» لألويزيوس بيريس، ليست ترجمة حرفية بل بتصرف. ولا يقتصر التعريب على الترجمة بتصرف فقط، بل بزيادة مقدمة عن «لاهوت التحرير الآسيوي» تُبين أهميته وأهم قضاياه.^{١٢} وتضيف خاتمة «نحو لاهوت تحرير مسيحي إسلامي لعالمنا المعاصر» لإيجاد دلالة عربية للاهوت التحرير. والغريب تجاهل الإسلام في الكتاب مع أنه دين آسيوي، والدين الثاني في آسيا من حيث عدد السكان. وإشارات المترجم لا تتجاوز إشارتين في المقدمة والخاتمة.^{١٣}

^{١١} حسن حنفي، «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الأول: النقل، الجزء الثاني: النص، الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م.

^{١٢} وتشمل المقدمة التعريف بالمؤلف، ووضع الترجمة كعمل رابع من مجموعة لاهوت التحرير للمترجم. ويُعد أهمية الكتاب في أربعة: انتماء المؤلف إلى دولة آسيوية يشكل فيها المسيحيون أقلية ٣٪ عكس أمريكا اللاتينية، إدخال لاهوت التحرير في إطار علم الأديان المقارن، تفاعل المسيحية كدين وحي مع الديانات الآسيوية البوذية والهندوسية والشتتوية كديانات تاريخ، تناول قضية الفقر والفقراء من منظور جديد. وأهم القضايا خمس: تلازم تحرير الشعوب والحوار بين الأديان، نقد لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية والدفاع عن تعدد النماذج والمناهج والاعتماد على اللاهوت الجدلي عند كارل بارت، نقد اللاهوت الليبرالي عند كارل رانر؛ فالمسيح ليس ضد الدين بل مع الدين، التغريب في الكنيسة الآسيوية، الخصوصية الدينية بين المسيحية والديانات الآسيوية. ثم يأتي وصف الأبواب والفصول. ألويزيوس بيريس، «لاهوت التحرير الآسيوي»، عرّبه بتصرف وليم سيدهم اليسوعي، دار المشرق، بيروت، ٢٠٠١م، ص ١٦-٥.

وفي داخل العرض يكون التلخيص، تلخيص مع أن العرض مرحلة متقدمة عن التأليف.^{١٤} والتلخيص نوع أدبي فلسفي قديم.^{١٥} وفي داخل العرض قد تكون الترجمة، بل قد تفوق الترجمة كمّا العرض، كما هو الحال في «لاهوت التحرير في أفريقيا، ديزموند توتو واللاهوت الأسود».^{١٦} إن الاكتفاء بالنقل، ترجمة وعرضاً، دون التحول إلى التأليف والإبداع هو قصر للاهوت التحرير على الثقافة الغربية بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. والتأليف المزدوج بين ثقافتين من أجل التحليل والتأصيل، والعرض والنقد هو خطوة نحو التحول من النقل إلى الإبداع.

ثم يأتي التأليف في «كلام في الدين والسياسة» وهو عنوان صحفي عام، وعنوان فرعي أدق «نحو لاهوت تحرير مصري عربي»، ومطبوع في دار المحروسة في مصر، وتقديم جمال البنا مما يوحي بمصريته وعروبته وثقافته الوطنية. وهو آخر المجموعة الرباعية.^{١٧} وهي مقالات متفرقة مجمعة تمت تحت أربعة أجزاء، ولكل منها فصول، والجزء الرابع ملاحق. ويعرض لثلاث قضايا رئيسية نظرية في لاهوت التحرير؛ الأول التحول من الخلاص الفردي إلى الخلاص الجماعي، يجمع بين النظرية والتطبيق،

^{١٢} الإشارات هي: التجربة الصوفية في الإسلام، السابق، ص ٦، والإشارات إلى بعض الدارسين والكتاب الذين تعرضوا لموضوع لاهوت التحرير مثل ميلاد حنا، حسن حنفي، حيدر إبراهيم، وليم سليمان في هوامش الخاتمة.

^{١٤} السابق، المجلد الثاني: التحول، الجزء الأول: العرض.

وليم سيدهم، «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»؛ سر الأفخارستيا، «ملخص كتاب جواتير لاهوت التحرير»، ص ٨١-١٠٨؛ «الحرية المسيحية والتحرير تعليم مجمع العقيدة الإيمانية». الحق يُحرّنا، وهي فقرات منتقاة من الوثيقة. السابق، ص ١٤٥-١٥٦.

^{١٥} من النقل إلى الإبداع، المجلد الأول: النقل، الجزء الثالث: الشرح.

^{١٦} الباب الثاني كله بفصوله الستة وهو ما يعادل نصف الكتاب نصوّس مترجمة من ديزموند توتو وهي: (١) اللاهوت الخاص بالأسود، (٢) البحث عن الأصالة والكفاح من أجل التحرير، (٣) الألم الذي يعانيه الأسود، (٤) المسيحية والفصل العنصري، (٥) هل اللاهوت الأفريقي هو لاهوت السود؟ (٦) لاهوت التحرير في أفريقيا. الأب وليم سيدهم، «لاهوت التحرير في أفريقيا»، ديزموند توتو واللاهوت الأسود، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧م، ص ٤٩-١١٦. ويعترف المؤلف في المقدمة بأنها مقالات مترجمة، ص ٥.

^{١٧} الأب وليم سيدهم اليسوعي، «كلام في الدين والسياسة»، نحو لاهوت تحرير مصري عربي، تقديم جمال البنا، دار المحروسة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

النظرية في الاشتباه في لاهوت التحرير بين الديني والسياسي، وفي تعدد نماذج لاهوت التحرير بين الغربي والشرقي، ومحاولة تأصيل لاهوت تحرير مسيحي إسلامي لعالمنا العربي.^{١٨} والتطبيق على القضية الفلسطينية، الانتفاضة الأولى، والكنيسة في فلسطين المحتلة، وقيامه المسيح وتحرير فلسطين، وتطبيق حقوق الإنسان في الكنيسة في مصر.^{١٩} والثانية، إشكالية الهوية بين الالتزام الديني والالتزام الوطني والإنساني، وتُعبّر عن قضية التعددية الطائفية، وقضية الطائفية والمواطنة والأقلية والأغلبية، وهو ما يتعارض مع التصور الكيفي للتعددية الثقافية، والكنيسة الكاثوليكية وجماعة الكاثوليك في مصر نموذجًا.^{٢٠} وهو أكبر من الجزء الأول، إن لم يكن ضعفه.^{٢١} والثالثة التعددية وقبول الآخر كشرطٍ ضروري للخلاص، وموضوعاتها تبدو خارج الموضوع مثل التأويل عند ابن رشد، وتجديد الحياة الروحية في الرهبنة المصرية في مائة عام، الأب متى المسكين نموذجًا، والتيارات السياسية في مصر.^{٢٢} وملاحق الجزء الرابع تبدو كتابات مناسبات مثل مصر والفاتيكان، العلاقات التاريخية، وكلمتي الرئيس والبابا.^{٢٣} وهو «كلام» بالفعل، خطابٌ عام للناس تنقصه مواصفات الخطاب الفلسفي، لاهوت التحرير في أسسه النظرية وتأويلاته الفلسفية المعاصرة للعقائد. ويبنى على تراكم انتقائي سابق.^{٢٤} والمقدمة من مفكرٍ مجدد، يغلب عليها المنهج النصي القرآني، ولا تضع المحاولة في إطار لاهوت التحرير باعتباره علمًا وليس ثقافة.^{٢٥}

ويمكن عرض لاهوت التحرير بطريقتين؛ الأولى مراجعة الأدبيات التي تمت في اللغات الأجنبية وفي اللغة العربية سواء العارضة منها للأدبيات الغربية أو المستقلة عنها على درجاتٍ متفاوتة. والثانية بناء نموذجٍ للاهوت التحرير مستقلً عن النموذج المسيحي أو

^{١٨} السابق، ص ٢٥-٥٥.

^{١٩} السابق، ص ٥٩-١٠١.

^{٢٠} السابق، ص ١٠٠-١٨٧.

^{٢١} السابق، الجزء الأول (ص ٤٢)، الثاني (ص ٨٣)، الثالث (ص ٤٣)، الرابع (ص ٧٣).

^{٢٢} السابق، ص ١٩١-٢٣٣.

^{٢٣} السابق، ص ٢٤١-٣١٣، كلمة ترحيب فخامة الرئيس مبارك، كلمة قداسة البابا في مطار القاهرة.

^{٢٤} مثل وليم سليمان، والكتاب مُهدى إلى روحه.

^{٢٥} «كلام في الدين والسياسة»، ص ٩-١٥.

الآسيوي المعروض في الأدبيات الأجنبية أيضًا من أجل إبداع نماذج متعددة وعدم تكرار نموذج واحد عُرف به في نشأته. ويمكن الجمع بين الطريقتين، المراجعة والإبداع، النقد والبناء، بداية بالتاريخ وليس انتهاءً إليه، بداية بالأدبيات السابقة ثم عدم الوقوف عندها من أجل تطويرها.

(٣) لاهوت التحرير من التاريخ إلى الفكر

«لاهوت التحرير» ليس مجرد تجربة تاريخية عامة لدى كل الشعوب منذ قدم الزمان أو خاصةً لدى الغرب الحديث منذ ثلاثة أو أربعة عقود من الزمان، بل هو نسق عقائدي أو بنية فكرية تتجاوز التسلسل التاريخي للأحداث والشخصيات والمؤلفات.

ولاهوت التحرير ليس مرتبطًا بالمؤسسات الدينية بالضرورة، الكنيسة أو المحكمة أو اليهودية (السانهدين) أو «السانجا» في الهندوكية؛ لأن الدين باعتباره تحررًا إنما نشأ ضد المؤسسة الدينية التي ارتبطت بالملك أو برجال الدين، وارتبطت مصالحها بالنظام السياسي الإقطاعي أو القبلي القائم. وكان الدين أولاً ثورة ضد المؤسسة الدينية ورجال الدين، فتصدى أنبياء بني إسرائيل للأخبار المتعاونين مع الملوك، والملوك المتحالفين مع الإقطاع، خاصة النبي عاموس. كما نقد السيد المسيح الفريسيين والكتبة والأخبار الذين تعاونوا مع السلطة الرومانية وحولوا الدين إلى أشكال ورسوم خارجية دون تقوى باطنية وإيمان صادق بعيدًا عن النفاق والمصالح الشخصية. ولا يوجد رجال دين في الإسلام ولا سلطة دينية متوسطة بين الإنسان والله، تحتكر التفسير، وصياغة العقائد، والفصل بين الصواب والخطأ. تلك مهمة العلماء. وكل مسلم يستطيع أن يكون عالمًا؛ فالإسلام والبروتستانتية بالنسبة لحق التفسير، ورفض التوسُّط بين الإنسان والله، واعتبار الكتاب وحده مصدر الإيمان وليس أقوال آباء الكنيسة، والإقلال من أهمية الطقوس والمراسم، والخلاص بالإيمان وحده متشابهان في التجربة التاريخية. لاهوت التحرير استئناف للبروتستانتية القديمة في بروتستانتية جديدة طبقًا لظروف العصر ومصادر القهر؛ فقد كتب لوثر «في حرية المسيحي» ودافع عن حق كل إنسان في حرية تفسير الكتاب المقدس ضد احتكاره من الكنيسة، وكبركجارد، لوثر الثاني، أراد العودة إلى الذاتية، والتحول من الوجود إلى الصيرورة، ومن اطمئنان الإيمان إلى قلق الوجود الإنساني.

ولاهوت التحرير ليس فقط مجموعة من الممارسات الاجتماعية لخدمة جماعة المؤمنين داخل المؤسسات الدينية أو خارجها، أو حتى النضال الثوري لبعض الرهبان الشبان مثل

كاميو توريز؛ فالممارسات الاجتماعية والأفعال الثورية تعبير عن رؤى للعالم ونظريات فلسفية. لاهوت التحرير له أسسه النظرية الخالصة قبل أن يكون ممارسات عملية، وإن كانت الممارسات العملية تُعيد إحكام النظرية وتبلورها، وتجعلها أكثر مطابقةً وقدرة على تحقيق المثال في الواقع.

ولاهوت التحرير ليس من إبداع أشخاص فقط، بل هو تأسيسٌ جاد وأصيل للاهوت جديد يأخذ بعين الاعتبار أنه لا يُوجد لاهوتٌ واحد عبر العصور. اللاهوت جزء من العلوم الاجتماعية، في علم اجتماع الثقافة، مثل باقي الأنشطة الذهنية في الأيديولوجيات والفلسفات والعلوم والفنون. والتركيز على الأشخاص يجعل لاهوت التحرير مرتبطاً بها أكثر من ارتباطه بالواقع الاجتماعي والسياسي للشعوب التراثية المضطهدة.^{٢٦} كذلك ركّز في «لاهوت التحرير في أفريقيا» على شخصية واحدة، ديزموند توتو.

لاهوت التحرّر ممارسةٌ فعليةٌ للتأويل، ومنهجٌ جديد فيه، قراءة الحاضر في الماضي، وتفسير النص الديني بالعودة إلى التجربة الذاتية التي نشأ فيها؛ فالنص الديني ليس له معنىً تاريخي ثابت يتجاوزه الزمن وإلا أصبح قديماً ليس صالحاً لكل زمان ومكان، بل له بنيةٌ ثابتة يمكن ملؤها بمادة من كل العصور. وما أكثر الآيات من العهدين القديم والجديد التي أصبحت شعارات للاهوت التحرير في اليهودية والمسيحية! فقد ارتبط النص التوراتي بتحرير بني إسرائيل من المادة وعبادتها إلى عبادة الله وحده، وتحريرهم من الأسر الفرعوني والبابلي. كما قال السيد المسيح «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً». وما أكثر الآيات القرآنية والأحاديث النبوية في «لاهوت التحرير» والتي أحسن استعمالها في الثورة الإسلامية في إيران! ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾. وارتباط الإيمان بالله بالأمن ضد الخوف وبالإشباع ضد الخوف ﴿فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ * الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾. وتنهار المجتمعات الإقطاعية، عند بناء القصور للأغنياء، وتعطيل الآبار للفقراء ﴿وَيَبِّرْ مَعْطَلَةَ

^{٢٦} أضاف الأب وليم سيدهم ملحقاً لبعض الشخصيات الهامة في لاهوت التحرير مثل: جوستافو جواتيريز (بيرو)، ليوناردو بوف (البرازيل)، جون سويرينو (إسبانيا)، إنريك دوسيل (الأرجنتين) جونزالو أرويو (شيلي)، كاميو توريز (كولومبيا)، دومنغو لايني (إسبانيا)، دوم هلدز كامارا (البرازيل)، خوان لويس سيجوندو (أرجواي). «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ١٥٩-١٦٣.

وَقَصِّرْ مَشِيدٌ، بل يجوز القتال بالسلاح دفاعاً عن النفس ودفعاً للعدوان ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ. لاهوت التحرير تأويل للثنائيات الدينية التقليدية التي أرست قواعدها المانوية القديمة، الصراع بين النور والظلمة، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، والتي استمرت في الثنائيات الدينية المسيحية والإسلامية، العالم والله، الدنيا والآخرة، الخير والشر، الجنة والنار، النعيم والعذاب، الثواب والعقاب، الذكر والأنثى، الملاك والشيطان ... إلخ، إلى ثنائيات حديثة الصراع بين القاهر والمقهور، الغني والفقير، الظالم والمظلوم، الحاكم والمحكوم، المركز والأطراف ... إلخ.^{٢٧}

ويمكن القول بأن أركان الإسلام الخمسة ومقاصد الشريعة الخمسة التي من أجلها وُضعت الشريعة ابتداءً هي نوعٌ من لاهوت التحرير بفعل التأويل، كما مارسه ابن رشد في «قانون التأويل» في آخر «مناهج الأدلة»؛ فالشهادة إعلان وقول وبيان على العصر وأزماته، باللسان وبالفعل وبالقلب، طبقاً لدرجات تحمُّل الواقع لفعل التغير الاجتماعي. والشاهد والشهيد من نفس الاشتقاق. الشهادة بالقول والفعل في البداية، والشهادة بالحياة في النهاية. والصلاة أداء فعلٍ في الوقت في الحال لا إرجاء ولا قضاء، إحساس بالواجب اليومي، فعل في الزمان وشهادة في الخلود. والصيام مشاركة للفقراء، وتربية للنفس. والزكاة مشاركة في الأموال بين الأغنياء والفقراء، وتداول للمال ضد الاكتناز والاحتكار والاستغلال. والحج موقفٌ إعلان المساواة بين البشر، وإجماعٌ عام على حال الأمة ونضالها في التاريخ.

ومقاصد الشريعة ابتداءً هي رعاية المصالح العامة التي هي أشبه بإعلان عالمي لحقوق الإنسان والشعوب معاً وليس فقط لحقوق الإنسان، بل لحق كل شعب في تقرير مصيره. وهي خمسة؛ الأول، الدفاع عن الحياة؛ فمن قتل نفساً فكأنما قتل الناس جميعاً، ومن أحيا نفساً فكأنما أحيا الناس جميعاً ﴿وَإِذَا الْمَوْءُودَةُ سُئِلَتْ * بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾. والثاني، الدفاع عن العقل؛ فالعقل أساس النقل، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، وموافقة صحيح المنقول لصريح المعقول. والثالث، الدفاع عن الدين؛ أي الحقيقة المطلقة

^{٢٧} حسن حنفي، «ثنائية الجنس أم ثنائية الفكر؟» هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحادثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ١، ص ٥٢١-٥٣٦.

الشاملة ضد النزعات الشكلية والنسبية واللاأدرية والعدمية، يحتكم إليها الناس جميعاً، معياراً إنسانياً واحداً ضد ازدواجية المعايير. والرابع، الدفاع عن العرض والكرامة ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ﴾. والخامس، الدفاع عن الثروة الوطنية، التي كانت في عُرف القدماء المال، وهي الآن الثروات الطبيعية والبشرية، المادية والمعنوية.

(٤) المنطلقات الرئيسية للاهوت التحرير

ويبدأ لاهوت التحرير من منطلقاتٍ أساسية، وهي أن الدين ظاهرة اجتماعية ينشأ في المجتمع تعبيراً عن قوى اجتماعية وسياسية جديدة؛ فالدين في هذه المسألة «زفرة المضطهدين» هكذا نشأت اليهودية في مواجهة موسى لفرعون، الحرية ضد التسلط، والتحرر ضد القهر. كما نشأت المسيحية تعبيراً عن الطبقات المهمشة في المجتمع الروماني، العبيد والمرضى والضعاف ضد جبروت القوة وسلطان الجسد. ونشأ الإسلام في شبه الجزيرة العربية تعبيراً عن القوى الضعيفة، العبيد والفقراء في المجتمع المكي ضد الأغنياء والأقوياء من أشراف مكة. ثم يقوم الدين بعد ذلك بعد أن يفقد دفعته الثورية الأولى ويتحول إلى مؤسسة ورجال دين وطبقة مصالح وأداة في يد السلطة إلى أن يصبح «أفيون الشعب» وحقنة مخدرة لتسكين المضطهدين والمهمشين والغاضبين وجعل طاعة أولي الأمر من طاعة الله، والرزق مقدر، والغنى والفقير قضاء وقدّر مقسومان قبل أن يولد الإنسان، وأن الجنة والنعيم والرخاء والغنى كل ذلك موعود للفقراء يوم القيامة.

كما يبدأ لاهوت التحرير من مسلمة ثانية، وهي أن اللاهوت من الطبقة، وأن كل لاهوت يُعبّر عن مصلحة طبقة بعينها. وهي طبقة سياسية واجتماعية واقتصادية في آن واحد، سياسية لأنها تمثل سلطة جديدة صاعدة أو قديمة متهاوية، واجتماعية لأنها طبقة العبيد المهمشة التي بيدها السلطة الجديدة أو طبقة الأشراف القديمة المتهاوية، واقتصادية لأنها تمثل الحرفيين والصناع أو كبار التجار. وهكذا نشأت الفرق الإسلامية في بداياتها إما تعبيراً عن السلطة السياسية القادمة مثل أهل السنة أو عن سلطة المعارضة مثل الشيعة. وداخل أهل السنة نشأت فرقة السلطة مثل الأشاعرة وفرق المعارضة مثل المعتزلة والخوارج. ونشأت الفرق المسيحية بنفس الطريقة بعد تحوّل قسطنطين إلى المسيحية، مسيحية السلطة التي كان يُمثّلها أوغسطين في روما وسلطة المعارضة في المستعمرات الرومانية مثل دوناتوس في شمال أفريقيا، وأريوس في مصر.

«لاهوت التحرير» تعبير عن العقل البديهي ولا يحتاج إلى جدلٍ لاهوتي مجرد أو انتصارٍ على الخصوم أو الدخول في سجال مع اللاهوت التقليدي الخالص. هو أقرب إلى اللاهوت الطبيعي الاجتماعي التلقائي مثل «الموعظة على الجبل» أو التأمل في العالم وفي النفس ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. والتجارب التاريخية ما هي إلا تعيّنات لهذه البدايات العقلية؛ فالعقل والتاريخ شيء واحد.

ولغة لاهوت التحرير ليست اللغة العقائدية المدرسية كما هو الحال في «الخلاصة اللاهوتية» لتوما الأكويني، بل هي لغةٌ عادية تُخاطب عامة الناس لتجنيد الجماهير جمعاً بين الحماية الدينية وأزمة العصر؛ لذلك يصعب استعمال الألفاظ المعرّبة حتى لا يبدو الخطاب الديني الاجتماعي غريباً على الناس مثل «الأفخارستيا». وما أسهل من استعمال الألفاظ العربية النصرانية في المسيحية العربية مثل المناولة أو القربان المقدس.^{٢٨} وكذلك تعبير التيار «المسيحاني الكريستولوجي» ويعني التيار الذي يتعلق بشخص السيد المسيح باعتباره مُخلّصاً؛ فالترجمة لا تعني بالضرورة لفظاً بلفظ أو عبارة بعبارة، بل قد تفي لفظاً بعبارة وعبارة بلفظ طبقاً لدرجة التركيز في اللغتين، المترجم منها والمترجم إليها.^{٢٩} وكذلك استعمال تعبير «العقلية الميثولوجية» وقد استقر في الأسلوب العربي الحديث لفظ «الأسطورية» ولفظ «الأنثروبولوجي» وقد استقر في العربية الحديثة أنه «الإنساني» أو ما يتعلق بالإنسان.^{٣٠}

(٥) أنواع اللاهوت وأنساق لاهوت التحرير

ولا يُوجد نوع واحد من اللاهوت، بل هناك عدة أنواع أشهرها، ومرتبطة طبقاً لأبعدها عن لاهوت التحرير ثم نهاية بأقربها، وهي:

(١) اللاهوت العقائدي أو القطعي Dogmatique، وهو أكثر أنواع اللاهوت غروراً، لا يفرق بين التصورات الذهنية لله والله في ذاته، ويعتبر العقائد حقائق ثابتة ومطلقة، غايات في ذاتها وليست وسيلة لهداية البشر وإسعادهم.

^{٢٨} وليم سيدهم، «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ٨١.

^{٢٩} السابق، ص ١١٤.

^{٣٠} الأب وليم سيدهم، «لاهوت التحرير في أفريقيا»، ص ١٣٨.

(٢) اللاهوت الوضعي Positive، ويعتبر العقائد أشياء مادية موجودة بالفعل مثل التجسّد والصلب والخلاص وليست دلالاتٍ وبواعث على فعل الخير، ويخضع لأثر الوضعيّة. (٣) اللاهوت الطبيعي Naturelle، ويعتمد على نتائج العلم الطبيعي والنظريات الكونية لإثبات وجود الله وخلق العالم وخلود النفس. ويتغير بتغير النتائج العلمية وتقدّم العلم.

(٤) اللاهوت الجدلي Dialectique، ويقوم على جدلية الله والإنسان؛ فلا يمكن تصوّر الله دون الإنسان ولا تصوّر الإنسان دون الله، وأحياناً يُسمّى لاهوت الكلمة، كما هو الحال عند كارل بارت.

(٥) اللاهوت العقلي Rationelle، ويقوم على العقل وحده وليس على الإيمان أو النص أو سلطة الكنيسة، كما هو الحال عند المعتزلة وابن رشد.

(٦) اللاهوت النقدي Critique، الذي يقوم على نقد النصوص الدينية وعدم إصدار حكم على عقيدة قبل تحليل نصوصها تحليلًا تاريخيًا؛ ومن ثمّ تظهر العقائد مرتبطة بنشأة النص وتكوينه.

(٧) اللاهوت السلبي Negative، ويقوم على تطهير العقائد كمثّلٍ عليا مفارقة من كل الصياغات البشرية المحدودة في الزمان والمكان، طبقاً للحديث المشهور «كل ما خطر ببالك فالله خلاف ذلك».

(٨) اللاهوت الرعوي Pastoral، وهو نوع من اللاهوت الأخلاقي يبدأ بالنفس قبل الآخر بناءً على التفسير الشائع لآية ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. وهي نظرة فردية للتغيير، من الفرد إلى المجتمع.

(٩) لاهوت التحرير Liberation Theology أو Theology of Liberation وهو الذي يربط اللاهوت بقضية العصر الرئيسية في الستينيات في العالم الثالث، خاصة في أمريكا اللاتينية؛ مساعدة ثقافية لحركات التحرر الوطني ابتداءً من ثقافة الجماهير.

وقد صدرت مجلاتٌ عديدة في الشرق والغرب ولدى كل الحضارات والشعوب وفي كل الثقافات تحت عنوان «اللاهوت الجديد New Theology»، وفي العالم الإسلامي أيضاً مثل «قضايا إسلامية معاصرة (قم)»، «الفكر الإسلامي المعاصر (دمشق)»، «المسلم المعاصر (الكويت-القاهرة)»، «المنهاج»، «المنطلق» (بيروت) ... إلخ.^{٣١}

^{٣١} «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ١١١-١١٤.

وهناك أنساقٌ عديدة للاهوت التحرير وليس نسقًا واحدًا أهمها:

- (١) النسق الأخلاقي الفردي الذي يقوم على القيم الأخلاقية أو النزعات الصوفية.
- (٢) النسق الأخلاقي والاجتماعي الذي يقوم على قيم الجماعة والمشاركة والتضامن والعدالة وإعادة توزيع الثروة بين الأغنياء والفقراء.
- (٣) النسق العملي من خلال فعل الرهبان الاجتماعي وسعيهم في مصالح الناس، أو من خلال دور الكنيسة كمؤسسة اجتماعية تحلُّ مشاكل المجتمع.
- (٤) النسق العقائدي التأويلي لإيجاد معانٍ تحرُّرية للتجسد، المسيح في العالم وليس بعيدًا عنه، أو للخلاص، خلاص البشر من الآلام أو الصلب، الشهادة في سبيل الآخرين.^{٣٢}
- (٥) النسق الفلسفي الخالص لدراسة تصوُّرات العالم وأيها أكثر فعالية في التغير الاجتماعي والفعل التاريخي.

وقد تم عرض نموذج نظري في الوطن العربي، ابتداءً من علم العقائد الإسلامية في «من العقيدة إلى الثورة»، كجزء من مشروعٍ أعم هو «التراث والتجديد».^{٣٣} بل لا يقتصر الأمر على علم العقائد وحده بل يتسع ليشمل كل العلوم التراثية من أجل إعادة بنائها كاستجابة لتحديات العصر؛ من أجل تأسيس لاهوت الإبداع في «من النقل إلى الإبداع»، ولاهوت المصالح العامة في «من النص إلى الواقع»، ولاهوت إثبات الوجود التاريخي والوعي القومي في «من الفناء إلى البقاء»، ولاهوت العقل في «من النقل إلى العقل» من أجل نقل المجتمع كله من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى وليس اللاهوت فقط؛ فاللاهوت عصب التاريخ، ومحور التغيير فيه.

والهدف من هذا اللاهوت العصري الشامل هو تطوير لاهوت التحرير النسبي إلى لاهوت تحرير جذري، من اللاهوت الأخلاقي إلى اللاهوت السياسي، ومن اللاهوت الفردي إلى اللاهوت الجماعي، ومن نظرية الذات والصفات والأسماء والأفعال إلى الإنسان الكامل، ثم

^{٣٢} يذكر الأب وليم سيدهم ثمانية تيارات: الروحي الرعوي، المنهجي، الاجتماعي، التاريخي، السياسي، الكنيسة الشعبية القاعدية، المسيحاني الكريستولوجي، التربوي، النقد الذاتي.

^{٣٣} حسن حنفي، «التراث والتجديد»، موقفنا من التراث القديم، المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة، ١٩٨٠م؛ «من العقيدة إلى الثورة» محاولة لإعادة بناء «علم أصول الدين»، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧-١٩٨٨م.

من الإنسان الكامل إلى الإنسان المُتَعَيَّن، ومن النبوة والمعاد إلى التاريخ، الماضي والمستقبل، ومن الخلود إلى الزمان، ومن الآخرة إلى الدنيا، ومن الإمامة إلى الدولة، ومن الإيمان والعمل إلى المواطن، ومن التاريخ المنهار، خير القرون قرني، إلى التاريخ الصاعد من أجل التقدم والنهضة.^{٣٤}

إن «لاهوت التحرير» ليس لاهوتاً أبدياً كما هو الحال في اللاهوت العقائدي، بل هو مُتَغَيِّر بتغَيُّر الأزمان في كل عصر. ربما هو جزء من «لاهوت الأزمة» Predicament ولا يكاد يخلو كل عصر من أزمات. تعرض الأزمة أو القضية أو التحدي في علاقتها باللاهوت؛ أي بالفكر الديني، باعتباره مُكوِّناً رئيسياً من مكونات الثقافة الشعبية، بعد أن تحولت العقائد إثر تراكمها الطويل عبر السنين إلى أمثال شعبية وحكم للشعوب. وأصبحت الدراسات اللاهوتية الآن تتعرض لموضوعات العصر باسم لاهوت التقدم، لاهوت العدالة، لاهوت المساواة، لاهوت الوحدة، لاهوت التنمية، لاهوت الأرض، لاهوت الألم، ولاهوت حقوق الإنسان ... إلخ.^{٣٥}

ولا يعني أن لاهوت التحرير ليس لاهوتاً أبدياً بل لاهوتٌ يُعَبِّر عن مرحلة تاريخية محددة، هي مرحلة التحرر الوطني، أنه مرتبطٌ بالتغَيُّر في العلاقات الدولية، وأنه كان مرتبطاً بعصر الاستقطاب،^{٣٦} وبعد انهيار أحد القطبين فإنه يتغير طبقاً لنظام القطب الواحد، والتحوُّل من الاشتراكية إلى الليبرالية، ومن الماركسية إلى الرأسمالية. ولا يعني

^{٣٤} يلخص وليم سيدهم الأبعاد الجديدة للاهوت التحرير في اثنتي عشرة نقطة كالآتي:

- (١) التوجُّه نحو الفقراء اقتداءً ببسوع الفقير.
- (٢) تأويل ملكوت الله لإلغاء التمييز بين ملكوت الأرض والسماء توحيداً بين المثال والواقع، كما هو الحال في الإسلام؛ جمعاً بين ملكوت الأرض في اليهودية وملكوت السماء في المسيحية.
- (٣) الكنيسة تمثل جماعة حية من المؤمنين.
- (٤) تفسير «الكلمة» في ضوء الواقع المعيشي.
- (٥) العلاقة بين الخطيئة الاجتماعية والخطيئة الفردية وتحويل الخطيئة الدينية الموروثة إلى مآسٍ اجتماعية مكتسبة.

- (٦) تعني البشارة في الإنجيل التحرير والرقى الإنساني.
- (٧) تضامُن الكنائس الكبيرة والمحلية لصالح جماعة المؤمنين.
- (٨) خلق حياة روحانية صوفية اجتماعية ولا تقوم على العزلة.
- (٩) السخاء قيمة نضالية إلى حد الاستشهاد في سبيل الإيمان والعدالة.
- (١٠) تأويل السيد المسيح بما يتناسب مع تحديات العصر ومآسي اليوم.

تراجع النظم الاشتراكية في العالم الثالث نهاية لاهوت التحرير إلى لاهوت آخر مرتبط بالخصخصة والانفتاح الاقتصادي؛^{٣٧} فالتحرير غاية دائمة للجنس البشري بالرغم من تعدد صور القهر والتسلط السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وليست قيمة «الحفاظ على الحياة» بديلاً عن قيمة «التحرير» بل تُعد أحد مظاهره. ويمكن توسيع مفهوم الطبقة الدنيا دون الوقوع في الدفاع عن الطبقة المتوسطة؛ فقد ازداد الفقراء فقراً والأغنياء غنى في عصر القطب الواحد في دول العالم الثالث، وفي دول العالمين الأول والثاني أيضاً. والمجتمع المدني ليس بديلاً عن المجتمع السياسي؛ فالسياسة أحد مظاهر التعبير في المجتمع المدني، وإلا كانت الدعوة إلى مجتمع مدني غير ميسر أساس الانفتاح الاقتصادي وركيزته الأولى في دول العالم الثالث. والمقاومة تتعدد أشكالها من المقاومة المسلحة إلى المقاومة الثقافية. كما تشمل المقاومة السلبية الممثلة في العصيان المدني، والمقاومة الشعبية بنزول الملايين إلى الشوارع، والمقاومة الاقتصادية بمقاطعة البضائع الأجنبية. وهي أشكال تتكامل فيما بينها ولا تتعارض.

(١١) رؤية جديدة للكنيسة في خدمة الشعب.

(١٢) التضامن مع النشاط الإنساني للعلمانيين باسم الإيمان.

«لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ١١٦-١١٧.

^{٣٥} الأب وليم سيدهم اليسوعي، «الدين وحقوق الإنسان»، رؤية مسيحية، دار المشرق، بيروت، ١٩٩١ م. وأيضاً:

Hassan Hanafi: Islam in the Modern World (2 Vols) I- Religion, Ideology and Development, II- Tradition, Revolution and Culture, Ist Ed. Anglo-Egyptian Bookshop, Cairo 1995, 2nd Ed. Dar Kebaa, Cairo 2000.

^{٣٦} يلخص وليم سيدهم في الفصل الخامس «المتغيرات الدولية ومستقبل لاهوت التحرير» بالتمييز بين الثوابت والمتغيرات. الثوابت مبدأ المشاركة ومبدأ الممارسة، والمتغيرات هي: (أ) التحول من التحرير إلى المحافظة على الحياة. (ب) توضيح مفهوم الطبقة والفقراء. (ج) من المجتمع السياسي إلى المجتمع المدني، من المواجهة العسكرية إلى المواجهة الثقافية والأخلاقية والروحية. «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ١٢١-١٣٠.

^{٣٧} يذكر وليم سيدهم الأحداث الآتية في أمريكا اللاتينية: غزو الولايات المتحدة الأمريكية لبنا في ديسمبر ١٩٨٩ م، سقوط الحكومة الساندينستية في نيكارجوا في فبراير ١٩٩٠ م، وقوع مذبة السلفادور في نوفمبر ١٩٨٩ م. السابق، ص ١٢٢.

هل هناك شبهات حول لاهوت التحرير؟

إن الشبهات التي أُحيطت بلاهوت التحرير غير صحيحة، والاتهامات التي أُلقيت عليه باطلة، وأهمها:

(أ) لاهوت التحرير ماركسية مُقنَّعة أقرب إلى الماركسية منها إلى الدين.^{٣٨} فهذا إعطاء للماركسية أكثر مما تستحق وللدين أقل مما يستحق؛ فلا يمكن اختزال كل تحليل اجتماعي تاريخي جدلي وكل تحليل طبقي والصراع الطبقات إلى الماركسية. كما أن هناك نماذج من لاهوت التحرير بعيدة عن التحليل المادي التاريخي والتحليل الطبقي ويقوم على نزعة مثالية، ومثالية فعل ومقاومة «الأنا تضع نفسها حين تقاوم» كما هو الحال في فلسفة المقاومة عند فشته؛ فهو فيلسوف قبل أن يكون لاهوتياً.^{٣٩} كما أن الوحي متحقق في التاريخ، والنبوة متطورة طبقاً لمراحله. والمكان والزمان حاضران فيه بفعل «أسباب النزول» و«الناسخ والمنسوخ». ولولا التدافع بين الناس لما قامت حضارة ولا نشأ تاريخ إنساني. وقد نشأت عدة حوارات بين المسيحية والماركسية (ابتكر Apteker) استثنائاً لما قاله كاوتسكي من قبل في «المسيحية البدائية».

(ب) يقول لاهوت التحرير بالصراع الطبقي ولا يمنع من ممارسة أنواع العنف المختلفة بما في ذلك الصراع المسلح كما فعل كاميو توريز؛ فالإيمان فعل وقوله ممارسة وإيمان. وحمل البندقية لا يقل أهمية عن حمل الصليب. يدفع المؤمنين إلى نيل الشهادة في سبيل الحق تأسيساً بصلب المسيح، ولكن بنضالٍ إيجابي، دون الاكتفاء بالشهادة على العصر وبالبقاء في العالم كأسطورة خالدة للخلاص، وفداء خطايا البشر.^{٤٠}

(ج) لاهوت التحرير إلحاد صريح؛ فقد استبدل بالله الإنسان وبالوحي التاريخ، وبالأنبيا قادة الشعوب، وبالملائكة زعماء حركات التحرر الوطني، وبالأخرة الدنيا، وبالإيمان الثورة، وبالصليب البندقية، وبالقُدَّاس الخلية، وبالكنيسة الحزب الثوري، وبالتجسُّد الشعب والأرض، وبالمؤمنين العمال والفلاحين. وهو اتهامٌ غير صحيح إنما هو عودٌ إلى الدين،

^{٣٨} وليم سيدهم، «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، الفصل السادس: وثائق كنسية-التحليل الماركسي، ص ١٣١-١٥٦.

^{٣٩} حسن حنفي، «فشته»، فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

^{٤٠} «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ٩٧-١٠٨.

إلى مساره الطبيعي، بعد القضاء على اغترابه خارج العالم؛ ومن ثمَّ يُعد فيورباخ هو المنظر الفعلي للاهوت التحرير. ولاهوت «موت الإله» أحد فروع اللاهوت المعاصر Death of God Theology أو اللاهوت بلا إله Atheistic Theology عند جابريل فاهانيان G. Fahanian و ألنزير Altzier. بل لقد تبَّناه عديد من القساوسة والأخبار والرهبان مثل روبنسون في «مخلص الله» Robinson: Honest to God.

(د) لاهوت التحرير علمانية صريحة فهو دين بلا إله، وأرض بلا سماء، وبدن بلا روح. وهو اتهامٌ غير صحيح لأن الوحي كلام الله إلى الإنسان، ورسالة من السماء إلى الأرض؛ فالغاية الإنسان في العالم وليس الله خارج العالم. لاهوت التحرير متفق مع مقصد الوحي ومساره في التاريخ. واللاهوت العلماني Secular Theology أحد فروع اللاهوت الجديد، كما عبّر عن ذلك هارفي كوكس في «المدينة العلمانية (The Secular City)».

(هـ) لاهوت التحرير تسييس للدين وخط بين ملكوت السماء وملكوت الأرض، مع أن السيد المسيح فصل بينهما «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله.» وهو تفسيرٌ غير صحيح للدين؛ فالوحي نظام حياة للإنسان في الداخل والخارج، وللجماعة في علاقاتها ونظمها. غرضه تحقيق السعادة في الدنيا قبل مثيلها في الآخرة. وقد كانت دعوة كل النظم التسلطية الفصل بين الدين والسياسة؛ حتى لا يتحول الدين إلى ثورة ضد الطغيان.^{٤١}

ولا تأتي الشبهات فقط من اليمين الديني والاتجاهات المحافظة، بل تأتي أيضاً، وإن كان بدرجة أقل، من الاتجاهات اليسارية الجذرية، وأهمها:

(أ) لاهوت التحرير لاهوتٌ أكثر منه تحريراً، ودينٌ أكثر منه دنيا. وهو نوع من التبشير الاجتماعي الجديد يستعمل المجتمع وسيلة، والدين غاية. ويبدأ من مآسي الناس كي يعيدهم إلى الإيمان. السياسة وسيلة، والدين غاية. ما زالت مقولاته في التجسّد والخلاص والصلب والخطيئة والإيمان والكنيسة هي مقولات اللاهوت التقليدي حتى ولو أخذت دلالاتٍ جديدة.

(ب) لاهوت التحرير في النهاية نوع من المعارضة الفكرية والثقافة العالمة أكثر منها معارضةً سياسية فعلية في الدولة. لا تُكوّن حزباً سياسياً معارضاً في مواجهة السلطة القائمة بل تكتفي بالوعي الديني السياسي، وتقوم بدور التنوير العام بالحقوق والواجبات.

^{٤١} وليم سيدهم «لاهوت التحرير في أمريكا اللاتينية»، ص ٨١.

ترفضه الكنيسة الرسمية ولا يعترف به مجموع اللاهوتيين بل وكتبت الكنيسة ضده بياناً تُبين مخاطره وإن لم تُحرّمه.

(ج) لاهوت التحرير أقرب إلى النزعة الأخلاقية الفردية؛ فخلاص العالم يبدأ بخلاص الفرد. هو «إحياء ذكرى» صلب المسيح كما يقول جوتيريز.^{٤٢} والنزعة الفردية أقرب إلى التيار اليميني في السياسة.

(د) لاهوت التحرير انتهى منذ الستينيات، وطغت عليه في العقد الأخير روح العولة والسوق ومقولات حقوق الإنسان والمجتمع المدني والأقليات والمرأة، وهي الموضوعات الأثيرة في المجتمعات الغربية في عالمٍ ذي قطبٍ واحد ضد النظم الشمولية «لا للنظم الشمولية»، «من أجل ديمقراطية تخدم حقوق الإنسان وترفض النظم التسلطية».^{٤٣}

ومع ذلك تظل مجموعة «لاهوت التحرير» الأربع، في أمريكا اللاتينية وأفريقيا وآسيا والوطن العربي، بين الترجمة والعرض والتأليف، خطوة رائدة للتعريف به في الوطن العربي، كنموذجٍ لعبور هذه الهوة الواسعة التي شقّت الصف الوطني بين الخطاب السلفي والخطاب العلماني، وقد وصل إلى حد الاقتتال وسفك الدماء في الجزائر، وكلف مائة ألف قتيل؛ من أجل إبداع خطابٍ ثالث يُحقّق أهداف الخطاب العلماني بآليات الخطاب السلفي، فتتحقق وحدة الصف الوطني ووحدة الثقافة الوطنية بل ووحدة الأمم والشعوب عبر التاريخ.

^{٤٢} السابق، ص ٩٣-٩٤.

^{٤٣} الأب وليم سيدهم اليسوعي، «الدين وحقوق الإنسان»، ص ٤٠.

في قلب الشرق بين حضارتين^١

ماسنيون (١٨٨٣-١٩٦٢م)

يحمل ماسنيون بين طياته اثني عشر حواريةً تجعله جسراً بين الشرق والغرب؛ فهو الأستاذ، واللغوي، والأديب الفنان، والصوفي، والطبيب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والمنقّب عن الآثار، والجغرافي، والسياسي، وأحد مؤسسي الحوار الديني، والإنسان.

(١) الأستاذ

هو أولاً أستاذ الجامعة الذي تحتفل به جامعة القاهرة في عيدها الماسي. ارتبط بها أستاذاً بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة في ١٩١٢-١٩١٣م. ونشر المعهد العلمي للآثار الشرقية محاضراته «تاريخ الاصطلاحات الفلسفية العربية» عام ١٩٨٣م. وهو عضو بمجمع اللغة العربية وظل مراسلاً له حتى وفاته، وفي الوقت نفسه كان عضواً في عديد من الأكاديميات خارج فرنسا.

وقبل أن يكون أستاذاً كان طالباً في جامعة الأزهر دارساً للفلسفة عام ١٩٠٩م. ترجم له مصطفى عبد الرازق عام ١٩٣١م، مجموعة نصوص غير منشورة خاصة

^١ «في قلب الشرق، قراءة معاصرة لأعمال لويس ماسنيون»، أعمال الندوة التي نظمتها كلية الآداب بجامعة القاهرة بالتعاون مع المركز الفرنسي للثقافة والتعاون والجمعية الفلسفية المصرية»، ١٣-١٥ مارس ١٩٩٩م، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ٢٩٥-٣٠٥.

بتاريخ التصوُّف في بلاد الإسلام، ونشر في القاهرة «أمثال بغدادية» للطالقاني عام ١٩١٣م. وبالإضافة إلى أستاذه في مصر عُيِّن أستاذًا في الكوليج دي فرانس بعد عودته من الشرق في كرسي علم الاجتماع الإسلامي في ١٩١٩-١٩٢٤م، ثم عُيِّن من جديد فيه في ١٩٢٦-١٩٥٤م. أسَّس معهد الدراسات الإسلامية عام ١٩٢٧م. وأصبح مدير الدراسات في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا. وكان أستاذًا في معهد الدراسات السياسية، وفي مدرسة فرنسا فيما وراء البحار، ورئيسًا للجنة امتحان مسابقة اللغة العربية في ١٩٤٦-١٩٥٤م، ورئيسًا لمعهد الدراسات الإيرانية.

ارتبط اسمه بالجامعات العربية والفرنسية وبمعاهدها ومراكز أبحاثها. وكان طلابه منتشرين في كل مكان في الشرق والغرب يواصلون رسالته حتى الآن، جسرًا بين الشرق والغرب، وحوارًا بين حضارتين.^٢ كذلك كتب «زيارة من الخارج»؛ فالداخل والخارج وجهان لحقيقة واحدة.^٣

(٢) اللغوي

كان الاستشراق عادةً يبدأ باللغات الشرقية العربية والفارسية والتركية أو بالتاريخ والآثار والجغرافيا في الغالب، وقليلًا ما كان يبدأ المستشرق بالفلسفة مباشرة دون المرور أولًا باللغة أو التاريخ. بدأ ماسنيون باللغة وحصل على دبلوم اللغة العربية الفصحى والعامية

^٢ Visitation de l'étranger 1955.

^٣ تعرَّفتُ على ماسنيون في ١٩٥٦-١٩٦١م، وعملتُ في بيته بعد أن فتح لي مكتبته الخاصة. وقرأتُ «المستقصى» للغزالي و«الموافقات» للشاطبي و«تأسيس النظر» للدبوسي، ومعظم نصوص علم أصول الفقه، بما في ذلك أصول الفقه الشيعي مثل الحلي في منزله، يوميًا من ٩-١٢ صباحًا، في الحي السابع في باريس؛ حيث كان يقطن في شارع Monsieur في محطة Saint Francois Xavier. كنتُ أريد أن أسَّس «المنهاج الإسلامي العام» أحوّل فيه الإسلام إلى منهج، متأثرًا بالمودودي وسيد قطب وبمشروع الحركة الإصلاحية. وكان الأساتذة في السربون فريقين؛ مستشرقون مثل برنشفيج ولاوست يعرفون الإسلام، ولكنهم غير متخصصين في الفلسفة الغربية، وفلاسفة مثل ريكير وجيتون وجانكليفيتش وديفال يعرفون الفلسفة الغربية ولكنهم غير متخصصين في الإسلام. وكان كوربان هو الوحيد الذي يجمع بين حضارتين، ولكنه كان في مدرسة الدراسات العليا التطبيقية في مبنى السربون، والعلم للعلم دون شهادة. ولما استمع ماسنيون إلى خطتي لمشروعي لرسالة الدكتوراه سألتني: كم عمرك؟ قلت: واحد وعشرون عامًا. فقال: ولماذا تتكلم وكأنّ عمرك سبعون عامًا؟! تريد أن تُحوّل الإسلام إلى منهج، هذا ما حاوله

من مدرسة اللغات الشرقية عام ١٩٠٦م، وقارَنَ بين اللغة العربية وباقي اللغات الشرقية، وكانت اللغة العربية لديه ليست غايةً في ذاتها بل وسيلة الدراسة الثقافة والتصوُّف والأدب متجاوزًا اهتمام النحويين (بلاشير، بلا).^٤

كانت مؤلفاته الأولى في لغة جاوة وآدابها «مقدمة للرسائل الجاوية» وفي اللغة الهندوسية وآدابها مثل «غواية أسبارا رامبا» للزاهد أشوكا، وفي اللغات والثقافات المقارنة مثل «كيف يمكن إرجاع الدراسة النصية للحضارتين العربية واليونانية اللاتينية إلى أساس مشترك؟» عام ١٩٤٣م، وأيضًا في اللغات السامية المقارنة «حروف العلة السامية والدلالة الموسيقية» عام ١٩٥٨م. وقبل البنيويين المعاصرين كتب أيضًا «تأملات في البنية البدائية للتحليل النحوي للغة العربية» عام ١٩٥٤م. ثم انتقل من اللغة إلى التصوف؛ فاللغة تعبير عن الوجدان، وأداة سحر الصوفي مثل «تسامي الموضوع في الإيمان الشعبي» عام ١٩٥٩م، اللغة حياة والتصوف إحياء.^٥

(٣) الأديب

وهو الأديب الذي انشغل بالحياة والإنسان، فجاء أدبه تعبيرًا عن الحياة، ومهمومًا بقضايا الإنسان. والفرق بين الأدب والتصوُّف ليس بعيدًا؛ فقد عبَّر كبار الصوفية عن مواجيدهم

علم أصول الفقه، ونبه عليه مصطفى عبد الرزاق، ادُرُس هذا العلم وطَوِّره وابدأ من نقطة، ثم عَمَّ بعد ذلك، كوربان سيغَرِّك في الباطنية فلا تخرج منها، وكتب إلى برنشفيج المتخصِّص في الفقه الحنفي كي يُسجِّل رسالتي «مناهج التفسير، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه»؛ لأن ماسنيون كان في الكوليج دي فرانس التي فيها العلم للعلم دون شهادة. ومع ذلك فكان أنسبَ مشرفٍ على رسالتي هو رينان المستشرق الفيلسوف.

Blachère, Pellat ^٤

Préface aux lettres Javaneses, 1900. ^٥

- La Tentation de l'ascète Cuka Par Lâspara Rambha.
- Comment ramener à une base commune L'étude textuelle de deux Cultures, Arabe et Creco-Latine 1943.
- Voyelles Sémitique Musicale 1958.
- Réflexions sus la structure primitive de L'analyse Grammaticale en Arabe, 1954.
- Sublimation du theme dans la devotion populaire, 1959.

الشعرية مثل ابن الفارض وابن عربي أو في تزفني بليغ مثل الحلاج والنفري، وبالإضافة إلى تحقيق أمثال بغدادية للطالقاني الذي صدر بالقاهرة عام ١٩٣١م، له مراسلات مع كبار المفكرين والأدباء في عصره. والمراسلات بين الأدباء والمفكرين نوعٌ أدبي مثل السيرة الذاتية التي تقوم على الحوار بين اثنين وليس بين الكاتب ونفسه، له مراسلات مع جاك ماريتان، كلٌّ من كوكتو وكلوديل، وماكس فان برشيم.^٦ كما تدل المراسلات على القدرة على الحوار والنزعة الإنسانية والدخول في العلاقات بين البشر، والتراسل بين الأشخاص وتعميق التجربة الفردية من خلال التجارب المشتركة مع الآخرين؛ فالحياة حوار، الحياة أقرب إلى الشعر والفن منها إلى الحساب والعقل، الحياة صورةٌ فنية من صنع الخيال. هكذا كان السيد المسيح وكبار الصوفية ومشاهير الرجال.^٧

وهو أيضًا الفنان الذي يصوغ الحياة ويُعيد إنتاجها كعملٍ فني، الأشخاص والحقائق والموضوعات؛ فقد كان أبوه مثلاً، ورث عنه النحت في الحياة ورسم الشخصية الحية؛ فالحياة صورة Portrait، ينسجها خيال فنان. الحياة شعر في قلب الشاعر، والكون نغم صنعته الطبيعة. أدرك إعجاز القرآن الأدبي والفني وقدرته على تحويل الطبيعة إلى شعر، والحياة إلى صورةٍ فنية كما عبّر عن ذلك سيد قطب في التصوير الفني في القرآن الكريم. كان على لسان ماسنيون وفي قلبه آية ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ﴾ وحديث «إن الله جميلٌ يُحبُّ الجمال». وما الفن التشكيلي إلا تجسيدٌ للفن الروحي، الفن في الطبيعة صدقٌ للجمال في الروح. وله دراساتٌ عن الحقائق والموسيقى، وله أيضًا «الفن في مصر والفن في العراق» مدرّكًا وحدة الرؤية الفنية العربية التي حاول الإسلام إعادة التعبير عنها.^٨

(٤) الصوفي

وتبلّغ الشخصية الذروة في الصوفي، وكان الأستاذ الجامعي واللغوي والأديب والفنان ما هي إلا مقدماتٌ تؤدي إلى النتيجة الطبيعية وهو الصوفي. بدأ حياته الصوفية صديقًا

^٦ الطالقاني، «أمثال بغدادية»، القاهرة، ١٩٣١م؛ Sortes Claudeliana 1936.

^٧ Correspondance Claudel-Massignon 1908-1914.

Correspondance Max Van Berchem-Massignon, 1907, 1919, 1973, 1980.

^٨ L'art en Egypte et L'art en Iraq, 1958.

لفوكو Charles de Foucauld بعد أن أرسل المارشال ليوتي Lyautey دراسة ماسنيون عن ليون الأفريقي إلى راهب الصحراء، ثم كشف وهو في القاهرة عن شخصية الحسين بن منصور الحلاج، شهيد بغداد، واختاره موضوعاً لرسالته للدكتوراه، وأصبح نموذجاً وملهمه في الحياة. ولا يُذكر ماسنيون إلا ويذكر الحلاج، ولا يُذكر الحلاج إلا ويُذكر ماسنيون؛ فقد أصبحا قرينين، وأنهى رسالته عام ١٩١٤م، تزوّج ابنة عمه وأنجب منها ثلاثة أطفال إيف Yves وجانفييف Ganviève، ودانيال Daniel، وما زال الأخير على قيد الحياة.

وأثناء عودته من بغداد، وبعد بعثة الحفريات ١٩٠٧-١٩٠٨م، قبضت عليه الشرطة التركية، وكاد أن يُحكم عليه بالإعدام بتهمة التجسس لولا تدخل أصدقائه العرب خاصة عائلة الألوسي؛ الأمر الذي حوّلته من الشك إلى الإيمان، فحاول اللحاق بفوكو في تامنراست Tamanrasset. وكتب تخليداً له لحياة كاملة «مع أخ غادر إلى الصحراء فوكو» عام ١٩٥٩م.^٩ ثم توالى أعماله عن الحلاج، فحقّق كتاب «الطواسين»، وعلّق عليه ١٩١٣م. ونشر ديوانه «ديوان الحلاج» ١٩٣١م، ١٩٥٥م، ١٩٨١م، «أربعة نصوص غير منشورة خاصة بحياة الحلاج» ١٩١٤م، «مجموعة نصوص غير منشورة خاصة بتاريخ التصوف في بلاد الإسلام» ترجمة مصطفى عبد الرازق ١٩٣١م، وله ترجمة أخرى ألمانية

Toute une vie avec un Frère parti au desert, Foucauld, 1959.

٩

- Kitab al-Tawasin, ed. Com. 1913
- Diwan al-Hallaj, 1931, 1955, 1981.
- Quatre Textes Intédits relatifs à la biographie d'al-Hallaj, 1914.
- Recueil de Textes inédits concernant l'histoire de la Mystique en Pays de l'Islam, 1929.
- La Passion d'al-Hallaj (2 vol.), 1922.
- Akhbar al-Hallaj, 1937, 1957, 1975.
- Essai sur Les Oigines du Lexique Technigue de la Mystique Musulmane, 1922, 1954, 1968.
- Perspective Transhistorique de la vie de Hallaj.
- Selman et les Premises Spinituelles de l'Islam, 1934.
- Le temps dans la pensée Islamique, 1962.

«عذاب العلاج». وهو نص من النصوص الأربعة المنشورة من قبل ١٩٣٦م، ١٩٥٧م، ١٩٧٥م، «محاولة في مصادر مصطلحات التصوف الإسلامي» ١٩٢٢م، ١٩٥٤م، ١٩٦٨م، «وجهات نظر ما وراء التاريخ في حياة العلاج». وأشفع هذه الدراسة بدراسة أخرى عن «سلمان والمسلمات الروحية في الإسلام الإيراني». ولما كان الوقت من أهم موضوعات التصوف، وكان التصوف الفلسفي آخر مرحلة من مراحل كتب ماسنيون «الزمان في الفكر الإسلامي» عام ١٩٦٢م؛ ليبيّن أن الزمان ليس فقط عدد الحركة كما قرره أرسطو والفلاسفة، بل هو زمنٌ نفسي كما قرر برجسون المعاصر لماسنيون، وكما قرر الصوفية؛ فالصوفي ابن وقته.

(٥) الطبيب

وهو الطبيب بمعنى الحكيم عند القدماء الذي يجمع بين الحكمة والطب وإلا كان مُتطبِّباً؛ أي مجرد ممارس للطب معالج بالأدوية. وهو جانبٌ غير معروف عنه في حياته العامة، هو مثل الرازي الذي كان يجمع بين الطب الروحاني والطب الجسدي، ومثل ابن سينا وابن رشد ومعظم الحكماء. الحكمة علاج النفوس، والطب علاج الأبدان.^{١٠} وكان يجمع بين الطب والصيدلة مثل صديقه قنواني، لا فرق بين الطبيعة الحية والطبيعة المادية؛ فالمعادن حياة، والكيمياء طبيعة، والطبيعة تجلُّ من تجليات الروح في تفاعل بين الإنسان والطبيعة، بين العالم الأصغر والعالم الأكبر. وقد جمع الصوفية بين علوم الطبيعة وعلوم الروح. وتجمع بينهما الرياضيات منذ فيثاغورس؛ فالأعداد نغم الروح والطبيعة، والتألف قانون الكل، ويمكن التعبير عن الحقائق بعدة لغات، لغة الأعداد، ولغة الذرات، ولغة المقولات والمعاني، لا فرق بين الحساب والطبيعة والحكمة. عرف ذلك جابر بن حيان وعمر الخيام وليوناردو دافنشي؛ لذلك كتب ماسنيون «الحساب في الفكر الإسلامي البدائي».^{١١} وتاريخ الرياضيات وتاريخ العلوم عند العرب جزءٌ من تاريخ الحضارة الإسلامية داخل علوم الحكمة.

^{١٠} أصبْتُ مرةً بخراجٍ في زراعي وأنا أدرس معه علم أصول الفقه عام ١٩٥٨م؛ نظراً لسوء التغذية في أول سنين لي أثناء إقامتي في باريس. ولما رأى ذلك أخذني إلى إحدى غرفه، وأمَدَّنِي بالمراهم والأربطة، وشقَّ الخراج وربطه، وداواه لمدة أسبوعين، حتى شفي بمهارة الجراح وعقل الحكيم.

^{١١} L'Arithmology dans La Pensée Islamique Primitive, 1932

(٦) عالم الاجتماع

وهو باحث في البشر وفي حياة الناس وفي طبيعة التجمّعات البشرية، نشأتها وتطوّرها. يصف الحياة اليومية للحرفيين ولسائر الطبقات الاجتماعية في الأسواق الشرقية. وهي الأسواق التي منها تخرج العلوم والصناعات، الفنون والثورات، المجادلات والمخاصمات، روح البازار. وقد كان الحرفيون هم رؤساء الفرق الكلامية، النجّار والعلاف والغزّال. كتب ماسنيون «فحص في الاتحادات الإسلامية ونقابات الحرفيين والتجار في المغرب» محاولاً الربط بين الاستشراق اللغوي التاريخي التقليدي والعلوم الاجتماعية، كما هو الحال في الاستشراق الاجتماعي الحديث المرتبط بالعلوم السياسية؛^{١٢} فالإسلام ليس مجرد عقيدة وشريعة، بل هو حياة المسلمين الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ليس الإسلام في النصوص الأولى فحسب، بل هو ما يتحقق في المجتمع والتاريخ. والأمر كذلك في كل دين؛ فالمسيحية هي تاريخ المسيحية، واليهودية تاريخ اليهودية، وماهية كل دين لا تتحقق إلا في التاريخ. وميثاق الشرف بين العمال كلمة حقيقة أقوى من القوانين واللوائح التي يمكن مخالفتها والتلاعب بها؛ لذلك كتب «شرف زملاء العمل وكلمة الحق» عام ١٩٦١م.

(٧) المؤرخ

وهو أيضاً المؤرخ؛ فقد كان التاريخ ولا يزال ميدان الاستشراق التاريخي وأثيره الأول. قدّم منذ الصبا دراسة عن ليون الأفريقي الجغرافي العربي الغرناطي كدبلوم للدراسات العليا. ونُشر في الجزائر عام ١٩٠٦م. وأفريقيا هي محط انتباه فرنسي. وكلاهما شاطئان لبحر واحد، البحر الأبيض المتوسط. وهو مؤرخ للحضارة الإسلامية في إطار مقارن، كما كتب في «الدراسة المقارنة للحضارات» عام ١٩٤٦م، لليونسكو مع صديقه جاك ماريتان. كما أصدر الكتاب السنوي للعالم الإسلامي في ١٩٢٩م، ثم في ١٩٥٥م، كما أصدر دراسة عن «مدينة الأموات بالقاهرة» عام ١٩٥٨م، جامعاً بين الاجتماع والتاريخ قبل الدراسات الاجتماعية الحديثة، لا فرق بين الأموات والأحياء؛ فالموتى أحياء في الشرق، وربما الأحياء

Enquête Sur Les Corporations Musulmanes d'artisans et de Commerçants au Maroc, ^{١٢} 1924.

.L'honneur des Camrades de travail et La Parole de Vérité, 1961

موتى في الغرب. كما درس الفتوة أو حلف الشرف المهني بين العمال المسلمين في العصر الوسيط عام ١٩٥٢م؛ جمعاً بين الأخلاق والاجتماع؛ فلم يكن لليونان قَسَمٌ أبقرراط وحدهم بل كان للحرفيين المسلمين موثيقٌ شرف المهنة.^{١٣}

(٨) المنقب عن الآثار

وهو المشتغل بالحفريات بحثاً في الماضي عن الحاضر وعن الأحياء بين الأموات، وعن الحاضرين من بين الراحلين. قام برحلةٍ أولى إلى المغرب عام ١٩٠٤م، لهذا الغرض. وكان عضواً بالمعهد الفرنسي للآثار الشرقية وحالاً فيه كلما حضر إلى القاهرة. وقام برحلةٍ ثانية إلى بغداد، عامي ١٩٠٧م، ١٩٠٨م؛ للتنقيب عن الآثار والبحث عن بقايا قلعة الأخيضر. لا يكتفي فقط بالطبيعة الجغرافية للمنطقة، بل أيضاً بأشكال الكتابة فيها، وبتاريخ مساجدها؛ أي بالتاريخ الحضاري. وكتب جزأين بعنوان «بعثة إلى ما بين النهرين» (١٩٠٧-١٩٠٨م)؛ الجزء الأول «قصر الأخيضر»، والجزء الثاني «الطبوغرافيا التاريخية لبغداد، أشكال الكتابة على مسجد ميرجان».^{١٤}

(٩) الجغرافي

وهو أيضاً الجغرافي الطبيعي والذي يجد دلالاتها في الجغرافيا البشرية؛ فالطبيعة والروح كما قال المثاليون الألمان شيءٌ واحد. تمتزج الجغرافيا بالبشر، والغابة بالنزهة فيها، وتأمل المارين بها. كما كتب «تأملات عابر في غابات عيسى المقدسة» عام ١٩٦٠م، واعتنى بالرحالة العرب في المحيط الهندي قبل ماجلان، ودور العرب الريادي في اعتلاء البحار،

L'étude Comparée du Civilizations, 1946 avec Jacques Maritain.

^{١٣}

- Annuaire du Monde Musulman, 1922-23/1926, 1955.
- La Cité des morts au Caire, 1958.
- La Futuwwa ou Pacte d'honneur artisanat entre les Travailleurs Musulmans an Moyen-âge, 1952.

Mission en Mésopotamie (1907-1908), Le chateau d'al-Okheidir, Topographie his-
torique de Bagdad. Epigraphie Mosquée Mirjan

واستعمال الرحالة الأوروبيين الخرائط العربية والمرشدين العرب للذهاب إلى ما وراء البحار إلى العالم الجديد مثل كولومبس، أو إلى العالم القديم إلى آسيا مثل ماجلان، فكتب «سحب ماجلان: ملاحظات حول استعمال المرشدين العرب لها في المحيط الهندي اعتمادًا على علامة النيام السبعة (أهل الكهف)» عام ١٩٦١م. وبطبيعة الحال اهتم بجغرافيا المغرب في أوائل القرن السادس عشر طبقًا لخرائط ليون الأفريقي. وكتب مقدمة للخرائط والرسومات التي أعدها نجله إيف ماسنيون بعنوان «الوادي الأعلى في سان جان الماواداسكي الأكادي».

(١٠) السياسي

وهو أيضًا السياسي صاحب الأثر السياسي، عن طريق الممارسات الفعلية والنضال السياسي السلمي، وإن لم تكن له كتاباتٌ نظرية في السياسة. وقد دفعته ظروف الحرب العالمية الأولى إلى العمل السياسي في إطار الدولة. كما دفعته بعد الحرب العالمية الثانية إلى العمل السياسي خارج إطار الدولة ومع التنظيمات الشعبية. بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى عُيِّن في المكتب الصحفي بوزارة الخارجية، ثم أرسل بناءً على طلبه إلى الجبهة الشرقية ١٩١٥-١٩١٧م (الدرنديل، مقدونيا، صربيا). ووصل إلى فلسطين في ١٩١٧-١٩١٨م، كمساعد لجورج بيكو المفوض السامي في الشرق. ودخل القدس في ١١ / ١٢ / ١٩١٧م مع د. هـ. لورانس والجنرال اللنبي عن طريق بورسعيد.^{١٥} وعهد إليه وزير الخارجية الفرنسي بإعداد بحث عن الوضع في سوريا. وفي ديسمبر ١٩١٩م ساهم في تأسيس مملكة سوريا مع الملك فيصل، ولكن فشلت المحاولة بعد ستة أشهر. وبعد الحرب العالمية الثانية بدأ النضال بدافع من حبه للعدالة والحرية ضد كل صور القهر. زار معسكرات الاعتقال الفلسطينية والمغاربة في السجون.^{١٦} وأعطى دروسًا مسائية للعمال المغاربة. وعمل في

Méditations d'un passant aux bois sacrés d'Isé, 1960.

١٥

- Les nuages de Meyellon: Remarques sur leur utilisation par les pilotes Arabes dans l'océan Indien: son du signe des vil dormants, 1961.
- Tableau géographique du Maroc, les 15 premières années du XVI siècle d'après Léon L'African, Alger, 1906.
- La haute vallée du Saint-Jean en Madawaska, Acadien 1943.

١٦ L'entrée en Jérusalem avec Lawrence en 1917-1960

صف المقهورين أثناء حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار. وساهم في تحرير كثير من قادتها مثل محمد الخامس، ونواب مدغشقر، شاقاً طريق فوكو وغاندي، طريق المقاومة السلمية وسياسة اللاعنف والإقناع والصوم والصلاة.^{١٧}

(١١) المحاور بين الأديان

نظراً لأن ماسنيون كان جسراً بين الشرق والغرب، بين الإسلام والمسيحية واليهودية، ينتمي إلى أكثر من حضارة؛ حضارة النشأة، وهو الغرب المسيحي، وحضارة المهنة وهي الحضارة الإسلامية، بدأ الحوار بين الأديان والثقافات يحدث في شعوره أولاً كما حدث عند البيروني ومسكويه والفارابي. وكان يروي باستمرار أن جوهر الإسلام هو الإيمان، وجوهر المسيحية هو الإحسان، وجوهر اليهودية هو الأمل. فكتب «صلوات إبراهيم الثلاث»، وكتب أيضاً «الإسلام شهادة المؤمن»؛ فالحوار بين الديانات التي خرجت من إبراهيم هو حوار بين الفصائل الثلاث. كذلك كتب «المدخل إلى التفاهم بين الديانات الثلاث». وأسّس دار السلام بباردن سيتي لهذا الغرض، والذي قام من داخله الأب مبارك بنشر الأعمال الصغيرة (ثلاثة أجزاء) لماسنيون إعلاناً عنه.^{١٨} وكتب عن «المباهلة» في المدينة، إعلان المساواة بين الديانات الثلاثة: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئاً وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضاً أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾.^{١٩} وركّز على الحوار الإسلامي

^{١٧} La Palestine et La Paix dems La Justice, 1948.

^{١٨} L'exemplarité Singulière dans la viede Ghandi, 1955.

^{١٩} Les trois Prières d'Abraham, 1949.

- L'Islam et Le temoignage du croyant, 1953.
- L'approche Compréhensive.
- La Mubahala de Medine et L'hyper delire au Fatima, 1955, Les Septs dormants.
- Notre dame de La Scelette: Le voile de ses Larmes dans L'eglise, 1946.
- Prière pour une Paix Sereine entre Chrétiens et Musulmans, 1943.
- Haleluia, 1955.
- Jeanne d'Arc et L'Algérie, 1956.
- Les Forces religieuses de la vie Politique I- Islam, II- Israel, 1946-1947.

المسيحي؛ فأهل الكهف من المؤمنين المسيحيين الفارين من الاضطهاد الروماني كما كتب في قصة النيام السبعة، كما حلل التصوف المسيحي كي يلتقي بالتصوف الإسلامي، فكتب عن نوتردام الساليتي، حجاب دموعها في الكنيسة. وحاول أن يصوغ كلمات صلواتٍ مشتركة بين المسلمين والمسيحيين في صلاة للسلام الصادق بين المسيحيين والمسلمين. ولم يكن الحوار بين الأديان مجرد إيمانياتٍ وصلوات وأدعية، بل كان من أجل العيش المشترك في عالم أفضل بفضل التسامح الديني؛ فجان دارك الفرنسية الوطنية الثائرة ضد الاستعمار البريطاني لها دلالة بالنسبة للنضال الوطني للمسلمين في الجزائر. كما كتب «جان دارك والجزائر والسياسة في الإسلام واليهودية تقوم على قوة الدين»؛ فكلهما عقيدة وشريعة؛ لذلك كتب «القوى الدينية للحياة السياسية» في جزأين؛ الأول عن الإسلام، والثاني عن اليهودية.^{٢٠} وكل دين طريقٌ إلى الآخر، فصلب الحلاج واستشهاد الحسين طريق إلى المسيحية، وعذابات الحلاج طريق إلى آلام المسيح. كذلك أصبح ماسنيون في حياته وبعد وفاة زوجته راهبًا يحتفل بالقداس؛ فحياة الرهبة التي شدته في أول حياته مع فوكو في صحراء العرب وجدها في النهاية في مدينة النور.

(١٢) الإنسان

ويجمع هذه الجوانب كلها الإنسان؛ فالإنسان شهادة، والشخصية الإنسانية مركز الوجود؛ لذلك كتب الشخصية الإنسانية شهادة، والعلاقات الإنسانية علاقة ضيفٍ بمضيف، نفس تسكن إلى أخرى، إنسان يهوي بفؤاده إلى آخر؛ لذلك كتب «الآخر مضيفًا» والعالم كله مكان للمضطهدين. وحق اللجوء مكفول للجميع فلن يضيق المكان بالبشر؛ لذلك كتب «حق اللجوء»، بل إنه يغفر للمسيئين في حق الشعوب كما كتب «نذر وقدر ماري أنطوانيت ملكة فرنسا».

وقد توفي ماسنيون في ٣١ / ١٠ / ١٩٦٢م، بأزمة قلبية في بداية عيد القديسين. وجمعت مقالاته بعد وفاته مرتين؛ الأولى «كلمة معطاة»، تضم واحدًا وثلاثين مقالًا

La Personne humaine, comme temoignage.

- L'autre comme hôte.
- Le droit d'Asile.
- Un eveque et un destin, Marie-Antoinette, 1955.

عام ١٩٦٢م. والثانية «الأعمال الصغرى»، ثلاث مجلدات عام ١٩٦٣م، وتضم مائتين وخمس مقالة. وما زالت ذكراه في قلوب تلاميذه بالإضافة إلى آثاره المدونة تفوح بدورها، جسراً بين حضارتين، الغرب في قلب الشرق، والشرق في قلب الغرب.^{٢١}

^{٢١} L. Massignon: Parole Donée, 1962, 1983.
L. Massignon: Opera Minora (3 Vols), 1963, 1969

الفصل الثاني

مفكرون ليبراليون

الوطن والتمدُّن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية^١

قراءة في «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»
للطهطاوي

في هذا الوقت الذي يسأل فيه الناس أين الولاء للوطن في الداخل، وأين دور مصر في الخارج، وأين الدولة التاريخية، دولة رمسيس وصلاح الدين ومحمد علي وعبد الناصر، وأين تحقيق المنافع العمومية في الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة، في الوقت الذي تريد فيه بعض القوى المحلية وإسرائيل والولايات المتحدة تهميش دور مصر وتحجيمه لإعادة ترتيب الأوراق في المنطقة بتصفية المقاومة الفلسطينية وتقسيم العراق والسودان وإنهاء المقاومة في جنوب لبنان، وكسر شوكة سوريا وإيران، يبرز «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية» لرفاعة رافع الطهطاوي ١٨٠١-١٨٧٣م؛ ليجيب على هذه الأسئلة التي تدور في ذهن الناس؛ فالتأمر على مصر ليس جديدًا كلما قامت مصر بدورها في محيطها من أجل انكماشها؛ فالقلب لا يضخ إلا في الأطراف؛ لذلك ضُرب محمد علي وعبد الناصر حتى تربّت عقدة الخوف في النخبة الحاكمة، أن الهزيمة مع أعداء مصر هي القاعدة، وأن النصر هو الاستثناء.

^١ بحث ألقى في مؤتمر الطهطاوي، المجلس الأعلى للثقافة، أبريل ٢٠٠٢م.

(١) المقدمة: الموضوع والبنية والمصادر

هو آخر ما كتب الطهطاوي بعد رحلة طويلة في التأليف دامت أكثر من أربعين عامًا، بداية بـ «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» ونهاية بـ «مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية». والعنوان يتسم ببعض الجماليات بالإضافة إلى المنحى الفكري؛ فعلى عادة الطهطاوي تتسم عناوينه بالسجع المعروف عند القدماء، حتى يصبح العنوان وكأنه بيت شعر، بإيقاعه ووزنه وقافيته.^٢

ويدل العنوان على الجمع بين القديم والجديد. والجديد «مباحج الآداب العصرية» أوضح من القديم «مناهج الأبواب المصرية». القديم أقرب إلى الواقع المعاش، مصر الوطن. ومصر كالشخص، له لب وفؤاد، حياة وشعور، وهذا اللب منهاج حياة وأسلوب عيش، وطريقة بلغة الصوفية. يعني الطهطاوي بهذا العنوان تحديث مصر، وكيف تصحو بفؤادها لتدرك أحوال العصر. وهي وظيفة الاجتهاد وكمصدرٍ رابع للتشريع، تحديث الشريعة، طبقًا لظروف العصر.^٣ يجمع بين التاريخين الهجري والميلادي وإن غلب الهجري عليه في داخل الكتاب، كما يغلب الميلادي علينا الآن؛ فالوعي التاريخي العربي ما زال متأرجحًا بين الموروث القديم والوافد الجديد.

وللطهطاوي ألقابه، صورته عند نفسه وأقرانه، «أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المُجد في نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة وأعضاء مجلس القومسيون»؛ فهو المنفرد في الزمان، النادرة في العصر والأوان الذي أراد المجد لوطنه بنشر المنافع والعلوم. هذا هو الطهطاوي الخالد، الباقي الأثر، المُحرِّك للتاريخ، صاحب الرسالة، وحامل الأمانة.^٤

وبنية الكتاب محكمة، ستة أبواب (والسادس بعنوان خاتمة)، ينقسم كلُّ منها إلى أربعة فصول. الباب الأول «في بيان المنافع العمومية من حيث هي وفي موادها ومتفرعاتها وما يتعلق بها». وينقسم بدوره إلى أربعة فصول؛ الأول «فيما تُطلق عليه المنافع وبيان موادها الأصلية وأنها دالة على التمدُّن والعمران». والثاني «في العمل الذي

^٢ الطبعة الثانية، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

^٣ السابق، ص ٥.

^٤ كتاب «مناهج الأبواب المصرية في مباحج الآداب العصرية»، تأليف أوحد زمانه، ونادرة عصره وأوانه، المُجد في نفع وطنه بنشر المنافع المرحوم الأمير العظيم رفاعة بك رافع، ناظر قلم ترجمة واعضاء مجلس

هو القوة الأولى في إبراز المنافع الأهلية وفي تطبيقه على الأرض الزراعية». والثالث «في تقسيم الأعمال إلى منتجة للأموال وغير منتجة لها؛ أي استقلالية أو غير استقلالية». والرابع «في مدح السعي والعمل وذم البطالة والكسل»؛ فالباب الأول موضوعه المنافع العمومية وتقسيم العمل.

والباب الثاني «في تقسيم المنافع العمومية إلى ثلاث مراتب أصلية وهي حركات الزراعة والتجارة أو الصناعة». وينقسم أيضًا إلى أربعة فصول؛ الأول «في تعريف المنافع العمومية بالمعنى العرفي الصناعي، ومنه يُفهم الانقسام إلى ما ذكر»؛ أي إن القسمة نتاجٌ طبيعي للتعريف. والثاني «في حالة المنافع العمومية في الأزمان القديمة» وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شيءٍ تأصيلًا للحاضر في الماضي. والثالث «في أن في الأسفار والسياحات ما يعين على تقدم المنافع العمومية». وهي المعرفة التجريبية المباشرة التي تقوم على الملاحظة. وهي أفضل من الروايات التي قد تصيب وتخطئ، تصح وتضعف كما لاحظ ابن خلدون من قبل. والرابع «في أن الصوريين وهم سواحل الشام قدّموا في سالف الأزمان التجارة والعلوم البحرية على وجه نافع»، إلحاقًا للتاريخ بالجغرافيا.

والباب الثالث «في تطبيق أقسام المنافع العمومية في الأزمان الأولى على مصر المحمية وأنها كانت من التمدن والتقدم بمكانة عليّة»، تطبيقًا على مصر. وينقسم أيضًا إلى أربعة فصول؛ الأول «في تقدّم مصر وغناها في عدة أزمان سابقة وأدوارٍ متناسقة وحيازتها للمنافع العمومية بوجهٍ إجمالي»؛ فتتمدّن مصر له جذوره في التاريخ. والثاني «في تأييد تقدّم مصر وامتيازها بالمعارف في الزمن القديم» أخذًا من قصة القائل «اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ». والثالث «في أن أعظم وسائل تقدّم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية»؛ أي اعتبار الأجنبي كالوطني. والرابع «ما ترتّب على فتوح الإسكندر الرومي للديار المصرية من اتساع دائرة المعارف العمومية الناتجة عن مقدّمات الحزم والكياسة وشرطيات

القومسيون (طبعة ثانية)، غني بتصحيحها طبقًا للنسخة المطبوعة بدار الطباعة الأميرية الكبرى، حقوق الطبع محفوظة لحفيد المؤلف السيد محمد رفاة، مطبعة شركة الرغائب بشارع المنجلة بالقرب من الحمزاوي بمصر، ١٣٣٠هـ/١٩١٢م.

أشكال العدل في التدبير والسياسة»، وهي الآثار الإيجابية للحكم الأجنبي، كما يُقال عن دور إنجلترا في الهند، ودور فرنسا في المغرب العربي ولبنان.

والباب الرابع «في التثبُّت بَعْدُ المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان في عهد محيي مصر جنتمکان»؛ فمحمد علي وريث الإسكندر الأكبر في إعادة بناء مصر. ويشمل أيضًا على أربعة فصول؛ الأول «في مناقب جنتمکان محمد الاسم علي الشأن، وأنه نادرة عصره ومحيي مآثر مصر، والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة». والثاني «في أن منافع مصر العمومية قد تمكَّنت كل التمكُّن من الذات المحمدية العلية، وتسَلَّطت على قلبه وأخذت بمجامع لُبه» مثل نابليون. والثالث «فيما دبره المرحوم محمد علي من أصول المنافع العمومية الجسيمة والوصول بها إلى الحصول على التقدُّمات العظيمة في زمنٍ يسير مما لو أنجزه من الملوك جمٌّ غفير لعد من العمل الكثير وحسن التدبير». والرابع «في سفر جنتمکان محمد علي الجليل الشأن إلى جبال فازغلو ببلاد السودان لاستكشاف المعادن بها والكشف عنها بحضوره وأعمال الطرق التجريبية»، انتقالاً من الماضي إلى الحاضر، ومن التاريخ إلى العصر، ومن الإسكندر الأكبر ونابليون إلى محمد علي.

والخامس «في الأعمال الحسنة والأعمال المستحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى إصلاحات الحال العصرية». ويتضمن أيضًا أربعة فصول؛ الأول «في ذكر تقدُّم مصر في هذا الوقت الحالي». والثاني «في ذكر ملحوظاتٍ عمومية تتعلق بالديار المصرية أبدائها بعضٌ من أرَّخ مصر من أرباب السياحة وحرَّض فيها على ما يلزم من تقديم التمدُّن بتحسين أحوال المنافع العمومية تجارة كانت أو زراعة أو خلافه وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوي العرفان». والثالث «في بيان بلوغ المنافع العمومية بالديار المصرية درجة النقاء جليلة في عهد الحكومة الحالية مع بعض ملحوظاتٍ بهية». والرابع «في إسعاد الحاكم للبلاد والعباد»؛ فهو باب تطبيقي على مصر وليس على حاكم مصر كالباب السابق.

والخاتمة هي بمثابة الباب السادس «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة»، وموضوعها الوطن مثل المقدمة. وتضم أيضًا أربعة فصول؛ الأول «في ولادة الأمور». والثاني «في طبقة العلماء والقضاة وأمناء الدين». والثالث «في طبقة الغزاة المجاهدين». والرابع «في طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع». وهي أقرب إلى النظرية السياسية في الدولة وطبقاتها الأربع، الحكام والعلماء والجيش والعمال.

وعلى هذا النحو تمتد المنافع العمومية النظرية والعملية، العامة والخاصة على بابَين، ثم تطبيقها على مصر تاريخياً وفي عصر محمد علي وفي مصر الحديثة في ثلاث أبواب. ثم تنظير الدولة بطبقاتها الأربع في الخاتمة. وأطول الأبواب الأول ثم الخاتمة ثم الرابع ثم الخامس ثم الثاني ثم الثالث.^٥

وفي آخر كل فصل سابق من الفصول الأربعة والعشرين هناك ربطاً مع الفصل القادم عن طريق الإعلان عن موضوعه.^٦ وأحياناً تكون الإحالات في مقدمة الفصل اللاحق إلى الفصل السابق.^٧ وهذا يدل على تواصل الموضوع، وربط البنية، تذكير بها، والكشف عن المسار من البداية إلى النهاية.

ويعتمد الطهطاوي في مصادره على التراث العربي الإسلامي القديم وعلى التراث الغربي الجديد، خاصة التراث الفرنسي، بالإضافة إلى ما سنح بالبال وأقبل على الخاطر. وهي المصادر الثلاثة في الفكر العربي الحديث، الموروث القديم، والوافد الغربي، والتنظير المباشر للواقع. ثم يأتي تدعيم ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وبعض الحكم والأمثال؛ فالشواهد النقلية تأتي لتدعيم الحُجج العقلية والملاحظات والمشاهدات الاجتماعية؛ فالنص تابع للعقل والواقع ومجرد شاهدٍ عليه.^٨

المهم هو كيف تتداخل هذه المصادر الثلاثة في العمل الفكري؛ فالملاحظات أولاً؛ أي التنظير المباشر للواقع، ثم القراءات الغربية ثانياً، بعد أن أصبحت جزءاً من التكوين الفلسفي اللاشعوري، ثم الموروث القديم ثالثاً الذي يعطي الشرعية، وكأن العمل الفكري نابع من الداخل وليس وافداً من الخارج.

وأحياناً يبدو التأليف مُوجَّهاً أولاً من الموروث القديم مثل «إن عمل ابن آدم ينقطع بعد الموت إلا من ثلاثة: صدقة جارية، وعمل نافع، وذرية صالحة.» هذه القسمة الثلاثية

^٥ أطول الأبواب الأول (١٠٦)، ثم الخاتمة (٩٨)، ثم الرابع (٧٦)، ثم الخامس (٦٥)، ثم الثاني (٤١)، ثم الثالث (٣٧).

^٦ السابق، ص ٧١، ١٠١، ١١١، ١٢١، ١٨١، ١٨٧، ٢٢٢، ٢٤٩، ٢٨١، ٢٨٤، ٣٢٢، ٣٤٧، ٤٠٦.

^٧ السابق ص ١٤٦، ٤٣٣.

^٨ «اقتطفتها من ثمار الكتب العربية الياقة، واجتنيتها من مؤلفات الفرنساوية النافعة، مع ما سنح بالبال، وأقبل على الخاطر أحسن إقبال، وعزَّزتها بالبينات والأحاديث الصحيحة والدلائل المُبَيَّنات، وضمَّنتها الحجم الغفير من أمثال الحكماء وآداب البلغاء وكلام الشعراء من كل ما ترتاح إليه الأفهام، وتتنزح به عن ذهن الأوهام، وتتزايد به السعادة، وتتأبد به السيادة» (السابق، ص ٥).

هي التي على أساسها تم تقسيم المنافع العمومية ومظاهر الرقي والتمدُّن؛ فالموروث القديم في اللاشعور الجمعي هو الذي يعطي الحدس. والثقافة الغربية هي التي تعطي المادة المعروضة. والتنظير المباشر للواقع هو الذي يعطي البرهان. الروح من القديم، والبدن من الجديد، والتفاعل بينهما من الحاضر.

ويعتمد على عديد من الشواهد النقلية، الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية والأشعار العربية.^٩ تأتي الأشعار أولاً، ثم الآيات القرآنية، ثم الأحاديث النبوية، مما يدل على أن الشعر في الوجدان العربي ما زال هو الأساس الذي منه ينطلق النص الديني، الآية أولاً، ثم الحديث ثانياً. والطهطاوي نفسه شاعر. يذكر شعره أولاً قبل أن يذكر شعر الشعراء السابقين.^{١٠} ويأتي المتنبي في المقدمة. يتلوه أبو العتاهية وامرؤ القيس ثم الشريف المرتضى وابن الرومي ثم الحمدوني، ثم آخرون مثل زهير والفرزدق وابن المعتز وأبي تمام والشافعي وأبي نواس والبهاء زهير وابن عربي.^{١١} بل يعتمد على بعض مرويَّات التوراة في الحث على العمل مثل «حَرَكَ يَدَكَ أَفْتَحْ لَكَ بَابَ الرِّزْقِ»^{١٢} وأن ابن آدم أحدث سفراً في أهمية السياحة والأسفار، وفي أن مؤسس بابل هو النمرود المذكور في التوراة. وعند بعض المؤرخين أن مؤسسها هي الملكة سميراميس. وتؤيد روايات التوراة أحياناً ما جاء في القرآن مثل قصة يوسف.

والأسلوب أسلوب الشيخ في البداية بالحمدلة والبسملة والسجع والتأدب. ويعيب الكتاب الاستطرادات والحكايات والأمثلة والخروج عن العرض النظري والتأسيس الفكري، بطريقة الفقهاء والخطباء والوعاظ الذي يُكثّر من ضرب الأمثال التفهيم الجمهور خاصة لو كانت من حياة الصحابة والتابعين؛ فكل موضوع مناسبة لجمع المعلومات دون تمييز بين العلم الجديد والمعلومات القديمة؛ فقد كانت مهمة المُفكّر في عصر النهضة استدعاء العلم من الذاكرة الجماعية أو من الوافد الجديد قبل توظيفه.^{١٣} ويكثر الطهطاوي مثل القدماء من الدعوة إلى السلطان بعد الحمد لله، محمد علي أولاً،

^٩ الأبيات الشعرية (٢١٥)، الآيات القرآنية (١٥٠)، الأحاديث النبوية (١١٢).

^{١٠} أشعار الطهطاوي (٤٧).

^{١١} المتنبي (٥)، أبو العتاهية، امرؤ القيس، ابن الرومي، الشريف المرتضى (٣)، الحمدوني (٢)، زهير، الفرزدق، ابن المعتز، أبو تمام الشافعي، أبو نواس، البهاء زهير، ابن عربي، البوصيري (١). ويضاف إليهم حوالي ثلاثين شاعراً آخرين، وبعض الأشعار مترجمة من الفرنسية.

وإسماعيل ثانيًا، ومحمد توفيق ثالثًا. كما يكيل المدح والثناء لأغاوات حضرة ذات الدولة والعصمة والددة الجناب الخديوي ولي النعمة والخديوي الأكرم.^{١٤}

(٢) الوطن

«الوطن» مفهومٌ جديدٌ يؤصله الطهطاوي في التراث القديم في أول «مناهج الألباب»، كوحدةٍ سياسيةٍ جديدة، وبجوار المفاهيم الموروثة مثل الخلافة والأمة. وللوطن حقوق وعليه واجبات؛ فهناك الحقوق الوطنية، حق التعليم وحق العمل وحق المشاركة. وهناك الواجبات الوطنية، حق الدفاع عنه وخدمته وتمدُّنه وتعميره، وعون الجماعة، وتحقيق المنافع العمومية للوطن، والنصح لأولي الأمر.^{١٥} وقد يمدح واحد

^{١٢} السابق، ص ١١٢، ١٦٠، ١٧٣-١٧٤، ١٨٧.

^{١٣} أمثلة على الصدقات، السابق، ص ٤٠-٤٧؛ أمثلة للتربية، ص ٤١-٤٣؛ آداب المطاعم، ص ٧١-٧٣؛ الحرب بين روما وقرطاجنة، ص ١٤١-١٤٣؛ حسن معاملة الرسول لأصحابه، ص ١٤٣-١٤٦؛ مدن العراق، ص ١٧٢-١٧٧؛ تاريخ الإسكندر، ص ١٩٦-٢٠٦؛ تاريخ السلاطين والإباطرة والملوك، ص ٢١٤-٢٢٢؛ تاريخ مشايخ الأزهر الذين يجمعون بين العلوم الشرعية والعلوم الحديثة، ص ٣٧٣-٣٧٦؛ تاريخ القضاة والأشراف، ص ٣٧٧-٣٨٧؛ حكايات الشجاعة، ص ٤١٤-٤١٦؛ وصايا الملوك والأمراء للقواد في الحرب، ص ٤٢١-٤٣٠؛ أصحاب العطايا والهبات والصدقات من العائلة المالكة، ص ٤٣٤-٤٣٨.

^{١٤} «ثم الدعاء ببلوغ أشرف الدرجات العلية للحضرة العزيزة الإسماعيلية أدام الله لتجديد هذا العصر عُلاها، وخَلَّدَ على جيد مصر جلاها» (السابق، ص ٢). «وليس هذا التقدُّم العجيب والسبق في ميدانه الرحيب إلا من عهد المرحوم محمد علي وورثائه من بعده» (السابق، ص ٢). «مُتَجَفًّا بها حضرة ولي عهد هذا الوطن الشريف، وحامي حمى مصر المنيف، الوزير الأعظم والمشير الأفخم، الجامع لأسباب الفضائل والحكم، والرافع لجمعية المعارف تحت لواء أبيه أعلم علم، من هو بالمجد الأثيل جدير وحقيق، حضرة محمد باشا توفيق، ما زال في ظل والده ممتعًا بطريف العز وتالده» (السابق، ص ٥، ٤٦). «ليس من ملوك مصر من تقتخر به الأهالي مثل افتخارهم بالخديوي الأكرم» (السابق، ص ٢٢٣). «وأما خديوبنا الجليل وما زال يُنجز ما وعد به عند الولاية، ويُجَدِّد عند انتهاز الفرص ما يستطيعه بكَمالي العناية ... ولما كانت حسنات ولي النعم تُكاثر النجوم عددًا والأنفاس مددًا هتف لسان الجميع عني خالص الود والشكر على حسن الصنيع بالدعاء له ببسط الأكف إلى المولى السميع، فقالوا: اللهم أدم علينا إحسانه العديد، وبحر إنعامه المديد؛ حتى لا يزال يقول طالب رفته وإحسانه: هل من مزيد؟» (السابق، ص ٤٤٤-٤٤٥).

^{١٥} السابق ص ٤، ١٠.

الوطن ويذمُّه آخر طبقاً لحال المواطن وتوطُّنه ومواطنته، وسعادته أو شقائه فيه. ومع ذلك فحب الأوطان أشبه بالغريزة في الإنسان تجاه الأرض والأهل والمولد والموطن. وإرادة التمدُّن للوطن لا تنشأ إلا عن حبه، كما هو في الحديث: «حب الوطن من الإيمان.» وقد أوصى عمر بن الخطاب بحب الأوطان. وعند علي بن أبي طالب سعادة المرء برزقه في وطنه. وعند الحكماء لولا حب الأوطان لما عَمَرَت البلاد. وعند الأصمعي أن من معايير أخلاق الإنسان حبه لوطنه وحنينه إليه وشوقه له. الوطن مثل الوالدين بَرًّا وإحسانًا. وهو ودودٌ لسكانه، فانض بخيراته.

لذلك جعل القرآن الإخراج عن الديار والاعتداء على الأوطان أحد أسباب الجهاد في سبيل الله ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ﴾. وعندما خرج الرسول من مكة واستقبل الكعبة قال: «والله أعلم أنك أحب بلد الله إليّ، وأنت أحب أرض الله تعالى عز وجل، وأنت خير بقعة على وجه الأرض وأحبها إلى الله تعالى. ولولا أن أهلك أخرجوني منك لما خرجت.»^{١٦}

ولا يتنافى حب الوطن مع الولاء للأمة الإسلامية؛ فالوطنية أساس الأُممية. الدين والوطن صنوان، وكما هو الحال في الحركة السلفية المعاصرة منذ الأفغاني حتى علّال الفاسي. وقد قال الرسول: «صاحب الدِّين محجوز عن الجنة بدِّينه.»^{١٧} ومع ذلك تُعمَّم في أبناء الوطن الواحد مكارم الأخلاق، دون تفرقة ولا نظر للاختلاف في الدين.^{١٨}

ومقدمة الكتاب في حب الوطن، وهو مصر، ونفع الدين في المملكة، وأهمية المنافع العمومية في التمدُّن واختلاف الأغراض فيها، واختلاف أحوالها، واختلاف أسباب المواد وتشعُّب المكاسب وتقسيمها، والمفاضلة بين الفلاحة والملاحة على عادة القدماء في المفاضلة بين النثر والشعر أو بين اللغة والمنطق أو بين الحساب والهندسة، وحرية الذمة.^{١٩} وهناك خاتمة أيضًا «فيما يجب للوطن الشريف على أبنائه من الأمور المستحسنة».^{٢٠}

بل إن كثيرًا من آيات القرآن تشير إلى حب مصر وعظمتها وكرامتها ورزقها وطيب العيش فيها مثل: ﴿وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضْعَفُونَ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا﴾،

^{١٦} السابق ص ١٥.

^{١٧} السابق، ص ٤٦، ١٤٣.

^{١٨} السابق، ص ١٠٠.

^{١٩} السابق، ص ٧-٢٣، ٣٤٨-٤٤٥.

^{٢٠} «ورُتِبَتْ هذا الكتاب على مقدمة وخمسة أبواب وخاتمة» (السابق، ص ٦).

ومصر هي الموقع المتوسط بين المشرق والمغرب. كما وصفها القرآن بأنها زينة الحياة الدنيا ﴿وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. وبها القصور والآثار والمدائن والأسوار ﴿وَدَمَّرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ﴾.^{٢١}

وقد رويت كثيرٌ من الأحاديث في حب مصر مثل: «مصر خزائن الأرض، والجيزة غيضة من غياض الجنة.» لشمسها ونسمتها وهوائها. وقد أوصى الرسول بأهل مصر خيراً: «إنكم ستفتحون أرضاً يُذكر فيها القيراط، فاستوصوا بأهلها خيراً؛ فإن لهم ذمّةً ورحمًا، فإذا رأيتم رجلين يقتتلان في موضع لبنّةٍ فاخرجوا منها.» فمصر ليست أرضاً لحرب أهلية أو الاقتتال بين المواطنين. كما حصّ الرسول أقباط مصر، واستوصى بهم خيراً: «إن الله عز وجل سيفتح عليكم بعدي مصر، فاستوصوا بقبطها خيراً؛ فإن لهم منكم صهراً وذمّةً.» كما دعا نوح لولده وبارك ذريته وإقامته في أرض مصر. اختارها الحكماء مقاماً لهم. واختارها عمرو بن العاص لنفسه. واختارها مروان بن الحكم لابنه. هي بلد العلم والحكمة من قديم الزمان. وما زالت كعبة العلم ومقصد العلماء. سماها الله خزائن الأرض: ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾. ولو عاش إبراهيم بن مارية القبطية لرفع الرسول الجزية عن كل قبطي حرمةً لولده: «لو عاش إبراهيم لوضعتُ الجزية عن كل قبطي ولحرمة الولد والوالد.» وهو معنى الآية الكريمة: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَوَالِدٍ وَمَا وَلَدَ * لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي كَبَدٍ﴾.^{٢٢} والآثار كثيرة في حب مصر مثل: «من أعيته المكاسب فعليه بمصر، وعليه بالجانب الغربي منها.» فمصر بلد الخير، يُهاجر الناس إليها، كما حدث في تاريخ مصر القديم والمعاصر، حتى فجر النهضة العربية الحديثة. ولا يهاجر الناس منها كما في العقود الأخيرة. وقد قيل أيضاً: «قُسِمَت البركة عشرة أجزاء، تسعة في مصر وجزء في الأمصار.» وأهل مصر أكرم الناس بالعرب وبالعجم؛ فمنها أتت هاجر أم إسماعيل. ومنها أتت مارية أم إبراهيم.^{٢٣}

^{٢١} السابق، ص ١٥، ١٧.

^{٢٢} السابق، ص ١٥-١٦، ٦٤.

وفي مقابل الوطني هناك الأجنبي. وإذا كان الوطني هو مصر فإن الأجنبي هو الغرب. والعلاقة بينهما علاقة وئام وتآلف وليس تنافر وتضاد. والغرب هو نموذج التحديث، والمنافع العمومية مفهوم سائد في اصطلاح الإدارة الأوروبية.^{٢٤} الأجنبي هو الوجه الآخر للوطني، الأجنبي الصديق الأليف؛ فمفهوم الاستعمار غير وارد عند الطهطاوي. وقد قامت فرنسا باحتلال الجزائر ١٨٣٠م، سنة عودته من فرنسا. وصداقته لثقافتها. ونموذجه فرنسا. ومن مظاهر الرقي والتمدن المودة مع أهالي الممالك الأجنبية. والآن تتمتع مصر بشذا نساء منافع الممالك الأجنبية.^{٢٥} الممالك الأجنبية نموذج التحديث للدول الإسلامية من أجل إقامة علاقاتها الدولية على القانون والمعاهدات وليس على القوة والغلبة. وهي صورة الخلافة العثمانية في الغرب بعد فتح البلقان.^{٢٦}

كانت علاقة مصر بالأمم الأخرى علاقة أخذ وعطاء عبّر التاريخ. لم ترفض أثراً من غيرها إلا وقبلته، ولم تترك مؤثراً في غيرها إلا وقامت به.^{٢٧} قد تفوق الأمم الأجنبية الممالك الإسلامية في المنافع العمومية. وقد تفوق الممالك الإسلامية الأمم الأجنبية، مثل تفوق الأخلاق العربية التي كان يفعلها الرسول مع أصحابه على التشريعات الرومانية. وإن أعظم وسائل تقدم الوطن في المنافع العمومية رخصة المعاملة مع أهالي الممالك الأجنبية واعتبارهم في الوطن كالأهلية.^{٢٨} فقد ساعد الملك أبساميطيقوس ملك مصر التجارة داخلياً وخارجياً. كما فتح الملك أماسيس ثغور مصر للأجانب وأحسن مآثرهم لإسعاد رعيته بالثروة والغني. ثم يظهر الشيخ من ثنايا المؤرخ، ويتحدث عن مساعدة

^{٢٣} السابق، ص ١٥.

^{٢٤} السابق، ص ٢٤.

^{٢٥} «... ومراعاتها لما تقتضيه علائق المودة مع أهالي الممالك الأجنبية ... وكما حسنت أخلاق أهل الوطن مع الأجانب وجذبهم بمغنطيس الألفة من كل جانب، يحسن أيضاً من الأغراب أن يُحسنوا أخلاقهم ويحفظوا لرفاتهم وفاقهم» (السابق، ص ٤). «واجتنيئها من مؤلفات الفرنساوية النافعة» (السابق، ص ٥). «فالآن تعطر ملك مصر بشذا نساء منافع الممالك الأجنبية» (السابق، ص ٢٣).

^{٢٦} «ولو تمدنت الممالك الإسلامية المنافرة سياستها لسياسة الدول المتمدنة كمالك التتار، ودخلت في النظام العمومي، لصانت أوطانها من إغارة من جاورها بالتعلل بخشونتها، والاستيلاء عليها بقصد تمدينها وتحسين حالها» (السابق، ص ١٤٠).

^{٢٧} السابق، ص ٧.

^{٢٨} الباب الثالث، الفصل الثالث، السابق، ص ١٨٨-١٩٤.

البخت للإنسان، ويستشهد بما قيل في البخت والحظ من أشعار.^{٢٩} ثم يعود إلى مدح مناقب سولون الحكيم اليوناني وقوانينه.

وتُحَقِّقُ الفرنسية في الديار المصرية ما نادت به الشريعة من الصدقات الجارية وتطبيقاً لحديث: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث؛ صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له.» فبعد أن لاحظ الفرنسيون كثيراً من الكُسالى القادرين على الأشغال والذين يُؤثرون السؤال على الأعمال أصدروا قانوناً مكوناً من خمسة بنود؛ القبض على جميع الشحاذين وإيداعهم سجن القلعة ما لم يكونوا من أصحاب العاهات كالعميان والعرجان والعاجزين، قيام كل ملة بنفقات هذه الحوانيت، إعاشة كل ملة لفقرائها ومحتاجيها، أخذ تصريح بإنشاء هذه الحوانيت من شيخ البلد ممثل الحكومة المصرية.^{٣٠} ولضرب المثل على قيمة الشيء طبقاً لمدى حاجته يروي الطهطاوي أنه أثناء وقوع غزوة الفرنسية لمصر أن أحد رؤساء العسكر دفع في كوز الماء مائة فرنك.^{٣١}

وبالرغم من أن فرنسا هي النموذج إلا أن إنجلترا تظهر أيضاً بين الحين والآخر؛ فهي نموذج الدولة الصناعية التجارية التي جمعت الثروات وأقامت نظاماً حراً للتصنيع والتوزيع فأسعدت البلاد. ومثلها إسبانيا، والبرتغال، وفرنسا، والفلمنك؛ أي هولندا.^{٣٢} وقد تعارض أمةٌ أمةً أخرى، مثل معارضة إنجلترا تقدّم فرنسا، كما لاحظ نابليون الأول، تمنعها أسباب العمران.^{٣٣}

وتحت تأثير الانبهار بالغرب يستعمل الطهطاوي بعض الألفاظ المصرية دون نقلها مثل «إندوستريا» وتعني الصناعة، ولكن الطهطاوي يترجمها بعبارة شارحة وليس بلفظ، «المنافع العمومية».^{٣٤} كما ينقل لفظ «بوليتيكية» وتعني سياسية، و«الشرطة» وتعني ميثاق، والبوسطة وتعني البريد، وقمبانية وتعني الشركة، والوابور وهو القطار، والخرنولوجيا وهو الترتيب الزمني، وجرنال وهي الجريدة، ولوقندة وهو الفندق، وكتبخانة وهي دار الكتب، ومارستان وهي المستشفى.^{٣٥}

^{٢٩} هي أشعار المتنبي وأبي تمام وابن نباته وابن دانيال والقيرواني.

^{٣٠} السابق، ص ٤٨.

^{٣١} السابق، ص ٨٥.

^{٣٢} السابق، ص ١٣٤.

^{٣٣} السابق، ص ٨.

(٣) التمدن

و«الوطن» ليس جوهرًا ثابتًا بل هو الرقي والتمدُّن والعمران. ولفظ «العمران» من ابن خلدون؛ فقد أعاد العمران الجديد إلى مصر عزها القديم، عمران محمد علي وإسماعيل. والعمران في مصر له شروطه الجغرافية.^{٣٦}

كذلك يستعمل مفهومَي «الرقي والتمدن». كلها مفاهيم متداخلة مع المنافع العمومية والعمران والوطن. وهي معاني المصطلحات فرنسية تحوَّلت في اللاوعي الفكري إلى مفاهيم عربية، منشؤها Civilization, Progres.^{٣٧}

والإنسان مدني بالطبع كما قال الفارابي من قبل؛ أي محتاج إلى مدينة حتى تكتمل له السعادة الإنسانية، ثم تأخذ الأصالة الشرعية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية؛ فالْمُؤْمِنُونَ إخوة و«مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى». و«المؤمن أخو المؤمن يكف عنه ضيقته، ويحوطه من ورائه». و«إن أحدكم مرآة أخيه، فإن رأى به أذى فليُمطه عنه». و«لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه». و«ليس منا من لا يرحم صغيرنا ويعرف شرف كبيرنا». فللناس منازلهم. وأسوأ شيء بخس الناس أشياءهم؛ «بحسب امرئٍ من الشر أن يحقر أخاه المسلم». و«كل المسلم على المسلم حرام؛ دمه وماله وعرضه».^{٣٨}

ويعطي الطهطاوي بعض الحُجج النقليّة على التمدُّن، وأن الإنسان مدني بالطبع، مثل: ﴿تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. والمجتمع المدني بمصطلح العصر قائم بذاته. له مقوماته الداخلية مثل الصدقة الجارية والعلم النافع والذرية الصالحة عن طريق التربية؛ «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث؛ صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له». وهي مؤسسات المجتمع المدني، الوقف، ودور العلم، وتربية المواطنين. والترابط الاجتماعي أساس المجتمع المدني؛ ﴿رَسُولُ اللَّهِ

^{٣٤} السابق، ص ١٢٩، ١٤٠، ٢٨٣، ٣٥٠-٣٥٢، ٤٠٦.

^{٣٥} السابق، الطبعة المصورة للمجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٢م؛ دراسة مصطفى لبيب عبد الغني، ص ٧-٣٠.

^{٣٦} السابق، ص ٢.

^{٣٧} السابق، ص ٨.

^{٣٨} السابق، ص ١٠٠-١٠١.

وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَاهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا. ﴿٣٩﴾ «والله في عون العبد ما دام العبد في عون أخيه». فالترابط الاجتماعي بين الناس أساسه الاتصال بالله؛ فالبعد الأفقي تعبير عن البعد الرأسي. والبعد الرأسي يتجلى في البعد الأفقي. وبتعبير الفقهاء، العبادات أساس المعاملات والاتصال بالله يمنع عن الانكباب المستمر على البيع والتجارة؛ ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ﴾. ٣٩

والمجتمع المدني ليس جوهرًا ثابتًا بل هو ظاهرة حية تقوم وتنهار. وينهار المجتمع المدني بأربع رذائل؛ جحود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا؛ أي الجهل، والتعصب، والشراسة، والتكالب على المال؛ «أربعة من الشقاوة؛ جحود العين، وقسوة القلب، وطول الأمل، والحرص على الدنيا». ٤٠ ويدعم ذلك كثير من أقوال الشعراء خاصة أبا العتاهية. كما أيده الأدباء بحديثهم عن نوادر البخلاء.

وقد حذر القرآن من ذلك؛ ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾. كما نقد البخل والبخل؛ ﴿الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ﴾. وقد نقده أيضًا الشعراء مثل الشيخ شمس الدين المزين والحمدوني وابن بسام. ٤١

ويستشهد الطهطاوي بالآيات القرآنية لإثبات الجانبين المعنوي والمادي في التمدن والرقي والمنافع العمومية؛ إذ تشير الآيات إلى الجانب المادي مثل: ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ﴾. ثم ركّز أكثر على الجانب المعنوي مثل هداية الله؛ ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾، وباطن الحياة دون ظاهرها؛ ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾. وهو الذي يُقَدَّرُ الأَقْوَاتُ والأَرْزَاقُ؛ ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سِوَاءٍ لِلنَّاسِ لِلسَّائِلِينَ﴾. والحق مستقل عن أهواء البشر. وهو أساس ميزان السماوات والأرض؛ ﴿وَلَوْ أَتَّبَعَ الْهَوَى أَهْوَاءُ هُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ﴾. والله هو الذي يُغْنِي ويُقْنِي؛ ﴿وَأَنَّهُ هُوَ أَغْنَى وَأَقْنَى﴾ إشارة إلى الزراعة والصناعة والتجارة والإمارة. ٤٢ كما يستشهد بالآيات القرآنية في إثبات الجانبين الأخلاقي والاقتصادي للتمدن

٣٩ السابق، ص ٢٨، ٣١، ٣٩، ٤١.

٤٠ السابق، ص ٣٣-٣٦.

٤١ السابق، ص ٣٦-٣٩.

٤٢ السابق، ص ١٩-٢٠.

مثل: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾. وهو منهج اقتصادي في الإنفاق بين التبذير والتقتير.^{٤٣} لذلك ينقد القرآن الحب الشديد للمال؛ ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾. ويشير القرآن إلى المال بالخير؛ ﴿فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، ﴿إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ﴾. وذم القرآن جمع المال؛ ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. ويوصي القرآن بالاعتدال؛ ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا﴾.

ويستنبط الطهطاوي مقومات المجتمع ومكونات التمدن من حديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث؛ صدقة جارية، أو علم يُنتفع به، أو ولد صالح يدعو له.»^{٤٤} فالرزق يأتي من أجل الضعفاء؛ «وهل تُنصرون وترزقون إلا بضعفائكم؟» الله يرزق الأغنياء لرزق الضعفاء. ومن قطع رزق الضعفاء قطع الله عنه رزق الأغنياء؛ «من تسبب في قطع رزق أخيه المسلم قطع الله رزقه.»^{٤٥} لقد كان ذلك سنة لدى ملوك الإسلام حتى محمد علي؛ «ونسأل الله تعالى أن يديم العز والنصر لمن يريد الخير العميم لمصر.» ويستحسن إعانة أهل اليسار لأولى الأمر على فعل الخير لتكثير الأعمال الخيرية مثل بناء المستشفيات للمرضى والزمنى والعاجزين، وملاجئ للأيتام والمشردين، ودور للمسنين والعميان والبلد والمجانين وأرباب العاهات والقاعدين، وتأسيس محلات تجارية غير ربحية لتشغيل العاطلين، وإنشاء المدارس والتكايا والرباطات مما لا يستطيع إنشاءه واحد والقيام به؛ فيد الله مع الجماعة. وتقام جمعيات تعاونية خيرية تقوم على المشاركة خاصة لتوزيع المياه في السبل والصحاريح. ويمكن توسيع أروقة الأزهر لطلاب العلم من كل المذاهب الفقهية. وكما قال الرسول: «لا يزيد في العمر إلا البر، ولا يرُدُّ القدر إلا الدعاء.» والصدقة تُعطى للمستحقين لها، المحتاجين والفقراء والعاجزين والمتقاعدين وأهل الضرورات من أهل الديار أو من الغرباء. وهو ما فرضه الإسلام من أوجه الصرف من بيت المال.

ويستنبط الطهطاوي نفس المدخل الاقتصادي من الحديث؛ مثل: «إن حساب أهل الدنيا هذا المال.» ويوحي بالاعتدال؛ «إن الله يحب الرفق في الأمر كله.» والمال ليس للاكتناز بل للصرف على الأقربين؛ «ذاك مال رابح، وإنني أرى أن تجعلها في الأقربين.»^{٤٦}

^{٤٣} السابق، ص ٢٤، ٢٩.

^{٤٤} السابق، ص ٣١.

وبعد الصدقة الجارية يأتي العلم. وهو العلم النافع الذي علمه الله للإنسان والذي لم يكن يعلمه. وهي حكمة الحكماء وشعر الشعراء، علم الدنيا والآخرة؛ ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾. ولا يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون. وهو علمٌ قليل إذا ما قيس بالعلم الإلهي. وأفضل العلوم العلوم الشرعية أولاً، وهي العلوم المقصودة بحديث «العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة». وعلمائها خير العلماء؛ «خيار أمتي علمائها، وخيار علمائها فقهاؤها». وهي العلوم المطلوب التفقه فيها؛ «التفقه في الدين حقٌّ على كل مسلم. ألا فتعلموا وعلموا وتفقهوا، ولا تموتوا جهالاً».^{٤٧}

وللعلوم الشرعية الأولوية على العلوم العقلية إلا عند بعض المتهاونين بالدين فيجعلون الأولوية للعلوم العقلية على العلوم الشرعية. وهنا يبدو الطهطاوي أشعرياً قحاً؛ فالنقل أساس العقل. وحجة العقلين استثقلاً ما جاء به الشرع. مع أن العقل قد يختلط بالهوى، ويؤدّي إلى تضارب المصالح مما يتطلب شريعة تحكم بين الناس، وتفرّق بين الحلال والحرام، وتنظّم أمور المعاش.

والعلوم العقلية أربعة؛ علم له أصل وفرع، وعلم له أصل ولا فرع له، وعلم له فرع ولا أصل له، وعلم لا أصل له ولا فرع. والعلم الذي له أصل وفرع هو علم الحساب والعلوم الرياضية التي لا يختلف عليها أحدٌ من الناس. والعلم الذي له فرع ولا أصل له الطب لأنه مبني على التجارب. والعلم الذي له أصل ولا فرع له مثل علم النجوم؛ فالنجوم حقيقة وأثرٌ ظاهري ولكن لا ينبني عليه علمٌ آخر مثل التنجيم. والعلم الذي لا أصل له ولا فرع هي العلوم السوفسطائية والمغالطات والجدليات، وهي علومٌ فاسدة، لا في الدين ولا في الفلسفة.

ولا تعني العلوم الشرعية استبعاد العلوم العقلية؛ إذ ترتبط بها علوم القرآن وعلوم الفقه وعلوم الحديث كما قرّر الشافعي. ومن تعلّم الحساب جزل رأيه، ومن تعلّم العربية رقق طبعه؛ فالعلوم اللغوية والعلوم الرياضية جزءٌ من العلوم الشرعية؛ ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ

^{٤٥} السابق، ص ٤١-٤٤.

^{٤٦} السابق، ص ٢٧، ٢٩.

^{٤٧} السابق، ص ٤٩-٥٩.

الشَّمْسُ ضِيَاءٌ وَالْقَمَرُ نُورًا وَقَدَرُهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ ﴿١٠﴾. كما يعتمد الشرع على الرؤية؛ «صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته فَإِنْ غُمَّ عَلَيْكُمْ فَأَقْدَرُوا لَهُ». وترتبط بالعلوم الشرعية علوم ثمانية أخرى علم التفسير ومعه علم القراءات والتجويد، وعلم الحديث دراية ورواية، وعلم الفقه، وعلم أصول الدين، وعلم النحو ومعه الصرف، وعلم المعاني والبيان ومعه البديع والعروض، وعلم التصوف دون ذكر علم أصول الفقه ولا علوم الحكمة.

ومعها تأتي الفنون والصناعات؛ أي العلوم العملية، وعليها مدار انتظام الممالك وأحوال المعاش. وهي من فروض الكفاية وليس فروض العين كالعلوم الشرعية. أما صناعة الخط أو فن الكتابة فهو من العلوم الشريفة النافعة. بها يتم تقييد العلوم؛ فقد علّم الله بالقلم. وأوصى الرسول بالكتابة؛ «قَيِّدُوا الْعِلْمَ بِالْكِتَابَةِ». وقد بدأ العرب بحفظ الشعر قبل التدوين، قبل أَنْ يَدْخُلَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ إِسْمَاعِيلُ فَنَ الْكِتَابَةِ.

لذلك قد يدخل ضمن العلم النافع في رواية أخرى للحديث عشرة علومٍ أخرى؛ مثل غرس النخل ووراثته المصحف، والرباط في الثغر، وحفر البئر، وإجراء النهر، وبناء بيت للغريب، وبناء مسجد لله، وتعليم القرآن. جمعت بين العلوم الشرعية والصناعات. وهو أيضاً ما لاحظته بعض الشعراء مثل السيوطي.

ويدخل في العلم النافع أثره وسُنَّتُهُ التي يسُنُّها العلماء ولن يأتي بعدهم؛ «من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة». والاجتهاد في تحصيل العلم ضروري، وكما نظم الزمخشري في بعض الأبيات. وتقوم المبادئ الأولى للعلوم على فروعها. والقصد من العلم منفعة الناس وليس التكسب أو التجمل به وكما نظم زهير شعراً. والتواضع من سمات العلماء. واللفظ الجلي أفضل من اللفظ الخفي. والوضوح أفضل من الغموض.

والولد الصالح لتعمير الدنيا عن طريق تكثير النوع وزيادة العمل وتربية النشء على صحوة الضمير؛ فَإِنْ الْقُلُوبُ تَصْدَأُ كَمَا يَصْدَأُ الْحَدِيدُ، ودواؤها قراءة القرآن؛ ففي القرآن أخبار السابقين، ونبوءات القادمين، والحكم بين الناس. ولا فرق بين الذكر والأنثى في ضرورة التربية.

والذرية عضد وعون وكما لاحظ الفرزدق. وفي الحديث «الولد ريحانة من الجنة». لذلك ينتمي الولد إلى أبيه. وملعون من لا ينتمي إليه؛ «ملعون ملعون من انتمى إلى غير أبيه أو ادعى غير مواليه». والإنسان وماله للأب؛ «أنت ومالك لأبيك». والأخ الأكبر كالوالد؛

«حقُّ كبير الأخوة على صغيَرهم كحقِّ الوالد على ولده». وببر الوالد والدَيه. وقد أفاض الشعراءُ في ذلك.

ولا يجوز تعليم الصبيان والمجانين في المساجد، كما تنص على ذلك كتب الحسبة لحرمة المسجد؛ «جنبوا مساجدنا صبيانكم ومجانينكم وشركاءكم وبيعكم وخصوماتكم ورفع أصواتكم وإقامة حدودكم وسل سيوفكم». وتعليم الأولاد الصلاة من الصغر؛ «مروا أولادكم بالصلاة لسبع واضربوهم عليها لعشر». مع أن الضرب ليس من أساليب التربية الحديثة.^{٤٨}

ويستطرد الطهطاوي في بيان أطوار نمو الطفل؛ فأول قوة تظهر فيه الغذاء ثم التحرك، ثم التخيل، ثم التمييز بين الأفعال وطلب الكمال فيصبح عاقلاً. وهي مادةٌ مستقاة من كتب القدماء الصحيحة والمنتحلة في تربية الأحداث والصبيان. ثم تظهر الانفعالات كالخوف والحياء. والنفس مستعدة للتأديب والكرامة والمدح للأفعال الفاضلة مثل إثارة الغير على النفس. وترجع أهمية آداب المطاعم إلى أن عادات الطعام والشراب هي سبب الصحة والمرض؛ فالمعدة بيت الداء. ويتعلم الصبي الآداب الاجتماعية مثل قلة الكلام والقدرة على السماع من العلماء والشيوخ. وأحوجُ الصبيان إلى التأديب أولاد الأغنياء والطبقات الراقية. ومن عناصر التربية للعب الجميل ورعاية صحة البدن. والفقراء أسهل في التربية والتعلُّم من الأغنياء. وكان الطهطاوي قد أنشد منظومة في تربية الأطفال في كتابه «تقريب الأمثال في تأديب الأطفال». ولدى كل إنسان استعدادٌ الفضيلة ما.^{٤٩}

(٤) المنافع العمومية

و«المنافع العمومية» مفهوم رئيسي في «مناهج الألباب». وهو ما يُعادل المصالح العامة بلغة العصر أو المصالح المرسلّة في الفقه المالكي. ويُسمِّيها الطهطاوي أحياناً «المنفعة الشرعية» مثل القرض والعارية والهبة والصدقة والوقف. وقد تختلف المنفعة الشرعية عن المنفعة السياسية الخالصة؛ ومن ثَمَّ تحتاج الشريعة إلى تأويل حتى تتفق مع المنفعة

^{٤٨} السابق، ص ٥٩-٧٩.

^{٤٩} السابق، ص ٧٦-٧٨.

السياسية وحتى تصبح منفعةً سياسية شرعية؛ أي اكتساب المال من غير مهانة. تحقيق المنافع العمومية هو شرط الرقي والتمدُّن والعمران.^{٥٠} وهي التي تُحقِّق للوطن التمدُّن. ويُخصَّص الطهطاوي للمنافع العمومية من حيث هي مواد، الباب الأول كله، وهو أطول الأبواب.^{٥١} ويبيِّن في الفصل الأول وهو أطول الفصول ما تُطلق عليه المنافع العمومية من حيث هي مواد، وأنها دالة على التمدُّن والعمران.^{٥٢} وقد قام الفصل كله على محاولةٍ لتنظير حديث «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث؛ صدقةٍ جارية، أو علم يُنتفع به أو ولدٍ صالح يدعو له.» أي الاقتصاد، والعلم، والتربية.^{٥٣} كما يُخصَّص الباب الثاني كله أيضاً لتقسيم المنافع العمومية إلى الزراعة والصناعة والتجارة.^{٥٤} والمصطلح ربما منقول من اللغة الفرنسية نقلاً حرّاً، لفظاً بعبارة وهو لفظ «إندوستريا» الذي يعني الصناعة. وعند الطهطاوي يعني التقدُّم في البراعة والمهارة، والقدرة على تحويل المواد الأولية إلى موادٍّ مُصنَّعة يُنتفع بها؛ فأول تعريف للمنافع العمومية هو المعنى العُرفي الصناعي.^{٥٥}

والمنافع العمومية بهذا المعنى العُرفي الصناعي، الإندوستريا، فضيلةٌ قبل أن تكون صناعة. تتطلب الشجاعة وقوة الجسم والعقل لحفظ الإنسان وتحسين حاله. والفضيلة إما شخصية أو منزلية أو أهلية. وكلها ترجع إلى العدل العمومي والإنصاف المشترك؛ فالاقتصاد فضيلة. وقد اتفقت الأخلاق والعوائد والشرائع على مكارم الأخلاق؛ مثل حديث «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه.» وبالصناعة والإنتاج تنشأ الحاجة إلى التجارة الخارجية، كما هو الحال في الدول الأوروبية خاصة إنجلترا. وتتطلب الصناعة المواد الأولية كالقطن والصوف والحديد ثم الآلات والأدوات التي يُحتاج إليها في التصنيع ثم أجرة الأعمال ومكافأة العمال. تقوم الصناعة على محاسباتٍ دقيقة بحسب نظم الحكومات ورصد الميزانيات.

^{٥٠} السابق، ص ٥٠.

^{٥١} السابق، ص ٢٣-١٢٨.

^{٥٢} السابق، ص ٢٣-٧٩.

^{٥٣} السابق، ص ٣١، ٤٧، ٤٩.

^{٥٤} السابق، ص ١٢٩-١٦٩.

^{٥٥} وهو موضوع الفصل الأول، ص ١٢٩-١٣٥.

وتنقسم المنافع العمومية إلى زراعة وصناعة وتجارة وثروة حيوانية.^{٥٦} ويمكن إدخال تنمية الحيوانات مع الزراعة. والإمارة هي القوة المدبرة لهذه المنافع. وأفضلها الزراعة لأنها أقرب إلى التوكل على الله. ويتعدى نفعها إلى الطيور والبهائم. وفي الحديث «لا يغرس مسلم غرسًا ولا يزرع زرعًا فيأكل منه إنسان أو دابة أو طير إلا كانت له صدقة يوم القيامة.»

وقد وصف القرآن الزراعة عندما وصف نزول الماء إلى الأرض فتتهتز وتنبث من كل زوج بهيج، وينبت في الأرض زرعٌ مختلف ألوانه وجنات وبساتين من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان. وأنشأ الله في الأرض جناتٍ غير معروشات على ساق، وأنبت الزيتون والحبَّ والفاكهة. كما ضرب المثل بالزراعة للإنجيل وخصوبة القلب؛ فالله هو الذي يُحيي الأرض بعد موتها بعد نزول الماء عليها. الله هو الزارع والحارث والموقد للنار وهو الذي فرش الأرض ومهدّها، وخلق فيها من كلّ زوجين اثنين. الزراعة عمل في الأرض، ولكن بفعل الله طبقًا لنظرية الكسب الأشعرية؛ فالشغل هو الأساس، والأرض هي الموقع الأول للشغل. وهي نظرية الفيزيوقراطيين الشهيرة قبل مرحلة التصنيع.^{٥٧}

والعمل هو القوة الأولية في إبراز المنافع الأصلية في الزراعة أو الصناعة أو التجارة؛^{٥٨} لذلك كثرت الأحاديث عن العمل ضد البطالة، وعن الكسب ضد الكسل مثل حديث «اللهم إني أعوذ بك من الهم والحزن، وأعوذ بك من العجز والكسل، وأعوذ بك من الجبن والبخل، وأعوذ بك من غلبة الدين وقهر الرجال.» وفي رواية أخرى «من الفقر والعيلة»؛ فالعمل مصدر الرزق؛ «كسب اليد أمان من الفقر.» والله يحب العبد المحترف؛ «إن الله يحب العبد المحترف، ويكره الصحيح الفارغ.»

والعمل هو أساس قوة الملة ونفع الأوطان وعمار البلدان.^{٥٩} وهو مصدر الغني والأموال. وهو نوعان منتجٌ وغير منتج؛ أي مستقلة أو غير مستقلة.^{٦٠} صحيح أن الأفعال كلها لله وكسبًا للعباد طبقًا للموروث الأشعري؛ فالله هو الذي شق الأرض، وأنبت

^{٥٦} السابق، ص ٢٤، ٦٠.

^{٥٧} السابق، ص ٢٤-٦٠.

^{٥٨} هذا هو الفصل الثاني من باب المنافع العمومية، ص ٨٠-١٠١.

^{٥٩} «فمدار تأسيس قوة الملة والدولة ونفع الأوطان وعمار البلدان على العمل» (السابق، ص ٧٩).

^{٦٠} وهو موضوع الفصل الثالث من الباب الأول، السابق، ص ١٠٢-١١١.

فيها الحَبَّ والعنب والقصب والزيتون والنخل والحدائق والبساتين والفاكهة. ومع ذلك فالأعمال قسمان: منتج وغير منتج. الأول تزيد قيمة مورده بالريح، والثاني عكسه. كذلك العمال صنفان: مُكْتَسِبَةٌ ومُرتَرِقَةٌ. والعمل المنتج قد يكون زراعياً أم صناعياً في حين أن العمل غير المنتج هو الخدمة. وهو الفرق بين عمل العامل وشغل الخادم. وهي نفس تفرقة ابن خلدون بين الزراعة والصناعة من جانب والتجارة من جانب آخر. الأولى إنتاج، والثانية خدمات. والوظائف الحكومية بما في ذلك وظيفة الإمارة غير منتجة، وأعمال الأدباء والشعراء والفنانين والمغنين والمنشدين والمصارعين بهذا المعنى غير منتجة. يأخذ العامل المنتج أجره من الربح. أما العامل غير المنتج فيأخذ أجره من أصل رأس المال. وتُقَدَّرُ العوائد على قَدَرِ الميسرة؛ ففي الحديث «ما عظُمتْ نعمة الله على عبد إلا عظُمتْ مؤنة الناس عليه». فمن لم يتحمل تلك المؤنة فقد عَرَّضَ تلك النعمة للزوال. وأيضاً «إن لله أقواماً اختصهم بالنعم لمنافع العباد يُقَرُّهُمْ فيها ما بذلوا، فإذا منعوها نزعها منهم وحولها إلى غيرهم».

والعمل هو مصدر الكسب. ومع ذلك تظل الملكية للمنافع العمومية عامةً طبقاً لحديث «الناس شركاء في ثلاثة: الماء والكَلأ والنار». فلا يجوز لأحد تحجرها ولا الإمام إقطاعها. والمملكة المتسعة الأراضي القابلة للزراعة اتساعاً يزيد عن حاجتها ليس فيها حق الملكية. لا تجوز الملكية في الأراضي الشاسعة، وهو تكليف الأفراد بما لا يطيقون. ولا الأراضي الضيقة تخفيفاً للمنافع العمومية، ومنعاً للتناحر والتشاجر والتناؤد. ويجوز ملكية الأرض ممن أحيا مواتها؛ فالعمل مصدر الكسب ومصدر الملكية. وكلما ازداد العمل ازداد الكسب. أما طائفة المُلَّاك فهم دون أهل الحرفة الزراعية. يقتنون الأرض ولا يعملون فيها. يحتكرون الأعمال الزراعية التي تستدعيها الفلاحة كالحدادة والنجارة أو بلغة العصر الصناعات التحويلية. ولا يعطي مالك الأرض للفلاح إلا النزر اليسير من نتاج عمله حتى يظل فائض القيمة له، دون الإحالة إلى الاشتراكيين أو إلى ماركس. ويُدافع الطهطاوي عن عدة مبادئ اشتراكية؛ مثل: «من يزرع يحصد». وهو مطابق لحديث الرسول «الزرع للزارع» ويمكن الاستعانة في كل صنعة بصالحي أهلها طبقاً لحديث «استعينوا على كل صنعة بصالحي أهلها».^{٦١}

^{٦١} السابق، ص ٨٥، ٨٧، ٩١-٩٥.

فالملكية أصل البلاء ومصدر التنازع والخلاف. وقد أوصى الرسول: «لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخوانا. المسلم أخو المسلم، لا يظلمه ولا يخذله ولا يكذبه ولا يحقده.» والتقوى في القلب؛ «بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم. كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه.» وفي رواية أخرى «ولا يَسِم على سَوْمه، ولا يخطب على خطبته.» وهي أيضاً تجربة الشعراء. وقد ذكّر الله المؤمنين بنعمته، تألّف القلوب بعد العداوة: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾، وأيضاً ﴿لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلْفَتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَفَ بَيْنَهُمْ﴾، وأيضاً ﴿هُوَ الَّذِي آيَدَكَ بِزَعْمِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ * وَاللَّهُ يَبْنِي قُلُوبَهُمْ﴾.^{٦٢}

والإنسان بالفطرة كاره للعمل والتكليف، ومطبوع على السرعة والكسل. كما أن الأغنياء يحبون التمتع بالثروة دون الكد والسعي. ويخصّص الطهطاوي فصلاً بأكمله «في مدح السعي والعمل وذم البطالة والكسل».^{٦٣} وقد مدح القرآن عمل داود وصنعتة: ﴿وَعَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ﴾. والعمل قوة، وزيادة العمل زيادة في القوة: ﴿وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً﴾. وأفضل الأعمال أدومها طبقاً لحديث «أفضل العمل أدومه وإن قل.» والعمل مصدر الرزق: «جعل رزقي تحت ظل رمحي.» كما أن الله يحب العبد المحترف «إن الله يحب العبد المحترف ويرفض الصحيح الفارغ.» ومن عمل ليكسب قوت يومه بالحلال أصبح مغفوراً له: «من بات كالاً في طلب الحلال أصبح مغفوراً له.» وقد مدح الصحابة العمل وذموا الكسل. وكان الصوفية والمتكلمون والفلاسفة والفقهاء يعيشون من كدّهم وعرقهم مثل إبراهيم بن أدهم، الذي بالرغم من زهده كان يسعى ويرعى ويكري ويحفظ البساتين والمزارع ويحصّد بالنهار. وهو ما أكده الشعراء أيضاً.

وقد نشأ لعب النرد من الفراغ. وأول من وضع النرد هو أردشير بن بابك أول ملوك الفرس، ناسباً الفعل كله للقضاء والقدر. وناقضه الحكيم صصة بوضع لعبة الشطرنج لنفي القدر وإثبات أن الإنسان قادر بسعيه واجتهاده على بلوغ الكمال. وهو نفس الدافع لوضع الطب لإثبات أن الإنسان قادر على السيطرة على المرض بالوقاية والعلاج،

^{٦٢} السابق، ص ٩٦-١٠١.

^{٦٣} الباب الأول، الفصل الرابع، السابق، ص ١١٣-١٣٨.

دون الاكتفاء بالطب الإلهي أو بالطب النبوي. كما وضع سيبويه قواعد علم النحو والخليل بن أحمد قواعد علم العروض. وفي الطبقات الاجتماعية تأتي طبقة العاطلين في أدنى السلم الاجتماعي. وهم الذين يعيشون عالةً على غيرهم.

وتاريخ مصر يُدّل على الإقدام على الأعمال الجليّة؛ مثل بناء الأهرامات والمسلات والمعابد والتماثيل، نفورًا من الكسل والفتور، وتصوير الكسول مع الكلاب، حزينًا مكتئبًا مطأطئًا الرأس معقود اليدين وبجانبه هدم وكسر لبيان أنه لا يقوم بدوره في تعمير العالم، أو على شكل امرأةٍ شعناء غبراء وسط الرمال، أو تعيش في نسيج العنكبوت الواهي. وذكر لافونتين من ضمن حكاياته حكاية عن الصرار والنمة كصور للكسل والجهد. ويشهد التاريخ المصري والتاريخ الإسلامي بجد المصريين واجتهاد المسلمين في العلوم والمعارف قبل المدنية الغربية الحديثة. واستأنف الغربيون هذا النشاط في الكشوف الجغرافية كما فعل سير صامويل بيكر في اكتشافاته في أفريقيا، وأدرك أهمية قناة السويس للربط بين أوروبا وأفريقيا وآسيا، وقناة هندوراس وهي قناة بنما بين الأمريكتين الشمالية والجنوبية، وأهمية السكة الحديد لأمريكا الشمالية الشاسعة؛ لذلك سُمّي العصر كله عصر المدنية.

وتختلف المنافع العمومية باختلاف أحوال الناس وتغير العادات وظروف كل عصر؛ فلمصر منافعها العمومية في الوقت الحالي وإن اتفقت المقاصد عبر الأزمان والعصور.^{٦٤} وتتوقف المنافع العمومية في نهاية الأمر على الإمارة أكثر مما تتوقف على الزراعة والصناعة والتجارة. وتتلخص الإمارة في «إسعاد الحاكم للبلاد والعباد».^{٦٥} ويكون ذلك عن طريق تأسيس شورى مجلس النواب؛ أي الحكم الديمقراطي. ثم سرعان ما يترك الطهاوي هذا المستوى السياسي ويعود إلى المستوى المادي للثروة الحيوانية وتبصير أهل مصر بنفق المواشي بالوباء والتندر في ذلك في التعزية بثور أبيض. ثم يترك الثروة الحيوانية إلى الصناعة ليبيّن أن صرف الهمة إلى الصنائع في أي بلد يقطع عرق الفتنة والشروع فيها. ثم يبين أن الاختراعات الجديدة كان لها نظائر في الأزمان القديمة تقوم مقامها من بعض الوجوه. ومن مستلزمات الحكم وجود البريد منذ عهد الأكاسرة والقيصرية حتى ملوك الإسلام. واستمر في العصر الحديث حتى عصر محمد علي الذي

^{٦٤} السابق، ص ٢١-٢٢.

^{٦٥} الفصل الرابع، السابق، ص ٣٢٣-٣٤٧.

كان يُرسل البريد من القلعة إلى جميع ولاياتها. وقد قام الحمام الزاجل بحمل الرسائل. واستعمله نور الدين بالموصل. وكان لها مراكز بالديار المصرية. وقد أنشد الشعراء فيه الكثير من باب تأدية الأمانات إلى أهلها. ثم يصف مراكز «هجن الثلج» نقلًا من الشام إلى مصر. وكان بمصر مناوِرٌ لمعرفة الأخبار كرفع النار في الليل والدخان في النهار للتنبيه على غارات العدو. وتُحرق المراعي والمُخصبات التي يأتي من جهتها العدو منعًا لإغاراته على الديار المصرية. ثم ينتقل إلى مدح الغنى اعتمادًا على القرآن والحديث مثل: ﴿وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى﴾؛ لذلك تنتج الحكومة المصرية ثرواتٍ لإسعاف الأهالي في الأحوال الضرورية. مصر في النهاية هي كوكب المشرق كما وصفها حافظ إبراهيم فيما بعد.

ويعود الطهطاوي إلى عنوان الفصل ويقسم السياسة خمسة أقسام؛ السياسة النبوية وهي من اختصاص الله، والسياسة الملوكية وهي حفظ الشريعة وإحياء السنة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والسياسة العامة وهي الرياسة مثل رياسة الأمراء وقواد الجيش، والسياسة المنزلية، سياسة الرجل داخل بيته، والسياسة الذاتية، سياسة المرء لنفسه. ويمدح حب المعالي وعدم الاقتناع بالدون. ويظل الطهطاوي ينتقل من موضوع إلى موضوع حتى النهاية. فيؤوِّل الأسماء الخمسة المعروفة في اللغة ويختار «ذو مال» باعتبار أهمية المال بعد التأكيد على أهمية التراحم والترابط الاجتماعي في «أبوك، أخوك، حموك»، وعلى الفصاحة والبيان في «فوك». ثم يبين أن مطمح نظر مصر التمدُّن بالأعمال الراحلة. وعندما يشعر بأشعريته يُصرِّح بأن تعاظم الأسباب لا يُنافي التوكُّل ولا ينافي القضاء والقدر معتمدًا على حديث «تداووا؛ فإن الذي أنزل الداء أنزل الدواء، وما من داءٍ إلا له دواء». و«الدواء من القدر». وينتهي الطهطاوي نهايةً أسطورية وهو أنه كان عند الإسكندر صورةً مثمَّنة الشكل مكتوبٌ على أضلاعها المسائل السياسية الحكيمة وهي الحكمة المنسوبة إلى أرسطو أو إلى كسرى أنوشروان؛ «هذا العالم سياج بستانه الدولة، والدولة سلطان يحفظها السنة، والسنة شريعة يحوطها الملك، والملك راعٍ يُعصِّده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية خدامٌ يتعبدهم العدل، والعدل مألوف وبه صلاح العالم». ثم يعود الطهطاوي في النهاية إلى رأس الموضوع «إسعاد الحاكم للبلاد والعباد». ويصرِّح بأن السعي في أداء الحقوق الوطنية منحةٌ إلهية يمنحها الله سبحانه. وقد كان السلف الصالح يدعون لصلاح ولي الأمر لأن في صلاحه صلاح المسلمين.

والإمارة تقتضي العدل والصدق والوفاء بالوعد ومجاراة النفس على أفضل أحوالها؛ «من عامل الناس فلم يظلمهم، وصدقهم فلم يكذبهم، ووعدهم فلم يخلفهم فهو ممن

كَمَلَتْ مروءته، وظهرت عدالته، ووجبت إخوته، وحرمت غيبته.» كما تقتضي التوجُّه إلى أَعالي الأمور وليس إلى سفاسفها؛ «إن الله تعالى يحب معالي الأمور ويكره سفاسفها». ^{٦٦} وقد قال أنوشروان شيئاً مشابهاً وسماه المروءة.

(٥) الدولة التاريخية

ليست مصر فقط هي الوطن أو المنافع العمومية، بل هي أيضاً الموقع التاريخي وامتدادها واستمراريتها في الزمان؛ فنشأت شخصية مصر وعوائد المصريين من تراكم التجارب والخبرات. نشأ فيها التمدُّن وال عمران. وفيها نشأت الأديان وعقيدة التوحيد وتهذيب الأخلاق، وفجر الضمير؛ نظراً لما يقوم به الدين من رقابة على النفوس وصلاح الدنيا واستقامتها، وإقامة العدل والإحسان وعمارة البلاد وسلطان الأرض. وفيها تحققت المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسُّن الحال. ونشأ العمران ابتداء من الفلاحة. ثم توسعت دائرة العمران بالأسفار والسياحة فنشأت التجارة؛ فالتمدُّن قسماً؛ معنوي من الدين والآداب والأخلاق، ومادي من المنافع العمومية والرقى والتمدُّن والعمران من زراعة وتجارة وصناعة، على الرغم من اختلاف أغراض كلٍّ منها، حتى لقد ظن الحكماء أن هذه الصنائع مضادة للأخلاق والآداب، كما هو معروف من نقد ابن خلدون للتجارة وأخلاق التجار. ^{٦٧}

ومصر هي أيضاً الجغرافيا، الموقع المتوسط بين الشرق والغرب، وبين آسيا وأفريقيا، وبين الشمال والجنوب، منفتحة على سواحل الشام وعلى أحراش السودان. وهي فتوحات محمد علي الحديثة توسيعاً لرقعة مصر وأمنها القومي. ^{٦٨} ويُفصّل الطهطاوي المنافع العمومية في الأزمان القديمة، وأنها كانت بسيطة سهلة لا تحتاج إلى كبير شيء؛ ^{٦٩} فالأرض الخصبة كانت رأس مال المزارع. وإذا كانت للمالك الأرض فإنه يستعبد المزارعين لفلاحتها؛ فهم جزء من ملكية الأرض مع الحيوانات

^{٦٦} وهو مثل ما قاله ليبنتز «إن العظيم أقل تكلفة من التافه». Le suplime coûte moins chère que le frivole.

^{٦٧} السابق، ص ٧، ٩.

^{٦٨} السابق، ص ١٨.

^{٦٩} الباب الثاني، الفصل الثاني، السابق، ص ١٣٥-١٤٦.

والآلات. وإن كان حراً فله أجر عمله، ويظل يعيش في إقطاع السيد. وكانت الصناعات مقصورة على الضروريات، ويقوم بها الأرقاء أيضاً، فكانوا يصنعون ما تدعو إليه الحاجة. وكان يتم استيرادها أحياناً من الممالك الأجنبية إن كانت أفضل تصنيعاً. وكانت النظم الاقتصادية لا تحتاج إلى كثير من المصارف خاصة في أوقات السلم. وفي أوقات الحرب، مثل الحرب بين روما وقرطاجنة، بدأ تنظيم العطايا للجنود من إعانات الأهالي بما في ذلك بعض المصنوعات.

وتتقدّم المنافع العمومية بما يُسمّيه الطهطاوي الأسفار والسياحات؛ أي انتشار الأمم خارج أوطانها، وتوسيع رقعتها لزيادة مواردها، وفتح أسواقها دون أن يكون لديه مفهوم الاستعمار. ويروّج لتبريراته في القرن التاسع عشر. وهذا هو السبب في فتح دولة الإنجليز بلاد الهند كي تتسع تجارتها. وهو ما فعلته أيضاً بعض الدول الأوروبية. وهي الدول التي تميل إلى الجد والكد والكسب في تحصيل المعالي والأموال والترقي وكسب المجد. ويتم لها كذلك بالسياحة والإقدام على ركوب الأخطار لنيل الأمانى وبلوغ الأوطار.^{٧٠}

وهو ما فعله العرب أيضاً لفضلهم على غيرهم بالتواتر في أغلب الخصال الحميدة؛ فالعرب أكثر الأمم شجاعة ومروءة وشهامة. ولسانهم أتم الألسنة تمييزاً بين المعاني. برعوا في العلوم الرياضية. وفي الحديث «إذا زلّت العرب زلّ الإسلام». وفتحوا البلاد ونشروا الإسلام وأقاموا المدنية وأسّسوا النظم. والشواهد على ذلك كثيرة في مأرب وحضارة سبأ التي أشار إليها القرآن؛ ﴿لَقَدْ كَانَ لِسِيَّاءٍ فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُّوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾. ثم انهارت الحضارة بعد ذلك؛ ﴿فَاعْرَضُوا فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ سَيْلَ الْعَرِمِ﴾، فقصص القرآن يُثبت قيام الحضارات وسقوطها، قيامها في ﴿وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ الْقَرْيَةِ الَّتِي بَارَكْنَا فِيهَا قُرًى ظَاهِرَةً﴾، وسقوطها في ﴿وَمَزَقْنَاهُمْ كُلَّ مُمَزَّقٍ﴾. ولقد تاجر الرسول لخديجة وعظم ربحها. وهذه هي الحكمة في رعي الأنبياء الغنم تعويذاً له على السياحة وإدارة شئون الأمم. وقد سافر موسى إلى مدين وعاون النساء وتزوَّج إحداهن بعد خطبتها من شعيب في مقابل استجاره ثمان سنين. ويُفصل الطهطاوي ذلك إسلامياً عن طريق الآيات القرآنية، والتي

^{٧٠} الباب الثاني، الفصل الثالث: في أن الأسفار والسياحات مما يعين على تقدم المنافع العمومية، السابق، ص ١٤٦-١٥٩.

تحدث عن رحلتي الشتاء والصيف والتعود عليهما، وطبقاً لدعوة إبراهيم: ﴿رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ﴾.

ويُفَصِّل الطهطاوي هذه السياحة والأسفار عند السوريين وسكان سواحل بر الشام وبراعتهم في التجارة والعلوم البحرية.^{٧١} فالضرورة هي الأصل. أَلجأتهم إلى ركوب البحار والتجارة بالأخشاب. وهم الفينيقيون (الفنيكيون)؛ فالحركة بركة، وكما أنشد الشافعي:^{٧٢} وقد سبقوا الغرب الحديث في اكتشاف «عشم الخير»؛ أي رأس الرجاء الصالح. وهم أول من اكتشف الصباغة باللون الأحمر الأرجواني. وهم أول من اخترعوا حروف الهجاء المستخرجة منها الحروف الإفرنجية خاصة اليونانية بإلهام رباني؛ فالكتاب من ضمن الفضائل الأولى. وقد كتب ابن الرومي رسالةً في تقديم القلم على السيف.^{٧٣}

وقد سبق العرب الإفرنج في وضع أسس علم الفلك للمساعدة في السير ليلاً، وكما وصف القرآن: ﴿وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ﴾. كما سخر الله الأرض والبحر للسياحة: ﴿وَهُوَ الَّذِي سَخَّرَ الْبَحْرَ﴾. واخترع العرب البوصلة (الإبرة) ضمن المنافع العمومية قبل الأمم الأخرى في تجارتهم مع الهند. وفي عصر الخلافة عقدوا معاهدات مع الدول الأوروبية لتنظيم الملاحة في البحار. كما سبق العرب غيرهم في صناعة الساعات لحساب الوقت وتقدير عدد السنين. وقد اشتملت كتب الفقه القديمة بعض المنافع العمومية في المعاملات الشرعية مثل الأحكام التجارية كالشركة والمضاربة والقرض والمخابرة والعارية والصلح. وقد استفادت منها المعاملات الأوروبية عبر مخالطات تجار الغرب مع أهل الشرق مما استدعى إقامة المحاكم المختلطة.

^{٧١} الباب الثاني، الفصل الرابع، ص ١٥٩-١٦٩.

^{٧٢}

تغرب عن الأوطان في طلب الغلا
وسافر ففي الأسفار خمس فوائد
تفرج هم، واكتساب معيشة
وعلم وأدب، وصحبة ماجد

السابق، ص ١٦٠

^{٧٣} وهو ما قاله نابليون بعد «نداءات إلى الأمة الألمانية» لفشته، «لقد هزم القلم السيف.» على عكس ما قيل في الشعر العربي:

السيفُ أصدقُ إنباءٍ من الكتبِ في حده الحدُّ بين الجِدِّ واللعبِ

ثم يُطبَّق الطهطاوي أقسام المنافع العمومية في الأزمان الأولى على مصر المحمية، وأنها كانت من التمدُّن والتقدُّم بمكانةٍ عليّة؛^{٧٤} فقد تقدَّمت مصر واغتنت في عدة أزمانٍ سابقةٍ وأدوارٍ متناسقةٍ، وحازت على المنافع العمومية بوجهٍ إجمالي.^{٧٥} وقد تقدَّمت مصر في المنافع العمومية أكثر مما تقدَّمت البلاد الأخرى المطلة على سواحل البحار. وجريان النيل من جنوبها إلى شمالها من أقوى الأسباب في هذا التقدُّم، وكما تدل على ذلك آثار مدينة طيبة (طيوه)، بل لقد امتدَّت آثار مصر إلى سواحل أوروبا. ويدل على ذلك اكتشاف أعمدةٍ مصريةٍ بمعبِدٍ قديمٍ في نابولي. وكانت بابل تُنافس مصر؛ فمصر والعراق أكبر دولتين تاريخيتين في العصر القديم. وتأسَّست في العراق مدينتا بابل ونيوى. ويستطرد الطهطاوي في تاريخ العراق كمناسبةٍ لجمع المعلومات التاريخية، مثل تسلُّط الملك نيناس وأخذه زمام المملكة من أمه، وتسلُّط سردينال على العراق وإحراق نفسه ونسائه، ثم دخول أذربيجان والعراق تحت مملكة الفرس، ثم تولية كيروش ملك العجم مملكة العراق. ثم يصف الطهطاوي ما كانت عليه مدينة منف في الزمن القديم. ودخلها المأمون وأنشد في حُسنها أبياتاً.^{٧٦}

ومن علامات التمدن ودلائل العظمة ثلاثة أشياء؛ حسن الإدارة الملكية، والسياسة العسكرية، ومعرفة الألوهية. وقد تملَّكت مصر هذه العوامل الثلاثة فنهضت وتقدَّمت منذ قديم الزمان؛ فقد حسَّنت الإدارة في مصر القديمة مما استوجب طاعة الرعية للملوك. وتم توزيع أراضي مصر على طوائف ثلاث: الملك، والكهنة، والجنود. وفي السياسة العسكرية كانت مصر كثيرة الجنود. يُكافأ الشجعان منهم. واخترعت مصر آلة الحراثة، ورَبَّت مجالس القضاء. وتم توقيع العقاب على المذنبين والفحص عن أوجه التعيُّش مثل قانون «من أين لك هذا؟» في هذا العصر. وكان جهاز الدولة في غاية التهذيب واستقامة الأخلاق.^{٧٧}

يُوصِّل الطهطاوي تاريخ مصر اعتماداً على الآيات القرآنية كمصدر للأخبار التاريخية، مثل الاستشهاد على تقدُّم مصر وامتيازها في المعارف في الزمن القديم بأية ﴿اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ من قصة يوسف وفرعون.^{٧٨} ويبدأ بحسد إخوة يوسف لأخيههم حتى تدبير يوسف لغلال مصر وحفظ الحب في سُنبله.

^{٧٤} الباب الثالث، السابق، ص ١٧٠-٢٠٦.

^{٧٥} الفصل الأول، ص ١٧٠-١٨١.

ويدخل في تفاصيل القصة وليس فقط البداية والنهاية، تعرّف يوسف على إخوته، وذهاب البشير بقميص يوسف إلى أبيه، والدرس المستفاد منها ليس فقط أسباب نزولها، وهو إخبار اليهود بآل يعقوب وسبب انتقالهم من الشام إلى مصر، بل علو درجة مصر، وعدل أحكامها، وترتيب قوانينها.^{٧٩}

ويُشيد الطهطاوي بفتوحات الإسكندر الرومي للديار المصرية، وما نتج عنها من اتساع دائرة المنافع العمومية، الناتجة عن مُقدّمات الحزم والكياسة وشرطيات أشكال العدل في التدبير والسياسة.^{٨٠} وسلوك الإسكندر في البلاد المفتوحة يُبين سلوك باقي الفاتحين؛ لذلك فطن القدماء وجعلوه ذا القرنين المذكور في القرآن. وجعلوا رسالته نشر التوحيد وإعلاء كلمة الله، كما تبدو في مراسلاته المنتحلة مع أستاذه أرسطو ومع أمه!^{٨١} وقد تحقّق للإسكندر تمثّل المال والعقل والسعد. ويذكر الطهطاوي تفاصيل عدة عن الإسكندر، تتويجه ملكاً للأمم، وتأليف من تحت حكمه من الملل، ونسبه وولاية أبيه، ورتبته العسكرية، والقصد من حرب العجم، وتجميع اليونان للمساعدة، ثم قتل أبي الإسكندر في عرس ابنته، وتربية أرسطو للإسكندر، وفائدة التاريخ للملوك. ثم توجه الإسكندر لحرب بلاد آسيا بجيش يسير، وفتوحه لبلاد العجم ثم فتحه لمصر. ثم توفي الإسكندر وهو في ريعان الشباب دون أن يعهد إلى أحد بالسلطة. وترتّب على فتوحات الإسكندر مزايا جسيمة للتمدّن والمنافع العمومية. وحكم مصر البطالمة. وظهرت مآثر حكم الإسكندر في عهدهم، ومنها منارة الإسكندرية التي كانت من عجائب

سألت أطلال مصر عن عين شمس ومَنفٍ
فما أصارت جواباً ولا أجابت بحرفٍ
وفي السكوت جوابٌ لِذِي الفُطانة يكفي

السابق، ص ١٧٨

^{٧٧} السابق، ص ١٧٨-١٨١.

^{٧٨} الباب الثالث، الفصل الثاني، ص ١٨١-١٨٧.

^{٧٩} الباب الثالث، الفصل الثاني، ص ١٨١-١٨٧.

^{٨٠} الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق، ص ١٩٤-٢٠٦، ٣٢٢.

^{٨١} وهو ما قاله بعض المحدثين عن أثر الحملة الفرنسية على مصر بقيادة نابليون وبداية مصر الحديثة بها.

الدنيا، ومكتبة الإسكندرية، وتقَدَّم الملاحه والأسفار البحرية في عهد بطليموس الأول. وامتَلَأَت خزائن مصر بالذخائر. وقد جلب بطليموس الأول اليهود إلى الإسكندرية، وشيد لهم حارةً خاصة، حارة اليهود. ثم ضاقت دائرة المنافع العمومية في الأدوار الأخيرة حتى استيلاء السلطان سليم على مصر، دون ذِكر حُكم العرب لمصر وحُكم الفاطميين والإخشيديين والطولونيين والأيوبيين والمماليك. ثم تغلَّبَت فرنساوية على مصر وانتزَعَتْها من الخلافة قبل أن تعود إليها. ثم خلَّص محمد علي مصر من سيطرة المماليك فحصلت المنافع العمومية بالقوة الوطنية والنخوة الأهلية، وظهرت شعائر الإسلام، وابتهج الناس بدين خير الأنام، فعلاقة أرسطو بالإسكندر مثل علاقة الطهطاوي بمحمد علي، وهيجل بفردريك الثاني، المفكر والأمير، الفيلسوف والملك.

ويصُبُّ التاريخ الماضي في التاريخ الحاضر. وتعود المنافع العمومية إلى مصر حسب الإمكان في عهد مُحَيِّي مصر «جنتمکان».^{٨٢} ويصعب التمييز بين التاريخ المعاصر لمصر وبين مدح محمد علي باني مصر الحديثة؛ إذ يتحدث الطهطاوي عن «مناقب جنتمکان محمد الاسم عليَّ الشأن، وأنه نادرة عصره ومحبي مآثر مصر، والمقابلة بينه وبين عدة من مشاهير ملوك الأعصر القريبة».^{٨٣} إذ تعلَّم القراءة والكتابة في سن الخامسة والأربعين. كان متديناً على حد الاعتدال يُؤثِّر الفعل على القول. ويتعلَّم بالتجربة. يقصد التغلُّب بطريقة العبد وليس عن طريق كسب الأجر. وكان من مآثره تخليص الحرَمين الشريفين والأقطار الحجازية من عبد الله بن سعود شيخ الوهابية؛ فقد أتعَب الحُجَّاج بقطع الطرقات. انتصر عليه محمد علي وأسرَه وأرسله إلى الآستانة لضرب عنقه. وقاد إبراهيم حملة المورة ولكنها استقلَّت. ولم تُعد الحملة بأي نفع على مصر إلا هجرة بعض الألبان إلى مصر واندماجهم مع أبناء الوطن، وتمرين العسكرية المصرية على الحرب والجهاد إلى يوم الدين. ومقدونيا مسقط رأس أميرَيْن عظيمَيْن هما الإسكندر ومحمد علي. ثم يقارن الطهطاوي العظماء بعضهم ببعض، السلطان سليمان القانوني والإمبراطور شارلمان (شرلکان) ملك إسبانيا والنمسا. وقد بعث السلطان سليمان «عمارة» بحرية؛ أي أسطولاً؛ لنجدة ملك فرنسا. وسافر إلى أوروبا بجيشه وعاد منصوراً. كما حافظ على ولاية تونس. ثم يقارن الطهطاوي بين سلاطين آل عثمان وسلاطين أوروبا؛ فقد بلغ

^{٨٢} وهو الباب الرابع، السابق، ص ٢٠٧-٢٨١.

^{٨٣} الفصل الأول، ص ٢٠٧-٢٢٢.

عصر لويس الرابع عشر في أوروبا درجة الكمال. كما جدد كولبرت المنافع العمومية، وجلب محاسن المنافع العمومية من الخارج إلى وطنه. وقد رثا فولتير لوزير الرابع عشر. ويرصد الطهطاوي سلاطين آل عثمان المعاصرين للوزير الرابع عشر. ثم ينتهي إلى ملاحظة نظرية عن مساعدة كبار الوزراء أرباب الفراغ للوكهم على التمدن مثل إبراهيم وإسماعيل.

بل يؤيد الطهطاوي قصد محمد علي لنهضة مصر بالآيات مثل: ﴿يُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ﴾ وبالأحاديث مثل: «إنما الأعمال بالنيات.» و«من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله عز وجل.» فالمهم القصد والنية، والمضمون لا الشكل؛ «إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، وإنما ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم.» وأحاديث أخرى تؤكد على دور النية وأهمية العمل.

وقد تمكنت منافع مصر العمومية كل التمكّن من الذات المحمدية العلية، وتسَلَّطت على قلبه، وأخذت بمجامع لُبه.^{٨٤} ويُبرز الطهطاوي توحيد المنافع العمومية بشخص محمد علي؛ فالفلاحة منبع الثروة في مصر كما وضح ذلك من قصة يوسف. وقد تمنى نابليون أن يحكم مصر حتى يُحسن أراضيها، ويكثر أهاليها. وقد خطر ببال محمد علي نفس الشيء لإحياء ما في مصر من الموات بزيادة فروع النيل واتساعها وتنظيفها، وتوسيع الرقعة الزراعية، واستصلاح أراضي الفيوم، وتنظيم توزيع مياه النيل، وإنشاء القناطر الخيرية. ومع ذلك فقد أولى معظم همه لتنظيم العسكرية المصرية لما لها من منافع عمومية في التسليح والخدمات. وقاس النيل بغيره من الأنهار. وشقّ ترعة المحمودية، ووضع خطة لزيادة ثروة مصر؛ فأرض مصر تراكم من الطمي أثناء الفيضان. وقد أدرك ثلاثة مخاطر؛ ارتفاع أرض مصر بسبب تراكم الطمي وبالتالي صعوبة الري. والنحر النهري بسبب انخفاض التربة فيتسع مجرى النهر، والنحر الأرضي للدلتا من ماء البحر عند المصب. وقد صاغ الدورة الزراعية لزيادة المحاصيل. وأزال الموانع الطبيعية التي تعطل مساحة الأراضي المزروعة.

وقد «دبر محمد علي من أصول المنافع العمومية الجسيمة، والوصول بها إلى الحصول على التقدّمات العميمة في زمنٍ يسير، مما لو أنجزه من الملوك جمٌّ غفير لعدّ

^{٨٤} الباب الرابع، الفصل الثاني، ص ٢٢٣-٢٢٣.

من العمل الكثير وحسن التدبير».^{٨٥} ولا يخلو تدبير محمد علي من الحكمة الإلهية، كما قال الغزالي في «إحياء علوم الدين»! ويُفَصِّل الطهطاوي نظام الري اعتمادًا على ما قاله فرعون: ﴿الْيَسَّ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾. كان هناك نظامٌ ربيٌّ قاصر في عهد المماليك. ثم سخر المولى تبارك وتعالى محمد علي لإحياء عمارية مصر. وكان القدماء قد صَوَّروا الأراضي للرشيد ولم يستحسن منها إلا إقليم أسيوط! فأكمل محمد علي نظام الري بإنشاء القناطر الخيرية وشق الرياحات. وأرسل بعثة لاستكشاف أعالي النيل. وأنشأ المدارس ومدرسة الألسن لمعرفة اللغات، والاستفادة من الكتب الأجنبية. وأنشأ بالإسكندرية ترسانةً شبيهة بترسانة طولون. ولم يُعد يستورد السفن من الخارج. وعزَّب الجيش في مصر السودان.

وسافر إلى جبال فازغلو ببلاد السودان لاستكشاف المعادن الذهبية وأعمال الطرق التجريبية.^{٨٦} ويبيِّن الطهطاوي أمهات المعادن المستخرجة في هذا العهد. ويعتمد على القرآن في ضرورة استخراج الذهب دون اكتنازه: ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يَنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ﴾. ويقارن ذهب السودان بفضة أمريكا (أمريكة) وجمهورية المكسيك (مكسيكا). وتحوَّلت الزراعة التقليدية إلى تعدين. وتحوَّل النيل من مياه للري لطرق مواصلات لاكتشاف المعادن. ويُفَصِّل منجمًا منجمًا ومدى تعاون الأهالي أو معارضتهم. ودخل محمد علي الخرطوم وأرسل خبراء المعادن إلى كافة أرجاء السودان. وقام بإرشاد الأهالي إلى وسائل الزراعة الحديثة. وشيَّد بعض المباني. ثم يئس من استخراج الذهب وعاد إلى مصر بعد قراءته تقرير رئيس خبراء التعدين بعدم فائدة استخراج المعادن في السودان لقلة الربح وعظم التكاليف؛ فالسودان ليس بلدًا للمعادن، بل للزراعة إن تم تحسينها وتجويدها. وثقافة الناس في السودان شرعية يمكن استثمارها في حثهم على الجد والاجتهاد، والعلم والتعلُّم. ولسانهم عربيٌّ فصيح ويمكن أن تصبح أكثر تمدنًا من أمريكا. وقد سافر الطهطاوي إلى السودان ونظَّم قصيدة في أحوال البلاد وعوائدها وهي من أطول القصائد. ولطول مدة الإقامة في السودان وتحقيق النفع للوطن تَرَجَّم هناك «وقائع تلماك»، وطُبِع في بيروت وهو من أنفع الكتب في الآداب. ثم توفِّي محمد علي وكان يجعل كسب المعالي دائمًا نُصب عينيه.^{٨٧}

^{٨٥} الباب الرابع، الفصل الثالث، السابق، ص ٢٢٣-٢٤٩.

وإذا كان الباب الثالث عن تأصيل المنافع العمومية في التاريخ، وكان الثاني عن حاضر المنافع العمومية في عصر محمد علي، فإن الخامس في مستقبل المنافع العمومية في مصر «في الآمال الحسنة والأعمال المستحسنة من الإصلاحات المصرية بمقتضى إصلاحات الحال العصرية»^{٨٨} فيذكر أولاً تقدّم مصر في الوقت الحالي، وتوسيع المشاريع والمسالك. ثم يُفصّل الطهطاوي «ملحوظات عمومية تتعلق بالديار المصرية، أبدأها بعض من أرخ لمصر من أرباب السياحة، وحرص فيها على ما يلزم من تقديم التمدّن بتحسين أحوال المنافع العمومية، تجارة كانت أو زراعة أو فلاحه، وهذا باعتبار ما كان كما لا يخفى على ذوي العرفان»^{٨٩} إذ لم يستطع حتى الآن أرباب السياحة الوقوف على حقيقة مصر. وقد رأى الفرنسيون بعد تغلبهم على عمّار مصر أنه لو حُكمت مصر بحكومة مماثلة لحكومات أوروبا لبلغت شأنًا كبيرًا في الرقي والتمدّن؛ فالملحّ هو النظام السياسي. ويصف حال أطيّان مديريات البحيرة روضة البحريّين والشرقية والجيزة والقلوبية والفيوم وبنى سويف والمنيا وأسيوط وجرجا. ويمكن الاستثناء من العوائد المالية ترغيبًا لتكثير المعمارية. كما يذكر كيفية تحسين الثروة الحيوانية. ثم يتناول القوى البشرية، ويبين استعداد أبناء مصر بقرائهم الذكية لجميع المعارف والمنافع البشرية، وإمكانية تحويل مصر إلى حالة مستحسنة كل عشرين سنة مرة، وحفظ قواهم العقلية إلى آخر أعمارهم. وما أكثر الأشعار في ذلك!^{٩٠}

وقد بلغت المنافع العمومية بالديار المصرية درجة ارتقاء جلية في عهد الحكومة الحالية طالما أن الطهطاوي هو مفكر الدولة وحارس النظام.^{٩١} ومع ذلك فلا لزوم للمروج المُدبّرة في مصر وهو البرسيم. وأفضل منها زرع القطن، وغرس شجر التوت، وتربية دودة القز. ويُفصّل كيفية تسبيخ الأرض المهيأة لزراعة القطن وزمن بذره، وكيفية الاعتناء بشجره ونموه. ثم يُبيّن حُسن مياه النيل واستعمالها في الصباغة.

^{٨٦} الباب الثالث، الفصل الرابع، السابق، ص ٢٤٩-٢٨١.

^{٨٧} السابق، ص ٢٦٥-٢٧٩.

^{٨٨} الباب الخامس، السابق، ص ٢٨٢-٣٤٧.

^{٨٩} الفصل الأول، السابق، ص ٢٨٤-٢٨٢.

^{٩٠} الفصل الثاني، السابق، ص ٢٨٥-٢٩٤.

^{٩١} الفصل الثالث، السابق، ص ٢٩٥-٣٢٢.

ثم يتحول من زراعة القطن إلى زراعة الأرز وكيفية تحسينها بالأقاليم وكذلك قصب السكر بالمنيا. ويقارن بين الفلاحة وصناعة الصوف أيهما أقدم. ويضرب المثل بتشريف إمبراطور الصين للزراعة بأن حث بنفسه الأرض في يوم مشهود. ثم ينتقل إلى الثروة الحيوانية، تربية المواشي والأغنام خاصة الغنم البيض وعدم ذبحها. وقد جلبها إدوارد ملك الإنجليز إلى مملكته. كما استوردت إنجلترا غنم الهند خصيصاً لصناعة الصوف. واشترت مملكة فرنسا الأصواف المغزولة بأثمانٍ غالية قبل اختراع دواليب الحلج والغزل. وقد أفادت التجربة بإبقاء الصوف بلا جَزَ عدة سنوات. ويتحدث عن الجوخ الفرنسي. ويعتمد في كل ذلك على حدِّس قرآني ﴿وَجَعَلَ لَكُم مِّنْ جُلُودِ الْأَنْعَامِ بُيُوتًا تَسْتَخِفُّونَهَا يَوْمَ ظَعْنِكُمْ وَيَوْمَ إِقَامَتِكُمْ﴾ وعن استعمال أصوافها وأوبارها وأشعارها متاعاً.

(٦) خاتمة: طبقات الوطن

وفي الخاتمة يصف الطهطاوي الوطن وطبقاته الأربع؛ ولاية الأمور، والعلماء والقضاء وأمناء الدين، والغزاة، وأهل الزراعة والتجارة. وهي طبقاتٌ اجتماعية أكثر منها مكوناتٌ للوطن أو بنية للدولة وسلطاتها التشريعية والقضائية والتنفيذية.^{٩٢} وهو ترتيبٌ هرمي يستدعي الفارابي، أعلاها الحكام ثم العلماء والقضاء وأمناء الدين ثم الغزاة، وأدناها أهل الزراعة والتجارة والصناعة؛ أي العمال الحرفيون.

وظيفة ولاية الأمور من أعظم واجبات الدين؛ فالسياسة سياسةٌ شرعية. والدين يشمل الدنيا. والسياسة الشرعية سياسةٌ مدنية. كما يحتاج الانتظام العمراني إلى قوتين؛ قوة حاكمة وقوة محكومة. وتشمل القوة الحاكمة السلطات الثلاث؛ التشريعية والقضائية والتنفيذية. وفن السياسة هو الذي يعطي الأصول والأحكام التي تُدار بها المملكة. وأحياناً تُسمَّى فن الإدارة أو علم تدبير المملكة، وباللغة الأجنبية «بوليتيكة»، وهي العلم بالسياسة وأحوال الناس؛ لذلك يتم تعليم القرآن في البلاد الإسلامية وتاريخ الأديان في بلاد أخرى لسد هذا الفراغ في حالة غياب علم السياسة، وهو ما يحتاج إليه الصبية لتعلُّمه منذ الصغر، بالإضافة إلى القصائد واللغة العربية والأمور السياسية والإدارية لفهم أسرار المنافع العمومية؛ فالمصالح الشخصية لا تتم إلا من خلال المصلحة العمومية،

^{٩٢} خاتمة، السابق، ص ٣٤٨-٤٤٥.

مصلحة الحكومة ومصلحة الوطن. وإن استخدام الإنسان في الحكومة يستدعي سبق معرفة بأصول وظيفته، ومنها كتمان الأمور السياسية عن العموم وجعلها من أسرار الدولة في الأزمان السابقة. وقد صدرت الأوامر الخديوية بقيد أبناء وجوه الناس بوظيفة معاونين ليتمرنوا على الأحكام بالرغم من اختصاص الملك بمعالي الأحكام وكلياتها وتفويضه جزئياتها لوكلائه.^{٩٣}

كان النظام الملك بانتخاب السواد الأعظم وإجماع الأمة. ولما تبين ما في هذا الأصل من مفسد تحول إلى نظام وراثي ضماناً لحسن انتظام الممالك. وإن على الملوك حقوقاً ولهم واجبات؛ فهو خليفة الله في أرضه، وحسابه على ربه وليس على رعيته بالرغم من أن الشرع قال بأن «الدين النصيحة، لله ولكتابه ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم». والذمة محكمة قضائية، تثيب صاحبها، وتعاقبه على الخير والشر. والذمة في العقل والقلب وهي فطرية في النفس؛ «جئت تسأل عن البر. والبر ما اطمأنت إليه النفس، واطمأن إليه القلب. والإثم ما حاك في النفس وتردد في الصدر، فاستفتت نفسك وإن أفتوك الناس وأفتوك.» «وكل مولود يولد على الفطرة.» والرأي العمومي يُحيل ولاية الأمور على العدل والإحسان. وفي الحديث «إن الله يحب العدل.» وقد نصّ القرآن على ذلك أيضاً ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾، ﴿وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾. ونفوذ ولاية الأمور يعود على الرعية بالفوائد الجسيمة. ووظيفة المجالس المداولات والمذاكرات. وهي أقرب إلى الشورى غير الملزمة.

والحاكم رحيم بالرعية. إذا كان دأب المنصب الملوكي الصفح عن الجاني أو تخفيف العقوبة عنه. فالملوك يتصفون بالحلم. وإن صفح الملك عن الجاني يمحو العقوبة ولا يمحو الذنب كما هو الحال في الشريعة الإسلامية، والتفرقة بين الحق المدني والواجب الأخلاقي. ولا يكون صفح الملك في حقوق العباد. وإن عفو الملوك مطلوب لكونهم أولى بالتخلق بأخلاق الرحمن وطبقاً للحديث «الراحمون يرحمهم الرحمن. ارحموا من في الأرض يرحمكم من في السماء.» وهو أيضاً ما تؤكده التجربة الشعرية.

ويفعل الملك ما فيه صلاح الرعية. ويختار للولايات المهمة من أرباب المعارف السياسية من فيهم الكفاءة اللازمة والمعلومات الكافية. وعلى الرعية طاعتهم؛ ﴿أَطِيعُوا

^{٩٣} الفصل الأول، السابق، ص ٣٤٨-٣٦٩.

الله وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ». وحقوق الرعية، وهي الحقوق المدنية حقوق أهالي المملكة بعضهم على بعض، الحقوق الخصوصية الشخصية في مقابل الحقوق العمومية هي أقرب إلى المعاملات الفقهية. أما حقوق الدوائر البلدية فهي فرع من المدنية؛ فالدائرة البلدية والناحية والمشيخة تُفيد نفس المعنى. ويسبق تكوين الدوائر البلدية تكوين الحكومات والممالك؛ فالمجالس المحلية هي التي تحكم قبل المجالس النيابية. وقد سُمي رئيس الناحية شيخ البلد أو شيخ الحارة نظرًا للاحترام الواجب للشيخوخ. والبلد هي الحارة، كما أن الشام هي دمشق، ومصر هي القاهرة. ومن خصائص شيخ الدائرة البلدية ترتيب الأشغال العمومية. ويُرخَّص الشيخ الناحية بإجراء ما هو من خصائصه بدون استئذانٍ مَنْ هو فوقه من الحكام إلا في الأمور الجسيمة، تجنبًا للبيروقراطية. وعلى شيخ البلد أن يكون لديه القدر الكافي من المعلومات عن الناحية.

وفي أوروبا كانت ملكية الأرض الزراعية حكرًا على الأمراء الذين يدفعون الضرائب للحكومة في مقابل ترك أيديهم مطلقة في الأرض؛ لذلك قامت الحروب الصليبية بدعوى استرداد القدس الشريف وغيره من أراضي المسلمين حتى قامت الثورات الحديثة دفاعًا عن الحرية والتمدُّن. وقد نتج عن ذلك تمتُّع الأهالي بثمرات الاكتساب وتحصيل المنافع، وقوة الحكومة، وتمكين الدولة دون توسُّط الأفراد والمترمين. وتقوم الشريعة الإسلامية على تسوية الجميع في العدل والإنصاف. فيتم ترتيب عُمد الدوائر والمشورات البلدية؛ فالشريعة معيار المملكة، والسياسة ميزان السلطنة، فيزنون الرعايا بأنفسهم بميزان الشريعة.

أما وظيفة العلماء والقضاة وأمناء الدين فهم «علماء الحقيقة وعلماء الشريعة وعلماء الحكمة والأمور النافعة التي عليها نظام الدنيا والدين».^{٩٤} علماء الحقيقة هم أهل الزهد والورع، وهم الصوفية. والعلماء هم ورثة الأنبياء وحملة الشريعة، «لولا العلماء لهلكت أمتي. اللهم احفظ العلماء واعفُ عن الجهال وارحم الناس». ولهم احترامهم الكامل من الدولة. وهما جماعة علم، العالم والمعلم «العالم والمعلم شريكان في الخير». ولهم منزلتهم العالية، «أنزلوا الناس منازلهم». وعلى العلماء الشرعيين الجمع بين العلوم الشرعية والمعارف البشرية كالعلوم الحكمية العالية. وهي ليست علومًا أجنبية كما تبدو الآن. بل هي علوم إسلامية نقلها الأجانب إلى لغاتهم من اللغة العربية.

^{٩٤} الفصل الثاني، السابق، ص ٣٦٩-٤٠٦.

أما القضاء فهو منصب له جلاله وقدره خاصة إذا اجتمع مع نقابة الأشراف. وقد جمع بعض أسلاف الطهطاوي بين هاتين المكانتين مع ذكر أسمائهم. وقد استقر الفقه على مذهب أبي حنيفة النعمان بعد أن كان متعدد الأركان على المذاهب الأربعة لأسباب سياسية خالصة في الخلافة العثمانية. وتتطلب الأحوال والمعاملات العصرية تنقيح الأقضية والأحكام الشرعية بما يوافق مزاج العصر بدون شذوذ، مع جواز تقليد غير المذاهب الأربعة طبقاً للحاجة. والتشديد والتخفيف في الأحكام يتغير بتغير الأزمان. ومن لم يحمل هم المسلمين فليس منهم. وليس من الضروري أن يكون القاضي على مذهب ولي الأمر بل أن يكون كامل العقل والدين، و«من قلد إنساناً عملاً وفي رعيته من هو أولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المسلمين.» لذلك كثرت عند القدماء آداب القاضي ووصاياه وفي مقدمتها العدل؛ ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾، سواء كان القاضي المدني أو قاضي العسكر. ويقوم ولي الأمر بالتفتيش على أحوال القضاة مثل باقي الولاة.

ويتحدث الطهطاوي عن سائر الملل والطوائف، كما فعل ابن خلدون في «المقدمة» وطبقاً للشرعية، أن تحكم كل ملة بكتابها وكما كان الحال في دولة الخلافة؛ فرؤساء أحبار أهل الذمة هم العبرانيون واليعاقبة. وبطريق اليعاقبة أكبر أهل ملته. يحكم بما أنزل الله في التوراة دون أن يُنسخ في الإنجيل، وتقوم شريعته على المسامحة والاحتمال والصبر على الأذى. وهو مثل بابا روما ومساو له. يصالح بين المتخاصمين. أحدثوا الرهبانية للتخفيف من هموم الدنيا والتعفف عن الشهوات. ورئيس اليهود على قلتهم هو الحافظ لهم، يُطبق شريعة موسى المتواترة. ويذكر الطهطاوي آراء المذاهب الأربعة في الموضوع. ويجوز مخالطة أهل الكتاب ومعاملتهم ومعاشرتهم دون الموالاة في الدين. وتحل الكتابية للمسلم وولاية العقد له من وليها. وبين المسلمين وأهل الكتاب عهوداً أمان. وإن محض التعصب في الدين والإكراه عليه لا يُنتج إلا النفاق، وإن الممدوح إنما هو التعصب لإعلاء كلمة الله.^{٩٥}

ووظيفة الغزاة والمجاهدين هم الجند الذين يدافعون عن الثغور ويذبُّون عن البيضة ويحمون البلاد من غزو الأعداء.^{٩٦} وأهل الجهاد هم الأقرب إلى الأنبياء؛ «أقرب الناس

^{٩٥} السابق، ص ٤٠١-٤٠٦.

^{٩٦} الفصل الثالث، السابق، ص ٤٠٧-٤٣٢.

درجة من درجة النبوة أهل الجهاد وأهل العلم. أما أهل العلم فقالوا ما قال الأنبياء. وأما أهل الجهاد فجاهدوا على ما جاءت به الأنبياء. والجهاد ليس لمغنم أو شهرة أو منصب أو جاه بل دفاعاً عن الحق والعدل؛ «من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله.» ولا تكون المحاربة إلا للمشركين والملحدين والمرتدين والبغاة وقطّاع الطرق والقاتلين للاقتصاص.^{٩٧}

ومن شهامة الملك تولّي الحرب بنفسه لإخافة العدو ورَدِّعه، بعد مشورة العلماء أولي التجارب. وأهم صفة في المحارب الشجاعة؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًا كَانَتْهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ﴾. ولهم الشهادة والحياة الأبدية؛ ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾. وفي الحديث «الجنة تحت ظلال السيوف.» ولا تمنع الشجاعة من خداع العدو، فالجرب خدعة. الشجاعة حميّة في الصدر للإقدام؛ «إن الله يحب الشجاعة ولو في قتل حية.» وطالما مدحها الشعراء والحكماء. وهي فضيلة القوة الغضبية عند أفلاطون. وقد كان الرسول أشجع الناس قلباً. ويقول لأصحابه والسيوف على أعناقهم «لا تُراعوا، لا تُراعوا.» وكان الصحابة في الشجاعة مثله. ويمدحهم الرسول بقوله: «إنكم لتكثرُونَ عند الفزع، وتقلُّون عند الطمع.» والأفضل الجمع بين الشجاعة والرأي؛ لذلك أكثر الشعراء في مدح السيف باعتباره آلة الحرب القديمة،^{٩٨} ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾. ويذكر الطهطاوي بعض وصايا الملوك والأفراد لقواد الجيش كنماذج من آداب الحرب، سواء من القدماء أو من المحدثين، مع نصوص من «وقائع تلماك» التي ترجمها من الفرنسية، فأمراء الجيوش هم نواب ولي الأمر في الجهاد وفي عقد العقود والوفاء بالعهود طبقاً للشريعة؛ ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَى مَدَّتِهِمْ﴾. أما الذين ينقضون العهود والمواثيق فلهم المحاربة؛ ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾. وقد سار الخلفاء والصحابة والتابعون على هذا النهج. وهو تمدُّن حقيقي مكتسب من أنوار النبوة. ومنها الشفقة والرحمة بعد القتال في حق الأسرى.

^{٩٧} ربما انقضت محاربة الثلاثة الأولى؛ المشركين والملحدين والمرتدين، وبقيت محاربة البغاة وقطّاع الطرق والقتلة المعتدين.

^{٩٨} مثل ابن الرومي وأبي العتاهية والسموأل والطغرائي.

أما طبقة أهل الزراعة والتجارة والحرف والصنائع فهم أهل المنافع العمومية،^{٩٩} وعليهم تُجرى الصدقات الجارية، وتُشيد لهم العمائر الخيرية، مثل المدارس والتكايا والمستشفيات.^{١٠٠} ومنها أيضًا تكوين شركاتٍ فرعية (مساهمة) لفعل الخير للناس، وتأسيس الدوائر البلدية لراحة الرعية المصرية. ولتحقيق المنافع العمومية، التي تَعْنِي في الخاتمة الخدمات العامة التي تُقدِّمها الدولة، يُعاد تقسيم مصرَ من جديد بدلاً من التقسيمات القديمة؛ أي المديریات والمحافظات. وليس كل مُبتَدِعٍ مذموم. والمبتَدِع النافع يقع موقع الاستحسان؛ لذلك كانت العلوم الحديثة المتجددة هي الحكمة العملية بمصطلح القدماء، هي العلوم والفنون الصناعية؛ ومن ثَمَّ فإن «التشَبُّث بالعلوم الشرعية والأدبية، ومعرفة اللغات الأجنبية، والوقوف على معارف كل مملكة ومدينة، مما يُكسِب الديار المصرية المنافع الضرورية ومحاسن الزينة؛ فهذا طرازٌ جديد في التعليم والتعلُّم، وبحثٌ مفيد يَضُم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم. وإذا أخذ حَقُّه من حُسْن التدبير والاقتصاد فيه استَحَقَّ مرتبة التعظيم».^{١٠١}

ويختتم الطهطاوي مناهجه بأنشودةً للجديد لتجاوز القديم، وللخلف للاجتهاد على السلف. «ولا ينبغي لأبناء هذا الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف قد تجرَّد عن فضائل السلف، وألا ينصلح الزمان إذ صار عُرضَةً للتلف؛ فهذا من قبيل البُهتان؛ فالفساد لاعتقاد ذلك لإفساد الزمان.» كما قال الشاعر:

نعيب زماننا والعيب فينا وما لزماننا عيبٌ سوانا
ونهجو في الزمان بغير عيب ولو نطق الزمان بنا هجانا

فالحضارات متتالية، وتتراكم العلوم والصناعات؛ «فمُخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا والملوك بالقبول كلها من أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول، ويبرزها في قالبٍ أكمل من السابق وأفضل؛ فهي نفعٌ صَرَف لرفاهية العباد وعمارة البلاد.»

^{٩٩} الفصل الرابع، السابق، ص ٤٣٣-٤٤٥.

^{١٠٠} وقد أُنشئت جامعة القاهرة عام ١٩٢٥م، بالهدايا والهبات من أبناء إسماعيل.

^{١٠١} السابق، ص ٤٤١.

الوطن والتمدُّن والمنافع العمومية والدولة التاريخية الوطنية

والدولة العثمانية والدولة المصرية، الدولة العلية، ومصر المحمية، هي أولى الممالك الإسلامية بهذه النهضة الحديثة. ولهما كُتِبَ «مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية».

بديع الكسم^١

في ذكراه الثانية

هو من الرعيل الثاني لرواد الفكر العربي وأساتذة الفلسفة العربية الحديثة في الأربعينيات مع زكي نجيب محمود، وتوفيق الطويل، ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، ومحمود أمين العالم، وسامي الدروبي، وعبد الرحمن بدوي، ومحمود قاسم، وعادل عوا بعد الرعيل الأول مثل إبراهيم بيومي مذكور، وعثمان أمين، ومحمد مصطفى حلمي، وأبو العلا عفيفي، وعلي سامي النشار، ومحمد علي أبو ريان، تلاميذ المؤسس الأول للفلسفة في الجامعات العربية مصطفى عبد الرازق، تلميذ محمد عبده، تلميذ الأفغاني؛ فقد ارتبطت نشأة الفلسفة العربية الحديثة بالحركة الإصلاحية أحد مكونات عصر النهضة العربية. وهو الممهد لجيل الخمسينيات، صادق جلال العظم، محمد عزيز لحبابي، شيخ بو عمران، محبوب بن ميلاد، فؤاد زكريا، زكريا إبراهيم. وهو الجيل الذي يُشرفني الانتساب إليه، ممهدين لجيل رابع من أساتذة الفلسفة في الوطن العربي كي يُعيدوا إلى الفلسفة سيرتها الأولى، من الإصلاح وإليه تعود، من فجر النهضة العربية الأولى إلى نهضة عربية ثانية.

وهو ينتمي إلى جيل الحرب العالمية الثانية، والذي عاصر الأحداث في الوطن العربي قبل الحرب وبعدها. وُلد في نفس العام الذي سقطت فيه الخلافة، عام ١٩٢٤م. ورأى

^١ حفل تأبين الأربعين، مكتبة الأسد الوطنية، دمشق، يناير ٢٠٠٢م.

ضرب دمشق من الاستعمار الفرنسي عام ١٩٤٥م. وعاصر كل الثورات العربية ابتداءً من الانقلابات العسكرية في سوريا في أواخر الأربعينيات حتى الثورات المصرية والعراقية في الخمسينيات، واليمنية والليبية في الستينيات.

وبعد أن حصل على البكالوريا الأولى والثانية من دمشق ١٩٤١-١٩٤٢م، كانت دراسته الجامعية في القاهرة أثناء الحرب وبعدها ١٩٤٣-١٩٤٧م، ولم يغادرها. وعاش مع إخوانه المصريين والعرب خاصة المغاربة والسودانيين الذين كانوا فيما بعدُ أساس وحدة الأمة العربية، حزب الاستقلال مع علال الفاسي، والحزب الوطني الاتحادي مع إسماعيل الأزهرى. ارتبط بالقاهرة مثل ارتباطه بدمشق وجنيف، هذه العواصم وجامعاتها والتي أهدى إليها رائعته الفريدة «فكرة البرهان في الميتافيزيقا» والتي نال بها درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة جنيف. عمل في وزارة التعليم المركزية في أول تجربة وحدوية عربية في التاريخ العربي المعاصر ١٩٥٨-١٩٦١م، بعد تجربة محمد علي وإبراهيم باشا في النصف الأول من القرن التاسع عشر. وساهم في تعريب التعليم في الجزائر ١٩٦٨-١٩٧٢م، والعرب بين محنة الانكسار في يونيو حزيران ١٩٦٧م، وقبيل النصر في أكتوبر-تشرين ١٩٧٣م.

صورته في الوطن العربي أنه هو هذا المفكر المتعمق المتأمل القليل الكتابة وعميقها، الهادف إلى الكيف وليس الكم. توحد اسمه مع «فكرة البرهان في الميتافيزيقا» في نصه الفرنسي الأصلي قبل أن يُترجم إلى العربية منذ اثني عشر عامًا، وقبل أن تصدر مقالاته الأخرى التي تم تجميع البعض منها. وبالرغم من مراجعها الغربية في الغالب إلا أنها فكرة إسلامية أصيلة ومبحث إسلامي قديم؛ فقد بحث الغزالي عن اليقين قبل ديكارت. وعرف ابن رشد الفلسفة بأنها «النظر في الوجودات بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان». وفرّق بين أقاويل ثلاثة؛ الخطابى، والجدلى، والبرهانى. وفي المنطق الأصولي «ما لا دليل عليه يجب نفيه». وفي نظرية العلم في أصول الدين، وكما عرض الإيجي في المواقف «إن كل الحجج النقلية حتى لو تضافرت لإثبات شيء أنه صحيح ما أثبتته، ولظل ظنيًا، ولا يتحوّل إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة». والبرهان لفظ قرآني؛ «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ». والبرهان إما من الله وإما من الإنسان وإما في الموضوع ذاته. فهو رؤية حدسية أو استدلال عقلي أو وضوح موضوعي. كان الفقيد يُعبر عن جوهر حضارتنا القديمة وحاجتنا المعاصرة للبرهان بعد أن اتهمنا بأننا حضارة الإنشاء لا الخبر، الشعر لا العلم، الخطابة لا البرهان، إلى حد قول بعض المستشرقين: «إن العرب

ظاهرةً صوتية.» ورَوِّجَ آخر للوضعية المنطقية حتى نُحسن صناعة الكلام. وجعل أحد الشعراء العرب المعاصرين هذه الإنشائية أحد أسباب هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧م.

لأننا ندخلها بمنطق الطلبة والربابة،
والعنتريات التي ما قتلت ذبابة.

كان الفقيه يبحث عن الإنسان العربي العقلاني الجديد عن طريق عقلانية الغرب التي أصبحت مشاعاً بين الجميع في القرون الأخيرة، بالرغم من غرابة مادة المنطق والميتافيزيقا على الوجدان العربي الحديث. والمنطق هو أعلى العلوم الفلسفية طلباً للبرهان. أحبّه الفقيه بالرغم من أنه لم يؤلّف فيه لأنه آلة. أما الميتافيزيقا فالموضوع. والدين ميتافيزيقا عوداً إلى تراثنا القديم، وليس شعائر ولا طقوساً ولا مؤسسات ولا عقائد. «الله موجود» قضية ميتافيزيقية وحكمٌ منطقي؛ فلا توجد قضية إلا ولها برهان. ولا توجد حقيقة إلا ويصدر عليها حكم ضد النزعة الغنوصية التي تؤمن بالعرفان والذوق، والحدس المباشر، والرؤية العينية بلا برهان، والنزعة الشكلية الإرادية على كافة تياراتها، سواء التي تنكر وجود حقيقة أيّاً كانت، أو التي تثبت وجودها وتُنكر إمكانية البرهان عليها، أو التي تثبت وجودها وإمكانية البرهنة عليها ولكن دون يقين. لذلك قسّم «فكرة البرهان في الميتافيزيقا» سبعة فصول؛ الأول الإثبات والحقيقة من أجل بيان أنه لا توجد حقيقة إلا ولها برهان يُثبتها. والثاني الحقيقة والبرهان. والثالث تعريف الميتافيزيقا وهو سؤال هيدجر «ما الميتافيزيقا؟». والرابع والخامس عرضُ نظرية البرهان وتحقيقاتها في التاريخ. والسادس التمييز بين نظريتين في البرهان، الاتساق سواء كان اتساقاً صورياً، المقدمات مع النتائج، العقل مع نفسه، أو التطابق المادي، العقل مع الواقع. والسابع نظرية الحدس أو الوضوح أو الكشف عندما تتضمن الحقيقة برهانها في ذاتها، لا فرق بين الذات والموضوع. وغالباً ما ينكشف ذلك في الشعور القصدي، كما هو الحال في الظاهريات المعاصرة عند هوسرل وشيلر والحدس عند برجسون، وعند أبي حيان التوحيدي وفلاسفة الإشراق قديماً.

يكشف الكتاب عن قدرة عالية من التنظير وإعمال العقل الخالص في أكثر الموضوعات تجريداً وهو البرهان وأكثر العلوم صورية وهو المنطق، وما تتطلبه الميتافيزيقا من إحساسٍ مرهف. لا توجد أسماء أعلام كثيرة؛ فالأفكار لها استقلالها الذاتي غير الشخصي. وهذه ميزة الميتافيزيقا على تاريخ الفلسفة. ويتم التحليل اعتماداً

على العقل الخالص بعيداً عن الانفعال والإرادة. به روح التأمل الشرقي القديم القائم على الصدق مع النفس. لا يبني مذهباً مغلقاً أو نسقاً تصورياً. ويضع الفلاسفة جميعاً في زمان واحد وفي مكان واحد. يتحاور الجميع فوق جبال الأولب. يُفكر على تفكير، ويتأمل على تأملات، في قراءات وتأويلات جزئية دون الرغبة في الوصول إلى نسق كلي. وهو جزء من التراث الفرنسي التقليدي الحديث عند بسكال، ومين دي بيران والمعاصر عند لافل ولوسن وجابريل مارسيل وليفيغناس. يُعبّر عن غابات جنيف وجبال الألب وربوع الشام في آن واحد.

يجمع بين توما الإكويني وتجريده وأوغسطين وتجاربه الحية، بين إيمان بسكال وعقلانية ديكارت. وبلغة السهروردي هو الحكيم المتأله، المتوغل في التأله والمتوغل في البحث.

ومن ثمَّ يؤسس العقلانية العربية الحديثة دون الوقوع في وجدانيات «الجوانية» لعثمان أمين، ولا في الوجوديات التومادية ليوסף كرم، ولا في التجارب الوجودية عند عبد الرحمن بدوي الأول عند نيتشه وهيدجر أو زكريا إبراهيم عند ياسبرز ومارسل. تجاوزَ الأخ الفقيده النزعة الإرادية في تحليل الأفكار والنظريات إلى تحليل عقلي صافٍ ما زال جيلنا يحاول العودة إليه بعد أن عصفت به الأحداث، واعترت الهزائم، وهزته النكسات، وأصبح مُحاصراً بين القدماء وانفعالات المعاصرين، بين العقل اليوناني القديم أو الديكارتي الحديث، وبين انتفاضة الأقصى وصُراخ الأطفال وعويل النساء.

يقرأ باتساع ويدل على ذلك الكم الهائل من المراجع في آخر الكتاب. يقرأ ولا يرفض، ويُحاور ولا يستبعد، يتمثل ولا ينقض، ولا يُصدر أحكاماً على الآخرين. يأخذ منهم ما يشاء ويترك ما لا يريد. يجمع بين كل التيارات والمذاهب، عقلانية أرسطو وتوما الأكويني وديكارت، وحيوية سقراط وأوغسطين. كان يُحاول أن يؤسس شخصانية روحانية جديدة كما حاول رينيه حبشي في لبنان ومحمد عزيز لحبابي في المغرب أسوة بمونيه في فرنسا. نهل من الوافد الغربي أساساً، ثقافته الأساسية ورافده الأول. نموذج ديكارت ثم كانط ثم أفلاطون؛ فديكارت هو المتأمل الأول، وكانط هو المتأمل الثاني، وأفلاطون نموذج القديم للعقلانيين المحدثين. ويُحيل إلى برجسون واسبينوزا حياة التوحد، وتوحد الشعور، وتوحد الفكر. ويعود إلى أرسطو وتوما الأكويني وهيجل وهيدجر؛ فالحقيقة في الوجود وليست فقط في البرهان العقلي. تتجلى في الشعور، في الحوار السقراطي الوجودي القديم والحديث عند المسيح وأوغسطين وأنسيليم وبسكال وجان هيرش وياسبرز.

ينتسب إلى مين دي بيران وبلوندل وألكيه وبريه وشيلر وريكر، وكما يكشف عن ذلك تحليل المضمون، كما ورد من أعلام في «فكرة البرهان في الميتافيزيقا».

وفي هذا الأفق الواسع من الوافد الغربي القديم والحديث لم ينسَ الفقيد الموروث، أنه ينتمي إلى حضارة عربية إسلامية؛ فذكر ابن رشد وهو الفيلسوف العقلاني البرهاني، والرسول باعتباره نموذج الحكيم الذي يقوم بتحليل تجارب البشر، وابن سينا واضع الميتافيزيقا في صيغتها الشاملة، والغزالي في النفس، والمعري وإقبال في الله كنموذج للحقيقة الشاملة. ويذكر الفارابي الفيلسوف المنطقي القديم، وابن تيمية التحليلي للمنطق الصوري، ومحمد عبده العقلاني الإصلاح، ومن المحدثين نجيب بلدي الذي جمع بين عقلانية ديكرت وحياة برجسون، وقنواطي نموذج التوماوي الحديث. ومن الأنبياء يذكر بوذا والمسيح ومحمداً من الحنفاء وأصحاب الدين الطبيعي.

والموضوع الرصيد الذي تناوله البحث من موضوعات الميتافيزيقا بالإضافة إلى البرهان والتحليل العقلي هو خلود النفس وليس وجود الله أو خلق العالم، وهي الموضوعات الميتافيزيقية الرئيسية الثلاثة في كل حضارة. ولو تعرض لقضية الله فإنه يتعرض لها باعتبارها قضية ميتافيزيقية. إلى أي حد أستطيع أن أصدر حكماً على الله؟ كيف يستطيع المحدود أن يحدد اللامحدود؟ فهو ليس من الفلاسفة الطبيعيين مثل أرسطو وتوما الأكويني والمتكلمين المسلمين الذين يبدعون من الطبيعة إلى الله، ومن الحادث إلى القديم، ومن الممكن إلى الواجب، ومن الأعراض إلى الجوهر، ولا من الفلاسفة العقلانيين الذين يبدعون بالله كتصور مثل أنسيليم وديكرت، بل هو من الميتافيزيقيين المناطق الذين يبحثون في التصورات وإمكانية حدوثها؛ فهو فيلسوف النفس مثل سقراط وأوغسطين والقدیس بوناونتورا والغزالي وديكرت؛ ﴿وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصَرُونَ﴾. النظر في العالم يُحيل إلى النفس؛ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾، النظر في الطبيعة يُحيل إلى النظر في النفس؛ لذلك حد أفلاطون الفلسفة بأنها تعلّم الموت؛ أي كيف يستطيع الإنسان تجاوز البدن إلى التأمل في النفس، ويسمو على الحياة الدنيوية كي يُخلّق في سماء الميتافيزيقا الرحب. إن إثبات خلود النفس سهل بعد إثبات تميّز النفس عن البدن، والأصعب إثبات حشر الأجساد؛ ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾، وبالرغم من اتهام الغزالي الفلاسفة بإنكار حشر الأحياء، ودفاع ابن رشد عنهم وإثباته خلود النفس الكلية عن طريق الفكر، وخلود المادة عن طريق التحول إلى طاقة، فالطاقة لا تفنى ولا تتبدد.

وهو المنطقي الميتافيزيقي مثل الفارابي أو الحكيم المتأله عند السهروردي، نادر الظهور مثل الإمام الغائب الحاضر. أقرب إلى «تدبير المتوحد» لابن باجه من الإنسان الاجتماعي بالطبع عند الفارابي وابن خلدون. وهو إنسانٌ وديع مسالم مثل توفيق الطويل. يعلو على الأحداث، ويتسامى عليها. يتحكم في الانفعالات، ولا يطيع أهواء النفس. يوافق أكثر مما يرفض، ويتفق أكثر مما يختلف. ويبدو سعيدًا بأنصاره مثل سعادة السيد المسيح بالحواريين، ومحمد بالصحابة. وكثيرًا ما يشير إليهما كنموذجين للفكر الميتافيزيقي. كل تعليقاته على كتابات الآخرين إيجابية في معظمها أكثر منها سلبية؛ فالمهم لديه هو صفاء النفس ونقاء الضمير. جاء ليُلقي سلاَمًا لا سيفًا مثل السيد المسيح. وأسلوبه مثل شخصيته، الهدوء والوداعة؛ فالأسلوب هي الشخصية في الكتابة كما أن الشخصية هي الأسلوب في الحياة.

استطاع أن يتعامل مع العصر وأن يعلو على هموم الدنيا؛ فالحقيقة موجودة، والميتافيزيقا مدخل لها، والعقل وسيلتها، والمنطق أدواتها. الخطاب الفلسفي غاية في ذاته دون أن يكون له غايةٌ مباشرة أو قصوى إلا كرامة العقل. لم يقترب من الفلاسفة ذوي المزاج الحاد الذين مارسوا العنف اللغوي والانفعال الوجودي مثل كيركجارد أو نيتشه، بل إن ماركس مجرد ميتافيزيقي. عاش في خِصَم أحداث العصر، نكسة ١٩٤٨م، ونكسة ١٩٦٧م. ولم يحزن إلا الحزن الطبيعي الدفين. وعاصر انتصارات التأميم في ١٩٥٦م، والوحدة في ١٩٥٨م، وقوانين يوليو الاشتراكية في ١٩٦٢-١٩٦٣م، كما عاش ثورة ١٩٥٢م في مصر، وثورة ١٩٥٨م في العراق، والثورة اليمنية في ١٩٦٤م، والليبية في ١٩٦٩م، وحرب أكتوبر-تشرين في ١٩٧٣م، والانتفاضة الأولى في ١٩٨٧م. وانتقل إلى رحمة الله أسبوعًا بعد انتفاضة الأقصى. استطاع هذا المتأمل المتوحد أن يعي واقعه وعالمه بنبْله، وأن يعي مجتمعه بقلبه دونما تعصُّب لشيء أو كراهية لأحد، بل إنه في مقالاته أيضًا لم يتنازل عن هدوئه وصفاته حتى في أشد الموضوعات تأزُّمًا مثل الحرية وأزمة الإنسان الحديث والقومية. ظل الفيلسوف الهادئ الباحث عن الحقيقة الفلسفية واللغة الفلسفية بالرغم من علمه بعلم اجتماع المعرفة.

إن الفقيه الراحل هو بالنسبة لنا رائد ومعلم ونموذجٌ نقنّدي به. نُحاول أن نكون مثله. لولا أن يعصف بنا أحيانًا عجزنا وصُراخنا كما نفعل هذه الأيام، وفي عصر يسوده العنف والتعصُّب والاستبعاد والإقصاء المتبادل وأحادية الطرف. وفي عصرنا عرّف محمد عبده الفيلسوف بأنه «العاكف على شأنه، الخبير بأهل زمانه». وهو أفضل تعريف للفقيه الراحل؛ فعزاء جيلنا فيه، عزاء الصداقة للقرابة، عزاء القاهرة لدمشق.

الثقافة والوطن^١

قراءة في «الجمر والرماد» لهشام شرابي

(١) الثقافة الوطنية

منذ فجر النهضة العربية حمل المثقف العربي هموم الفكر والوطن. فقد دفعت «صدمة الحداثة» إلى التفكير في سؤال شكيب أرسلان الذي صاغه من بعد «لماذا تخلف المسلمون وتقدم غيرهم؟» سواء عندما كان العرب جزءاً من الخلافة العثمانية وبداية حركة القوميين العرب أو عندما أصبحت العرب دولاً تحت الاحتلال وبداية معركة الاستقلال وحركات التحرر الوطني. وفي كلتا الحالتين كانت معركة التحديث هي الأهم. فعندما كان العرب ولايات عثمانية ثم أقطاراً تحت الحماية أو الوصاية أو الاحتلال ثم أصبحوا دولاً مستقلة كان التحديث هو المطلب الرئيسي، فالقضاء على التخلف في الداخل هو شرط الاستقلال عن الخارج.

الفكر بلا وطن تجريد وصورية، ونضال في غير ميدان، وهروب من الموقع، ورساصات طائشة في الهواء لا تدافع عن أحد، ولا تصيب أحداً. والفكر الوطني التزام ومقاومة، تحليل وتغيير، فهم وتطوير. هو الفكر العملي، مضمونه موضوعه، وحياة المفكر قدره. والعلم بلا وطن تكسب دون تضحية، وأخذ دون عطاء، وهجرة بلا علم

^١ مقدمة الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي، اتحاد الجمعيات الفلسفية العربية (٧)، القاهرة ٢٠٠٣.

عاطفة هوجاء، ومغامرة غير محسوبة العواقب، وشهادة دون سياسة، وحلم دون واقع، وخيال دون تاريخ.

المثقف الوطني هو الشاهد على عصره، الشهيد في زمنه. لا يهاجر أثناء القتال باسم العلم، ولا يناضل على مقاعد الدراسة وفي مدرجات الجامعة باسم القتال.^٢ كانت تلك أزمة الشباب، وثنائية جيل قديم من المناضلين لم يعرف بعد «المثقف العضوي».^٣ وقد تطوع بعض الطلاب العرب في الجامعة الأمريكية في ١٩٤٧ قبل النكبة ولم يذهب بالفعل إلا عدد ضئيل.^٤ المثقف هو الذي يعيش جيله، ويقوم بدوره التاريخي الذي يحدده العصر لا دور جيل مضى فيصبح سلفياً ولا دور جيل قادم فيصبح علمانياً. جيلنا هو هذا الجيل المخضرم الذي ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التراث إلى المعاصرة، ومن العقيدة إلى الثورة، ومن النقل إلى الإبداع.^٥

كانت الجامعة الأمريكية في بيروت ثورة للحياة الوطنية الفلسطينية وللتيارات الفكرية في الوطن العربي كما كانت الجامعة المصرية في ١٩٢٥ نتيجة للحركة الوطنية المصرية التي تبلورت في ثورة ١٩١٩.

ارتبطت الثقافة بالمقاومة، المقاومة بالثقافة، والثقافة بالمقاومة.^٦ توحدت الثقافة والمقاومة في المثقف الوطني. يعيد بناء الثقافة كي تصبح أداة للمقاومة، ويكمل المقاومة

^٢ «كذلك لم يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء في وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضاً عنا، أولئك الذين قاتلوا في ثورة ١٩٣٦ والذين سيقاقلون في المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا في حاجة إلى التخصص في الضرب. موقعهم الطبيعي هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن المثقفين، فموقعنا في مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر، ونقاتل قتال العقل المرير»، هشام شرابي: الجمر والرماد، ذكريات مثقف عربي، طبعة جديدة ومنقحة ومزودة مع مقدمة. دار نلسن، بيروت ١٩٩٨ ص ٢٠-٢١.

^٣ قال طه باشا للطلاب «يا أبنائي، القتال ليس لشبان مثلكم، نصيحتي إليكم العودة إلى مقاعد دراستكم أنتم أبناء عائلات ومثقفون وخدمتكم لوطنكم تكون عن طريق العلم والمعرفة لا عن طريق الحرب والبندقية. البندقية يستطيع غيركم حملها»، السابق ص ٢١.

^٤ «في محاولتي الآن تفسير هذا السلوك (لا تبريره) أجدني عاجزاً كل العجز. ربما كوننا مثقفين ساعد على ذر الرماد في أعيننا، فصرنا نرى أشياء من زاوية الفكر المجرد وحده. وهكذا بدت الدنيا لنا موضوعاً لكلما وفكرنا. لا مجالاً لتحقيق أفعالنا وأعمالنا. كأنما يكفي أن نحب وطننا بقلوبنا كلها، وأن نحلم بمستقبل عظيم لأمتنا دون أن يلزمنا ذلك بشيء سوى صدق العاطفة»، السابق ص ٢٢.

^٥ لذلك يصدر هشام شرابي «الجمر والرماد» بعبارة لتوماس مان في «الجبيل السحري» وهي: «لا يعيش الفرد حياته الشخصية فحسب بل أيضاً حياة عصره وحياة جيله»، السابق ص ٧.

بالسلاح بوضع ثقافة المقاومة. فهل يتم ذلك في ثلج الهجرة أم في دفء الوطن؟ ومهما دام الثلج فإنه ينتهي إلى الذوبان.^٧ وإذا ما استمر الدفء فإنه ينتهي حتمًا إلى الخصوبة والنماء مهما كانت آلام المخاض.^٨

(٢) القومية والاشتراكية

ولما كانت الشام موطن العروبة. وفيها وفي العراق نشأ مفهوم القومية، تأسس «الحزب القومي السوري الاجتماعي» لضم الشام والعراق في «الهِلال الخصيب» مما ألهب خيال القوميين والاشتراكيين العرب بعد ارتباط القومية بالاشتراكية وبالعدالة الاجتماعية.^٩ سوريا هي المركز، ولبنان امتداد غربي لها. والعراق امتدادها الشرقي. وفلسطين امتدادها الجنوبي. مع أن فلسطين أيضًا هي المدخل الشرقي لمصر. جاءت غزوات الشرق منها منذ الهكسوس حتى التتار والمغول. ووحدة مصر وسوريا ضمان لوحدة العرب كما ثبت أيام صلاح الدين. وماذا عن أفريقيا والمشرق العربي كله فيها؟ لماذا تفضيل الجناح الآسيوي للوطن العربي على جناحه الأفريقي الذي قد يحدث رد فعل عند الجناح الأفريقي على الجناح الآسيوي.^{١٠} وقد يصل الحزب السوري الاجتماعي في تصوره للقومية إلى حد العرقية أسوة بما كان في ألمانيا في نفس الفترة. وربما كان لبعد مؤسسه

^٦ انظر دراستنا «ثقافة المقاومة»، جملة الكتب وجهات نظر، دار الشروق القاهرة، أكتوبر ٢٠٠١، تحية للانتفاضة الفلسطينية في عامها الأول.

^٧ «ويغمرنى إحساس في هذه اللحظة أن الفرصة قد فاتتني بل سأمضي ما تبقى لي من العمر هنا في هذه البلاد الغريبة وأنى سأموت فيها، ولكن لا ... هذا لن يحدث، شعبي هو جزء من حياتي لم أتركه يومًا. وطني أحمله في قلبي، لا أقدر أن أتخلّى عنه. سأعود يومًا ما»، السابق ص ١٤.

^٨ «اكتشفت كما يفعل كل مثقف عائدًا لخدمة وطنه أن الشعب والوطن لا يأبهان به وبأحلامه، وأن الواقع يناقض الرؤيا»، السابق ص ١٤.

^٩ انضم هشام شرابي إلى الحزب القومي السوري الاجتماعي عام ١٩٤٦، وكان من أهم منظريه مع مؤسسه أنطون سعادة، ومن أهم الداعين إليه كما كان عبد الرحمن بدوي في نفس الفترة منظرًا لحزب مصر الفتاة في مصر قبل أن يطلق السياسة بعد ثورة ١٩٥٢، ثم عدائه لها بعد تطبيق قوانين الإصلاح الزراعي عليه وبسبب أزمة الحريات العامة وديمقراطية الحكم في مصر.

^{١٠} وهذا ما حدث بالفعل في ليبيا في توجهها الأخير بعد عجز العرب عن مناصرتها الفعلية وكسر حصارها في حين غامر الأفارقة لذلك.

عن الوطن والحنين إليه أثر في تكوين هذا الجانب الرومانسي أسوة بشعراء المهجر. وقد أمن الحزب بالانقلابات العسكرية وبتكوين المليشيات المسلحة لتحقيق أهدافه السياسية وربما ممارسة العنف كما كان الحال في «مصر الفتاة» في مصر في هذه الفترة.

وقد كانت الطائفية أحد أسباب اندلاع الحرب الأهلية في لبنان ١٩٧٥ وأحد أغطيتها ومبرراتها النظرية. لذلك استبعد الحزب القومي السوري الدين في صياغة الأيديولوجيات السياسية وفي بناء الأوطان. فكان حزباً علمانياً خالصاً يمثل التيار العلمي العلماني عند شبلي شميل وفرح أنطون ويعقوب صروف.

في حين أن الحركة الإصلاحية التي أسسها الأفغاني وتلاميذه خاصة عبد الله النديم ترى أن الدين في الأوطان المحتلة، المتخلفة يكون عاملاً على الثورة ضد الاحتلال في الخارج. فقد صاغ الأفغاني الإسلام بأنه، ثورة على الاستعمار في الخارج ونضال ضد الطغيان في الداخل؛ دفاعاً عن الحرية في كلتا الحالتين. وقد اغتيل حسن البنا عام ١٩٤٩م على يد القصر والإنجليز، وهو نفس العام الذي أُعدم فيه أيضاً أنطون سعادة بعد أن سلّمته لبنان إلى سوريا بمحاكمةٍ سورية بتهمة تدبير انقلابٍ عسكري لتوحيد سوريا ولبنان بالقوة. وقد دفع ذلك إلى التفكير في مصير النضال الوطني، الشيوعي والقومي والإسلامي، واتهام الجميع بالخيانة من الأنظمة السياسية.^{١١}

وبعد استشهاد أنطون سعادة تمّ التحول من القومية إلى الاشتراكية والالتحاق بجمعية سرية لتحرير الوطن العربي وتوحيده. وكانت هذه الجمعية نواةً لحركة القوميين العرب، وبعد الشك في معنى الأمة، سورية أم عربية.^{١٢} وقد كان الإحساس الطبقي غامراً عند صفوف المثقفين في ذلك الوقت وإن كانوا ينتسبون إلى الطبقة العليا. كانت الطبقة شيئاً والوعي الطبقي شيئاً آخر.^{١٣}

^{١١} «جلسْتُ أعالج جرحي وحيداً في مقهى الزرقاء، ناسياً إخوتي في النضال الشيوعي، والقومي العربي والبعثي الاشتراكي والأخ المسلم الذين يسرون على الطريق ذاتها. كل ما نملك قَدَمناه، كلُّ بطريقته لهذا الشعب ولهذا الوطن. فأخذوا منا كل ما نملك، وزجُّونا بالسجون، واتهمونا بالخيانة» (السابق، ص ٢٧٣).

^{١٢} «ما يهمني اليوم هو حياة هذا الشعب المعذب، ومصير هذه الجماهير المستغلة المستعبدة. جميع الأفكار والقيم والأهداف التي لا تدور حول حياة الشعب ومصير الجماهير لم تعد تمسني أو تعني لي شيئاً» (السابق، ص ٨٥).

(٣) الاستعمار والصهيونية

كان الاستعمار الفرنسي في لبنان هو العامل الخارجي في ثقافة المقاومة كما كان الاحتلال البريطاني في مصر. وكان المثقّفون الوطنيون يشعرون بالامتهان كل يوم باحتكاكهم بسلطات الاحتلال في الحياة اليومية.^{١٤}

وكانت الصهيونية مثل الاستعمار، استعمارًا استيطانيًا، لا فرق بين الاستعمار الفرنسي للبنان وسوريا والاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين. كلاهما عنصرية، عنصرية صهيونية تقوم على الاختيار للشعب المختار والوعد بأرض الميعاد والنصر والغنم والمدينة والمعبّد والهيكل، وعنصرية غربية تقوم على القوة الرومانية والمركزية الأوروبية ونقاء البشرة البيضاء.

وكانت هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧م، قمة العدوان الصهيوني الاستعماري؛ استثنافًا لعدوان ١٩٥٦م الذي لم يُحقّق أهدافه.^{١٥} وكانت في نفس الوقت قمة الإحباط وإجهاض الحلم القومي العربي الاشتراكي التقدّمي. وأدرك العرب أن العيب في الداخل قبل الخارج، وفي التخلّف قبل الاستعمار.

(٤) المجتمع الأبوي

كانت بذرة التخلّف وجذره الأول «المجتمع الأبوي»، سلطة الإدارة الجامعية، وسلطة الأستاذ، وسلطة الأسرة، وسلطة التقاليد، وسلطة الحاكم.^{١٦} كانت ثقافة المجتمع كله تقوم على القطعية، وامتلاك كل طرفٍ فيه الحقيقة المطلقة. والفكر وعظُّ وإرشاد وتبليغ وليس تحليلًا أو نقدًا. وكانت المصطلحات الجديدة مثل النقد والنظرية والفرض

^{١٢} «كان الفقر جزءًا من حياتنا، لكنه كان خارجها بعيدًا عنها كالأكوخ المتناثرة حول أحيائنا الفخمة. كان الفقراء بشرًا مساكين نرأف بهم ونتألّم لفقركم لكنهم كانوا ينتمون إلى عالمٍ آخر. وكان منظر المتسولين الذين كانوا يملئون شوارع مدننا منظرًا طبيعيًا بالنسبة لنا، فلم يزعجنا أو يدفعنا إلى تأنيب الضمير، ولم يدُر بخلدنا أن هناك علاقةً بين ثرائنا وبؤسهم» (السابق، ص ٢٥-٢٦).

^{١٤} «كان الاستعمار بالنسبة إليّ شيئًا حقيقيًا محسوسًا. كنتُ أكره الاستعمار كما كان يكرهه جميع رفاقي، إلا أن كراهيتي كان لها بالإضافة إلى ذلك، بُعدٌ مباشر ينبع من تجربتي الشخصية كفلسطيني» (السابق، ص ٧).

والتصوُّر، وألفاظ أخرى تردَّدت في جامعة شيكاغو مثل «على الأرجح»، «نوعاً ما»، «إلى حدٍّ ما» مما يميز ثقافةً أخرى تقوم على النسبية في الحكم، وعلى البحث عن الحقيقة وليس معرفتها.^{١٧} وكان هذا النظام الأبوي في فلسطين وفي كل الوطن العربي بكل تياراته، الإسلامي والعلماني. وكان النقد في ذلك الوقت مجهولاً. وابتداءً من هذه التجربة الثقافية الاجتماعية التاريخية بدأ تشكُّل مفهوم «المجتمع الأبوي» وجذوره القبلية والعائلية وأشكاله في السلطة والخضوع، والتبعية والولاء، وامتداداته التاريخية في الإقطاع والرأسمالية، ونتائجه في الإمبريالية، وطرق مواجهته الممثلة في الخطاب الإصلاحى أو الخطاب العلماني العقائدي، لا فرق بين الوعد الأصولي الممثل في العصر الذهبي أو الوعد العلماني بالمدينة الفاضلة القادمة على نموذج الغرب الحديث، وضرورة النقد الجذري للثقافة الأبوية المستحدثة والتخلُّص من هيمنة البرجوازية الصغيرة، وأهمية الفكر النقدي، وضرورة التحوُّل الديمقراطي.

كان يمكن مد الجذور للمجتمع الأبوي في الموروث القديم، في التصوُّر الهرمي للعالم ونظرية الفيض، وفي دور العقل في تبرير المعطيات.^{١٨} كان يمكن أيضاً الاقتراب من المحرِّمات الثلاثة في الثقافة الموروثة، الدين والسلطة والجنس، الله والدولة والمرأة. وهو ما تَمَّت دراسته أولاً في «مقدمات لدراسة المجتمع العربي»، سواء بنية العائلة

^{١٥} «في منتصف السبعينيات، أثناء كتابة هذا الكتاب كنتُ واثقاً أن العرب على عتبة حقبة تاريخية جديدة. والآن، بعد مرور أكثر من عشر سنوات، أعرف أنني كنتُ على خطأ؛ عصر الانحطاط لم ينتهِ بعدُ، ونحن في مرحلةٍ جديدة منه. إن هذه المرحلة بالنسبة للجيل الذي أنتمي إليه هي المستقبل الذي حلمناه، مستقبل الإنجازات والانتصارات التي كنا سنُحقِّقها فيه» (السابق، ص ١٧).

^{١٦} «لا أذكر أن أستاذاً من أساتذتي في الجامعة اعترف مرة أنه كان على خطأ أو أقر بجهل أو عبَّر عن شك، فامتنع عن اتخاذ موقفٍ حاسم، وأثر التروي ومراجعة الفكر. كان أساتذتي جميعاً مصادر ثقة لا يعرف الشك مدخلاً إلى قلوبهم ... سلطتهم مطلقة وكلمتهم نهائية. وكانوا يعتقدون أن حُسن سلوكنا قبول سلطتهم واستسلام لها» (السابق، ص ٣٥-٣٦).

^{١٧} «عند التحاقى بجامعة شيكاغو اكتشفتُ أن هناك تعابير في اللغة الإنكليزية كنت أعرف معناها لكني لم استعملها إلا نادراً مثل Probably, Somewhat, To some extent» (السابق، ص ٤٠-٤١).

^{١٨} انظر دراساتنا الثلاث: «مخاطر في فكرنا القومي»، «مخاطر في سلوكنا القومي»، «مخاطر في وجداننا القومي» في «الدين والثورة في مصر» ١٩٥٢-١٩٨٢م، «الدين والثقافة الوطنية»، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٧م، ج ١، ص ٥٩-١٤٠.

أو قيم الثقافة، الاتكالية والعجز والتهرب، وكيفية مواجهتها بالوعي والتغيير والتحدّي الحضاري، والتوجّه المستقبلي، والتربية والتنقيف الاجتماعي حتى ينتهي المجتمع البطريركي ويبدأ المجتمع الديمقراطي.^{١٩}

(٥) الفلسفة المثالية

كانت بداية التفلسّف التمييز بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية بفضل شارل عيساوي، أستاذ العلوم السياسية بالجامعة الأمريكية. ثم كان الوقوع على هارتمان والمثالية الدينية غير السياسية. وربما كان ذلك تحت أثر شارل مالك مؤسس المثالية الدينية كأساس أيديولوجي لليمين الرجعي، مهاجمة الشيوعية ومدح المسيحية ودعم الحرب الباردة، والذي عاد إلى لبنان ليصبح أيديولوجيّ اليمين المسيحي المتعصب. وقد ولّد رد فعل صاحب «الجمر والرماد» ليصبح أيديولوجي اليسار العلماني المتسامح. وتمّ التعرّف على نيّشه في «هكذا تكلم زرادشت» وفي «هذا هو الإنسان» سيرته الذاتية. كما تمّ التعرّف على مؤلفين من نفس النوع، المثالية الدينية الوجودية مثل كيركجارد وبرديايف أو العقلية عند جاك مارتين أو العلمية المنطقية عند ديوي في «طلب اليقين».^{٢٠} وربما أعجب لنفس الأسباب مفكّر آخر بهوسرل وبرجسون، جمعاً بين الحدس والبرهان، والدين والعقل، بالإضافة إلى النظرة الجمالية للعالم. وفي باريس تمّ التعرّف على ميخائيل نعيمة، وجبران خليل جبران كأدباء رومانسيين، وعلى فرويد وماركس وريكير. ووجد في هؤلاء صدّى لآراء زكي الأرسوزي «في المدرّحة». وكان بدوي قد نقل من قبلُ فلسفة هيدجر، كما لاحظ جان فال. كما تمّ التعرّف على محسن مهدي وماجد فخري اللذين أصبحا من أساتذة الفلسفة الإسلامية المرموقين. كانت رسالة الدكتوراه عن هارتمان فيلسوف القيم المثالي. وكان كارناب من لجنة الدفاع. ولم يمنع فيلسوف الوضعية المنطقية من إعطاء المثالي الديني أعلى الدرجات.

^{١٩} صدرت الطبعة الأولى لكتاب «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» عام ١٩٧٥م، دار المتحدة للنشر بيروت، والطبعة السادسة، دار نلسن، بيروت، ١٩٩٩م.

^{٢٠} «كنا نرى هذا الواقع ونُعبر عنه بتجريداتٍ مثالية نستمدّها من ديكارت وهيكل وكيركجارد وغيرهم من الفلاسفة. مكثّنا ثنائية ديكارت مثلاً من وضع العقل فوق الجسد، ومثالية هيكل من إسباغ قيمة نهائية على العقل، وذاتية كيركجارد من إرساء الحقيقة في داخلية الوجود الفردي» (السابق، ص ٤٦).

وهنا يتبادر إلى الذهن السؤال الشهير: «هل لدينا فلاسفة؟» ويكون الحكم القطعي: «ليس لدينا فلاسفة.» دون تعريف ماذا يعني الفيلسوف؛ حتى لا تُردَّ معاني الفيلسوف كلها إلى معنى واحد، صاحب النسق النظري، ومتى يظهر حتى لا تُردَّ الظروف إلى ظرف واحد، القطيعة المعرفية مع الماضي، ورفع الغطاء النظري عن الواقع، وسقوط الوثام النظري بين الأنا والواقع والحاجة إلى وثام نظري جديد.^{٢١} وهو معنى الفيلسوف وظروف نشأته في العصور الحديثة في الغرب؛ فمن الظلم قياس كل فلسفة في كل مجتمع على الفلسفة الغربية الحديثة؛ فالمجتمع العربي مثلاً يمر فكرياً بعصرٍ مشابه لعصر النهضة الأوروبية أو بالأحرى بين الإصلاح الديني وعصر النهضة، بين مارتن لوتر، وجيوردانو برونو؛ فنحن ما زلنا مع الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وحسن البنا وسيد قطب، وتنازل كل جيل عن منطلقات الجيل الآخر حتى انقلبنا إلى النقيض، وأصبحت النهايات غير البدايات. وقد حدثت الكبوة أيضاً في التيار العلمي العلماني من شبلي شميل إلى فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا، بالحديث الآن عما بعد الحداثة والمرأة والانبهار التام بموضات الفكر الغربي. والمقارنة الدالة الأكثر عدلاً تكون المقارنة بين النظام الأبوي عندنا والنظام الأبوي في عصر النهضة الأوروبي، والفيلسوف عندنا بفيلسوف عصر النهضة الأوروبي قبل عصر الأنساق الفلسفية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

(٦) التشاؤم أم التفاؤل؟

والإنسان توتر بين قطبين المثال والواقع، الإقدام والإحجام، الخيال والعقل، الأنا والآخر، الهوية والاختلاف، الفرح والحزن إلى آخر ما وصفه الصوفية من أحوال هو «تشاؤم العقل وتفاؤل الإرادة» كما يقول جرامشي. أحياناً يكون الرماد في تشاؤم اليأس والهجرة بعد أن توحّدت حياة المواطن بحياة الوطن وعاش صمت المنفي وهجرة الوطن. وهو الأقل.^{٢٢} وأحياناً يكون الجمر هو الغالب يُنير فجراً جديداً، فجر العودة بعد الهجرة،

^{٢١} «ليس مصادفة أن يكون مجتمعنا منذ النهضة قد عجز عن إنتاج مفكر أو عالم أو كاتب واحد على مستوى عالمي؛ فموهبة الإبداع لا تُكتسب ولا تُستورد ولا تُدرّس في الخارج. المقدرة الخلقة تكمن في أعماق الفرد، فإذا أُتيح لها المحيط الملائم نعت وترعرعت وازدهرت» (السابق، ص ١٥٩).

والتقدُّم بعد الانهيار، والديمقراطية بعد الأبوية. وبعد حرب أكتوبر-تشرين ١٩٧٣م قرَّر العودة نهائياً إلى أرض الوطن ليشترك في بناءه في مرحلة ما بعد النصر والثقة بالذات والأمل في الاسترداد، استرداد الكرامة أولاً ثم استعادة الأرض ثانياً.^{٢٣} ولم يمنع هذا التوترُ الخلَّاق من سمات الهدوء، والصوت المنخفض والصمت الذي يشوبه الحزن والتواضع والوداعة، والتحصُّر في القول والعمل.^{٢٤}

(٧) جمر أم رماد؟

«مذكرات مثقف عربي» فصولٌ خمسة بلا عناوين. الثاني أطولها وأقلها دلالة على الموضوع، مجرد علاقاتٍ شخصية، مثل «قضية نفس» و«قضية عقل». وأصغرُها الخامس استشهداء أنطون سعادة، أحد مظاهر الرماد.^{٢٥} يمكن أن تتحوَّل إلى شريط

^{٢٢} «لقد نبذتني يا وطني، لن أرجع إليك، لن أرجع أبداً» (السابق، ص٢٧٨). «المرارة التي نشعر بها اليوم تنبع من هذا المستقبل الذي أفلت من يدنا وتحوَّل إلى هذا العصر. أصبحت الحقيقة التي جمعنا حياتنا حولها رماداً لا حجر فيه» (السابق، ص١٧-١٨). «غير أن الحقيقة تتغير وتولد من جديد، ومن هنا فساد العدمية السائدة اليوم، القائلة بفساد كل ما هو عربي. ليس فاسداً إلا ما نُفسده نحن. نحن نُفسد حياتنا وليس صالحاً إلا ما نُصلِّحه نحن» (السابق، ص١٨). «سنة ١٩٧٤م قررتُ أن أعود نهائياً إلى الوطن العربي» (السابق، ص١٣). «أين أنت يا وطني، أين سماؤك الزرقاء، وهواؤك الطيب، وشمسك الدافئة» (السابق، ص١٢٩). «أين الغد الذي حلمنا به وأعطيناه حياتنا؟ إنه اليوم، حاضراً ... إنه أمسنا. لم يبقَ منه إلا ومضاتٌ خافتة، تأتينا حين لا نتوقعها، وتُعيد إلينا أصواتاً حبيبة غابت عنا، ووجوهاً جميلة نسيناها، وحباً قديماً فقدناه. في أعين أولادنا نرى أشباح أحلامنا عندما كنا صغارا، وفي ابتساماتهم صور المستقبل الذي تركناه ورائنا» (السابق، ص١٥٧).

^{٢٣} «والإحباط واليأس يُخيِّمان على الوطن العربي كله، لكن الظلام لا تشتد حلكته إلا عندما يقارب الفجر على الانبثاق. هناك بوارد فجرٍ جديد.» «من مكان غربتي التي ظننتُ منذ سنوات أنها على وشك أن تنتهي. لقد حصل العكس؛ فالهجرة من الوطن تتزايد يوماً بعد يوم، والأمل بالعودة يضعف يوماً بعد يوم، لكن المجتمع البطريركي سيزول وسينتهي عصر الانحطاط وسنرجع يوماً» (السابق، ص١٨)، «النظام الأبوي محتمٌ عليه الانهيار، والمرأة العربية تكسر قيودها، والجيل الصاعد يدخل ساحة الصراع آخر مراحل الانحطاط تحمل في أحشائها بذرة العصر الجديد» (السابق، ص١٢).

^{٢٤} «إني لست عبقرياً ولا فلتة، بل إنسان كسائر الناس، لا أختلف عن زملائي ذكاءً أو فطنة، وإني لقانع أن أكون هكذا قادراً فقط على تسيير حياتي بنفسي والتغلُّب على التعسُّر والتشويه اللذين تعرضتُ لهما في صغري ...» (السابق، ص٤٤-٤٥).

سينمائي عن عصر من خلال شخص، وشخص من خلال عصر. تتخللها سيرةٌ مكشوفةٌ مثل «أزهار الشر» لبودلير.^{٢٦} كما تُعَرَّب بعض المصطلحات بالرغم من وجود ترجماتٍ لها.^{٢٧}

«الجمر أم الرماد» تمثِّل البُعد الثالث في الموقف الحضاري للمثقف العربي منذ فجر النهضة العربية حتى الآن؛ فالموقف الأول الموقف من التراث القديم وأثره في الواقع المعاصر مثل «النظام الأبوي» و«إشكالية تخلف المجتمع العربي». والموقف الثاني الموقف من الغرب من خلال صلة المثقفين العرب به في «المثقفون العرب والغرب». أما البعد الثالث فهو الموقف الحاضر والتنظير المباشر له من خلال السيرة الذاتية مثل «الجمر والرماد» أو «صور من الماضي» حيث يبرزُ الموقف الحضاري من خلال التجربة الحياتية لفرد العصر. ومنها «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» و«النقد الحضاري للمجتمع العربي في القرن العشرين» و«السياسات والحكومات في الشرق الأوسط» و«الدبلوماسية والإستراتيجية في الصراع العربي الإسرائيلي»؛ فالواقع العربي هو المنطلق، والموروث القديم، والوافد الغربي يُعدَّان فرعيَّين فيه.

فهل المثقفُ الوطني الذي حاز ثقة شعبه واحترام الخصم هو القادر ربما على قيادة شعبه في واقع العالم الجديد، بدلاً من الخطابة والإنشاء من جانب القادة والحماس المبدئي من جانب الشعوب؟

تلك قراءة «الجمر والرماد» ضمن حوار الأجيال نُقدِّم نصوصاً مختارة منها، وتجمع بين السيرة والعمل. كنتُ أتمنى أن تكون سيرةً شاملة تُعرِّض من خلالها المؤلفات الكاملة. ومن يدري؟ فربما تمَّ ذلك في العيد الثمانين.

^{٢٥} الفصل الثاني (عدد الصفحات) (١٠٤)، الثالث (٨٦)، الرابع (٦٠)، الأول (٦)، الخامس (٤).

^{٢٦} حديث عن الحشيش والفودكا وكئوس الويسكي.

^{٢٧} مثل Freshmaen (السنة الأولى)، Somophor (السنة الثانية) (السابق، ص ٦٢، ٧٥).

من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية^١

تحية وتقدير للدكتور أحمد أبو زيد

قلما تجتمع في شخص واحد عدة صفات متجانسة تصب كلها في تأسيس الأنثروبولوجيا الاجتماعية كما اجتمعت في المحتفى به؛ إذ يجمع اثنتي عشرة خصلة تجعله يجمع بين صفات الحواريين الاثنى عشر حول السيد المسيح في رؤية أنثروبولوجية وتصوّر شعبي للمركز والمحيط، الحاوي والنظارة، الساحر والمشاهدون، قائد الأوركسترا والعازفون؛ فهو بارز بين بارزين، وعالم بين علماء، ولكن مع الصدارة والريادة.

هو عالم الاتصال واللغة والحضارة القادر على الجمع بين عديد من العلوم الإنسانية وإيصال نتائجها إلى الرأي العام؛ فاللغة مثل رسائل الاتصال الحديثة. وهو القادر على بث المعلومات ونشرها من جيل إلى جيل، ومن الخاصة إلى العامة، ومن الجامعة إلى مركز الأبحاث، ومن البحث إلى مركز اتخاذ القرار. يجمع بين المفكرين والعلماء ولا فرق. العلم هو الهدف وليس الأيدولوجيا. والعلم الاجتماعي هو الأساس الذي ترتكز عليه المواطنة ويقوم عليه الوطن.^٢

^١ بحث في الأنثروبولوجيا العربية، الكتاب التذكاري، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، كلية الآداب، جامعة القاهرة، القاهرة، ٢٠٠٢ م.

ويقوم هذا التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية على نظرةٍ تطويرية للحياة وللمجتمع ضد الثبات الاجتماعي، كما هو الحال عند أوجست كونت ودراسة الظواهر الاجتماعية باعتبارها أشياء، كما هو الحال عند دوركايم.^٢ كل شيء يتطور، الحياة والإنسان والكون والعلم والثقافة والحضارة لها أيضًا عصورها القديمة والوسطى والحديثة. يُحلل قضايا المجتمع، وأزمة البيئة والمهملات والنفايات والمشكلة السكانية وعصر الأزمات. وفي نفس الوقت يدُرُس رُؤى العالم والتصورات الفلسفية للمصريين، والمفاهيم الفلسفية في الثقافة الأفريقية، والاعتراب؛^٣ ومن ثم فهو اجتماعي الفلاسفة وفيلسوف الاجتماعيين. لم يقع في الوضعية الاجتماعية الأثرية في مصر منذ نشأة الجامعات المصرية. ولم يقع أيضًا في النظرات المثالية للفلاسفة في المجتمع والحضارة والتاريخ، وحاول أن يشق طريقًا ثالثًا بين المدرستين المتصارعتين.

(١) هو الأستاذ الجامعي، مؤسس الأنثروبولوجيا المعاصرة في مصر والعالم العربي، ورئيس أول قسم للأنثروبولوجيا فيها عام ١٩٧٤م، ورائد الجيل الحالي من الأنثروبولوجيين المعاصرين. وما أصعب مهمة الرواد! يضعون الأسس، ويُخطّطون للمستقبل، ويعطون القدوة. لا يكاد أحد يذكر هذا الفرع من العلوم الاجتماعية في مصر وخارجها إلا ويذكر اسم الرائد الأول وجامعة الإسكندرية التي تفرّدت بهذا الفرع في قسم مستقل. فتح نافذة لمصر على العالم كما فعل الحكماء الأوائل، وأصبح جسرًا بين ثقافتين، العلم الوافد والمادة الموروثة، المنهج من الآخر والموضوع من الأنا. ولما كانت الجامعة من الأستاذ أو الطالب والمكتبة فقد كان رائدًا عامًا لطلاب المدينة الجامعية بجامعة الإسكندرية عدة سنوات في السبعينيات التي بدأت باعتصام ميدان

^٢ لذلك اهتم بموضوع اللغة والاتصال في عديد من المقالات مثل اللغة، عالم الفكر، ج١٦، ع٤؛ الفكر واللغة ج٢، ع٢، ١٩٧١م؛ الإعلام والرأي العام ج١٤، ع٤، ١٩٨٤م؛ الاتصال ج١١، ع٢، ١٩٨٠م.

^٣ التطورية الاجتماعية، عالم الفكر، ج٣، ع٤، ١٩٧٢م؛ النشور والارتقاء ج٣، ع٤؛ عالم الغد، ج٤، ع١، ١٩٧٣م؛ عالمنا المنقرض، ج٣، ١٩٧٠م؛ العصور الكلاسيكية، ج١٢، ع٣، ١٩٨١م؛ قراءات جديدة في كتابات قديمة، ج١٤، ع٢، ١٩٨٣م.

^٤ أزمة البيئة، عالم الفكر، ج٧، ع٤؛ نظرية المهملات والنفايات، ج١١، ع٢؛ المشكلة السكانية، ج٢، ع٤، ج٥، ع٤، ١٩٧٥م؛ عصر الأزمات، ج١، ع٢؛ مفاهيم فلسفية في الثقافة الأفريقية، ج١٩، ع١؛ الاعتراب، ج١٠، ع١، ١٩٧٩م.

التحرير قبل أكتوبر ١٩٧٣م، وهي فترة المظاهرات الطلابية منذ ١٩٧١م سنة الحسم، ثم أثناء انقلاب الثورة المصرية على نفسها ومن داخلها حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها؛ فالأستاذ مثل كبار الأساتذة حياتهم مثل ماركوز ورسل في حوار الأجيال. العلم ضد الاتجاه الواحد من الأستاذ إلى الطالب وليس العلم ذا الاتجاهين، من الأستاذ إلى الطالب ومن الطالب إلى الأستاذ. في تجربة مشتركة للعلم والوطن في لحظة زمنية من تاريخ العصر الحاضر.

استطاع الأستاذ الانتقال من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية وأنثروبولوجيا القيم، فدرس اتجاهات المصريين نحو العمل اليدوي وتحليل المخزون الثقافي الذي وراء الإقلال من شأنه لصالح العمل العقلي؛ فالقيم النظرية في تراثنا الفلسفي القديم أعلى من القيم العملية، ومن يعمل بعقله أفضل ممن يعمل بيديه. كذلك كان الحكماء أفضل البشر والعمال والفلاحون والصيادون أدناهم.^٥ وأشرف على بحث إعادة بناء الإنسان المصري، الأبعاد الاجتماعية، كيفية التنشئة الاجتماعية، ومقومات الشخصية المصرية، مع دراسة خاصة للصبر كقيمة اجتماعية وثقافية.^٦ وأشرف على بحث رؤى المصريين للعالم الذي بدأ عام ١٩٨٧م، كجزء من بحث السياسة الثقافية في مصر، كجزء من مشروع أعم عن تقييم السياسات الاجتماعية في مصر، اعتماداً على البحوث الميدانية على المجتمعات الحضرية والريفية ومجتمعات الصعيد، والمجتمع الصحراوي.^٧ وقام بعدة دراسات نظرية وميدانية مثل الثأر.^٨ ومن البحوث الميدانية تبرز أهمية تنمية الصحراء؛ حلاً للمشكلة السكانية في مصر، وضرورة إخراج المصريين من الوادي الضيق القديم الذي لا تزيد مساحته عن ٦٪ من مساحة مصر. ويكتب قصة الصحراء كدراما إنسانية في كيفية تعامل الإنسان مع الطبيعة وليس فقط

^٥ بحث أجري بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة كونراد آدناور، ونُشر باللغة العربية والإنجليزية بعد عقد ندوة لمناقشة نتائجه.

^٦ وذلك ضمن مشروع دراسة بنفس العنوان قامت به جامعة الإسكندرية ١٩٧٦-١٩٧٨م.

^٧ وذلك بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية مع عديد من الباحثين بالمركز وجامعات الإسكندرية وطنطا والمنصورة وتطبيقه على حي الجمالية والحسين وطنطا وقرية فواح المطرية والمنزلة، على مدى سبع سنوات.

^٨ «الثأر»، دراسة أنثروبولوجية في إحدى قرى الصعيد، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٢م.

تعاُمِل الطبيعة، مع نفسها.^٩ ويكون ذلك بداية لتطوير الواحات، حلقة الوصل بين الوادي والصحراء، لإنشاء خريطةٍ عمرانيةٍ جديدةٍ لمصر، أفقية وليست رأسية، عرضية وليست طولية، كما عبّرت عن ذلك ورقة أكتوبر ١٩٧٤م، وقد أثّرت على تنمية الساحل الشمالي الغربي الذي أصبح الآن الامتداد الطبيعي لمصر من ناحية الغرب بقُراه السياحية ومدنه الجديدة حتى السلوم، وارتباطًا بالتجمعات السكانية عبّر الساحل الشمالي حتى المغرب العربي.^{١٠} ويشرف حاليًا على مشروع بحث المجتمعات الصحراوية في مصر بداية بشمال سيناء التي كانت دائمًا المدخل الشرقي لمصر كما نبّه علماء الجغرافيا السياسية. وتستمر الدراسة على جنوب سيناء ثم البحر الأحمر والصحراء الشرقية ثم الصحراء الغربية والواحات.^{١١}

وكما درس البدو درس الحضر والقرى والمدن من حيث السكان والعادات والتقاليد طبقًا لمعايير الأنثروبولوجيا الثقافية مثل الثأر في قرى الصعيد، دراسة المناطق المتخلفة بالإسكندرية.^{١٢} كما أشرف على بحث التخطيط الإقليمي لمحافظة أسوان.^{١٣} (٢) وهو الأستاذ العميد لآداب الإسكندرية في السبعينيات،^{١٤} وفي أخطر مرحلة في تاريخ مصر عندما بدأت الثورة المصرية في ١٩٥٢م تنقلب على نفسها ومن داخلها وانعكاس ذلك على الجامعة في منتصف السبعينيات؛ فقد كانت جامعة الإسكندرية أول

^٩ من البحوث الميدانية:

(١) الواحات الخارجة (مصر)، ثلاثة عشر شهرًا، ١٩٥٤-١٩٥٥م.
(٢) جماعات البدو الرحل في الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية، صيف عام ١٩٥٩م، بتكليف من مكتب العمل الدولية بجنيف، قصة الصحراء، عالم الفكر، ج٣، ع٣.

^{١٠} وتم ذلك بالتعاون بين قسم الأنثروبولوجيا، جامعة الإسكندرية، ومركز البحوث الاجتماعية الأمريكية، وجمع المادة الإثنوجرافية عددًا من أعضاء هيئة التدريس والباحثين بالجامعة.

^{١١} وذلك بتكليف من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية. انتهى القسم الأول من شمال سيناء ١٩٨٧-١٩٨٨م. ونُوقِشت النتائج في العريش ١٩٩٠-١٩٩١م. بعد إقامة عشرات الباحثين في سيناء. ويستمر البحث على مدى سبع سنواتٍ أخرى، ومنه أيضًا الإنسان والمجتمع والثقافة في شمال سيناء، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، عام ١٩٩١م.

^{١٢} «الثأر في قرى الصعيد»، قرية بني سميع أبو تيج، بتكلفة من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، عام ١٩٦٠م، ونُشر عام ١٩٦٢م، وقد تم بحث المناطق المختلفة بالإسكندرية (منطقة كوم الناضورة) بالاشتراك بين قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومؤسسة فورد.

من أيد الثورة في يوليو ١٩٥٢م، وأول من اعترض على انقلابها على نفسها بعد الانتفاضة الشعبية في يناير ١٩٧٧م، وزيارة القدس في نوفمبر من نفس العام، ومعاهدة كامب ديفيد في ١٩٧٨م، حتى اتفاقيات السلام في ١٩٧٩م، وحتى اغتيال رئيس الجمهورية الثانية ١٩٨١م. وكانت الضغوط هائلة على الجامعة لتصفية نوادي الفكر الناصري، وتخليص اتحاد الطلاب من الاتحاد الاشتراكي ومنظمة الشباب واستبعاد الأساتذة التقدميين الاشتراكيين من النشاط العلمي والثقافي داخل الجامعة. ويرفض العميد كل الضغوط من الحزب الحاكم وأجهزة الأمن من أجل استبعاد بعض الأساتذة المنتدبين من القاهرة للتدريس بأداب الإسكندرية؛ فالجامعات لها استقلالها العلمي. ولا يجوز للدولة أو أجهزة الأمن التدخل في شئونها الأكاديمية، بل ويردُّ عليها بأنه أدرى بمصلحة الطلاب والجامعة.

ومن ثمَّ تعود ذكرى طه حسين وأحمد لطفي السيد من جديد؛ فالعميد أستاذ جامعي حر يدافع عن استقلال الجامعة وحريتها الفكرية. أعطى العمادة أكثر مما أخذ منها، كان يشغل المنصب ليس فقط بقامته الفارحة بل يملؤه باستقلال العمادة واعتبار العميد ممثلًا للكلية طلابًا وأساتذة عند الجامعة وليس ممثلًا للجامعة عند الكلية طلابًا وأساتذة.

(٣) وهو المخطط لمراكز الأبحاث كوحدات مستقلة داخل الجامعة، مثل محاولات تأسيس مركز الدراسات الأمريكية في السبعينيات في جامعة الإسكندرية، بعد أن ظهرت أمريكا وكأنها المسك بمفاتيح الحرب والسلام في المنطقة العربية. وتأسست المكتبة؛ فالعلم أولاً مصادره وتراكمه التاريخي في وعي الباحثين. وما زال الأمر متعثرًا حتى الآن؛ فكل مركز بحث هو جزء من المؤسسات العلمية المصرية، ولا شأن له بالبلدان موضوع الدراسة أمريكا أو فرنسا أو إنجلترا أو روسيا. وكل دولة تؤدُّ أن يكون لها يد في تيسير شئون المركز الجديد علناً أم سرًّا، مباشرة أو بطريق غير مباشر. والاستقلال العلمي للجامعات يحرص على أن تخضع مراكز الأبحاث فيها إلى الإشراف الكلي لها؛ فهي مراكز لخدمة الوطن وليست مراكز دعاية لثقافات الدول الأجنبية وسياساتها.

^{١٣} وذلك بتكليف من هيئة التخطيط الإقليمي للمحافظة، عام ١٩٧٥م، بالاشتراك مع أساتذة وباحثين من قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية والمعهد القومي للتخطيط.

^{١٤} كان وكيلًا لكلية الآداب، جامعة الإسكندرية، في ١٩٧٢-١٩٧٦م، ثم عميدًا بها ١٩٧٦م، ١٩٧٧م.

وكان أول مدير لمركز الخدمة الاجتماعية وخدمة المجتمع بجامعة الإسكندرية بعد أن شارك في إنشائه. ويبدو أن الحياة في الثغر تُخرج الجامعة من نطاق البحث النظري إلى الممارسة العلمية حيث فضاء المكان أكثر رحابة واتساعاً من فضاء القاهرة؛ فارتباط جامعة الإسكندرية بالثغر أكثر من جامعة القاهرة بالعاصمة. في الثغر الحضور البارز فيه للجامعة. وفي العاصمة الحضور البارز فيها للدولة وأجهزة الأمن.

(٤) وهو الباحث بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، والمشرف على أحد مشاريعه «رؤى العالم عند المصريين» التي تحدد معاييرهم في السلوك، وكذلك مشروع بحث المجتمعات الصحراوية في مصر.^{١٥} وبالإضافة إلى البحوث النظرية في الأنثروبولوجيا الاجتماعية هناك عديد من البحوث الميدانية التي عليها يقوم التحليل النظري جمعاً بين الكم والكيف، التقرير والوصف، والتفسير والفهم، وبتعبير الظاهريات الواقع والماهية. والأنثروبولوجيا ليست فقط أنثروبولوجيا اجتماعية أو ثقافية، بل هي أيضاً حضارية وتاريخية من أجل بلورة الوعي التاريخي وإحكام الرؤية الحضارية؛ فالحضارة كما هو الحال عند ابن خلدون هو التحول من البداوة. ويظهر الوعي التاريخي في السير والملاحم باعتبارها تاريخاً وثقافة. وهي أنثروبولوجيا التاريخ؛ أي فهم تاريخ الإنسان ليس كما يدرسه علماء الآثار، تاريخاً ميثاً، بل التاريخ الحي. الماضي وأصوات الماضي ما زال صداها في وجدان المعاصرين.^{١٦}

والأنثروبولوجيا أولاً وقبل كل شيء هي دراسة الإنسان طبقاً للمعنى الاشتقاقي للفظ، أعمار، وعلاقته بالكون والآلة والجريمة والحقوق والبيئة، بل دراسة الشخصية، والمرأة، الإنسان الفرد والإنسان الجماعة مثل السكان والإنسان، الحضارة أو التاريخ في الثقافة.^{١٧}

^{١٥} «الذات وما عداها»، ومدخل ودراسة رؤى العالم، المجلة الاجتماعية القومية، ج٢٧، ١٤، يناير ١٩٩٠م؛ «رؤى العالم في المجتمع المصري المعاصر»، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية؛ «رؤى العالم»، تمهيدات نظرية، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٣م.

^{١٦} «قبايل وهابيل أو قصة الصراع بين البداوة والحضارة»، مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة؛ «حضارة اللغة»، عالم الفكر، ج٢، ع١؛ «الطاقة والحضارة»، ج٥، ع٢؛ «المرأة والحضارة»، ج٧، ع١؛ «الحضارة بين علماء الأنثروبولوجيا والأركيولوجيا»، ج٥، ع٤؛ «مشكلات الحضارة»، ج٢، ع٣؛ «أصوات من الماضي»، ج٧، ع١؛ «الملاحم كتاريخ وثقافة»، ج١٦، ع١؛ «السير والملاحم»، فاجنر وداروين، ج٦، ع١٤.

(٥) وهو رئيس لجنة الفلسفة والاجتماع بالمجلس الأعلى للثقافة؛ فهو فيلسوف الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجي الفلسفة، كما كان اجتماعي الأنثروبولوجيين، وأنثروبولوجي الاجتماعيين؛ فالعلم واحد، منهجًا وموضوعًا؛ فقد تخرج من قسم الفلسفة والاجتماع عندما كان قسمًا واحدًا. وما زال يحمل وحدة العلمين بعيدًا عن تجريد الفلسفة، ووضعية الاجتماعيين. وقبل انفصال الفلسفة والاجتماع في لجنَتَيْن مستقلَتَيْن كان قد عزم الأمر على عقد ندوة عن مدرسة فرانكفورت التي يتجلى فيها اللقاء بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية.

كان قادرًا بعقله الموضوعي، وهدوئه وتواضعه، واتزان رؤيته على ضبط انفعالات المفكرين وأهواء الفلاسفة، وما أكثرها! لذلك كتب معظمهم مقالاتٍ في الانفعالات. العقل أمره سهل، أما الانفعال فهو العقبة أمام العقل. يعمل الاجتماعيون في فريقٍ أسهل مما يعمل الفلاسفة. بالرغم من المجتمع الذي يوحد الاجتماعيين، والحكمة التي تُوحّد الفلاسفة طبيعة البحوث الاجتماعية العمل الجماعي في حين أن الفلسفة بحثٌ فردي؛ لذلك قلّت الذات عند الاجتماعيين، وتضخّمت عند الفلاسفة. أشرف بالتعاون مع مركز البحوث الاجتماعية بالجامعة الأمريكية على عقد مؤتمر الحالة الراهنة للعلوم الاجتماعية في الشرق الأوسط. وشارك فيه قسم الأنثروبولوجيا بجامعة الإسكندرية ومركز البحوث الأمريكية بالجامعة الأمريكية عام ١٩٧٤م، وبالإشتراك مع ممثلين من الأقطار العربية وتركيا وإيران. وكانت أبحاثه الجماعية نموذجًا لبحث الفريق الذي يضم عدة أجيال.

وهو في نفس الوقت عضو بالمجمع العلمي المصري بعد انتخابه منذ ١٩٨٨م، وعضو بمجلس العلوم الاجتماعية بأكاديمية البحث العلمي، وعضو بمجلس إدارة المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية منذ ١٩٨٧م، وعضو في المجلس القومي للخدمات والتنمية والمجالس القومية المتخصصة. وعمل اللجان والإشراف على الأبحاث الجماعية موهبة لا يقدر عليها إلا العلماء المتواضعون. وفي كلتا الحالَتَيْن، الاجتماع والفلسفة،

١٧ «الشيخوخة»، ج٦، ع٣؛ «الطفولة والمراهقة»، ج٧، ع١؛ «الطفولة»، ج١٠، ع٣؛ «الإنسان والبيئة»، ج٧، ع٤؛ «نظام طبقات العمر»، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية؛ «الشيخوخة في عالم متغير»، عالم الفكر، ج٧، ع٣؛ «الإنسان والكون»، ج١، ع٤؛ «حقوق الإنسان»، ج١، ع٤؛ «الإنسان والآلة»، ج٢، ع٤؛ «الإنسان والجريمة»، ج٥، ع٣؛ «المرأة»، ج٧، ع١، ١٩٧٦م؛ «دراسات في الشخصية»، ج١٣، ع٢، ١٩٨٢م.

الهدف واحد وهو العلم، وتأسيس المجتمع العلمي. الفلسفة للذهن، والاجتماع للمؤسسات العلمية هو تطبيقاته في التقنية. ولا فرق بين العلوم الطبيعية والعلوم الرياضية، ولا فرق بين لغة العلم ولغة الحياة. والعلم ليس ظاهرة غربية يحتكرها الغرب. هو ظاهرة في كل الحضارات، الصينية والهندية والبابلية ومصر القديمة. وقد ساهم العرب في تطور العلوم وكما يبدو في معاهد تاريخ العلم العربي أو تاريخ العلم بوجه عام.^{١٨}

(٦) وهو المترجم الرصين عرفت مصر بفضل «الغصن الذهبي» لفريزر، الكتاب العمدة في الأنثروبولوجيا الثقافية عام ١٩٧١م، و«الأنثروبولوجيا الاجتماعية» لإيفانز برتشارد عام ١٩٥٨م، «وما وراء التاريخ» لوليامز هاولز.^{١٩}

وواضح من الاختيار الرغبة في التحول من الأنثروبولوجيا الاجتماعية إلى الأنثروبولوجيا الثقافية مع رصيد من التاريخ وتحليل الوعي كما هو الحال عند دلتاي، وكلها نصوص تكوينية تأسيسية للعلوم الاجتماعية، تُغرز في النفس وتتفرع منها النصوص الشارحة ثم النصوص الإبداعية الخالصة.

ولم يتم الاكتفاء بالترجمة بل بالعرض والتأليف في أهم النظريات الاجتماعية وعلماء الاجتماع مثل تايلور، وعديد من المقالات للتعريف بأعلام المجتمع والأنثروبولوجيا وذلك في مجلتي «عالم الفكر» بالكويت، ومجلة «الهلal» بالقاهرة؛ فالعرض خطوة تالية على الترجمة وسابقة على التأليف الإبداعي.^{٢٠}

^{١٨} «الظاهرة التكنولوجية»، عالم الفكر، ج ٣، ع ٢؛ «التقدم في العلوم»، عالم الفكر، ج ٣، ع ٢، ١٩٧٢م؛ «الرياضيات لغة العلم»، ج ٤، ع ٤، ١٩٧٤م؛ «لغة العلم والحياة»، ج ٧، ع ٣؛ «العلم عند العرب»، ج ٩، ١٩٧٨م؛ «العلم والتكنولوجيا»، ج ٩، ع ٢، ١٩٧٨م.

^{١٩} طُبِعَ كتاب «الأنثروبولوجيا الاجتماعية» ثمان مرات ونُشِرَت «ما وراء التاريخ»، مكتبة نهضة مصر ومؤسسة فرانكين، وأشرف على ترجمة «الغصن الذهبي» وترجمة بعض الفصول مع المقدمة والتعليقات، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧١م.

^{٢٠} وذلك مثل «تايلور» في سلسلة نواحي الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م؛ «سير هنري مين والقانون القديم»، المجلة الجنائية القومية بعالم الفكر؛ «لويس مورجان والمجتمع القديم تراث إنسانية»، ج ٩، العدد الأول؛ «الوسائل والرسائل مارشال ماكلوهان ووسائل الاتصال»، ج ١٢، ع ١؛ «ماكس فيبر والظاهرة الدينية»، ج ١، ع ٣؛ «فردينان تونيز: الجماعة المحلية والمجتمع»، ج ٢، ع ٣؛ «أندريه مالرو»، ج ٨، ع ١، ١٩٧٢م؛ «جان بول سارتر»، دراسة تمهيدية، ج ١٢، ع ٢، ١٩٨٠م، وبمجلة الهلال: «زيجموند فرويد اليهودي»، أبريل ١٩٨٧م؛ «مارجريت ميد»، نهاية الأسطورة، مايو ١٩٨٧م.

(٧) وهو المثقف المفكر صاحب المواقف والشهادات على أحوال الوطن في رئاسته تحرير عالم الفكر بالكويت ١٩٧٠-١٩٨٦م، وربما كان أطول رئيس تحرير لمجلة عرفه العالم العربي. يجمع بين العلم والثقافة وتراث الإنسانية في مصر ١٩٧٠-١٩٧٧م، حتى إغلاق جميع مجلات وزارة الثقافة بعد اتفاقية يناير ١٩٧٧م، مثل «الفكر المعاصر»، و«الكاتب»، و«المجلة» والتي كانت منارات الستينيات بالإضافة إلى «الطلیعة» بعد؛ فالفكر ليس فقط عمل الباحثين والنخب الثقافية والعلمية ولكنه أيضًا رسالة وقضية وبلورة لوعي الجمهور العريض. وفي نفس الوقت هو فكرٌ بعيد عن الأقوال الخطابية والجدلية. يقوم على البرهان حتى يتأسس الوعي الثقافي العام على أسس علمية، ويُمحي الفرق بين العلماء والخطباء، بين المفكرين والوعاظ؛ لذلك كان المقال هو الشكل الغالب على أعماله؛ فالمقالات مدافعٌ سريعة الطلقات من أجل التغيير الاجتماعي في حين أن الأعمال التكوينية الكبرى بولدوزرات تجرف ما أمامها من مخلفات، وتهدم ما يصادفها من عقبات.

ويستعمل الأنثروبولوجيا لتوضيح الأخطاء الشائعة في المفاهيم السائدة، مثل أن الصهيونية حركة إحيائية أو إصلاحية، أسوة بحركات الإصلاح الحديثة. ويبين أنها حركةٌ عنصرية توسعية، تستعمل الدين أداة للسيطرة. ويبحث مثل طه حسين عن مستقبل الثقافة في مصر،^{٢١} ويحلل أسطورة الغزو الثقافي لمزيد من التفاعل بين الثقافات؛ فالثقافة بطبيعتها حركةٌ تنويرية في المجتمع ضد الأخطاء الشائعة والأحكام المسبقة التي تمنع من الرؤية الصائبة والسلوك السليم.

وإذا كان جيلنا في النصف الثاني من القرن العشرين هو جيل الثورة، ومنذ كانت أهم ثورة حديثة في الغرب هي الثورة الفرنسية التي أثارت خيال الفلاسفة والشعراء والأدباء والفنانين، فقد كتب المثقف الوطني أيضًا ثورة الثورة الفرنسية ونقد أعداء الثورة الفرنسية من المحافظين البريطانيين؛^{٢٢} فغاية الثقافة في النهاية تنوير المجتمع وتغيير نظم الحكم، بحيث تكون مواكبة لتطور المجتمع وحاجاته المتجددة.

«بنات كارل ماركس»، يونيو ١٩٨٧م؛ «عندما يعيش الفيلسوف»، برتراند رسل، يوليو ١٩٨٧م؛ «الفتاة والفيلسوف»، فريدريش نيتشه، أكتوبر ١٩٨٧م؛ «حتى العلماء يزورون النتائج»، سيريل، بيروت، ديسمبر ١٩٨٧م.

^{٢١} «الصهيونية كحركة إحيائية»، عالم الفكر، ج ١٤، ع ١٤، ١٩٨٣م، «مستقبل الثقافة في مصر»، الهلال، فبراير ١٩٨٨م؛ «أسطورة الغزو الثقافي»، مارس ١٩٨٨م.

(٨) وهو المثقف الوطني التقدمي الملتزم، صاحب المواقف الوطنية التي تتجاوز الأيديولوجيات السياسية والفرق الحزبية. وُلِدَ بعد ثورة ١٩١٩م بعامين^{٢٢} وتخرج عام ١٩٤٤م، والحرب العالمية الثانية تُوشك على الانتهاء. وحصل على الماجستير عام ١٩٥٣م بعد ثورة يوليو بعام من أكسفورد، وعلى الدكتوراه منها أيضًا عام التأميم ١٩٥٦م؛ فحياته مرتبطة بتاريخ الحركة الوطنية في مصر؛ لذلك كانت الأنثروبولوجيا لديه من العلوم الاجتماعية الوطنية.

وهو المثقف العربي الذي امتدت أعماله واتسع نشاطه إلى أرجاء الوطن العربي منذ تأسيس مجلة «عالم الفكر» بالكويت، ورئاسة تحريرها منذ وفاة عبد الناصر في ١٩٧٠م، وأثناء تحول مصر من القومية إلى القطرية بعد حرب ١٩٧٣م، حتى نهاية الجمهورية الثانية باغتيال رئيسها، وأول خمس سنوات من الجمهورية الثالثة. ونشر عدة بحوث له في المجالات العربية مثل مجلة معهد الدراسات العربية العالية، القاهرة، وبغداد، مجلة المأثورات الشعبية، الدوحة، قطر. وكان مدرسًا لعلم الاجتماع بالجامعة الليبية بنغازي منذ ١٩٥٨م، وأستاذًا للأنثروبولوجيا بجامعة الكويت ١٩٦٦-١٩٧٠م.

^{٢٢} «ثورة الثورة الفرنسية»، الهلال، يونيو ١٩٨٩م؛ «أعداء الثورة الفرنسية، المحافظون البريطانيون»، الثورة والتطور، أغسطس ١٩٨٩م.

^{٢٣} وقد خرج من الإطار القطري والعربي الأفريقي إلى المستوى الدولي خبيرًا بمنظمة العمل الدولية بجينيف ١٩٦٠-١٩٦٣م، وأستاذًا ورئيسًا لقسم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا بالجامعة الأمريكية ١٩٧٢-١٩٧٤م انتدبًا دون أن يترك مكانه في جامعة الإسكندرية، وأستاذًا بجامعة إسكس ١٩٦٧م، ثم يوتا ١٩٧٦م لمدة شهر. وعقد اتفاقية التعاون بين كلية الآداب بجامعة الإسكندرية ومركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة يوتا عام ١٩٧٦م، لتبادل الأساتذة والطلاب لقسمي الأنثروبولوجيا والحضارة، كما قام بعقد دورة اتفاقيات ثقافية أخرى بين كلية الآداب وعدد من الجامعات الأمريكية لإيفاد الطلاب الأمريكيين الذين يدرسون الشرق الأوسط لاستيفاء معلوماتهم عن الحضارة المصرية القديمة والثقافة الإسلامية لمدة فصل أو فصلين وأداء الامتحان بجامعة الإسكندرية. كما قام بعقد اتفاقيات مع معهد البوليتكنيك في وسط لندن لنفس الغاية بالإضافة إلى تدريس اللغة العربية. وقد دفع ذلك إلى إنشاء مركز لتدريس اللغة العربية للأجانب بكلية الآداب بجامعة الإسكندرية. وألقى المحاضرة السنوية من محاضرات كارياس بجامعة إسكس عام ١٩٦٧م، بعنوان «الثورة الحضارية الجديدة في العالم العربي» عربيًا بين ثقافتين، وسرًا للربط بين الشعوب والحضارات. ونظرًا لحضوره الدولي منذ كان رئيس الشعبة القومية لليونسكو بالقاهرة. وهو زميل بالمعهد الملكي للأنثروبولوجيا، وعضو بالمعهد الأفريقي الدولي ببريطانيا.

ونشر دراسات عن المجتمع الليبي.^{٢٤} وله عديد من المقالات حول أفريقيا.^{٢٥} وكما هو الحال في الدوائر الثلاث لتحرك مصر منذ فلسفة الثورة؛ الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية، فقد تم التحول من الدائرة العربية إلى الدائرة الأفريقية، بتمثيل جامعة الإسكندرية في مجلس اتحاد الجامعات الأفريقية بعضًا من الوقت. كما انتقل من المستوى القطري إلى المستوى العربي ومن المستوى العربي إلى المستوى الأفريقي انتقل أيضًا إلى المستوى الدولي.

وقد تم تخصيص جانب من البحوث الميدانية للوطن العربي وأفريقيا إما في بحوث مستقلة مثل الدراسة الأنثروبولوجية الاستطلاعية للعلوين في سوريا أو في مقارنة مثل المقارنة بين جماعات البدو الرحّل وشبه الرحّل في الصحراء الغربية بمصر والصحراء السورية. كما قام بعديد من الدراسات الميدانية في صحاري الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، المغرب والجزائر وليبيا والأردن والعراق والمملكة العربية السعودية وإيران.^{٢٦} كما قام بالعديد من الدراسات الميدانية في عدد من قبائل شرق أفريقيا وغربها (أوغندا، تنجانيقا، كينيا، نيجيريا، سيراليون، جنوب السودان).^{٢٧}

وله عشرات البحوث والمقالات باللغة الإنجليزية ألقاها في المؤتمرات والمجلات العلمية الدولية حول اتساق الأعمار في أفريقيا وسكان القبائل في صحراء مصر الغربية، وهجرة العمالة في الواحة الخارجة، والشرف والثأر عند بدو مصر، ودراسات عديدة عن البدو والحضر؛ ومن ثمّ أصبح ذا ثقافة موسوعية، ولوعًا بكتاب معاجم الأعلام في الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع مع شرح نظرياتهم وتأثيرهم.

^{٢٤} «دراسات في المجتمع الليبي»، دار الثقافة، الإسكندرية، ١٩٦٣م.

^{٢٥} مثل: «التصنيع والتغير الاجتماعي في أفريقيا»، جامعة الإسكندرية، ١٩٦٩م؛ «التنمية الاجتماعية والتغير الاجتماعي في أفريقيا»، مثال من السودان، مشروع الأزاندي، المجلة الاجتماعية القومية، العدد الثالث، المجلد الأول؛ «أفريقيا ومشكلة البحث عن هوية»، عالم الفكر، ج١٨، ع٤؛ «مصر والثقافة الأفريقية»، الهلال، فبراير ١٩٨١م.

^{٢٦} «دراسة أنثروبولوجية استطلاعية للعلوين في سوريا»، من المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، صيف ١٩٦٠م؛ «جماعات البدو الرحل وشبه الرحل في الصحراء الغربية (مصر) والصحراء السورية»، صيف ١٩٥٩م، بتكليف من مكتب العمل الدولي بجنيف.

^{٢٧} وتم ذلك أيضًا بتكليف من مكتب العمل الدولي عام ١٩٦٢م، وصدرت النتائج في عديد من المقالات بالعربية والإنجليزية في المجلة الاجتماعية الغربية والأهرام الاقتصادي في الستينيات.

(٩) وهو صاحب مدرسة البنيوية الوظيفية، يجمع بين البنية والوظيفة، بين الثبات والحركة، بين الوصف الكيفي والتحليل الكمي، بين العقل والمجتمع أسوة بمدرسة فرانكفورت. والوظيفة بديل عن الماركسية، أقرب إلى الوضعية الاجتماعية التي تحرسها البنيوية؛ ومن ثمَّ أمكن الجمع بين ماكس فيبر وأوجست كونت. أحياناً يتغلب الوصف الكيفي، والتحليل البنيوي. وأحياناً يتغلب التحليل الكمي خاصة في الدراسات الميدانية حول الشعوب البدائية. وفي ذلك ألف كتابه العمدة «البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع» في جزأين، الأول عن المفاهيم، والثاني عن الأنساق.^{٢٨} ولم تخلُ مقالاته العديدة من عرضٍ نظري لقضية المنهج في «الأنثروبولوجيا النظرية»؛ فالأنثروبولوجيا نفسها منهج لدراسة المجتمع والفلكلور، بل هي شكلٌ أدبي مثل أدب الرحلات.^{٢٩} كما تشمل تطبيق الأنثروبولوجيا في باقي العلوم الإنسانية مثل القانون.^{٣٠} ومع ذلك هناك إحساس بأزمة العلوم الإنسانية ومن ضمنها الأنثروبولوجيا، أزمة المنهج، وأزمة الأيديولوجيا.^{٣١}

(١٠) وهو الإنسان الاجتماعي الصديق الوفي، طويل القامة رفيع الهامة، المشارك في المنتديات العامة في رفقة الأصدقاء، في يوم معلوم من الأسبوع، حلو الحديث، سريع النكتة، ولماح الرؤية.^{٣٢} يجعله ذلك الشاب الدائم والصبي العاقل الذي لا يترك ندوة أو

^{٢٨} «البناء الاجتماعي، مدخل لدراسة المجتمع»، الهيئة المصرية العامة للكتاب، وقد أعيد طباعة الجزء الأول تسع مرات، والثاني سبع مرات بالإضافة إلى عدة مقالات مثل: «البناء والبنائية، دراسة في المفاهيم»، المجلة الاجتماعية القومية، ج٢٧، ع٢، مايو ١٩٩٠م؛ «الرمز والرمزية، دراسة في المفاهيم»، ج٢٧، ع٢، مايو ١٩٩١م؛ «التفكيك، دراسة في المفاهيم»، ج٢٩، ع١٩٩٢م؛ «المدخل إلى البنائية»، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٩٥م؛ «بنائية الفن»، عالم الفكر، ج١٥، ع٢؛ «الرمز والأسطورة والبناء الاجتماعي»، ج١٦، ع٢.

^{٢٩} «الطريقة الأنثروبولوجية لدراسة المجتمع»، مجلة كلية الآداب، جامعة الإسكندرية، المدخل الأنثروبولوجي لدراسة الفلكلور، مجلة المأثورات الشعبية، العدد الثاني، السنة الأولى، الدوحة، قطر، ١٩٨٦م؛ «رسائل أنثروبولوجية»، المجلد ١٤، العدد الثاني.

^{٣٠} «الأنثروبولوجيا والقانون، مقدمة لدراسة القانون الجنائي في المجتمعات البيئية»، المجلة الاجتماعية القومية، القاهرة؛ «القانون والمجتمع»، عالم الفكر، العدد ٣، ١٩٧٣.

^{٣١} «أزمة العلوم الإنسانية»، حالة الفكر، ج١، ع١؛ «العلوم الإنسانية والصراع الأيديولوجي»، ج٢، ع٢؛ «ماذا يحدث في علوم الإنسان والمجتمع؟»، ج٢، ع٢.

^{٣٢} ومن أشهر اللقاءات لقاء أثنسيوس بالإسكندرية الأسبوعي مع د. عبد اللطيف خليف.

مؤتمراً إلا وظهر فيه متحدثاً أو سامعاً، معقّباً أو مناقشاً؛ فهو حاضر علمياً وثقافياً، علامة من العلامات الثقافية في مصر والوطن العربي. الابتسامة لا تفارق الوجه، والتحية تُسرّع على اللسان.

وهو الأديب الناقد الفنان المبدع الذي جعل الأدب جزءاً من الأنثروبولوجيا في أنثروبولوجيا النقد الأدبي الواقع والأسطورة في القصص الشعبي، الهجرة وأسطورة العودة، ما قبل المسرح والموسيقى، والإبداع الموسيقي، والهوية الثقافية، والشعر، والدراما، والثقافة، والسينما، والأدب المقارن، وأدب الرحلات، والفكاهة والضحك في النكات الشعبية.^{٣٣} وهو الإنسان الذي يهتم بترائه وفكره وثقافته الموروثة، خاصة وأن شبهة الأنثروبولوجيا أنها تحوّل كل شيء إلى فلكلور وممارسات اجتماعية، وتُضحي بما ينبغي أن يكون، العقيدة والشريعة لصالح ما هو كائن، السحر والخرافة والشعوذة والأولياء والقدسين والمعجزات والإلهامات؛ إذ يمكن دراسة الفكر الإسلامي والتراث أنثروبولوجياً. ويمكن وصفه كتجربة تاريخية، وأثره على العمران. يدافع عن التراث ضمن رؤى المستشرقين ومناهجهم كما فعل ابن خلدون والحضارة والتاريخ، بل والأصول نفسها مثل القرآن والسيرة، وتتناول الأنثروبولوجيا قضايا علم الاجتماع الديني ولاهوت التحرير، بل إنه يستعمل مصطلحات الصوفية مثل «الإشارات» في عناوين بعض مقالاته.^{٣٤}

(١١) حصل على جائزة الدولة التشجيعية للعلوم الاجتماعية، ثم على جائزة الدولة التقديرية في العلوم الاجتماعية؛ فحامل هموم الفكر الوطني يكرمه الوطن المهموم الذي

^{٣٣} «الظاهرة الإبداعية»، عالم الفكر، ج ١٥، ع ٤؛ «الواقع والأسطورة في القصص الشعبي»، ج ١٧، ع ١؛ «الهجرة وأسطورة العودة»، ج ٣، ع ٢؛ «واقع المسرح»، ج ١٧، ع ٤؛ «الموسيقى»، ج ٦، ع ١، ١٩٧٥م؛ «النقد الأدبي»، ج ٩، ع ٢، ١٩٧٨م؛ «الأدب المقارن»، ج ١١، ع ١، ١٩٨١م؛ «أدب الرحلات»، ج ١٣، ع ٤، ١٩٨٣م؛ «الفكاهة والضحك»، ج ١٣، ع ٣، ١٩٨٢م؛ «الشعر والدراما»، ج ١٥، ع ٤، ١٩٨٤م. الإبداع الموسيقي والهوية الثقافية. الهلال، يوليو ١٩٨٨م؛ «الثقافة السينمائية»، سبتمبر ١٩٨٨م.

^{٣٤} «الاستشراق والمستشرقون»، عالم الفكر، ج ١٠، ع ٢؛ «الإسلام المناضل»، ج ١١، ع ٢؛ «النصوص والإشارات»، ج ١١، ع ٢؛ «في الفكر الإسلامي»، ج ٦، ع ٣، ١٩٧٥م؛ «التراث»، ج ٨، ع ١، ١٩٧٧م؛ «التجربة الإسلامية»، ج ١٠، ع ٢، ١٩٧٩م؛ «المدينة الإسلامية»، ج ١١، ع ١، ١٩٨٥م؛ «حضارة الأندلس»، ج ١٢، ع ١، ١٩٨١م؛ «القرآن والسيرة النبوية»، ج ١٢، ع ٤، ١٩٨٢م؛ «الاستشراق واستعلاء الغرب»، الهلال، يونيو ١٩٨٨م؛ «موقفنا من التراث»، الهلال، مايو ١٩٨٨م.

ما زال يُقدَّر العلم والعلماء وهو في غمرة الأحران. ليس له أعداء أو خصوم، وليس له شلة يصل من خلالها. ومع ذلك أتته الجوائز طوعاً.

ونال وسام العلوم والفنون من الطبقة الأولى؛ فلم تُكرِّمه فقط المؤسسات العلمية، بل أيضاً المؤسسات الرئاسية بعد أن أصبح العالم جزءاً من تاريخ الوطن. واعتراف الوطن بعلمائه وتكريمه يجعلهم راضين مستبشرين غير حانقين ولا غاضبين. لا يحتاج إلى الهجرة خارج الأوطان. والهجرة مؤقتة وليست دائمة لنبت زرع في مكان آخر. وكل بلاد العرب أوطان. وقد كانت الهجرة من مكة إلى المدينة مؤقتة قبل فتح مكة والعودة إليها.

إن أبلغ آيات التكريم هو الاعتراف بالفضل حتى ينشأ التراكم المعرفي الضروري لتطور المجتمعات ونهضة الأمم.

(١٢) وإن من شيم الكبار قبول النقد والتطوير. ولما كان يهوذا من ضمن الحوارين الاثنى عشر، فربما الإكثار من دراسة البدائيين يُقوِّي الإحساس بالتمايز الحضاري بين الدارس والمدرس؛ فالغرب هو الدارس، والشعوب البدائية خاصة الأفريقية هي المدرس، علاقة الذات بالموضوع، الرائي بالمرئي، الأعلى بالأدنى، السيد بالعبد.^{٣٥} فمتى تنقلب الآية وتتحول الأنثروبولوجيا من علم دراسة الإنسان «البدائي» إلى علم دراسة الإنسان «المتحضر» الذي يدرسه البدائي لتبازل الأدوار بين الذات والموضوع؛ فذات اليوم، الباحث الغربي، يصبح موضوع الغد، وموضوع اليوم، الإنسان البدائي يصبح ذات الغد. وهو ما يحاوله علم الاستغراب الذي يجعل الدارس مدرّساً والمدرس دارساً.^{٣٦}

وأحياناً يخلو العرض من الموقف مثل بحث «رؤى العالم»، تمهيدات نظرية. وهو عرض لنظريات دلّناي ورد فيلد. وقد يكون عرضة للجديد في حد ذاته إثارة للأذهان، وهو موقف غير مباشر، فلا يعني الموقف بالضرورة النقد. وكثيراً من المقالات تبدأ بالأدبيات الغربية عرضاً وتطويراً. الاعتماد على النقل أكثر من الاعتماد على الإبداع، البداية بالآخر ثم تقوم الأنا بإعادة البناء.^{٣٧}

^{٣٥} «العقوبة في المجتمع البدائي»، المجلة الجنائية القومية، نوفمبر ١٩٩٧م؛ «نظرة البدائيين إلى الكون»، ج١، العدد الثالث.

^{٣٦} وكان قد أشرف على ندوة مناقشة كتاب «مقدمة في علم الاستغراب» بالمجلس الأعلى للثقافة أثناء رئاسته لها.

ويبدو أن الاختيار المنهجي كان هو الاختيار، عرضًا وتأليفًا وممارسة وتطبيقًا ربما لأنه أكثر تنظيرًا، وربما كرد فعل على الدراسات الاجتماعية التي تتعاطف مع الماركسية منهجًا وموضوعًا؛ فالبنوية عند فيبر كانت رد فعل على الماركسية. وقد قام جيل آخر من البنيويين يأخذون موقفًا من البنيوية نقدًا لها من الداخل أو من الخارج.^{٢٨} وبدلاً من أن يشق طريقًا ثالثًا بين الوظيفية والبنيوية، بين الوضعية والوصفية اقترب من البنيوية أكثر، وجاورها مع الوظيفية بدلاً من وحدة عضوية بين المدرستين. وانتهى يهودا بفعل الزمن شائعاً نفسه، وانتصر الحواريون مبشرين برسالة المسيح عبر الزمان.

^{٢٧} مثال «الرياضيات، لغة العلم»، تبدأ بأوجست كونت، و«قصة الصحراء» تبدأ بتيودور مونو، و«الظاهرة الإبداعية»، تبدأ بتعليق أرثر كوسار، حتى «القرآن والسنة النبوية»، تبدأ بالكاتب الروائي نيببون، و«الصهيونية هل هي حركة إحيائية» تبدأ بالمؤرخ اليهودي سيمون دوبوف.

^{٢٨} وقد وضع هذا في النقاش الذي دار بين د. جابر عصفور ممثل البنيوية يومًا ما ود. عبد العزيز حمودة حول الحادثة وما بعد الحادثة.

«نقد العقل العربي»^١

في مرآة «التراث والتجديد»

(١) علم القراءة

ازدهرت المشاريع العربية المعاصرة في مصر والشام والمغرب، ويحاول الخليج الآن اللحاق. كانت مصر والشام منبع النهضة العربية الحديثة في القرن التاسع، وازدهر المفكرون والكتاب والأدباء والمصلحون الشوام في مصر. وعاش رؤاد النهضة العربية بتياراتها الثلاثة في مصر، الأفغاني رائد الإصلاح الديني، والطهطاوي رائد الفكر الليبرالي، وشبلي شميل رائد الفكر العلمي العلماني، فكان من الطبيعي أن تتولد بعض المشاريع العربية المعاصرة في مصر بعد العصر الليبرالي في النصف الأول من القرن العشرين، وبعد الفترة القومية في النصف الثاني منه، وتتبلور بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧م. كان نصارى الشام على دراية بالتيارات والمذاهب الفكرية والعلمية والسياسية في الغرب كما كان القدماء على علم بثقافة اليونان. وكانت مصر أيضاً بفضل عصر الترجمة الثاني في عصر محمد علي نموذجاً لبناء الدولة الحديثة.

وازهرت المشاريع العربية المعاصرة في المغرب لتأثرهم بالشرق وبمشاريعهم الفكرية؛ فقد كانت مصر مصدراً للثقافة العربية المعاصرة. وكان كُتابها ورؤادها

^١ الكتاب التذكاري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م.

يشعُّون خارج مصر، ومجلاتها الثقافية منتشرة خارج الحدود. وكان المغرب ينهل من الثقافة الغربية خاصة الفرنسية. يعرف مثقفوه اللغة الفرنسية، وعلى دراية بثقافة الحي اللاتيني وتياراته ومصطلحاته وأساليبه. وكان هناك هامش من الحرية الفكرية للنخبة طالما أنها لا تتحدث إلى الناس مباشرة ولا تتعامل مع ثقافتهم الوطنية لتثويرها وإدخالها عاملاً في حركات التغيُّر الاجتماعي وفي مسار التاريخ. لم يشأ المغاربة أن يفوتهم قطار المشاركة في مصر والشام لتجديد الفكر العربي. وتوالت الأجيال متلاحقة ومتسارعة، كل جيلٍ لاحق يريد أن يُزحِزح الجيل السابق كي يبقى في الميدان وحده، مع أن ليل السماء البهيم يتحمَّل أكثر من نجمٍ ساطع؛^٢ فالعلاقة بين الأجيال في المغرب على التبادل وليست على التكامل.

وطالما تساءل الناس: لماذا بقيت المشاريع العربية المعاصرة التي كانت ردَّ فعلٍ طبيعيٍّ على المستوى الفكري على هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧م، كلُّ منها بمفرده كالنجوم الزاهرة، يسطع كلُّ منها وحده، دون أن تتلاقى أنوارها حتى يقوى بعضها ببعض الآخر، تتجاور فيما بينها من أجل أن تتكامل، أو تتقاطع في تعددية خلَّاقة؟ بل إن العادة قد جرت من البعض الذين يودُّون اللحاق بهذه المشاريع ويتعلَّقون عليها بحثاً عن شهرة أو مزايدة في علم أو زحزحة لموقع أن يُقصوا كل غصنٍ أئِنع بدعوى قصِّره، ويقطعوا كل شجرة نبتت بدعوى مئِلهَا، وينزعوا كل زهرة تفتَّحت بدعوى احتمال الذبول. يبدو أننا في فكرنا الحديث لم نعرف كيف نتكامل بل نتقاطع. وإذا مالت شجرة عند أحدنا فلا يقطعها آخر بل يقيمها، وإذا نقصت ساقٌ منضدة عند واحد فليُكملها آخر حتى لا تقع؛ فالعمل الجماعي، عمل الفريق، أولى من البطولات الفردية بين الخصوم، كل خصم يريد تسجيل هدف في مرمى الآخر.^٣ وهناك فرق بين الحوار والهدم، بين التساؤل والتقويض، بين إكمال الناقص والقضاء عليه، بين التقدُّم

^٢ كان الرائد الأول محمد عزيز لحبابي، أول حاصل على الدكتوراه في الفلسفة في المغرب العربي ومؤسس الجمعية الفلسفية المغربية. تلاه عبد الله العروي ليحل محله، ثم محمد عابد الجابري ليحل محل العروي. والآن يريد طه عبد الرحمن متسارعاً أن يحل محل الجابري. أما عبد الكبير الخطيبي فأثّر أن يخاطب الجمهور الفرنسي.

^٣ وذلك مثل محاولات جورج طرابيشي أولاً وطه عبد الرحمن ثانياً لدراسة «نقد العقل العربي» بمعنى تجريحه وإزاحة صاحبه من «عرشه» في الفكر العربي المعاصر.

خطوة والرجوع إلى الوراء خطوتين، بين التسامح والعدوان، بين المحبة والعقاب، بين المسيحي واليهودي.

وربما يتساءل البعض الآخر: لماذا لا يذكر أصحاب المشاريع العربية المعاصرة بعضهم بعضاً، ولا يُحبل بعضهم إلى بعض حتى ينشأ حوار، ويعرف الناس أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم؟ بل ولماذا لا يُخاصم بعضهم بعضاً ويتناطحون فيما بينهم كما تفعل إحدى القنوات الفضائية الذائعة الصيت التي تصدر في قطر صغير الحجم، وكأن الفكر لا يكون إلا إقصاءً متبادلاً كما يفعل الحكام حفاظاً على كرسي الحكم؟

وقد يلاحظ البعض إخفاء بعض المصادر المعاصرة في «نقد العقل العربي» وليس فقط عدم الإحالة إلى الأقران؛ فالتفرقة بين الإنشاء والخبر معروفة منذ أوائل السبعينيات.^٤ قد يذكر «نقد العقل العربي» ما لا يأخذ منه. وقد يصمت عما يأخذ عنه، بل إن بعض التعبيرات نالت من الشهرة بحيث أصبحت لاصقة بصاحبها مثل «المعقول واللامعقول». حتى ولو بصياغاتٍ أخرى مثل «المعقول الديني واللامعقول العقلي».^٥

وقد تكون الإجابة أن العادة لم تجر على دراسة الأقران وهم ما زالوا في قمة العطاء وهو تقليدٌ جامعي أصيل؛ فالمفكر ما زال يدرس ويعطي. وربما اختزن شيئاً لم يصدر بعد. كما أن الاحترام الواجب للمفكرين يلزم عملياً بهذا الموقف، ليس تجاهلاً ولا تناسياً بل تقديرًا واحترامًا يصل إلى حد الإجلال في بيئة ثقافية خلطت بين النقد والتشهير، والحوار والإقصاء، والتكامل والأحادية. ومع ذلك لكل قاعدة استثناء. وما فائدة الحوار بين الأقران إذا كان حوارًا لم يعد أحد الطرفين فيه حاضرًا إلا من خلال أعماله؟ الحوار بين الأحياء وحضور الطرفين ربما يكون أنفع للثنتين وللناس من الحوار بين حاضر وغائب قد يشوبه ظلمٌ غير مقصود على الغائب؛^٦ فالتحية للأقران في الدنيا والإجلال لهم أفضل من نعيمهم في الدنيا، تخليدًا لذكراهم في الآخرة.

^٤ زكي نجيب محمود، «تجديد الفكر العربي»، دار الشروق، القاهرة، ١٩٧٣م، ص ٢٠٥-٢٠٦.

^٥ زكي نجيب محمود، «المعقول واللامعقول في الفكر العربي»، دار الشروق، القاهرة، «د.ت.»؛ «تكوين العقل العربي»، ص ١٣٤-١٦١.

^٦ حدث هذا الاستثناء من قبل في دراستين سابقتين؛ «التأويل بين الخاصة والعامة، دراسة في بعض أعمال نصر حامد أبو زيد»، ص ٤٣٣-٥١٢. «قاسم أحمد بين نقد القدماء وادعاء المحدثين»، حوار الأجيال، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ص ٥١٣-٥٢٧.

ليس الهدف من تحية الإكبار والإجلال للعقد السابع هو التقريظ والمدح والتفخيم والتعظيم الذي يشوبه التقليد في أحسن الأحوال والنفاق في أسوأ الأحوال ﴿قَتَلَ الْخَرَّاصُونَ﴾، بل المقصود هو إعادة بناء الموضوع في إطار الذات من منظور آخر، ومن موقع مخالف، وربما في زمن آخر. والمتن والشرح واجهتان لعملية واحدة، والمقروء والقراءة فعلان متكاملان؛ فلولا نقد أرسطو لأفلاطون ما كان أرسطو ولا أفلاطون. ولولا نقد الكانطيين لكانت لمات كانط ولما ظهر الكانطيون. ولولا نقد اليسار الهيجلي لهيجل لما كان الهيجليون الشبان ولمات هيجل. ولولا تطبيق فلاسفة الوجود المنهج الظاهرياتي لهوسرل ورفع القوسين وإصدار الأحكام على الوجود لمات هوسرل ولما ازدهر فلاسفة الوجود.^٧ وهذا هو منهج القراءة الذي استعمله التوسير في «قراءة رأس المال»، قراءة على قراءة ماركس للاقتصاد التقليدي عند ريكاردو وآدم سميث من أجل اكتشاف بنية حاول النسان الأول والثاني العثور عليها.

«القراءة» هي رؤية مشروع في مرآة مشروع آخر. لا خطأ فيها ولا صواب بل انعكاس صورتين في مرآة مزدوجة، مرة يقوم مشروع «التراث والتجديد» فيها بدور المرأة ومشروع «نقد العقل العربي» بدور الموضوع الذي يعكس صورته في المرأة، ومرة أخرى يقوم مشروع «نقد العقل العربي» بدور المرأة، ومشروع «التراث والتجديد» بدور الموضوع الذي ينعكس فيها. والصورة تعكس الموضوع طبقاً لطبيعة المرأة في كلتا الحالتين؛ وبالتالي يصعب معرفة مدى مطابقة الصورة للموضوع. الغرض من الصورة ليس معرفة الحقيقة الخارجية، الموضوع نفسه، بل مجرد تعدد الصور بتعدد المرايا من أجل إثارة الذهن والحث على التأمل والتفكير.

لا يُوجد في القراءة خطأ وصواب، بل تتعدد الرؤى والمواقف التي من خلالها تتم القراءة. ولا توجد قراءة واحدة مطلقة تجب غيرها من القراءات، بل هناك عدة قراءات متساوية فيما بينها بتعدد المرايا والزوايا. ولا يُوجد فهم مطلق لنص ولا شرح واحد لمتن حتى عند صاحب النص أو المتن، عند المقروء أو القارئ، بل تتعدد قراءات النص عند صاحب النص لنصه، وعند صاحب الشرح لشرحه. القراءة إكمال مشترك وعمل جماعي للطرفين المتحاورين أو أكثر حتى تتعدد الصور في عدة مرايا متعددة الأشكال

^٧ انظر: السابق، ص ٥-٩.

للتساؤل والمراجعة الجماعية، والعودة إلى البداية، المشاريع العربية المعاصرة باعتبارها مقاصد حضارية. وهذا ما يُقره «نقد العقل العربي» في إحدى أجزائه؛ إذ يصرح بأنه لا يوجد خطأ كبير أو صغير، كبير في العقل السياسي العربي، وصغير عند من يُراجعه ويقرؤه ويُصحّحه، بل هناك مقاربات متعددة وقراءات مختلفة^٨.

القراءة نوع من نقل الموضوع إلى الذات؛ فالموضوع لا يتحدث عن نفسه إلا من خلال الذات. وكل ذات إنما تُحوّل العالم إلى صورة فيها؛ فكل شعور هو شعور بشيء؛ لذلك يصعب في علم القراءة الحديث عن الموضوع دون تحليل الذات، أو الحديث عن الذات دون تحليل الموضوع.

وما يهم في القراءة هو البنية والقصد. البنية لمعرفة البناء والقصد لمعرفة الغاية منه. أما التفاصيل فهي مواد البناء. وهي أقل أهمية من الرسم الهندسي ومن القصد في الاستخدام.

ليست القراءة عرضاً «موضوعياً» للرباعية؛ فكل عرض تشويه عن قصد أو عن غير قصد. والأفضل قراءة الأصل دون التلخيص. والعرض لا يفيد. يُميت النص ويموت العرض بعد حين. لا غاية منه ولا هدف إلا مجرد استعراض قدرات العارض على الفهم والتعبير.

ليست القراءة نقداً؛ أي بيان المثالب والعيوب وأوجه النقص. النقد بهذا المعنى استبعاد للنص، وكتابة نصّ بديل. في هذا النوع من النقد يضع الناقد نفسه بديلاً عن المؤلف، ويكتب النص بدلاً عنه. يزيح المؤلف ونصّه ويكتب هو نصّاً جديداً. والنص الأول ما هو إلا مناسبة لإظهار النص الجديد. تنقلب الوسيلة غاية والغاية وسيلة.

ليست القراءة مقارنة على التجاور بين مشروعين فكريين، أحدهما بجوار الآخر وكأنهما كرتان متلاصقتان. مقارنة خارجية دون أن تدخل في بنية كل مشروع وتكوينه، وأهدافه ومقاصده، وأسلوبه ومصطلحاته، كبضاعتين في سوق المنافسة لاجتذاب أكبر عددٍ ممكن من الشارين.

^٨ «هل نحتاج إلى القول إن هذا العمل مجرد بداية وتدشين يكتنفه حتماً ما يكتنف كل عمل مماثل من قصور وتقصير وأخطاء؟ عسى أن تكون أخطاؤنا الكبيرة سبيلاً لغيرنا إلى تجاوزها إلى أخطاءٍ أقل وأصغر» («العقل السياسي العربي»، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٠م، ص ٥٣).

القراءة هي رؤية كل مشروع من منظور المشروع الآخر على التوالي، المرآة المزدوجة التي تكشف صورة كل مشروع في ذهن المشروع الآخر، مجرد جدل للصور وتعدّد للمرايا من أجل الإثراء المتبادل. تكشف أبعاد الموضوع، وتعدّد الرؤى. هي رسم صورة للأخ في صدر أخيه؛ فنحن نعيش في عالم من الصور الذهنية وليس الوقائع المريئية. وكل قراءة تأويل؛ أي وضع للموضوع في رؤية للذات؛ من أجل اكتشاف أبعاد جديدة من خلال الحوار بين الذات وتطوير المشروعين معاً، المقروء والقارئ، دون إصدار حكم إيجابي أو سلبي، للاتفاق أو للاختلاف، للتصويب أو للتخطئة، للاستحسان أو للاستهجان.

وتتجاوز القراءة المباحكات اللفظية والمعلومات التاريخية وتفاصيل النصوص والتعالّم المزدوج إلى المقاصد الكلية والأهداف العامة والمواقف الفكرية. هي قراءة الأستاذ وليس تصحيح التلميذ، قراءة المفكر المسئول وليست قراءة المراهق المبتدئ.

(٢) المرآة المزدوجة

ولن يتم الحديث عن مشروع «التراث والتجديد» حديثاً مباشراً، بل يظل كمرآة تعكس مشروع «نقد العقل العربي». البنية الثنائية في مشروع «التراث والتجديد» تكشف البنية الثلاثية في مشروع «نقد العقل العربي». والبنية الثابتة الوصفية في مشروع «نقد العقل العربي» سواء في التكوين، أو في البنية، البيان والعرفان والبرهان، إنما تنعكس في المسار التاريخي المتحرك في مشروع «التراث والتجديد»، «من العقيدة إلى الثورة»، «من النقل إلى الإبداع»، «من النص إلى الواقع»، «من الفناء إلى البقاء»، «من النقل إلى العقل»، اللفظ الأول يُشير إلى القدماء واللحظة التاريخية الماضية، واللفظ الثاني يُشير إلى المحدثين، واللحظة التاريخية الثانية.

ويبدأ مشروع «نقد العقل العربي» من العقل، في حين يبدأ مشروع «التراث والتجديد» من التراث الذي عرضّه صاحب مشروع «نقد العقل العربي» من قبل في «نحن والتراث» وفي نفس الفترة تقريباً التي ظهر فيها «التراث والتجديد» عام ١٩٨٠م. التراث هو مجموعة العلوم النقلية العقلية الأربعة، والعلوم النقلية، والعلوم العقلية الخالصة. والتجديد هو إعادة بناء هذه العلوم طبقاً لتحديات العصر الحاضر.

وإذا كان مشروع «نقد العقل العربي» يبدأ بالنقد؛ أي بيان المعوقات، فإن مشروع «التراث والتجديد» يهدف إلى إعادة بناء العلوم القديمة بعد أن تحوّلت إلى مخزونٍ نفسي

ثابت بناءً على توهم أن الحضارة الإسلامية هي لحظة واحدة في تاريخها هي اللحظة اليونانية الرومانية، والفارسية والهندية القديمة وليست لحظات متجددة في كل مرحلة تجاور فيه الحضارة الإسلامية حضارات أخرى مثل الحضارة الغربية الآن منذ أكثر من مائتي عام.

وإذا وُصف مشروع «نقد العقل العربي» العقل بأنه عربي، فإن مشروع «التراث والتجديد» لا يصف هوية، بل يستعمل ضمير المتكلم الجمع «تراثنا القديم» في «الموقف من التراث القديم» كعنوانٍ فرعي. ويترك لكل باحث تحديد مضمون هذه الهوية الجمعية؛ فالباحث منا يُولد في مصر من الأمصار، لغته العربية أو غير العربية، وثقافته إسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين. بل إن اللفظ الأثير في «التراث والتجديد» هو الموروث وأحياناً الموروث القديم في مقابل الوافد وأحياناً الوافد الجديد.

الصفة الغالبة في «نقد العقل العربي» هي العربي أو الجمع بين الصفتين العربية والإسلامية؛ ففي خاتمة «تكوين العقل العربي» يُستعمل لفظ «عربي» في «العقل العربي»، «الزمن الثقافي العربي»، «الفكر العربي»، «الثقافة العربية»، «العالم العربي».^٩ والثقافة العربية تظهر في العنوان الفرعي في «العقل الأخلاقي العربي» وهو «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية». ويُعقد لها قسمٌ خاص بعنوان «نظم القيم في الثقافة العربية». وأحياناً يظهر «الموروث العربي». وأحياناً يظهر لفظ «الموروث الإسلامي» دون العربي.^{١٠} ويظهر مرة واحدة تعبیر «الموروث القديم».^{١١} وأحياناً تضم صفة «إسلامي» مثل الثقافة العربية الإسلامية.^{١٢} والموضوع ما زال موضع شد وجذب بين الباحثين بناءً على انتماءاتهم الأيديولوجية وولاءاتهم الوطنية وممارساتهم العملية. قام «التراث والتجديد» على قسمة التراث إلى مجموعات من العلوم طبقاً للقسمه الثلاثية التقليدية؛ العلوم العقلية النقلية الأربعة؛ علم أصول الدين، علم أصول الفقه، علوم الحكمة، علوم النصف. والعلوم النقلية الخالصة الخمسة؛ القرآن، الحديث، التفسير، السيرة، الفقه. والعلوم العقلية الخالصة؛ الرياضيات كالحساب والهندسة والفلك

^٩ «تكوين العقل العربي»، ص ٣٦-٣٧، ٥٥-٥٦، ٧٤-٧٥، ٩٥-٩٦، ٣٣٢-٣٥١.

^{١٠} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٣، ١٣١-٢٥٤، ٤٩١-٥٣٢، ٥٣٥-٦٢٠.

^{١١} «تكوين العقل العربي»، ص ٩٨، ١٣١.

^{١٢} السابق ص ١٨٦-٢١٩.

والموسيقى، والطبيعية كالطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة، والنبات والحيوان والمعادن. وقد دخلت الجغرافيا والتاريخ ضمن علوم الحكمة وربما أيضًا اللغة والأدب.

في حين قام «نقد العقل العربي» على قسمة العقول إلى سياسي وأخلاقي، وهما أفضل في الفلسفة العملية مع تغيير الترتيب، الأخلاق والسياسة وتدبير المنزل؛ أي الاقتصاد. وتكون الفلسفة النظرية، المنطق والطبيعيات والإلهيات، قد حُصرت في «تكوين العقل العربي»، و«بنية العقل العربي» ولو جزئيًا. وتكون قسمة العلوم الثلاثية إلى عقلية نقلية ونقلية خالصة وعقلية خالصة قد تشعبت في الرباعية النقدية، تنتقل من علم إلى آخر؛ فالهم ليس العلم بل العقل اختراقًا للعلوم عرضيًا وليس إعادة بنائها طوليًا، ومزجها في مادة واحدة دون التمييز بينها في عدة مقاصد؛ فقد قام كل علم لتحقيق مقصد خاص ووظيفة معينة، علم أصول الدين التنظير العقيدة، وعلم أصول الفقه لتقعيد الشريعة بداية بالمصلحة، وعلوم الحكمة لحوار الحضارات والتعبير عن ثقافة الأنا بلغة الآخر، وعلوم التصوف لتحويل الثقافة إلى تجارب حية ومناهج شعورية ذوقية وجدانية.

وإذا كان «التراث والتجديد» قد وضع بيانه الأول الذي يُحدد رؤية المشروع وجوانبه المتعددة أشبه بالمانفستو المعروف في تاريخ الفلسفة، كما وضع الطيب تيزيني بيانه في «من التراث إلى الثورة» فإن «نقد العقل العربي» خلا من بيانٍ نظيري أول، مانفستو المشروع. قد يُعتبر «نحن والتراث» هو البيان النظري وهو في الحقيقة دراسات تطبيقية عن الفارابي وابن سينا وابن رشد أكثر من بيانٍ نظري لمشروع «نقد العقل العربي» في بنيته الرباعية، ومراحل المختلفة.^{١٢}

«التراث والتجديد» واضح في أهدافه ومقاصده، غير مباشر في أساليبه وآلياته. ما في القلب على اللسان بحيطه وحذر وباستعمال بعض آليات التخفي من السلطات ونظم الحكم. في حين أن «نقد العقل العربي» قد يكشف غير ما يستر، ويعلن غير ما يبطن. يحتاج إلى تأويل وإلى قراءة ما بين السطور. ويُشارك في ذلك أيضًا مشروع «نقد العقل الإسلامي» لأركون. ويكشف عن ذلك بصراحة «العقل السياسي العربي» الذي يُحرّكه الدين أو القبيلة والعشيرة والأسرة أو الغنيمة والمال والسلطان وكان «العقل السياسي العربي»

^{١٢} يُحيل «العقل الأخلاقي العربي» إلى «نحن والتراث». «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٢٣. ويُحيل «تكوين العقل العربي» إلى «نحن والتراث» تسع مرات. «تكوين العقل العربي»، ص ١٦١، ١٨٤، ٢١٥-٢١٦، ٢٥١-٢٥٢، ٢٩١-٢٩٢، ٣٣٠.

غير قادر على الفكر السياسي المنزّه؛ فعند العرب تكمن الشعبية في السياسة، واللامعقول في بنية الثقافة والوجدان، والردة والكبوة في التاريخ.

«نقد العقل العربي» مشروعٌ معرفي خالص أو بلغة الإخوة الأثيرة في المغرب والألفاظ المعرّبة «أبستمولوجي». وحدة التحليل لديه هي «الأبستمّة» بلغة فوكو. وهو الطابع العام للمفكر المغربي حتى وهو في ذروة نضاله الوطني. في حين أن «التراث والتجديد» مشروعٌ عملي «خالص» يهدف إلى التغيير وليس إلى التنظير، وإلى الحركة وليس إلى الفهم. هو مشروعٌ «تحريضي» في نظر «نقد العقل العربي».

ويُميّز بين «المعرفي» و«الأيدولوجي» بعد أن خلط العقل العربي بينهما. المعرفي هو النظر الخالص دون أي توجهٍ أيديولوجي وهو ما يصعب تحقيقه؛ فالمعرفة الأداة والأيدولوجيا الغاية والهدف، بل إن التمييز بين المعرفي والأيدولوجي هو نفسه موقفٌ أيديولوجي، يُخبئُ المعرفي فيه «أيديولوجيا ضمنية» مثل الذي يُميّز بين الدين والسياسة بهدف نزع سلاح الدين كأيدولوجيا سياسيةٍ من أيدي الخصوم، ويأخذ موقفًا أيديولوجيًا مضادًا باسم لا سياسة في الدين، ولا دين في السياسة.^{١٤}

ونظرًا لأهمية الموضوع فإن القسم الثاني من «تكوين العقل العربي» كله وهو الأكبر والأضخم وُضع تحت هذا العنوان «تكوين العقل العربي: المعرفي والأيدولوجي في الثقافة العربية».^{١٥} والفرقة بين الأبستمولوجي والمعرفي من الأدبيات الماركسية الفرنسية.^{١٦}

ولا يُوجد تفضيل لأحد الموقفين على الآخر. إنما هي اختيارات حياة وقدراتٌ ذهنية؛ فالوعي العملي ليس له قدرة على البحث النظري المجرد. والوعي النظري ربما يستنكف من الوعي العملي المباشر. وإذا عمل الكل بالبحث النظري فمن الذي يطفئ النار والمنزل يحترق؟ لقد خرج «التراث والتجديد» من المشرق، من أتون النار وصرخات الشوارع، في فلسطين وكشمير، وبعد ذلك في الشيشان وأفغانستان والعراق. وخرج «نقد العقل العربي» في ربوع المغرب الفتّان، بجباله ووديانه وسواحه وصحرائه. وقد يحترق

^{١٤} انظر حوار: «النظر والعمل»، حسن حنفي-أبو يعرب المرزوقي، دار فكر، دمشق، ٢٠٠٣م، وأيضًا دراستنا: «علوم الوسائل وعلوم الغايات»، دراسة في أوجه التشابه والاختلاف بين الثقافتين المصرية والمغربية، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج٢، ص١٦٧-١٧٨.

^{١٥} «تكوين العقل العربي»، ص٧٥-٣٢٨.

^{١٦} السابق، ص٧.

«التراث والتجديد» بنار احتلال سبته ومليية قَدَر احتراقه بفلسطين؛ فالوعي العربي ليس محدداً بمناطق جغرافية. وإذا صَحَّت مقولة «نقد العقل العربي»: «لقد تمشق المغرب، وتمغرب المشرق.» فقد تصح مقولة «التراث والتجديد»: «ليت المغرب يتمشرق قَدَر تمغرب المشرق.»

«نقد العقل العربي» يبدأ من الماضي وتحليل الأعمال الثقافية، وهَم الحاضر مسكون فيه؛ ومن ثَمَّ يبدأ بإعادة ترتيب الأحداث على نحو تراجُعي على ما يبدو في «الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم».^{١٧} في حين أن «التراث والتجديد» يبدأ من هَم الحاضر، ويجد الماضي كمخزونٍ نفسي حالاً فيه.

ويظهر الحاضر على استحياء في «تكوين الفكر العربي» في الخاتمة «العلم والسياسة في الثقافة العربية» إجابة على سؤال «المعرفي والأيدولوجي في الثقافة العربية».^{١٨} كما يبدو في «بنية العقل العربي» أيضاً في الخاتمة العامة «من أجل عصر تدوين جديد».^{١٩} وكذلك يظهر الحاضر على استحياء في «العقل السياسي العربي» القسم الثاني «تجليات». العناوين معاصرة والمادة قديمة «دولة الملك السياسي» تعني الدولة الأموية الأشعرية، و«ميثولوجيا الإمامة» تعني دولة الشيعة، و«حركة تنويرية» تشير إلى الاعتزال، و«الأيدولوجيا السلطانية وفقه السياسة» تشير إلى التراث الفقهي السياسي من الماوردي والفراء حتى ابن الأزرق، والخاتمة «من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق» تشير إلى المؤرخين، وأيضاً كيفية استعمال المروءة العربية كقيمة أرستقراطية في مشروع النهضة.^{٢٠}

ويتضح ذلك تمامًا في «العقل الأخلاقي العربي»؛ فبعد عرض أمهات المتون الأخلاقية الوافدة من فارس أو اليونان أو الموروثة من التصوف أو الأصول أو الأخلاق العربية قبل الإسلام يبدأ السؤال في الخاتمة خلاصات وآفاق: «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير» لطرح الماضي في الحاضر، وإجابة الماضي على سؤال الحاضر. ويظهر الحاضر صراحة في المقدمة «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع الراهن».^{٢١}

^{١٧} السابق، ص ٣٧-٥٤.

^{١٨} السابق، ص ٣٣٢-٣٥١.

^{١٩} «بنية العقل العربي»، ص ٥٥٥-٥٧٤.

^{٢٠} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٦٢١-٦٣٤.

^{٢١} السابق، ص ١٩-٢٨، ٥٣١-٥٣٢.

كان يمكن تثوير الماضي من أجل فك الحصار عن الحاضر، وإعادة بناء الموروث الأخلاقي القديم حتى يصب في الوعي الأخلاقي المعاصر، خاصة وأن المقدمة في «العقل الأخلاقي العربي» حول «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع الراهن»، والخاتمة خلاصات وآفاق: «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير»؛ أي أخلاق الطاعة؛^{٢٢} فالهم كيفية الانطلاق من أزمة الحاضر إلى حاضر المستقبل. وهو يقتضي فك إزار الماضي وعدم الاكتفاء بتحليله.

في خاتمة «العقل الأخلاقي العربي» هناك نعي العرب لأنفسهم، لغياب نظام واحد للقيم، بعد الانقلاب من الشورى إلى الملك العضود بسبب مبدأ «طاعة السلطان من طاعة الله» و«الدين والملك توأمان»؛ فقد حمل العرب ليس فقط وزر آدم، بل وزر الفتنة وعلى «وحدانية التسلط» وهو تعبير ابن رشد وإلى «مدينة الجبارين»، وتأتي العبارة الأخيرة «لم ينهض العرب والمسلمون بعد ولا إيران ولا غيرها من بلاد الإسلام، النهضة المطلوبة. والسبب عندي أنهم لم يدفنوا بعد في أنفسهم أباهم أردشير».^{٢٣}

يستعمل «نقد العقل العربي» أحياناً أسلوب المتكلم، الضمير الأول وفعل القول «أقول» وهو أسلوب شفاهي. في حين يستعمل «التراث والتجديد» الأسلوب الموضوعي تاركاً الموضوع يكشف عن نفسه دون أن يعلن عنه المؤلف بصيغة القول. والأول أكثر موضوعية وتنظيراً إلا في الأسلوب الأدبي والصيغة القولية. والثاني أكثر أدبية في الصياغة واستعمالاً للمجاز والصور الأدبية، ولكنه حريص على موضوعية الخطاب في الشخص الثالث بداية بالأشياء ذاتها خارج نطاق القول،^{٢٤} بل وأحياناً يخاطب القارئ ويحوّل الكاتب إلى محاضر يستمع إلى القاري.^{٢٥}

وإذا لاحظ البعض أن المنهج المستعمل في «التراث والتجديد» هو المنهج الظاهرياتي «الفينومينولوجي» ومصطلحاته مثل الشعور، فقد يلاحظ البعض الآخر أن المنهج المستعمل في «نقد العقل العربي» هو المنهج البنيوي ومصطلحاته مثل البنية أو «الأبستيمية» أو «نظام المعرفة». وفي «العقل الأخلاقي العربي» يُصرّح بأن المنهج المتبع هو «المعالجة البنيوية والتحليل التاريخي والطرح الأيديولوجي».^{٢٦}

^{٢٢} السابق، ص ٧-١٨، ٦٢١-٦٣٠.

^{٢٣} السابق، ص ٦٣٠.

^{٢٤} «عندما قدمت خطاطة مشروع هذا الكتاب في محاضرة ألقيتها قبل نحو أربع سنوات (عام ١٩٩٧م) لم أكن مستوفياً لجميع المراجع الممكن الحصول عليها ...» («نقد العقل الأخلاقي»، ص ٥٩٣).

وتتعدد المناهج وتتكامل فيما بينها ولا تتضارب، يُقضي بعضها البعض. المنهج التاريخي يستقصي وينقب ويحفّر حتى يستخرج البنية من أعماق التاريخ، والمنهج البنيوي يسيطر على التاريخ ويتحكم في فهمه حتى لا يتحول إلى شظايا متناثرة لا رابط بينها. وهي نفس الوظيفة التي يقوم بها «القانون التاريخي» أو «روح التاريخ». ويُستعمل مفهوم «اللاشعور السياسي» و«اللاشعور الجمعي» من الأدبيات الغربية من دوبري Dubray.^{٢٧} كما تُستعمل مفاهيم أخرى مثل «المخيال الاجتماعي»؛ فالغرب هو الذي يعطي المناهج والأدوات والمفاهيم اعتزازًا بدوره المنهجي. والسؤال هو: ألا يمكن دراسة التراث القديم بمناهج ومفاهيم أكثر ملائمة مستمدة منه حتى يتطابق المنهج مع الموضوع؟ وهو سؤال ما زالت الإجابة عنه بعيدة المنال تتراءى في الأفق البعيد. وإذا كان «التراث والتجديد» قد ميّز تمامًا بين الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» والجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي»، فإن «نقد العقل العربي» قد جمع بين الميدانين. درس «العقل العربي» ربما بآليات ومصطلحات ومناهج الثقافة الغربية من أجل التحديث، فتكثر أسماء المؤلفين الغربيين منذ القسم الأول في «تكوين العقل العربي» بعنوان «العقل العربي... بأي معنى؟» أسماء فوكو وباشلار ولاندر وبياجيه وكوندريسيه، مع تعبيرات مثل «نظام معرفي». وتتضح في فهرس الأعلام كثرة الأسماء الغربية مستشرقين وفلاسفة محدّثين في «العقل الأخلاقي العربي»، بصرف النظر عن الوافد اليوناني الفارسي القديم.^{٢٨} وبالرغم من أن «العقل الأخلاقي العربي» أراد التخلّص من هاجس الرد على الغربيين، وهاجس اكتشاف قيم عصرنا في إسلامنا إلا أن عدم التمايز بين الجبهتين جعل الإحالة إلى كليهما بغير ذي دلالة.^{٢٩} ويتعدى استعمال الثقافة الغربية من الأصول الأولى إلى الدراسات الثانوية في الاستشراق أو تُستعمل ألفاظه مثل «المحمدية» إشارة إلى الإسلام أسوة بالمسيحية المشتقة من اسم المسيح. والإسلام ليس مشتقًا من اسم محمد.^{٣٠}

^{٢٥} «نحن ندرك جيدًا أن القارئ سيتساءل وبإلحاق...» (تكوين العقل العربي، ص ١٩١).

^{٢٦} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ١٢١.

^{٢٧} «العقل السياسي العربي»، ص ١٣.

^{٢٨} من الفلاسفة الغربيين كانط، بورديو، روسو، ديكارت، سارتر. ومن المستشرقين جولدزيهر، نلليو.

^{٢٩} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٢٨.

^{٣٠} «العقل السياسي العربي»، ص ٥٧-٦٣.

كان يمكن استغلال الهامش لوضع المقارنات مع التراث الغربي مثل معاني لفظ Valeur واشتقاقه ومصطلح «سُلَم القيم» والاستشهاد بنص من بورديو.^{٣١} ومع ذلك تُستعمل المصطلحات الغربية بمعانٍ مستقلة عن استعمالها في الغرب، بل بمعانٍ متسعة دون تشويه لها حتى تسمح بإدخال معانٍ جديدة من ثقافاتٍ أخرى.^{٣٢} ومن ذلك مفهوم «اللاشعور الجمعي» و«الشعور السياسي» المستعار من دوبري Dubray أي المخزون النفسي من الموروث السياسي القديم.^{٣٣} وكذلك استعارة مفهوم المخيال الاجتماعي من علم الاجتماع المعاصر.^{٣٤} وأهميته في الدراسات الاجتماعية والأدبية والسياسية لوصف الإمامة عند الشيعة.^{٣٥} وتُستعمل بعض الألفاظ المعربة مثل «ميثولوجيا» و«الإنجلجيسيا» و«الأيديولوجيا». كما يعتمد على كتاب برتراند بادي أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين وهو «الدولتان: السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام».^{٣٦}

وتوضع الحضارة الإسلامية في طورها الأول في حقبة العصور الوسطى الغربية، مع أن لكل حضارة تحقيبها الخاص نظرًا لتعدد مسارات التاريخ؛ فالوسيط في الغرب هو العصر الذهبي عندنا. والحديث في الغرب هو الوسيط عندنا، وما بعد الحداثة في الغرب هو الحداثة عندنا.^{٣٧}

ويبدو الغرب إطارًا مرجعيًا لدراسة بلاد الإسلام مثل تلازم الحداثة له للنظام الرأسمالي في الغرب، وهي مماثلةٌ مستحيلة، لتفاوتِ المرحلتين التاريخيتين.^{٣٨}

والمنهج العلمي هو المنهج السائد في الغرب في الطبيعة (نيوتن لابلاس)، وفي الفيلولوجيا (فقه اللغة)، وفي الإثنولوجيا (مورغان وأصل العائلة)، وفي علم المستحاثات (كوفيه)، وفي البيولوجيا (داروين ونظرية التطور)، وفي فلسفة التاريخ (هيجل ...)، والتحليل المادي (ماركس) ولوكاتش والماركسية الجديدة وموريس غودلييه. كما يشير

^{٣١} «تكوين العقل الأخلاقي العربي»، ص ٥٥.

^{٣٢} السابق، ص ٨.

^{٣٣} السابق ص ١١.

^{٣٤} السابق، ص ٢٦٣، ٣٢٨-٣٢٩.

^{٣٥} السابق، ص ٩.

^{٣٦} «العقل السياسي العربي»، ص ١٧، ٦٣.

^{٣٧} L'Imaginaire Sociale.

^{٣٨} «العقل السياسي العربي»، ص ١٩-٣٩.

إلى بعض الدراسات الاستشراقية على الشرق القديم مثل دراسات أيون باتو. والمنهج العلمي موجود في كل حضارة، في الصين والهند وفارس، وحضارات ما بين النهرين ومصر القديمة والحضارة الإسلامية دون تميز آخرها على أوائلها، وإيثار الثمار على الجذور والجذوع، والفروع والأوراق.

وكلا المشروعين يساهمان في حركة التقدم العربي، وصاحباهما ينتسبان إلى الحركة التقدمية العربية والنضال الحزبي التقدمي في كلٍّ من مصر والمغرب. تولّى الحزب الذي ينتمي إليه صاحب «نقد العقل العربي» مرة الحكم. ولم يتولَّ أي حزب أو تنظيم ينتمي إليه صاحب «التراث والتجديد» الحكم ولا مرة باستثناء إيران، وظل في المعارضة وربما سيظل إلى أن يفارق. يحظى «نقد العقل العربي» بحظوة فائقة عند القوميين لأنه يستعمل «العربي» وليس الإسلامي، ويتحدث عن الثقافة العربية. والحزب الذي يناضل فيه صاحب المشروع ذو توجُّه قومي عربي؛ لذلك تقبله النظم التقدمية العربية خاصة القومية منها بصدرٍ رحب وعن طيب خاطر.^{٣٩} ومع ذلك تقبله النظم الإسلامية المحافظة مثل السعودية ونظم الخليج؛ لأنه معرفيٌّ خالص لا يمثل خطورة على النظام، ولا يؤثر في الجماهير العريضة، وإن تحدّث المثقفون فيما بينهم حوله سواء من النخبة الحاكمة أو من النخب المعارضة. في حين يلقي «التراث والتجديد» عند المحافظين والتقدميين معاً معارضة شديدة تصل إلى حد الرقابة والمنع؛ فهو تقدّمي ماركسي عند المحافظين (السعودية) وأصوليٌّ سلفي عند التقدميين (سوريا).

والمشروعان يتكاملان ولا يتضادان، يتفاعلان ولا يتجاوران، يتداخلان ولا يتوازيان، يتماهيان ولا يتطابقان.

وإذا كان «التراث والتجديد» قد تأثّر بأساتذة سابقين خاصة بعثمان أمين الذي كان يجمع في «الجوانية» التي أصبحت الشعور بين الحركة الإصلاحية والمثالية الترنسندننتالية، لا فرق بين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد إقبال من ناحية، وديكارت وكانط وفشته من ناحية أخرى، فإن «نقد العقل العربي» ربما ليس له أساتذة داخل المغرب أو خارجه بالرغم من تتلمذه على يد علي سامي النشار الأشعري القح والذي لا يكاد يُشار إليه.^{٤٠}

^{٣٩} لذلك يأخذ المشروع وصاحبه مكانة بارزة في «مركز دراسات الوحدة العربية» ذي التوجُّه القومي.

^{٤٠} انظر دراستنا: من الوعي الفردي إلى الوعي الاجتماعي، قراءة في الجوانية، دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٢، ص ٣٤٧-٣٩٢، حوار الأجيال، دار قباء القاهرة ١٩٩٨، ص ٧٧-١١٤.

و«نقد العقل العربي» أكثر الموضوعات ازدهارًا في مصر. أثر في عديد من الشبان والأجيال الجديدة.^{٤١} وصاحب المشروع نجم من نجوم الفكر في مصر يُدعى إلى الندوات، ويحاضر في مراكز الأبحاث والدراسات العربية. يلتف حوله الجميع، اليمين واليسار، منظمات حقوق الإنسان والمرأة والأقليات. يكتب عنه الدارسون لبيان أهميته وكثرة الإشادة به.^{٤٢} ولا يكاد يصبح الشاب الجديد مفكرًا إلا بعد أن يقرأ «نقد العقل العربي» ويُحاوَره. و«التراث والتجديد» أكثر المشروعات انتشارًا في المغرب، وأشدُّ أثرًا على أجيال جديدة. كثرة من اليسار وقلة من الإسلاميين الذين يعتبرونه «ماركسية مقنَّعة». ولا يعادله في شهرته سوى مشروع مشابه في الدراسات الصهيونية.^{٤٣}

هذه بعض تساؤلات الناس عن «نقد العقل العربي» أهم مشروع في الفكر العربي المعاصر وأكثر المشاريع العربية المعاصرة شهرة وحضورًا وجدلاً. وربما لا توجد إجابات عليها؛ فالسؤال له جواب. أما التساؤل فيبقى حيًّا بلا جواب، دافعًا على التأمل والنظر، والعودة إلى هذه التساؤلات وإعادة طرحها، وبيان إلى أي حدِّ كان المشروعان إجاباتٍ عنها.

وهذا البحث «نقد العقل العربي» قراءة في مرآة «التراث والتجديد» استئناف لعملٍ مشترك قديم «حوار المشرق والمغرب» من خمسة عشر عامًا الذي حاز إعجاب المفكرين والقراء العرب، وتُرجم إلى عدة لغاتٍ أجنبية، وأُقيمت حوله عديدٌ من الرسائل الجامعية، وكان نموذجًا للحوار بين المفكرين العرب تحقيقًا لوحدة الوطن العربي، ولم يُستأنف حتى الآن بين المشاركة والمغاربة إلا في صورٍ جديدة فكرية، في كما هو الحال في سلسلة الحواريات التي تقوم بها دار فكر في دمشق بين المُفكرين في الوطن العربي داخل القطر الواحد، أو بين الأقطار العربية سواء في المشرق أو في المغرب.^{٤٤} الحوار هنا من خلال الأعمال وليس من خلال الأشخاص، بين المشاريع الفكرية وليس مع أصحابها.

^{٤١} وذلك مثل د. علي مبروك مدرس الفلسفة بآداب القاهرة.

^{٤٢} وذلك مثل السيد يس، ومحمود أمين العالم، والسيد نفادي، وأحمد سالم ... إلخ.

^{٤٣} وهي دراسات عبد الوهاب المسيري بين الترجمة والتجميع والعرض، ووضع ذلك كله في ألفاظ ومفاهيمٍ حديثة.

^{٤٤} وقد تجاوزت الآن الخمسين حوارًا، منها حوارٍ مع صادق جلال العظم من سوريا «ما العولة؟»، ومع أبي يعرب المرزوقي من تونس «النظر والعمل».

أرجو من الأخ الصديق الذي شاركني نفس العمر ونفس الجيل أن يقبل هذه الدراسة بصدرٍ رَحْبٍ، وقَبُولٍ حسنٍ، تقديرًا له، وعرفانًا بفضلِهِ، واعترافًا بأثره على الثقافة العربية، وبدوره في الفكر العربي المعاصر. «نقد العقل العربي»، باعتِراف المنصفين هو أهم مشروعٍ عربيٍّ معاصر.^{٤٥} ولا يأتي «التراث والتجديد» إلا في الدرجة الثانية بعده وربما الثالثة بعد «نقد العقل الإسلامي» لثالثنا محمد أركون، وربما من «التراث إلى الثورة» لرابعنا الطيب تيزيني. وإذا أنسأ الله في العمر فمن واجبي أيضًا نحو الأقران القيام بقراءاتٍ مماثلة لمشاريعهم في حياتهم، تحيةً لهم في العقد السابع. ورجاء أن يبادلوني بالمثل. بداية بقراءة «التراث والتجديد» في مرآة «نقد العقل العربي». صحيحُ أن أجزاء «التراث والتجديد» مُسَهَّبة، ولم تكتمل بعدُ، ومع ذلك فما صدر منها يكفي لتناول المشروع في بيانه النظري التأسيسي الأول «التراث والتجديد» أو فيما صدر من الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» مثل «من العقيدة إلى الثورة»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الدين (خمسة أجزاء)، و«من النقل إلى الإبداع»، محاولة لإعادة بناء علوم الحكمة (تسعة أجزاء)، و«من النص إلى الواقع»، محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه (جزآن).^{٤٦} ومن الجبهة الثانية، موقفنا من التراث الغربي «مقدمة في علم الاستغراب».^{٤٧} أما الجبهة الثالثة، موقفنا من الواقع أو نظرية التفسير فما زالت في طور الكمون وفي حالة التخمر.

(٣) نقد العقل العربي

«نقد العقل العربي» ظهر في أوائل الثمانينيات بداية بالبيان النظري «نحن والتراث» الذي يعادل «التراث والتجديد» وقد ظهرًا معًا في نفس العام ١٩٨٠م. ظهر بعد ما يزيد على عقدٍ من الزمان بعد رسالة الدكتوراه «العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في

^{٤٥} «العقل الأخلاقي العربي»، ص٧.

^{٤٦} بَقِيَتْ أجزاء «من الفناء إلى البقاء» لإعادة بناء علوم التصوُّف، «من النقل إلى العقل» لإعادة بناء العلوم العقلية الخمسة (القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه).

^{٤٧} بالإضافة إلى ترجماتنا الأربع ومقدماتها وشروحها من الفلسفة الغربية أوغسطين، أنسيلم، توما الإكويني، اسبينوزا، لسنج، سارتر، ودراساتنا عن كانط وفولتير وهيغل وياسبرز وأورتيجا، وفيكو، وفيورباخ ... إلخ. وأخيرًا كتابنا عن «فشته فيلسوف المقاومة»، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٣م.

التاريخ العربي الإسلامي» عام ١٩٧٠م، والتي صدرت عام ١٩٧١م. وتوالت الدراسات بعد ذلك والمشروع ما زال في مراحلهِ الجنينية الأولى في محورين، التربية وفلسفة العلوم التربية في «أضواء على مشكل التعليم في المغرب» في ١٩٧٣م، أثناء تولي الإشراف على التعليم الفلسفي الثانوي في المغرب، و«من أجل رؤية تقدمية لبعض مشكلاتنا الفكرية والتربوية» في ١٩٧٧م. وفلسفة العلوم في «مدخل إلى فلسفة العلوم»، جزآن، الأول الرياضيات والعقلانية المعاصرة، والثاني، المنهاج التجريبي وتطور الفكر العلمي في ١٩٧٦م. ولم يظهر الجزء الأول من الرباعية مباشرة بل سبقه «الخطاب العربي المعاصر» في ١٩٨٢م؛ تمهيدًا للإطار الفلسفي العربي المعاصر وتجهيزًا الميدان. وهو ميدانٌ أثر في المغرب يعمل فيه معظم المفكرين المغاربة، انطلاقًا من الحاضر قبل تأصيله في الماضي.^{٤٨} ثم ظهر المانفستو «نحن والتراث» عام ١٩٨٠م، وبين الثاني «بنية العقل العربي» ١٩٨٦م، والثالث «العقل السياسي العربي» ١٩٩٠م، ظهر «السياسات التعليمية في المغرب العربي» ١٩٨٧م، و«إشكاليات الفكر العربي المعاصر» ١٩٨٨م، و«المغرب المعاصر، الخصوصية والهوية الحداثيّة والتنمية» ١٩٨٨م. وبين الثالث «العقل السياسي العربي» ١٩٩٠م، والرابع «العقل الأخلاقي العربي» ٢٠٠١م، ظهر «حوار المشرق والمغرب» ١٩٩٠م، «التراث والحداثيّة، دراسة ومناقشات» ١٩٩١م، «المسألة الثقافية» ١٩٩٤م، «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد» ١٩٩٥م، «مسألة الهوية: العروبة والإسلام ... والمغرب» ١٩٩٥م، «الدين والدولة وتطبيق الشريعة» ١٩٩٦م، «الديمقراطية وحقوق الإنسان» ١٩٩٧م، «وجهة نظر، نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر» ١٩٩٧م، «حفريات في الذاكرة، من بعيد» ١٩٩٧م، «الإشراف على نشر جديد لأعمال ابن رشد الأصلية مع مداخل ومقدمات تحليلية وشروح ... إلخ» ١٩٩٧-١٩٩٨م، «ابن رشد: سيرة وفكر» ١٩٩٨م.

«نقد العقل العربي» رباعية يتم تحليلها وحدها باعتبارها أعمالًا متكاملة، سيمفونيات أو قصائد أو ملاحم أربع بصرف النظر عن مساندتها بالأعمال الأخرى في الثقافة العربية أو حتى بالسيرة الذاتية حتى يظل للعمل وحدته العضوية واستقلاله الذاتي دون رده إلى غيره في تفصيلاتٍ خارجية حتى لا يتحلل العمل، أو سيرة ذاتية

^{٤٨} وقد قام بذلك من قبلُ عبد الله العروي في «الأيدولوجيا العربية المعاصرة»، دار الطليعة، بيروت، ١٩٦٧م. وهي رسالته للماجستير التي كُتبت أولًا بالفرنسية L'Ideologie Arabe Contemporaine.

حتى لا يتبخر العمل في التحليل النفسي.^{٤٩} وبالرغم من أن الرباعية قد اكتملت إلا أن هاجس «العقل العلمي العربي» ربما ما زال يتحسّس الخروج من الشرنقة.^{٥٠} وتتم الإحالة إلى الأجزاء فيما بينها. يحيل الرابع إلى الأول أي «العقل الأخلاقي العربي» إلى «تكوين العقل العربي».^{٥١}

ويقوم على مفاهيم ثلاثية كما تبدو من الألفاظ الثلاثة التي تُكوّن اسم المشروع «نقد»، «العقل»، «العربي». وقد توالى هذه البنية في أجزاء المشروع مع تكرار مصطلح «العقل العربي» في جزأين، «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي» مع تغيير لفظ النقد إلى «تكوين» و«بنية»؛ فالنقد يتضمن وصف «التكوين»؛ أي النشأة والتطور والاكتمال، وتحليل «البنية» التي هي حسيطة التكوين وذروته؛ فالعقل «تكون» أولاً حتى أصبح له «بنية» ثانياً. ليس عقلاً ماهوياً جوهرياً منذ البداية كما هو الحال عند ديكرت أو كانط أو الفارابي وابن رشد. ويختفي لفظ «نقد» في الجزأين الثالث والرابع، «العقل السياسي العربي» و«العقل الأخلاقي العربي»، ويظل تعبير «العقل العربي» وبينهما مرة «السياسي»، ومرة أخرى «الأخلاقي».

ونظراً لاختفاء لفظ «النقد» من الجزأين الثالث والرابع، فربما تكون البنية في مشروع «نقد العقل العربي» قسمين؛ نظرية، وعملية، نظرية في الجزأين الأولين «تكوين العقل العربي» و«بنية العقل العربي» ثم تطبيق ذلك في ميدان السياسة في «العقل السياسي العربي» ثم في ميدان الأخلاق «العقل الأخلاقي العربي» وربما تأتي ميادين أخرى للتطبيق مثل العلم في «العقل العلمي العربي» وفي التاريخ «العقل التاريخي العربي»... إلخ. ويأتي التطبيق في السياسة؛ أي الوعي الجماعي، قبل التطبيق في الأخلاق؛ أي الوعي الفردي، وعادةً ما يسبق الوعي الفردي الوعي الجماعي.^{٥٢}

ماذا يعني «نقد»؟ هل هو بيان الإمكانيات كما هو الحال عند كانط؟ ربما المقصود هو بيان حدود العقل العربي، ومُعوّقات انطلاقه خارج هذه الحدود، والبحث عن

^{٤٩} لذلك اشترط برجسون في وصيته عدم نشر أيٍّ من مقالاته أو تصريحاته خارج أعماله التكوينية الرئيسية الستة. ومع ذلك تم عصيان الوصية ونشرت هذه الأعمال الجزئية في ثلاثة أجزاء بعنوان «كتابات وأقوال» بمناسبة المئوية الأولى لميلاده عام ١٩٥٩م.

^{٥٠} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٧.

^{٥١} «تكوين العقل الأخلاقي العربي»، ص ٢٢٨، ٤٩٢، ٤٩٦.

^{٥٢} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٢٠-٢٣.

مقومات جديدة للتحرُّر من العقل كما هو الحال في المعنى الاشتقاقي لفعل «عقل». يعني «نقد» هو إعادة وصف مكونات العقل العربي من خلال الأعمال التكوينية فيه في شتى جوانب المعرفة الثقافية. يعني «نقد» عرضاً وتحليلاً، وكما هو واضح في العناوين الفرعية للجزء الثاني «بنية العقل العربي» وهو «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية»، وفي الجزء الرابع «دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية». النقد إذن هو التحليل النقدي التاريخي لنظم المعرفة في الثقافة العربية.^{٥٣}

وماذا يعني «العقل»؟ هل هو مَلَكَةُ للتفكير، قدرة في الذات العارفة، قوة من قوى النفس كما هو الحال عند القدماء؟ هل هو نورٌ فطري وحسٌ بديهي كما يراه المحدثون ابتداءً من ديكارت في «الكوجيتو» أو «الأنا أفكر» عند كانط؟

«العقل» في مشروع «نقد العقل العربي» هو المنتج الثقافي، ما أبدعه العقلاء، متكلمين وحكماء وأصوليين وإشراقيين بل وفقهاء ونحاة ومفسرين ومحدثين ومؤرخين. العقل هو إنتاجه. العقل كملكة هو المعقول كإنتاج. العقل كذات هو العمل كموضوع. العقل ليس معطًى سابقاً على نتاج التفكير بل هو حصيلُهُ هذا التفكير نفسه.

لذلك يكون لفظ «الفكر» أو «الثقافة» أفضل من العقل؛ لأن العقل أداة ومنهج في حين أن الفكر أو الثقافة نتاجٌ وأعمال. ولما كان هذا النتاج في عديد من العلوم لزم تصنيف العلوم أولاً كما صنَّفها القدماء، العلوم النقلية العقلية الأربعة؛ الكلام والحكمة والتصوف والأصول، والعلوم النقلية الخالصة الخمسة؛ القرآن، والحديث، والتفسير، والسيرة، والفقه، والعلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى، أو الطبيعية كالطب والكيمياء والصيدلة والنبات والحيوان والجغرافيا. وقد فصَّل كل فيلسوفٍ بالإضافة إلى المؤرخين تصنيفاً خاصاً للعلوم مثل الكندي والفارابي وابن سينا.^{٥٤} وهو نفس التساؤل في «تكوين العقل العربي» في المقاربات الأولية، عقل أم ثقافة؟ والألفاظ كثيرة؛ التراث، الموروث، الفكر، الثقافة، الحضارة التي شارك فيها العرب وغير العرب والتي كُتِبَت بالعربية. وبغير العربية لدرجة قول البعض «حمل العرب الإسلام وبغيرهم ينتصر بعد المنافسة بين الإسلام «العربي» والإسلام «الأفريقي»»

^{٥٣} وهو ما يستكملة الآن نصر حامد أبو زيد وسيد القمني، وما قام به باقتدار المرحوم الشيخ خليل عبد الكريم.

^{٥٤} «تكوين العقل العربي»، ص ١١-٣٦.

والإسلام «الآسيوي»، والإسلام «الأوروبي»، والإسلام «الأمريكي». كما يظهر لفظ «الموروث الثقافي»^{٥٥}

وماذا يعني «العربي»؟ هل هو وصفٌ لغوي يُشير إلى كل الناطقين بالعربية فليست العروبة بأبٍ أو أم إنما العروبة هي اللسان؟ ومن هنا يكون مسكويه وسيبويه والفارابي وابن سينا والخوارزمي وأبو علي الفارسي عرباً.

هل العرب جنسٌ أو عرقٌ مثل الفرس والصينيون والهنود والبربر والأكراد والترك؛ ومن ثمَّ يخرج معظم العلماء المسلمين من دائرة العرب كجنس، ولا يبقى للعرب إلا بعض الشعراء والعلماء؟ ويظل سؤال المثقف الإسلامي قائماً: وماذا عن غير العرب جنساً الذين ساهموا في الحضارة الإسلامية علماً وثقافة؟ ألا يتفق ذلك مع النظرة الشعبوية للحضارة الإسلامية التي طالما دافع عنها بعض المستشرقين، قدماء ومحدثين، لضرب العرب بالفرس، والفرس بالعرب، والعرب بالترك، والترك بالعرب، والعرب بالبربر، والبربر بالعرب، والعرب بالكرد، والكرد بالعرب ... إلخ.

وهل يُوصف العقل بالجنس والعرق أم أنه مجرد ملكة ذهنية، وقوة في النفس، وقدرة على التفكير تُعبر عن نفسها في أعمالٍ أدبية وثقافية وعلمية بلغةٍ محددة وفي بيئةٍ معينة. العربي وصفٌ للمنتج الثقافي وليس للعقل البشري. وقد رُوِّجت النظريات العنصرية في الغرب في القرن التاسع عشر لهذا المفهوم العرقي للعقل. وتحذّثوا عن العقل العربي، والعقل اليهودي، والعقل الغربي، والعقل الأمريكي، والعقل الياباني، والعقل الصيني. ومايز بين هذه العقول في تراتبيةٍ تقوم على التفضيل بين الأعلى والأدنى. وأحياناً يكون التمييز بين مجموعة من العقول مثل العقل السامي، ويضم العرب واليهود والأحباش وكل الشعوب السامية، في مقابل العقل الآري الذي يضم العقول الغربية، وطبقاً للتمايز في تاريخ اللغات، بين مجموعة اللغات السامية ومجموعة اللغات الآرية أو الهندية الأوروبية. وأحياناً يتم تجاوز ذلك إلى تعميم آخر بالحديث عن الشخصيات القومية للشعوب التي يتمتع كلٌ منها بخصائص قومية تتجاوز الفروقات الفردية. ويصل التعميم إلى أقصى مدى بالتمييز بين الشرق والغرب، في العقل والشخصية والمزاج والثقافة والحضارة.

^{٥٥} السابق، ص ٢٥-٢٨.

ويوحي وصف «العربي» بالتغاير بين الأنا والآخر؛ فالعربي لا يصف موضوعاً مغايراً بأنه عربي؛ فالذات لا تجعل نفسها موضوعاً. الأنا العربي يُحلّل ذاته ويصف مشاعره، ويدخل في أعماق ذاكرته الجماعية. ولا يكون وصفاً لآخر متمايز عنه. أما غير العربي فهو الذي «يُشَيِّ» العربي، ويعتبره موضوعاً. يستطيع المفكر العربي أن يتحدث عن العقل «الأوروبي» أو «الأمريكي» أو «الهندي» أو «الياباني» أو «الصيني» ولكنه لا يستطيع الحديث عن العقل «العربي» لأن الذات لا تنقسم في نفس اللحظة إلى ذات وموضوع. وبلاستبطان تستطيع أن تكتشف عروبتها إذا كانت عربية. ويستطيع المفكر غير العربي أن يُشَيِّ العقل «العربي» لأنه يصف موضوعاً مغايراً له لا يعيشه، وليس جزءاً منه. ولبعض التهكم يُوصف الأعرابي بأنه صانع العالم العربي؛ ف رؤية العربي الثقافية هي رؤية الأعرابي البدوي، وجمعها الأعراب الذين يصفهم القرآن بأنهم أشد كفرةً ونفاقاً.^{٥٦}

ولما كان العقل هو المنتج الثقافي يبدو «نقد العقل العربي» أحياناً، وبغير قصد من المؤلف أنه تجميعٌ لعدة مؤلفات، واحدة تلو الآخر وتصنيفها في أبواب وفصول. فيبدو التفكير غير مترابط بين مجموعات من القراءات، أو «ساعات بين الكتب» بتعبير العقاد. وبهذه الطريقة يمكن وضع كل شيء مع كل شيء، وفي كل شيء، وحول كل شيء. وتكون النتيجة أن يأخذ بعض القراء الانطباع بأنه يقرأ أشياء معروفة بالرغم من الهالة الجديدة من التنظير حولها.

وأحياناً يُعبّر «نقد العقل العربي» عن أشياء سهلة وبسيطة وواضحة بطريقة المغاربة، التنظير الشديد والمصطلحات المغلقة وبأساليب «الحي اللاتيني» وآلياته والأمواج الفلسفية السائدة فيه، وإن كان ذلك في مشروع «نقد العقل الإسلامي» لمحمد أركون أظهر. وقد يجمعهم ذلك مع الشوام مما يجعل المصري يتساءل عن هذه الخاصية المشتركة في الشام والمغرب بالرغم من التباعد في المكان.^{٥٧} الموضوعات بسيطة، والمادة العلمية سهلة وميسورة ولكن الغطاء النظري برّاق، والأسلوب أخاذ، والنور ساطع بل ويبهر الأنظار. وهي قدرة مغربية على التنظير، ووضع أقل القليل في أكثر الكثير، وقليل

^{٥٦} «تكوين العقل العربي»، ص ٧٥-٩٥.

^{٥٧} وذلك في المثل الشعبي المصري «إيه الي لَمْ الشامى على المغربي؟».

من السكر في كثير من الماء مما يستحيل بعدها إيجاد سكر «بلّور» إذا ما تم تعليق قطعة من السكر في كوب الماء.

ويتم الانتقال بين الأعمال كما ينتقل المتنزه بين الأزهار دون حاجة إلى التعرف على منبتها، فيخرج النص عن وظيفته في بيئته التي نشأ فيها. وتوَوَّل النصوص أكثر مما تتحمل حتى تنفق مع البنية العامة. وقد لا يرى البعض الخيط الرفيع الرابط لهذه الأعمال المعروضة، ويرى فيها محاضرات في الفلسفة والكلام والتصوف والأصول تحت عناوين بَرّاقة.

ومن ثَمَّ تبدو الرباعية وكأنها تاريخ أكثر منها فلسفة، تنقل علماً أكثر منها تطوير علم، تُصنّف معلومات ولا تخرقها نوعياً كي ينتقل الفكر من النقل إلى الإبداع. وعيب هذا العرض المتتالي من الأعمال إعطاء البعض منها أكثر مما يستحق مثل أعمال السكاكي، وإعطاء البعض الآخر أقل مما يستحق مثل «المستصفى» للغزالي.

لقد اتبع «التراث والتجديد» هذه الطريقة في «من النقل إلى الإبداع» لأنه دراسة نصية للكشف عن الأنواع الأدبية في علوم الحكمة وتطورها من الترجمة والتعليق إلى الشرح والتلخيص والجوامع إلى العرض والتأليف؛ فهي دراسة في الشكل وليس في المضمون إلا في المجلد الثالث عن «الإبداع، نشأته وأنواعه في الحكمة النظرية والحكمة العملية».^{٥٨}

وتُعرض النصوص الرئيسية من الأعمال في صلب التحليلات كاقْتَبَاسَاتٍ تدعمها، وكما يفعل كُتّاب الرسائل العلمية، دون وضع النصوص في الهوامش حتى يستقل

^{٥٨} «من النقل إلى الإبداع» (تسعة أجزاء)، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠-٢٠٠٢م:

- المجلد الأول: النقل:
 - الجزء الأول: التدوين.
 - الجزء الثاني: النص.
 - الجزء الثالث: الشرح.
- المجلد الثاني: التحول:
 - الجزء الأول: العرض.
 - الجزء الثاني: التأليف.
 - الجزء الثالث: التراكم.

التحليل بنفسه ولا يحتاج إلى «عُكازٍ» خارجي يستند عليه، وإلى برهانٍ خارجي يدعمه؛ فالتحليل له برهانه في داخله، وصدقه في مراجعته. وعيب النصوص الانتقاء، ونزعها من سياقاتها، وتأويلها. ويستطيع المعارض أن ينتقي نصوصاً أخرى من سياقاتٍ أخرى ويؤوّلها تأويلاتٍ مغايرة.^{٥٩} ويتزايد هذا المنهج في الرباعية من «التكوين» حتى «العقل الأخلاقي» الذي هو في مجموعته مجموعة من النصوص منتقاة من مجموعة من الأعمال. ويتضح ذلك بصورة خاصة أيضاً في «بنية العقل العربي».

في حين يحافظ «التراث والتجديد» على الوحدة العضوية للنص الأصلي الجديد في صلب الصفحة ولا يقطعه بتوسط أسماء أعلام أو أعمال أو مناطق جغرافية أو حوادث تاريخية، وترك كل ذلك في الهوامش المسهبة أحياناً؛ فالمطلوب هو الزهرة التي يراها الجميع وليس الجذور المتشعبة في التربة، البيئة والتاريخ.

ويُبرّر «العقل السياسي العربي» منهج استعمال النصوص ووضعها في صلب الصفحة حتى لا يُلقَى الكلام على عواهنه دون شواهد، ولا تصدر أحكاماً عامة دون توثيق.^{٦٠} وفي نهاية القسم الأول «المحددات» في «العقل السياسي العربي» يعترف بالانفصال وعدم الترابط بين الفقرات ويبذل جهداً لإيجاد الخيط بينها.^{٦١}

• المجلد الثالث: الإبداع:

- الجزء الأول: تكوين الحكمة.
- الجزء الثاني: الحكمة النظرية.
- الجزء الثالث: الحكمة العملية.

^{٥٩} وهو المنهج الذي يُسمّى في الرسائل الجامعية «القص واللزق».

^{٦٠} «أما الملاحظة الثانية فتتعلق بطريقة العرض والتحليل التي اعتمدناها. لقد فضّلنا توظيف النصوص إلى أبعد مدى: أولاً لأن النص التاريخي نصّ سياسي، سواء كان وثيقة (خطبة، رسالة) أو كان خطاباً أنتجه المؤرخ أو رواية رواها المعاصر للحدث أو القريب منه، وليس هناك في نظرنا ما هو أفضل من استثمار النص السياسي عند دراسة العقل السياسي. ثانياً لأننا نؤمن بأهمية اعتماد النصوص في المرحلة الراهنة من تطورنا الفكري؛ فهي وحدها التي تكبح جماح الرغبة وتضع حداً للاستهتار في الكتابة. إن الكتابة «على بياض» بدون استشهادات ولا إحالات لا تكون كافية ولا في مأمن من «إطلاق الكلام على عواهنه» إلا إذا كانت النصوص معروفة ومُتداولة. وهذا ليس متوافراً لدينا بعد. لنُضف أخيراً الهاجس التربوي الحاضر في مختلف كتاباتنا. إن هذا الكتاب يتجه بالخطاب مثله مثل كتبنا الأخرى إلى قطاع واسع من القُرّاء معظمهم طلاب أو في حكم الطلاب، ونحن نعتقد أن حاجة طلابنا إلى كيفية استثمار

لذلك يبدو التحليل أحياناً كأنه غاية في ذاته، غير موجّه توجيهاً مباشراً، خاصة إذا كان «ميكروسكوبي» الطابع للعثور على المتناهي في الصغر الذي قد لا يكون له وجود.^{٦٢} ومن ثمّ تغيب الرسالة، ويهرب الهدف، ويصعب التصويب. هو عرضٌ لتاريخ الفلسفة من خلال تحليل النصوص والقضية غامضةً والمسار غير موجّه نحو هدفٍ محدد. ومع ذلك يكشف «نقد العقل العربي» عن عدة مميزاتٍ أهمها القدرة على التجميع والتصنيف والتبويب للأعمال التكوينية الرئيسية، وهضم المادة العلمية وتحليلها ثم إنارتها بالهم المعاصر. وهي مادة سهلة وميسورة يعرفها أهل التخصص وأساتذة الفلسفة في الجامعات العربية على درجاتٍ متفاوتة. وبالرغم من أهمية ذلك، فالتصنيف أحد مراحل العلم وبدايات التأليف، وكما قام العرب بذلك في محاولات تصنيف العلوم أو «إحصاء العلوم» كما يقول الفارابي. والقسمة أيضاً عند القدماء بدايات الحد والتعريف.

(٤) تكوين العقل العربي

ويعني «التكوين» التشكّل التاريخي، النشأة والتطور والاكتمال وربما الانهيار؛ فالعقل يتكون في التاريخ وليس له بنية في ذاته. البنية نفسها حسيّة التكوين وهو ما يُسمّى في المنطق بالمغالطة التكوينية Genetic Fallacy الذي يفهم ماهية الشيء بوصف مراحل تكوينه. وهو الجزء الوحيد من الرباعية الذي لا يتضمّن عنواناً فرعياً بالإضافة إلى العنوان الرئيسي «تكوين العقل العربي».

النصوص استثمراً منهجياً لا تقل عن حاجتهم إلى التحليل الذي يفتح أمامهم آفاقاً جديدة؛ ولذلك حاولنا الجمع بينهما» («العقل السياسي العربي»، ص ٥٣).

^{٦١} «وبعد، لعل القارئ يلاحظ نوعاً من الانفصال أو عدم الترابط بين فقرات هذا الفصل، وأن المعطيات التي قدّمناها سواء منها تلك التي ربطناها بظاهرة ادعاء النبوة زمن الردة أو تلك التي أدرجناها في إطار الفتنة لا تكشف عن دور واضح ومحدّد للعقيدة في هذين الحدثين التاريخيين الهامين. وهذا صحيحٌ إلى حدٍّ ما؛ ذلك لأنّ العصر الذي نتحدث عنه عصر الخلفاء الراشدين كان عصر انتقال؛ الانتقال من الوثنية إلى التوحيد، من التنزيل إلى التأويل، من دولة الدعوة إلى دولة الفتح ... فكل شيء كان مفتوحاً. لم تكن هناك مذهبية ولا أرثوذكسية؛ إذ كان أكثر تصرفات الصحابة مبنيةً على مضمون الحديث النبوي: «أنتم أدرى بشئون دنياكم.» مع استلهاهم المصلحة العامة، وروح الدعوة المحمدية. وفي هذا وذاك كان الاجتهاد وكان التأويل» (السابق، ص ٢٢٨).

^{٦٢} وهو نفس الطابع الذي يبدو أيضاً في كثير من تحليلات بول ريكيير.

والحقيقة أن ما تم هو «التقعيد» للعقل العربي وليس التكوين، تقعيد الشافعي لعلم الأصول في «الرسالة»، وتقنين الخليل لعلم العروض، وتنظير سيبويه لعلم النحو، وتقعيد الأشعري لعلم العقائد، ووضع المعتزلة الأصول الخمسة. التكوين وصف للمسار والتشكُّل. وما تم هو إيقاف المسار ووضع بنية. التكوين هنا هو تثبيت البنية أكثر من تكونها. ويكتشف التكوين التاريخي للعقل العربي أنماط التفكير فيه، البيان في القرنين الأول والثاني، والعرفان في القرنين الثالث والرابع، والبرهان في القرنين الخامس والسادس. البيان هو الموروث العربي الإسلامي الخالص (اللغة والدين)، والعرفان هو اللامعقول أو العقل المستقيل (الهرمسية)، والبرهان (الأرسطية) في مجموع العلوم العقلية.^{٦٣} كان يجب أن يظهر المشروع منذ أكثر من قرن؛ فنقدُ العقل شرطٌ أوَّلِي لكل مشروع نهضة. وكان السبب القراءات الاستشراقية والسلفية والقومية (القومية) واليسارية (اليسراوية). والمشروع يتكوَّن من جزأين منفصلين ولكن متكاملان، تكوين العقل العربي، عن طريق التحليل التكويني، والثاني «بنية العقل العربي» عن طريق التحليل البنوي.^{٦٤} واستبُعدت الثقافة الشعبية والأمثال العامة والسير والملاحم إبقاءً على الثقافة العامة.^{٦٥} وهو مشروعٌ هادف بالرغم مما قد يبدو فيه من مدرسية وأستاذية عن طريق تحليل الأعمال الفلسفية.^{٦٦}

وينقسم «تكوين العقل العربي» إلى قسمين غير متساويين؛ الأول، «العقل العربي بأي معنى؟»، والثاني، «تكوين العقل العربي، المعرفي والأيديولوجي في الثقافة العربية».^{٦٧}

^{٦٣} «إن الثقافة العربية الإسلامية قد تأسست منذ عصر التدوين، عصر البناء الثقافي العام على ثلاث نُظم معرفية تواجَدَت وترسَّخت فيها على الترتيب التالي: النظام المعرفي البياني الذي يُؤسِّس الموروث العربي الإسلامي «الخالص» (اللغة والدين كنصوص)، والنظام المعرفي العرفاني الذي يُؤسِّس قطاع اللامعقول أو «العقل المستقيل» في الموروث القديم (الهرمسية أصلاً)، وأخيراً النظام المعرفي البرهاني الذي يُؤسِّس الفلسفة والعلوم العقلية (الأرسطية خاصة) ...» («تكوين العقل العربي»، ص ٢٥٤).

^{٦٤} السابق، ص ٥.

^{٦٥} السابق، ص ٧.

^{٦٦} «مشروعنا هادف إذن؛ فنحن لا نمارس النقد من أجل النقد، بل من أجل التحرر مما هو ميت أو متخشب في كياناتنا العقلي وإرثنا الثقافي. والهدف فسح المجال كي تستأنف فينا دورتها وتُعيد فينا زرعها، ولعلها تفعل ذلك قريباً» (السابق، ص ٧-٨).

^{٦٧} تكوين العقل العربي، القسم الأول (٦٤ ص)، والثاني (٢٧٧ ص). الأول ثلاثة فصول، والثاني تسعة فصول.

والثاني أربعة أضعاف الأول؛ ومن ثَمَّ كان القسم الأول أشبه بالمقدمة التي تُحدّد العنوان خاصة «العقل العربي». وبالرغم من أن القسمين متمايزان، الأول من ثلاثة فصول والثاني من تسعة، إلا أن الفصول تُذكر على التوالي من الأول حتى الثاني عشر دون أن يبدأ القسم الثاني بترقيم جديد ابتداءً من الفصل الأول حتى التاسع. والفصلان الخامس والسادس لهما عنوانٌ واحد «التشريع للمشرع». وفي كلٍّ منهما نقطة واحدة، في الخامس تقنين الرأي والتشريع للماضي. وفي السادس نقطة واحدة، القياس على مثلٍ سابق. وتأخذ رقم (٢) مما يدل على أن الفصلين فصلٌ واحد.^{٦٨} والفصلان الثامن والتاسع عنوانٌ واحد «العقل المستقيل»، وفي كل منهما نقطة واحدة أيضًا. في الثامن في الموروث القديم، وفي التاسع في الثقافة العربية الإسلامية. وتأخذ رقم (٢) أيضًا مما يدل على وحدة الفصلين في فصلٍ واحد.^{٦٩}

وفي بعض العناوين إغراءً فكري وإثارةً ذهنية مثل عنوان الفصل الحادي عشر «أزمة الأسس وتأسيس الأزمة».^{٧٠} وفي عناوين أخرى استدراكاتٌ تبعث التساؤل عن المستقبل مغلق أم مفتوح مثل «بداية جديدة ... ولكن».^{٧١} والخاتمة «العلم والسياسة في الثقافة العربية» عودٌ إلى المعرفي والأيدولوجي للإجابة على سؤال القسم الثاني كله،^{٧٢} فبنية الكتاب على هذا النحو تغيب عنه البنية المتسقة المتوازنة مما تم استدراكه بعد ذلك في «بنية العقل العربي».

ويطرح منذ البداية «عقل أم ثقافة»؟ فضّل «نقد العقل العربي» عقل. وفضّل «التراث والتجديد» ما يعادل الثقافة أو الفكر وهو الموروث القديم. قد يُوقع العقل في النظريات العنصرية القديمة في القرن التاسع عشر في الغرب لدى أصحاب التمييز بين العقلية السامية والعقلية الآرية. واستبعد لفظ فكر لأنه يدل على المضمون أكثر مما يكشف عن البنية التي تنتج الأفكار. العقل أبستمولوجيا، والفكر أيدولوجيا، وكأنه يمكن الفصل بين الاثنين، بل إن هذا الموقف نفسه أيدولوجيا مستترة، والبحث عن وهم

^{٦٨} السابق، ص ٩٦-١٣٣.

^{٦٩} السابق، ص ١٦٢-٢١٩.

^{٧٠} السابق، ص ٢٥٣-٢٩٤.

^{٧١} السابق، ص ٢٩٥-٣٣١.

^{٧٢} السابق، ص ٣٣١-٣٥١.

هي المعرفة الخالصة التي لا وجود لها حتى عند أكثر الفلاسفة تجريدياً. كل فلسفة هي بطريقة ما أيديولوجيا. وهو ما يتفق مع تمييز لالاند بين العقل المكوّن La raison constituante والعقل المكوّن La raison constituée.

وهذا كله تفكير على تفكير، ومراجعات على قراءات وليس تفكيراً مبدئياً يبحث عن نقطة يقينية أولى كما فعل سقراط في «اعرف نفسك بنفسك» أو ديكارت «أنا أفكر فأنا إذن موجود» أو هوسرل في بحثه عن بداية جذرية «أنا أفكر وأنا موضوع التفكير». والعرب واليونان وأوروبا ثلاثة أطراف في منظومة واحدة، العرب واليونان قديماً، والعرب وأوروبا حديثاً، فهل يتكرر النموذج بالرغم من تغيير الظروف؟ وهو التساؤل الشائع لدى أساتذة الفلسفة والباحثين المحدثين.^{٧٣}

ويتم الانتقال بين الثقافتين العربية والغربية بسهولة ويسر. الأولى تقدم الموضوع، والثانية المنهج. ويبدو العلم الفياض بالثقافتين لدرجة الإبهار الذي قد يرى البعض فيه بعض التعالم والحديث عن النفس عن طريق الآخر والوصول إلى الهدف من أبعد الطرق، فالغرب حاضر في اسبينوزا وهيجل أكثر من حضور العقل العربي، وألفاظ الغرب وآلياته ومناهجه طاغية على موضوع الدراسة. ويكثر استعمال ألفاظ الأيستمولوجي والأيديولوجي والإكسيولوجي، وتستمر المقارنات بين الأنا والآخر؛ فالآخر إطار مرجعي للأنا وكأن الأنا لا تستطيع أن تُعبّر عن نفسها إلا من خلال الآخر. والملاذ للأنا هو البداية بالغة والمعاني الاشتقاقية والقواميس والمعاجم.

والثقافة العربية مجموعة من العلوم مثل النحو والفقه والكلام والبلاغة والتصوف والفلسفة دون تصنيف دقيق للعلوم إلى علوم عقلية، وعلوم عقلية خالصة، وعلوم عقلية خالصة؟^{٧٤}

ويجيب «الزمن الثقافي العربي ومشكلة التقدم» على سؤال التجديد، ويُعبّر عن الهم المعاصر، ويدراً شبهة المدرسية والتعالّم. ويبدأ بمقولة فوكو النظام المعرفي ترجمة للمصطلح اليوناني επιδοτική هي بنية لا شعورية. وهو ما يُعادل «اللاشعور المعرفي» عند بياجييه. المدخل النظري كله يعتمد على الوافد والموضوع موروث. وهذا ما يعارض محاولات التأريخ للثقافة العربية بالقرون أو الأسرة الحاكمة أو الدول.^{٧٥}

^{٧٣} السابق، ص ١١-٣٤.

^{٧٤} السابق، ص ٦.

^{٧٥} السابق، ص ٣٧-٥٤.

ويفرض هذا التحليل قضية التحقيق في التاريخ والوعي التاريخي للشعوب، وتعدُّ مسارات التاريخ أو وحدته، فيكتب تاريخ الثقافة العربية في عصرها الذهبي الأول بالهجري وفجأة يتحوَّل في آخر عصر الشروح والمخصصات وانتهاءً بفجر النهضة العربية الحديثة بالميلادي. ويدل ذلك على أن التاريخ العربي لم يُكتب بعد. يختلط فيه المعرفي بالأيديولوجي، «السانكروتى بالدياكرونى». تتداخل الأزمنة في وعينا الثقافي تجعل كتابة التاريخ العربي أمرًا صعبًا، خاصة وأن التاريخ الثقافي العربي الراهن زمنٌ راكد. ويتداخل الزمان والمكان فيه، بين التواصُل والانقطاع، بين التفسير والتغيير. والحل هو دراسة ما هو حيٌّ فينا؟^{٧٦}

ونظرًا لأن العقل هو المنتج الثقافي والعمل الفكري فقد اعتنى بظاهرة التدوين، خاصة في مجتمعٍ أُمي كان تعلُّم القراءة والكتابة فيه يهب الحرية. ويبدو ذلك في «عصر التدوين، الإطار المرجعي للفكر العربي».^{٧٧} ولا يعني التدوين مجرد الكتابة بل التأسيس الأوَّلي مثل «الرسالة» للشافعي التي وضع فيها علم الأصول، و«الإبانة» و«اللمع» للذَّين وضع فيهما الأشعري علم أصول الدين ونسق العقائد فيما سُمي بعد ذلك «علم الكلام». ودوَّن الخليل بن أحمد علم العروض، وسيبويه علم النحو، ودوَّن الكندي رسالته إلى المعتصم بالله «في الفلسفة الأولى» ... إلخ.

وقد تم التدوين بناءً على عدة معايير؛ علوم الأوائل وعلوم الأواخر، علوم المتقدمين وعلوم المتأخرين، علوم العرب وعلوم العجم. وتُسْتعمل بعض الألفاظ الحديثة في وصف التدوين مثل «العلماني» و«العلمانيين» لوصف اتجاهات المؤرخين. وكان من وجهة نظر السلطة. يبدأ المدوَّن الخبر بلفظ «قال» إذا كان صاحب القول من كُتَّاب السلطة وفقهاء السلطان، الفرقة الناجية. وبلفظ «زعم» إذا كان من المعارضة، الفرق الهالكة. ولم تشارك الشيعة في التدوين إلا بعد تدوين أهل السنة. ويبدو هذا التحليل خارج الموضوع. تم التطرُّق إليه من قبل في الدراسات العربية المعاصرة بالرغم من أهمية بعض التحليلات الخاصة بالزمن العربي واستعادة العصر الجاهلي وتدوينه من منظور الحقبة الإسلامية.

^{٧٦} «لقد فضَّلنا أن نُحدِّد ونُعرف العقل العربي من خلال ما هو حيٌّ فيه» (السابق، ص ٥٤).

^{٧٧} «تكوين الفكر العربي»، ص ٥٦-٧١. ويعادل هذا الفصل، فصل «التاريخ» في «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الأول «النقل»، الجزء الأول «التدوين»، الفصل الأول «التاريخ».

والخلاصة أن العقل العربي ليس مفهوماً أيديولوجياً، موضوعاً للمدح أو الذم بل هو جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تتحكم في رؤية الإنسان العربي. والثقافة العربية هي الإطار المرجعي له والتي تفتحت على الثقافات المغايرة حولها عن طريق الترجمة.

والأعرابي صانع العالم العربي. واللفظ «الأعرابي» يتضمن تهكماً وسخرية من البدوي الصحراوي المتنقل الرحل الأمي الذي لم يتمدّن والذي ما زال يتصور العالم كما عرفه قبل الإسلام وبعده أو ما يُسمّى بلغة العصر «العربي القبيح في لندن». وجمعه «الأعراب لفظ قرآني» يُستعمل سلباً ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾؛ فالأعرابي هنا منافق أو على الأقل يفصل بين القول والعمل أو بين اللسان والقلب. العربي «حيوان فصيح»، والعربية جزء من ماهيته؛ فالعروبة ليست بأب أو أم إنما هي اللسان. وكل من تحدّث العربية فهو عربي؛ فاللغة هي المكون الرئيسي للفكر، كما لاحظ هردر الذي ربط بين خصائص اللغة وخصائص الأمة؛^{٧٨} فاللغة التي تُحدّد القدرة على الكلام هي نفسها التي تُحدّد القدرة على التفكير؛ ومن ثمّ فإنّ مأساة العرب المحدثين، الحديث بالعامية ومحاولة التفكير بالفصحى أو الحديث بلغة أجنبية ومحاولة التفكير باللغة العربية. اللغة معجزة العرب؛ لذلك جاء القرآن معجزة بلغتهم وعلى طريقتهم. وتُحلل أعمال الخليل لإثبات هوية اللغة العربية شفاهةً أولاً ثم كتابةً. ثم صب النحاة واللغويين كلام العرب في قوالب منطقية تعكس صوراً حية صوتية؛ فالأذن تستسيغ وليس العقل مما جعل بعض المستشرقين يحكم بأن «العرب ظاهرة صوتية». وهذا ما جعل العربي يميل إلى اللغة وليس إلى الفكر، إلى القديم وليس إلى الجديد.^{٧٩}

والتشريع للمشرع؛ أي سن القانون للتحكّم في عمل العقل. العقل حاكم ومحكوم. لقد تم تقنين الرأي فلم يُعدّ حرّاً. والتشريع للماضي وترك الحاضر مما جعل الحضارة الإسلامية كلها حضارة فقه؛ فالفقه هو «أعدل الأشياء قسمة بين الناس». وهو الذي يعبر

^{٧٨} السابق، ص ٧٥-٩٣.

^{٧٩} «نعم، الجديد يُشم ... ويُرمى في المزبلة. والقديم مثل المسك والعنبر كلما حرّكته ازداد طيباً. ذلك هو القانون الذي حكم ويحكم تطوّر الأدب العربي، بل والفكر العربي كله منذ عصر التدوين حتى اليوم» (السابق، ص ٩٢-٩٣)، «الحكم على الجديد بما يراه القديم» (السابق، ص ٩٣).

عن أصالة المسلمين.^{٨٠} ويعني أصول الفقه للتمييز بين الفقه العملي (الفقه) والفقه النظري (أصول الفقه) حتى يترك لليونان ميزة الفكر وحرية الرأي. الفقه الافتراضي فقط هو الذي أصبح رياضةً ذهنية وليس فقه «النوازل» بتعبير المغاربة. وكان الدافع عملياً وذلك من أجل معرفة قدر المواريث وأوقات الصلاة وأصول المعاملات. وعظمة «الرسالة» للشافعي وضع قواعد علم الأصول التي تُعادل قواعد المنهج عند ديكارت. ومع ذلك تصارع تياران الفكر الإسلامي كله، تيار يتمسك بالأصول أي النقل وتيار آخر يتمسك بالرأي أي العقل. وهو الصراع الشهير بين أهل الأثر وأهل الرأي، بين أهل الحجاز وأهل العراق. وهذا ما يُسمَّى أزمة الأسس. لقد عاصر الشافعي الخليل وسيبويه. والثلاثة وضعوا القواعد، قواعد الفقه، وقواعد الشعر، وقواعد النحو، وهو ما يعادل أرسطو في المنطق كما لاحظ الرازي. والسلطة هي الأصل. سلطة الشافعي النص.^{٨١} ويعني به البيان، ومن هنا نشأت مسألة علاقة اللفظ بالمعنى. وجَّه الشافعي العقل العربي إلى ربط الجزء بالجزء، والفرع بالأصل في القياس أفقيًا، وعمودياً أي رأسياً بربط اللفظ الواحد بأنواع من المعاني، والمعنى الواحد بأنواع من الألفاظ كما هو الحال في علوم اللغة والكلام. والحقيقة أن الشافعي ربط الجزء بالكل ورد الفرع إلى الأصل وليس الجزء بالجزء فهذا هو التمثيل. وليس الاتجاه أفقيًا لأن الأصل ليس في الماضي بل هو في الذهن، القاعدة الأصولية المستقرة جزئياً أو المنصوص عليها كلياً. كما أن ربط اللفظ بالمعنى يدخل ضمن قواعد اللغة التي استعارها الكلام في أشكال المجاز؛ الحقيقة والمجاز، الظاهر والمؤول، المحكم والمتشابه، المطلق والمقيد، المجل والمبين... إلخ. وهو منطق الاشتباه في كل لغة بناءً على طبيعة اللغة وتفاوت الإفهام، لا رأسياً ولا أفقيًا. صحيح أن الشافعي كان هو المشرع الأكبر للعقل العربي. وكان العقل هو المشرع له. في حين أن عند أبي حنيفة وأهل الرأي عامة كان المشرع هو العقل. أبو حنيفة في الشريعة كالمعتزلة في العقيدة. وصحيح أيضاً أن الواقع الاجتماعي والسياسي دفع إلى ذلك لاتساع رقعة البلاد المفتوحة وظهور مسائل جديدة تبدو لا أصول لها، بالإضافة إلى الصراعات

^{٨٠} وهذه هي الدعوى الرئيسية لمصطفى عبد الرازق في «التمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام» وليس بالضرورة هملتون. (السابق، ص ٩٧).

^{٨١} وهو ما عرضه حامد نصر أبو زيد بعد ذلك في «الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية»، دار سيناء، القاهرة، ١٩٩٢م.

السياسية بين السلطة ومعارضيتها، كلُّ يريد التشريع لصالحه. وشرَّع ابن قتيبة في «الإمامة والسياسة» نفس الشيء عندما جعل الإمامة الكبرى سابقةً يجب اتخاذها كنص. وعلى هذا الأساس قام الأشعري أيضًا بتقنين العقيدة معطيًا الأولوية للنص. وكان النص مدعومًا بقوة السلطان.

ويتجلى التشريع للمشرِّع أيضًا في القياس على مثالٍ سبق. وهو ليس القياس بل التمثيل؛ فالقياس رد الفرع إلى الأصل في حين أن التمثيل رد الجزء إلى الجزء، صحيح أنه يمكن المقارنة بين علمي الأصول، أصول الفقه وأصول الدين، و«الرسالة» للشافعي و«الإبانة» للأشعري، ولكنهما علمان متميزان، أصول الفقه لوضع أصول العمل، وأصول الدين لوضع أصول النظر. وهو ما أكمله المعتزلة أيضًا بوضعهم «الأصول الخمسة» في مقابل نظرية «الذات والصفات والأفعال» عند الأشاعرة. وقد قام بذلك باسم الاعتزال الإمام الرسي في رسائله في التوحيد والعدل، ورد الفرع إلى الأصل، والاستدلال بالشاهد على الغائب في «جليل الكلام» عند الأشاعرة، و«دقيق الكلام» عند المعتزلة.^{٨٢}

واستمر في نفس الطريق الحضرمي (ت ١١٧هـ) الذي كان أول من بعَّج النحو، ومد القياس، وشرح العلل. وكان شديد التجريد كما فعل الخليل (١٧٥هـ) وسيبويه (١٨٠هـ) قبل الشافعي. واستمر ذلك عند قطرب (ت ٢٠٦هـ) تلميذ سيبويه في «العلل في النحو». وبلغ الذروة عند ابن الأنباري (٥٧٧هـ) في «أصول النحو» و«الإغراب في جدل الإغراب» و«الإنصاف في مسائل الخلاف». وكما قال الكسائي: «إنما النحو قياسٌ يُتبع». فالتعليل هو الجامع بين كل هذه المحاولات للتقنين والتقييد والتنظير. كان النحو هو الأساس طبقًا لقاعدة «تنزيل الفروع الفقهية على القواعد النحوية»، أو الأصول «تنزيل القواعد النحوية على الأصول الفقهية»، أو الكلام «تنزيل المفاهيم النحوية على المبادئ الكلامية» ثم تدور الدائرة «تنزيل المبادئ الكلامية على القواعد النحوية» مما يدل على عقلية واحدة ورؤية واحدة. ومن أتقن علمًا أتقن باقي العلوم، كما صرح السكاكي.

قام النحو منذ البداية على القياس. وكان ذلك كله قبل معرفة المسلمين بالقياس الأرسطي وسابقًا لعصر الترجمة؛ فالقياس كان من الموروث وليس من الوافد؛ «قس الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر».

^{٨٢} «تكوين العقل العربي»، ص ١١٥-١٣١.

إن القياس على مثال سبق طبقاً لتعريف القياس، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة سواء لا يعني ذلك استقالة العقل أو تقليد الماضي بل رد الفرع إلى الأصل، والجزء إلى الكل، والقضية الصغرى إلى القضية الكبرى كما هو الحال في القياس التقليدي.^{٨٣} إنما الفرق أن الأصل في القياس الشرعي كليٌّ من كليات الشريعة، مستقرٌّ من الجزئيات كنوعٍ من الاستقراء المعنوي كما يقول الشاطبي أو الاستقراء الناقص في المنطق الاستقرائي الحديث. في حين أن الكبرى في القياس التقليدي مجرد افتراض عقلي لم يُتحقق من صحته في الواقع المادي. والفرع في القياس الشرعي واقعةٌ جديدة ليس لها أصل في حين أن الصغرى في القياس التقليدي جزءٌ من كل، تندرج تحت الكبرى. والعلة في القياس الشرعي لا تُعرف من الأصل إلا بقواعد اللغة وفي الفرع إلا بالتجريب. أما الحد الأوسط في القياس الصوري فمشارك بين الكبرى والصغرى في الصياغة اللغوية وفي الذهن؛ لذلك فإن الحكم في القياس الشرعي جديدٌ في حين أن القياس الأرسطي عقيم لتضمن الحكم في الكبرى.

ويشير «المعقول الديني واللامعقول العقلي» إلى الجوانب الإشراقية والصوفية في التراث القديم ومصادره في فارس وعند اليونان.^{٨٤} ويشمل جانبين؛ المعقول الديني العربي والموروث القديم؛ ففي الخطاب القرآني هناك المعقول واللامعقول. ويتمثل اللامعقول في قصص الأنبياء وبداية الزمان والتاريخ مع كل دورة. وكانت الديانات قبل الإسلام اليهودية والنصرانية والمجوسية والصابئة وبها عناصر لا معقولة ولا زمانية. كانت المرجعية في حوار الإسلام مع الديانات الأخرى الكون ونظامه، والقرآن وبيانه.

ويتضمن المعقول الديني العربي، معرفة الله ووحدانيته والنبوة. يتحد بها اللامعقول الفعلي بالرغم من غموض التعبير وفقدان البساطة فيه. فهمها الأعرابي بجاهلية. والمفاهيم أجنبيةٌ مستقاة من «اليونان واللامعقول» لدودس. والمادة التاريخية من الشهرستاني وتسربُ الإسرائيليات والمانوية وتاريخها والصابئة التي تقول بنفس المكونات اللاعقلية في المعقول الديني، وجود إله صانع حكيم، يُتقربُ إليه بالمتوسطات، والقول بالتطهير، وإنكار النبوات. ويضم إليها المصدرُ اليوناني الكتابات المنسوبة إلى هرمس، بالإضافة

^{٨٣} السابق، ص ١١٥-١٣١.

^{٨٤} السابق، ص ١٣٤-١٥٩.

إلى حكماء اليونان السبعة والشعراء ومتأخريهم مثل الشيخ اليوناني (أفلوطين) خاصة أنباذوقليس بالتركيز على الألوهية ذاتاً وصفات.

ويتم وصف العقل المستقيل في الموروث العربي القديم إشارة إلى الهرمسية بعيداً عن وضعها في المركزية الأوروبية؛ فلم تمت الثقافات العربية قبل الإسلام بل أصبحت إحدى مكوّناتها مثل الهرمسية والبربرية والفارسية والهندية والنبطية بالإضافة إلى اليونانية. وقد انتشرت الهرمسية في مدارس حران لدى الدوائر السريانية ولم تكن بعيدة عن أفلوطين قبل أن تتصوره المركزية الأوروبية مجرد شارح لأفلاطون في الأفلاطونية المحدثة. والعودة إلى نصوص الهرمسية ودراساتها والنقل منها كما فعل فيستوجير أفضل مما يُقال عنها.^{٨٥}

ويستمر «العقل المستقيل في الثقافة العربية الإسلامية» إشارة إلى الأفلاطونية المحدثة وجمعها بين تيارات شرقية متعددة، بالإضافة إلى الإسرائيليات وعوداً إلى الهرمسية من جديد. وقد انتهى ذلك كله إلى نسقٍ فلسفي واحد، القول بآله واحد وترباط العالم العلوي بالعالم السفلي، ووجود سلاسل أسباب غير منتظمة. وقد دخلت الهرمسية إلى الثقافة الإسلامية من باب العلم قبل دخولها من باب الفلسفة والدين. في العلم بداية بخالد بن يزيد (ت ٨٥هـ) أول من اشتغل بالعلوم خاصة الكيمياء والتنجيم والطب، ثم جابر بن حيان ونظريته في النفس وتصنيفه العلوم إلى علم الدين وعلم الدنيا، وعلم الدين ظاهر وباطن وعلم عقلي هو علم الحروف وتحت العلم الطبيعي والعلم الروحاني وعلم المعاني، الفلسفي والإلهي، وبالتالي السماح لعلم النجوم وكل علوم السحر والخرافة والطلسمات بالدخول في المنظومة المعرفية. كما حصّرت الهرمسية في بعض مقالات الإسلاميين خاصة عند الغلاة من الخوارج والشيعة. وظهّرت بشكل واضح عند بعض الصوفية الأوائل مثل هاشم الكوفي (ت ١٥٠هـ)، ثم ذي النون المصري (ت ٢٤٥هـ)، واكتملت في «رسائل» إخوان الصفا. وبدرجة أقل عند المحاسبي (٢٤٣هـ)، والجنيدي (٢٩٧هـ)، والحلاج (٣٠٩هـ).^{٨٦}

والسؤال: كيف يستقيل العقل في الموروث القديم وفي الثقافة العربية الإسلامية وهو أساس الاجتهاد في أصول الفقه، والاستدلال في علم الكلام، والدليل النقلي بمفرده لا

^{٨٥} السابق، ص ١٦٢-١٨٥.

^{٨٦} السابق، ص ١٨٦-٢١٤.

يعطي إلا الظن ولا يتحول إلى يقين إلا بحجة عقلية ولو واحدة كما قال الإيجي في «المواقف»؟ وهو أول ما خلق الله في الحديث القدسي الشهير،^{٨٧} فإذا كانت العقلانية من أرسطو، واللاعقلانية من الهرمسية، فماذا يبقى للعرب؟

ويرجع «تنصيب العقل في الإسلام» إلى دخول أرسطو منظومة العلوم الإسلامية، وكما يبدو ذلك حتى في «الملل والنحل» للشهرستاني، و«الفهرست» لابن النديم، ورواية حُلم المأمون الشهير ونقاش مع أرسطو حول معنى الحُسْن والقُبْح. وهو حُلمٌ سياسي لإدخال علوم العجم على علوم العرب لتقوية الدولة ضد خصومها من الزنادقة والشيعة. اتجه المأمون إلى أرسطو كسلاح للمقاومة، وتم نقل العلوم اليونانية من خلال المترجمين، فنشأ فلاسفة مثل الكندي للرد على المانوية والمثنوية ونصرة المعقول الديني العربي الموروث على الغنوص المانوي والعرفان الشيعي والتأويل الباطني اعتمادًا على المعقول، العقلي الوافد. واستمر الفارابي في ذلك التيار تأييدًا لدولة المعتصم. شرح المنطق الأرسطي ولخصه وعرضه. وجمع بين أفلاطون وأرسطو لإقرار وحدة العقل، وتنصيب العقل الكوني ضد النظام البياني والأيدولوجي السني من ناحية والنظام العرفاني الأيدولوجي الشيعي من ناحية أخرى.^{٨٨}

وماذا عن الدعوى الأخرى التي يُقال فيها إن أرسطو حجّم وقنّن وقيدّ الدافع الحيوي العربي الذي تُمثّله الثقافة الإسلامية؟^{٨٩}

وتشير «أزمة الأسس ... وتأسيس الأزمة» إلى أزمة الفكر الإسلامي في القرن الخامس الهجري في محاولات ابن سينا والغزالي والشيعة. والصدام بين البيان والبرهان ابتداء من «البرهان في وجوه البيان» لابن وهب الكاتب قبل المناظرة الشهيرة بين النحو والمنطق للسيراقي ومتى بن يونس. كما وضع ابن سينا تعارضًا بين منطق الشرقيين ومنطق اليونانيين. ونقض الغزالي الفلسفة في «تهافت الفلاسفة» لصالح العرفان. وانتشرت

^{٨٧} «أول ما خلق الله العقل فقال له أقبل فأقبل، أدبر فأدبر، وعزتي وجلالي ما خلقتُ إليّ أعز منك.»

^{٨٨} السابق، ص ٢٢٠-٢٤٩.

^{٨٩} هي دعوى شيدر في كتابه «روح الحضارة العربية» والتي عرضها عبد الرحمن بدوي في كتاب بنفس العنوان يحمل اسمه، فلا هو ترجمة ولا تأليف بل عرض. انظر دراستنا: «مسيرة حياة وبنية عمل، عبد الرحمن بدوي في عيد ميلاده الثمانين»، قصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م. وأيضًا مطبوعات الجمعية الفلسفية المصرية، القاهرة، ٢٠٠٣م.

الإسماعيلية والاتجاهات الباطنية، وظهر أبو حاتم الرازي (ت ٣٣٢هـ). وانضمت مع الهرمسية لاختراق العقل العربي؛ فالتصوف والتشريع يشتركان في أصل واحد. كانت الشيعة أول من تهرمس في الإسلام. ووقع التصادم بين البيان والبرهان، والعرفان والبرهان، والبيان مع العرفان. ومثل ذلك أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) بعد أن أوغل في أعماق الهرمسية بالرغم من «فضائح الباطنية» باعتبارها حركة سياسية وليس نظامًا معرفيًا.^{٩٠}

وتشير «بداية جديدة ... ولكن» إلى المحاولات الفلسفية في المغرب للخروج من نفق الهرمسية والتصوف والعرفان في المشرق إلى رحابة البرهان، مع عرض اجتهادات ابن حزم وابن باجة وابن رشد. واعتمادًا على مقولة «الزمن السياسي الأيديولوجي».^{٩١} فالظاهرية عند ابن حزم كانت الحصن المنيع ضد تسرب الهرمسية والعرفان وطغيانهما المطلق على العقل العربي. والعقل عند ابن رشد، المغربي الأرسطي، كان سدًا آخر حافظ على التمسك بالمروروث الديني العقلي في الثقافة العربية. واستكملها ابن خلدون آخر ما وصلت إليه العقلانية العربية من تماسك وصمود.

أما الخاتمة «العلم والسياسة في الثقافة العربية» فهي أقرب إلى المقال السيال المتدفق الخالي من مراجعة الأدبيات، واقتباس النصوص، والإحالة إلى المصادر والمراجع في الهوامش في آخر الفصول.^{٩٢} وتتضمن دعوة إلى إعادة كتابة تاريخنا الثقافي من جديد دون هاجس ادعاء الجدّة والأصالة والسبق التاريخي، فإذا كانت الثقافة قد انحازت إلى الأيديولوجي فإن العلم ندّ عن هذا الانحياز. العقل العربي يظهر في تاريخ العلم العربي. وهي نفس النتيجة التي توصل إليها «من النقل إلى الإبداع» في تحليل النصوص التكوينية في علوم الحكمة.^{٩٣} ذلك ظل العلم العربي عند الخوارزمي والبيروني وابن الهيثم وابن النفيس خارج الثقافة العربية دون أن يؤثّر فيها. يتقدم العرب بالعقل. ويتأخر العرب عندما يستقيل العقل. والبطروجي عالم الفلك الشهير في الأندلس (ت ٩٠١هـ) عرّفته أوروبا، وكان وراء نهضتها الحديثة في علم الفلك. وهو ما يتفق مع التجربة الأوروبية

^{٩٠} السابق، ص ٢٥٣-٢٩٠.

^{٩١} السابق، ص ٢٩٥-٣٢٨.

^{٩٢} السابق، ص ٣٣٢-٣٥١.

^{٩٣} «من النقل إلى الإبداع»، المجلد الثاني: التحول، الجزء الثالث: التراكم، الفصل الثالث: الإبداع الخالص.

في بداية العصور الحديثة بالعلماء جاليليو وكبلر ونيوتن حاملين لواء عقلانية جديدة كانت أساس الرأسمالية فيما بعد. وهو موضوع آخر حتم في التراث والتجديد صياغة الجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي»، لا يكون فيه الغرب مصدرًا للعلم أو نموذجًا له بل موضوع للعلم ونموذج منه.^{٩٤}

وتظهر عناصر الربط في آخر الفصول للتأكيد على الوحدة العضوية للكتاب حتى يبدو مُفكِّكًا مُتناثرًا مُتجزئًا. وقد يكون في أولها أيضًا أو في وسطها.^{٩٥} كثرتها دالة

^{٩٤} «وبعد فقد كدنا أن نخرج عن موضوعنا إن لم نكن قد خرجنا بالفعل» («تكوين العقل العربي»، ص ٣٥١).

^{٩٥} في البداية: «إنه نفس السؤال الذي اعترضنا في مُستَهَلِّ هذا الفصل، والذي نجد أنفسنا من جديد مُضطربين، رغم التوضيحات السابقة، بل بسبب منها، إلى تأجيل الجواب عنه إلى أن نستكمل العناصر الضرورية لذلك. ولعل الفصل التالي ما سيمكِّننا من إعادة طرح نفس السؤال بصيغة أخرى، أشمل وأعمق» (السابق، ص ٣٤). «لقد قررنا في عدة قضايا منهجية، وعلينا في ختام هذا الفصل أن نمهد لاتخاذ قرار آخر، منهجي كذلك» (السابق، ص ٥٣). «ذلك ما سنقرر فيه في الفصل التالي» (السابق، ص ٥٤). «اللحظة الأولى خصصنا لها هذا الكتاب الأول، واللحظة الثانية ستكون موضوع الكتاب الثاني» (السابق، ص ٧١). «لقد تحدثنا عن البيان والعرفان وبقي دور البرهان، دور المنطق الأرسطي و«العقل الكوني» اليوناني في الثقافة العربية الإسلامية وأشكال حضورهما فيها والمواقع التي احتلها داخلها. إنه موضوع الفصل التالي» (السابق، ص ٢١٤). «أشرنا في المقدمة التي صدرنا بها الفصل الثالث من هذا الكتاب» (السابق، ص ٢٥٣). «لقد سبق أن أبدينا هذه الملاحظة» (السابق، ص ٢٥٣). «وكما أكدنا ذلك في الفصل السابق» (السابق، ص ٢٥٤). «إن خاتمة الفصل السابق ...» (السابق، ص ٢٥٤).

في الوسط: «فإلى هذا الإطار المرجعي يجب أن نتجه الآن» (السابق، ص ٦٢). «لنفحص إذن ملابسات هذا العصر ومنجزاته» (السابق، ص ٦٢). «لنجعل في خاتمة هذا الفصل خلاصات الفصول الثلاثة الماضية» (السابق، ص ٧٠). «سؤال تتطلب الإجابة عنه تحقيق مزيد من التقدم على دروب بحثنا ولذلك نؤجله إلى مرحلة لاحقة. أما الآن فلنتجه باهتمامنا إلى ميدان آخر من ميادين الثقافة العربية الإسلامية التي اعتمدت نفس الطريق (القياس) وسيلة في الإنتاج النظري والبناء المعرفي» (السابق، ص ١٢٣-١٢٤). «وإذن فقد سكتنا في الفصول الثلاثة الماضية عن محدِّدين أساسيين من محددات العقل العربي، المعقول الديني العربي من جهة، والموروث القديم من جهة أخرى. والواقع أن سكوتنا عن الجانب الأول كان بسبب اضطرابنا إلى السكوت مؤقتًا عن الجانب الثاني لأنه لم يكن من الحكمة دمجهما في خطاب واحد يشمل في ذات الوقت منهج البحث في العلوم العربية الإسلامية. صحيح أن هذه الجوانب الثلاثة متداخلة، يحدد بعضها بعضًا مما يجعل منها كلاً واحداً، ولكن الكل موضوع الخطاب يتجزأ ضرورة حين الخطاب. لنواصل إذن خطابنا عن هذا الكل على مراحل حتى إذا انتهينا من إبراز لحمة وحدته عدنا إلى الكلام عنه ككل، فحينئذٍ وحينئذٍ فقط يكون ذلك ممكنًا» (السابق، ص ١٣٥). «ونحن نعتقد أنه

بطبيعتها. وإيراد معظمها يدل على أهميتها في مكانها ووظيفتها في إبراز الخيط القائد بعد أن تاه وسط الركाम الضخم من تحليلات الأعمال الثقافية.^{٩٦} ويستمر نفس الخيط في أول الفصل التالي، الفصل السابع «المقول الديني واللامعقول العقلي» بإعادة بيان ما تم في الفصول الثلاثة السابقة.^{٩٧} وقد تصل فقرات الربط إلى تلخيص كامل للمسار، للقسم أو الفصل، قبل الانتقال إلى قسم أو فصل آخر. وذلك مثل نهاية الفصل السادس «التشريع للمشرع ... القياس على مثال سبق». وهو تلخيص واضح يكشف مسار الفكر والخيط القائد، بعد أن طواه النسيان وسط الركام الضخم من تحليل الأعمال اللغوية والكلامية والفقهية والفلسفية والصوفية، عندما يطغي أحياناً الأستاذ الجامعي على المفكر أو الباحث.^{٩٨}

وفي آخر «تكوين العقل العربي» يُعلن عن بداية «بنية العقل العربي» حتى تظهر وحدة المشروع بالرغم من تعدد أجزائه.^{٩٩}

لا بد من إضافة علامتين أخريين سبق أن أبرزناهما في الفصل السابق ...» (السابق، ص ١٩٣). «ومع ذلك فنحن مضطرون أمام الحقائق التاريخية إلى التعرض للعاصفة، أملين أن نتمكن من جعلها تخدم من تلقاء نفسها شيئاً فشيئاً، مع الخطوات التي نقطعها في هذا الفصل والفصل الذي يليه» (السابق، ص ٢٢١). «أوضحنا في فصل سابق» (السابق، ص ٢٢٤). «كان الحديث في الفقرات الماضية يدور حول ...» (السابق، ص ٢٧٥). «لقد أشرنا في الفصل الثاني ...» (السابق، ص ٢٢٢). «لقد سبق أن تعرّضنا إلى هذه المسألة» (السابق، ص ٣٣٦). «لقد سبق أن صنفنا» (السابق، ص ٣٣٨).

^{٩٦} في النهاية: «عندما تعرّضنا في الفصل السابق ...» (السابق، ص ٣٧). «ولكن الغزالي لم يكن البداية ولا النهاية. إن زمن العقل العربي زمنٌ متموج، فلنقلب الصفحة لنرى صفحاتٍ أخرى» (السابق، ص ٢٩٠). «لنقف عند هذه النقطة ولنلقِ نظرةً إجمالية على ما أبرزناه وما سكتنا عنه خلال رحلتنا مع العقل العربي في تكوينه، قبل الانتقال إلى تحليل بنيته وفحص آليته ومقولاته ورؤاه» (السابق، ص ٣٢٨).

^{٩٧} «عرضنا في الفصول الثلاثة الأخيرة لتكوين العقل العربي داخل الدائرة العربية الإسلامية المحضة، دائرة البيان العربي كما قنّنته وكرّسته علوم اللغة وعلوم الدين. وفي جميع تلك الفصول، وخلال جميع المراحل التي قطعناها حتى الآن، على طريق تحديد مكوّنات العقل العربي داخل هذه الدائرة، انصرفنا باهتمامنا كله إلى الناحية الأستمولوجية المحضة: أي إلى آلية التفكير وطريقة الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية، ساكتين هكذا عن مضمون الفكر، مضمونه العقلاني في هذه العلوم، وبكيفية خاصة في علم الكلام الذي كان بحق أهم وأوسع المجالات الحيوية لما دعواناه بـ «العقلانية العربية الإسلامية»، وبعبارة أخرى قصيرة لقد تحدثنا في الفصول الثلاثة السابقة عن الفعل العقلي في البيان العربي وسكتنا تماماً عما به تتحدد المعقولية في هذا البيان» (السابق، ص ١٣٤).

وبتحليل للفهرس العام لأسماء الأعلام والطوائف والمصادر دون الموضوعات يظهر حضور أرسطو الطائي، ممثل العقلانية في تاريخ البشر، وكأن العقل وافدٌ أكثر منه موروثاً. يتلوّه الغزالي ممثل اللاعقلانية، ثم الفارابي ممثل الأرسطية، ثم الشافعي واضع علم الأصول، ثم ابن سينا ممثل النسق التلفيقي بين العقل والإشراق، ثم الشهرستاني مؤرخ الملل والنحل، ثم ابن خلدون أمل المغرب والمشرق، ثم ابن النديم السلفي والمؤرخ، ثم ابن حزم ممثل الظاهرية أمل العقلانية، ثم ابن رشد والكندي ممثلاً العقلانية في المغرب والمشرق.^{٩٨} ثم يتداخل الأعلام بين الفلاسفة والصوفية والنحاة والفقهاء

^{٩٨} «تناولنا في الفصول الثلاثة الماضية دور الموروث العربي الإسلامي «الخالص» في تكوين العقل العربي، فانتهينا في الفصل الأول إلى إبراز الطابع الحسي للاتارخي للنظرة التي تحملها معها اللغة العربية عن العالم لكونها كانت وما زالت تجر معها عالم ذلك «الأعرابي» الذي كان يعيش «ما قبل التاريخ» العربي، عالم «خشونة البداوة» و«سذاجة العروبة» بتعبير ابن خلدون. أما في هذا الفصل والفصل السابق له فلقد اتجهنا باهتمامنا إلى الأعمال الكلية العربية الأصلية والأصيلة، إلى النحو والفقه والكلام والبلاغة، باحثين فيها عن طبيعة الفعل العقلي الذي يؤسس الإنتاج المعرفي فيها. وبإمكاننا الآن أن نؤكد أن الخطاب العربي في المجالات المعرفية المذكورة — على الأقل — يؤسسه فعلٌ عقلي واحد؛ أي آلية ذهنية واحدة قوامها ربط فرع بأصل لمناسبة بينهما. إنه القياس بتعبير النحاة والفقهاء أو الاستدلال بالشاهد على الغائب بتعبير المتكلمين، والتشبيه بتعبير البلاغيين. إن هذا يعني أن هناك قاعدةً base أبستمولوجيةً واحدة، ولنقل نظاماً معرفياً واحداً، تؤسس الإنتاج النظري في العلوم العربية الإسلامية. ربما أن هذا النظام المعرفي يقوم، كما أوضحنا ذلك من قبل، بأصل؛ أي على نفس الآلية التي تؤسس البيان العربي (التشبيه)، فإننا سندعوه: النظام المعرفي البياني. أما طبيعة هذا النظام البياني كفعلٍ عقلي، أما طبيعة الرؤية التي يكرّسها، أما علاقته مع النظم المعرفية الأخرى التي قد تكون الثقافة العربية عرفتْها فذلك ما سنعالجه في الجزء الثاني من هذا الكتاب. أما الآن وقد انتهينا من فحص طريقة الإنتاج النظري في الموروث العربي الإسلامي «الخالص» فلنلقِ نظرة على مضمون «المعقولة» فيه، وسيكون ذلك طريقنا إلى «الموروث القديم» الذي ورثته الثقافة العربية عن الحضارات السابقة لتتعرف على شكل أو أشكال حضوره فيها ونوع النظام أو النظم المعرفية التي درسها داخلها» (السابق، ص ١٢١).

^{٩٩} «لنختم إذن بالتذكير بأننا قد انتهينا من دراستنا لمكونات العقل العربي داخل الثقافة العربية إلى التمييز بين ثلاث نظم معرفية، يؤسس كلاً منها آلية خاصة في إنتاج المعرفة مع ما يرتبط بها من مفاهيم، وينتج عنها من رؤى خاصة كذلك. والخطوة التالية التي تنتظرنا هي تحليل هذه النظم المعرفية الثلاثة، وفحص آلياتها ومفاهيمها ورؤاها، وعلاقة بعضها ببعض مما يشكل البنية الداخلية للعقل العربي كما تكون في عصر التدوين، وكما استمر إلى اليوم. ذلك هو موضوع الجزء الثاني من هذا الكتاب» (السابق، ص ٣٥١).

والمتكلمين والخلفاء والأئمة، فمن المتكلمين الأشاعرة: الأشعري، الباقلاني، الجويني. ومن المعتزلة: الجاحظ، واصل، عبد الجبار، الحسن البصري. ومن الفلاسفة: متى بن يونس، جابر بن حيان، ابن باجه، التوحيدي، البيروني، الرازي، يحيى بن عدي، ابن طفيل. ومن الصوفية: الجنيد، المحاسبي، الحلاج، ابن عربي، الكلاباذي، ابن مسرة، ذو النون، البسطامي، السهروردي. ومن العلماء: خالد بن يزيد، ابن الهيثم، الخوارزمي. ومن الفقهاء: ابن تيمية، أبو حنيفة، ابن حنبل، مالك. ومن المؤرخين: القفطي، ابن صاعد، ابن أبي أصيبعة، ابن قتيبة. ومن النحاة: السيرافي، ابن جني، عبد القاهر الجرجاني، سيبويه، السكاكي. ومن الأئمة: جعفر الصادق، ابن تومرت، الكرمانى. ومن الخلفاء: المأمون، المتوكل، المستنصر. ومن الصحابة: علي، عثمان، أبو بكر، وعشرات آخرون من الأعلام يُذكر كلُّ منها مرةً واحدة.

١٠٠ أرسطو (٦١)، الغزالي (٤٥)، الفارابي (٤٢)، الشافعي (٣٩)، ابن سينا (٣٥)، الشهرستاني (٣١)، ابن خلدون (٢٩)، ابن النديم (٢٨)، ابن حزم (٢٧)، ابن رشد، الكندي (٢٦)، المأمون (٢٥)، محمد الرسول (٢٣)، الأشعري (١٧)، الخليل بن أحمد (١٥)، متى بن يونس (١٤)، جعفر الصادق (١٣)، جابر بن حيان (١٢)، السيرافي، علي (١١)، ابن تومرت القفطي، صاعد الأندلسي (١٠)، ابن تيمية، المتوكل، أبو حنيفة، الجاحظ (٩)، ابن حنبل، ابن باجه، التوحيدي، البيروني، الجنيد (٨)، مالك، المحاسبي (٧)، ابن الأنباري، ابن المقفع، الباقلاني، الحلاج، المهدي المنصور، المسيح، المسعودي، المعتصم، خالد بن يزيد، نظام الملك (٦)، إبراهيم (النبي)، ابن جني، ابن الهيثم، أبو بكر، أبو الخطاب، عبد القاهر الجرجاني، أبو بكر الرازي، سيبويه، عمر، الكرمانى، المبرد (٥)، ابن أبي أصيبعة، ابن الأثير، ابن عربي، حسن الصباح، الخوارزمي، شمس الدين، الذهبي، الكلاباذي، المبشر بن فاتك، المهدي المنتظر، واصل، يحيى بن عدي (٤)، ابن خلكان، ابن طفيل، ابن عباس، ابن مسرة، ابن وهب، أبو يعلى الحنبلي، إدريس (النبي)، إسحاق بن حنين، ذو النون المصري، الإمام الرسي، السجزي، السجستاني (أبو سليمان)، السكاكي، السيوطي، عثمان، علي الرضا، الفخر الرازي، القاضي، عبد الجبار الخليفة المستنصر، موسى النبي، النسفي (أبو عبد الله، النظام، الهادي (٣)، ابن إسحاق، ابن برجان، هشام بن الحكم، ابن رشيقي، ابن السراج، ابن عبد المؤمن، ابن الفرات، ابن قتيبة، ابن بونخت، أبو يوسف، أحمد بن عبد الله (الإمام)، زكي الأرسوزي، إسماعيل بن جعفر (الإمام)، الأفغاني، الأوزاعي، البسطامي، الحسن البصري، البطروجي، أبو زيد البلخي، البوني، حنين بن إسحاق، أبو حاتم الرازي، سفيان الثوري، سلمان الفارسي، السهروردي، الشيباني، نصير الدين الطوسي، عائشة، العباس، عبد الرحمن الناصر، عبد الله بن ميمون، عبد المؤمن بن علي، العلاف، الكرخي، الليث، محمد المبارك، المعتضد، المعتمد، المغيرة البجلي، المنصور بن أبي عامر، الناصر بن يعقوب، نصر بن أحمد، النيسابوري، هشام المؤيد، الواثق، يوحنا بن جيلان.

ومن الطوائف يتقدّم الشيعة ممثلو اللاعقلانية، ثم المعتزلة ممثلو العقلانية ثم يتوالى أنصار اللاعقلانية عند الإسماعيلية والباطنية والمتصوفة والماتونية والصابئة وإخوان الصفا والحكماء السبعة والغنوصيون والإشراقية والعرفانيون بوجه عام. ثم يتوالى أنصار العقلانية عند الظاهرية والحنفية والأرسطية وأهل الرأي. ومن الفرق يتقدم أهل السنة ثم الأشاعرة والأشعرية وأهل الحديث والجهمية والخوارج والماتريدية. ومن الفرق غير الإسلامية الصابئة واليهود والمجوس والبراهمة.^{١٠١}

ومن أسماء المؤلفات يتقدّم «الفهرست» من أجل تقسيم العلوم، ثم «نحن والتراث» البيان النظري لمشروع «نقد العقل العربي»، ثم ابن خلدون الذي يُمثّل طريق الخلاص، ثم «الملل والنحل» المصدر الأول للفرق الإسلامية، ثم «تهافت الفلاسفة» لهدم العقل، ثم «الرسالة» لتقنين العقل. ثم تظهر كتب الأشاعرة مثل «الإبانة». ثم تكثر كتب التصوف مثل «إحياء علوم الدين»، «الرعاية لحقوق الله»، «التعرف لمذهب أهل التصوف»، «جواهر القرآن»، «الطواسين»، «المنقذ من الضلال». ثم تظهر كتب التاريخ المساندة مثل «إخبار العلماء بأخبار الحكماء» و«الإمامة والسياسة»، و«مروج الذهب».^{١٠٢}

^{١٠١} الشيعة (٤٨)، المعتزلة (٤٥) الإسماعيلية (الإسماعيليون) (٣٢)، المتكلمون (٣١)، أهل السنة (٢٩)، الباطنية (٢٦)، الصوفية (٢٥)، الماتونية (٢٢)، الأشاعرة، الفقهاء (٢٠)، الصابئة، المتصوفة (١٩)، النحاة، إخوان الصفا، الحكماء السبعة (١٦)، الغنوصية (الغنوصيون) (١٣)، العباسيون (١٢)، اليونان، الأشعرية، المستشرقون (١١)، الفاطميون النصاري (١٠)، الأمويون، الظاهرية، اليهود (٩)، المجوس (٧)، الحنفية، النصرانية الإشرقية، الفرس، أهل الحديث، اليهودية، الروافض (٦) الأرسطية، الجهمية، الزنادقة (٥)، البراهمة، البوهميون، عرب الجاهلية، العلويون، المجوسية، المناطقة المشرقيون، المشبهة، المشاؤون (٤)، أهل الرأي، الحشوية، الحموديون، الحنابلة، الحنيفية، الخلفاء الراشدون، الروافض، الروم، الهنود، المجسمة، قريش، الزرادشتية (٣)، الأئمة المستورون، الأتراك، البرامكة، الخوارج، السلوقيون، الشعراء الجاهليون، العرفانيون، الماتريدية، المرباطون، المغتسلة المغربيون، المندائيون.

^{١٠٢} الفهرست (١٤)، نحن والتراث (٩)، مقدمة ابن خلدون، الملل والنحل (٨)، تهافت الفلاسفة، الرسالة (٦)، الإبانة، إحياء علوم الدين، طبقات الأمم، كتاب البرهان (٥)، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، الإمتاع والمؤانسة، الرعاية لحقوق الله، الفصل في الملل والأهواء والنحل (٤)، إحصاء العلوم، الإغراب في جدل الإغراب، الإمامة والسياسة، التعرف لمذهب أهل التصوف، جواهر القرآن، الخصائص، الشفاء، الطواسين، فضائح الباطنية، كتاب العين، لسان العرب، مروج الذهب، معيار العلم، منطق المشرقيين، المنقذ من الضلال (٣)، وعشرات أخرى من المصادر الرئيسية يُذكر كلٌّ منها مرتين (٣٦)، أو مرةً واحدة (١٠٥).

ومن اليونان تتقدّم مؤلّفات أرسطو على الإطلاق: الأورجانون، تفسير السماع الطبيعي، السماء والعالم، الكون والفساد، ما بعد الطبيعة، النفس. ومن أفلوطين التاسوعات، ثم أفلاطون وهرمس وفيثاغورث ومعظم التيارات الغنوصية، ثم فيثاغوس ونومينوس الأفامي، ثم أفلوطين، ثم سقراط، ثم أنكساجوراس وأنبارقليس وبطليموس وطاليس، ثم جالنيوس وديموقريطس.^{١٠٣} ومن الطوائف تتقدم الهرمسية على الإطلاق، ثم الأفلاطونية المحدثة، ثم الفيثاغورية الجديدة والقديمة، ثم الأرفيوسية.^{١٠٤} ومن أعلام الغرب الحديث يتقدم ديكارت، ثم جاليليو وكانط، ثم هيغل ونيوتن ولاند، ثم اسبينوزا، ثم هردر ومالبرانش وكبلر وبيكون وليبنز وكلود ليفي شتراوس وهيزنبرج وهيوم ويونج.^{١٠٥} ومن المؤلّفات الغربية: «التأمّلات»، «نقد العقل الخالص». بل يعتمد «تكوين العقل العربي» على الدراسات الثانوية المعاصرة التي تُعتبر في قيمتها أقل من المصادر الأصلية، ولا يعتمد عليها إلا طلاب الدراسات العليا بالرغم من اجتهادات أصحابها.^{١٠٦}

^{١٠٣} أرسطو (٦١)، أفلاطون (٢١)، هرمس (١٥)، فيثاغورس (١٠)، نومينوس الأفامي (٩)، أفلوطين (٧)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدوني، أنكساجوراس، أنبارقليس، بطليموس، طاليس (٤)، الإسكندر الأفروديسي، عازيمون (٣)، أبولونيوس، أسطانس، أمونيوس ساكاس، طيماوس (٢)، أبقرات، أبولويخيس، أبلودور، السيبب، ياميليخوس، أنتيجوس، أنكسيمانس، إيبيفانيوس، بروقليس، بوزينيوس، ديموقريطس، جالنيوس، هوميروس، هيبروقليس (١).
^{١٠٤} الهرمسية (٨٠)، الأفلاطونية المحدثة (٢٨)، الفيثاغورية الجديدة (١٠)، الفيثاغورية (٢)، الأرفيوسية، الإمبريدوقلية المحدثة، الأيونيون (١).

^{١٠٥} ديكارت (٩)، جاليليو، كانط (٦)، هيغل، نيوتن، لاند (٣)، اسبينوزا (٢)، فرويد، كبلر مالبرانش، هردر، بيكون، ليبنتز، كلود ليفي شتراوس، ميزنبرج، هيوم، يونج، فوكو، فون همبولت، آدم شاف (١).
^{١٠٦} مثل أحمد أمين (٨)، عبد الرحمن بدوي، كامل مصطفى الشب (٤)، محمد عبد الهادي أبو ريدة، محمد أبو زهرة (٢)، أحمد شاعر، أحمد الشرباصي، محمد جلال شرف، جميل صليبا، عمار طالبي، محمد أحمد عبد العزيز، عبد القادر عطا، محمد عمارة، محمد عيد، عادل عوا، كامل عياد، مصطفى غالب، محمد غلاب، ماجد فخري، عبد الحليم محمود، فوقية حسين، مصطفى عبد الرزاق (٣)، إمام عبد الفتاح، عثمان أمين (٢).

ومن الدراسات: تاريخ الفلسفة الإسلامية (٤)، التصوف الثورية الروحية في الإسلام، تاريخ الفلسفة اليونانية (٢)، تاريخ الفلسفة في الإسلام، تاريخ الفلسفة الحديثة، تاريخ المذاهب الفقهية، دراسات في التصوف الإسلامي، الفكر العلمي الحديث، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، في التصوف الإسلامي وتاريخه، القرامطة، الوحي في الحقوق الرومانية وتاريخها.

كما يعتمد على كثيرٍ من دراسات المستشرقين، وهي موضوع دراسة وليست دراسةً لموضوع، تكشف عن عقلية المستشرق أكثر مما تكشف عن موضوع دراسة. ومنهم من عليه علامات استفهام كبيرة مثل برنار لويس.^{١٠٧}

(٥) بنية العقل العربي

وينقسم الجزء الثاني «بنية العقل العربي» إلى ثلاثة أقسام «البيان» و«العرفان» و«البرهان»، بالإضافة إلى قسم رابع هو «تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس». أكبرها «البيان»، الجاحظ وعبد القادر الجرجاني. وتظل عبقرية العرب في الشعر. وأصغرها «البرهان». وهو أضعفُ جزء في بنية الثقافة العربية.^{١٠٨} و«البيان» هو أكثر الأقسام فصولاً، وأصغرها «البرهان».^{١٠٩} وفي البيان تتكرر عناوين الفصلين الأول والثاني «اللفظ والمعنى»، والثالث والرابع «الأصل والفرع»، والخامس والسادس «الجوهر والعرض». وفي كل فصل موضوع واحد يأخذ رقم (١)، وموضوع واحد في الفصل الثاني في موضوع آخر ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل: ما البيان؟ وخاتمة البيان، أصوله وفصوله. وتبدو فيها البنية الثنائية اليونانية التي استعارتها الثقافة العربية الإسلامية للتعبير بها عن ثنائياتها الدينية؛ فلا فرق في البنية بين الثنائية اليونانية الوافدة؛ الجوهر والعرض، العلة والمعلول، الكيف والكم، السكون والحركة، الصورة والمادة، والثنائية الدينية الموروثة؛ الله والعالم، الخالق والمخلوق، النفس والبدن، الخير والشر، الحق والباطل، الصواب والخطأ، اليقين والظن، الآخرة والدنيا، الجنة والنار، الثواب والعقاب، الإيمان والكفر، الهداية والضلال، الإسلام والجاهلية، الملاك والشيطان ... إلخ. وهي ثنائيات معرفية ووجودية وأخلاقية واجتماعية ما زالت مؤثرة حتى الآن.^{١١٠}

^{١٠٧} مثل: جيب هاملتون، هنري كوربان (٧)، ماسنيون (٦)، فرانسوا زبال، ستانلي لينبور، مايهوف (٣)، فكتور شاخ، ماكسيم رودنسون، آدم ميتز، نيكلسون (٢)، آدمز، اشتينشيدر، ديبور، أرنست رينان، سالومون، إدوارد سابير، فرانسوا فيت، برنار لويس (١).

^{١٠٨} البيان (عدد الصفحات) (٢٣٦)، العرفان (١٣٠)، البرهان (٧٠)، تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس (٩٠).

^{١٠٩} البيان (عدد الفصول) (٦)، العرفان (٤)، البرهان (٢)، تفكك النظم ومشروع إعادة التأسيس (٢).

ويحدث نفس الشيء في القسم الثاني «العرفان». الفصلان الأولان لهما نفس العنوان «الظاهر والباطن»، وفي كلٍّ منهما عنوانٌ واحد مختلف، في الفصل الأول، الحقيقة بين التأويل والسطح وتأخذ رقم (١)، وفي الثاني «المماثلة أو القياس العرفاني» وتأخذ رقم (٢). والفصلان الثالث والرابع أيضاً لهما نفس العنوان «النبوة والولاية». وفي كلٍّ منهما عنوانٌ واحد، الثالث «العرفان الشيعي والزمن الدائري»، ويأخذ رقم (١)، والرابع «العرفان الصوفي والزمان المنكسر» ويأخذ رقم (٢). هذا بالإضافة إلى مدخل «ما العرفان؟»، وخاتمة «العرفان: المماثلة والأسطورة».

وفي القسم الثالث، وهو الأهم كيفاً والأصغر حجماً، تتكرر بعض ثنائيات القسمين الأولين مثل «المعقولات والألفاظ». وهي أقرب إلى ثنائيات البيان. و«الواجب والممكن والنفس والمعاد» أقرب إلى ثنائيات العرفان. بالإضافة إلى مدخل «ما البرهان؟» وخاتمة «البرهان ... في خدمة البيان والعرفان».

وتحت العنوان الرئيسي «بنية العقل العربي» يُضاف عنوانٌ فرعي «دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية». وهو عنوانٌ دالٌّ على منهج الجزء الثاني وموضوعه، المنهج التحليلي النقدي دون الإعلان صراحة عن المنهج البنيوي في حين أن «نظم المعرفة» مصطلحٌ بنيوي.

وتتميل البنية إلى التكوين؛ فالبنية الثلاثية إنما هي اكتشاف من خلال التكوين بعد أن طال سكوت العقل عن نفسه.^{١١١}

وجعلُ هذا التكوين الثلاثي للعقل العربي، البيان، العرفان، البرهان هو نفسه بنية العقل العربي يوحى بأن العقل العربي نتاجٌ تاريخي صرف. وهنا يتم التوضيح بالبنية لصالح التاريخ. ويتم أسر العقل العربي في حتمية التاريخ؛ ومن ثمَّ يصعب على العقل العربي أن يتحرر من ذاته طالما أنه تاريخ، خارج نطاق الحرية. وفي حالة عدم تطابق البنية مع التاريخ فإنه يتم التعسف مع التاريخ لصالح البنية؛ فالبنية حكمٌ مسبق، ثابت لا يتغير. والتاريخ هو المادة التي يمكن انتقاء ما يتفق منها مع البنية وترك ما

^{١١٠} وهي موجودة عند أبي الأعلى المودودي وسيد قطب. انظر دراستينا: «أثر أبي الأعلى المودودي على الجماعات الدينية المعاصرة»، «أثر الإمام الشهيد سيد قطب على الحركات الدينية المعاصرة»، الدين والثورة في مصر، الحركات الدينية المعاصرة، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٨م، ج ٥، ص ١٢٣-٣٠٠.

^{١١١} «بنية العقل العربي»، ص ٩-١٠، ٤١.

لا يدخل فيها. ويستطيع باحثٌ آخر ببنيةٍ أخرى أن يجد مادة تملأ بنيته، ويترك مادةً أخرى لا تدخل فيها.

هذه البنية الثلاثية الشهيرة، البيان، العرفان، البرهان التي تصف مراحل تكوين العقل العربي وبنيته في آن واحد. بنيةٌ ثابتة جامدة قد لا تصدق على مراحل التاريخ المختلفة التي يتداخل فيها البيان والعرفان في وقتٍ واحد؛ ففي مرحلة البيان، القرنان الأول والثاني، ظهر أوائل المعتزلة عمرو بن عبيد، والجعد بن درهم، ومعيد الجهيني وواصل بن عطاء والحسن البصري يمثلون البرهان؛ أي استعمال العقل في البرهان. كما ظهر العرفان عند العباد والزهاد والنسك والبكائين والصوفية الأوائل، الحسن البصري ورابعة العدوية، في القرن الثاني.

وفي مرحلة العرفان، القرنان الثالث والرابع، ازدهر الفكر الاعتزالي عند أبي الحسين البصري والجبايين، والجاحظ والنظام، والعلاف. كما ظهر الفلاسفة، الكندي والرازي والفارابي. وتأسس علم الأصول عند الشافعي. وظهر الأصوليون الأوائل خاصة الأحناف عند الجصاص واليزدي والدبوسي. واستمر البيان عند الشعراء العرب قبل المتنبي، وعند بعض النحاة واللغويين وأهل البيان.

وفي مرحلة البرهان، القرنان الخامس والسادس، استمر البيان عند المتنبي والشعراء في عصره. وازدهر العرفان وبلغ ذروته عند الغزالي وابن الفارض والسهروردي وابن عربي. وازدهرت مدرسة ابن مسرة في الأندلس.

يبدو أن العشق العام للبنية غلب على التحليل التاريخي الدقيق. وهذا ليس عيباً في البنية، ولا ميزة للتحليل التاريخي، بل هي طبيعة المناهج التي لكل منها مميزاته وعيوبه. ولا يُوجد منهجٌ واحد خالٍ من العيوب بما في ذلك المنهج التكاملي.

لذلك يغيب أحياناً الفهرس التفصيلي للمواد التي تضع العناوين الجانبية تحت العناوين الرئيسية؛ حفاظاً على البنية الكلية التي قد لا تتفق مع الأجزاء والتفصيلات؛ لذلك أتت البنية تركيباً مصطنعاً، لا تُطابق الواقع التاريخي؛ فالواقع أكثر ثراءً وغنىً وحركة من البنية الصورية المحددة الثابتة. كما يصعب تحويل التاريخ إلى بنية دائماً. ويصعب أيضاً تحويل المواقف على عقل، والعقل إلى نص.

وهناك علمٌ مميز لكل مرحلة في التاريخ، ولكل جانب في البنية. الأدب في البيان، والتصوف في العرفان، والحكمة في البرهان. وهو تطبيقٌ صوري؛ فالتصوف ليس فقط عرفاناً بل هو بيان. وكثيرٌ من الصوفية كابن الفارض وابن عربي شعراء. والحكماء

أيضاً أهل بيان مثل أبي حيان التوحيدي، فيلسوف الأدباء وأديب الفلاسفة. وبعض العرفان به برهان مثل «حكمة الإشراق للسهروردي»، وكثير من الصوفية المتأخرين كانوا أقرب إلى الفلسفة الإلهية مثل عبد الحق بن سبعين. ليس الدين بياناً فقط بل يجمع بين البيان والعرفان والبرهان. وليس الكلام عرفاناً بل هو أقرب إلى البرهان القائم على الأدلة النقلية والعقلية.

وليس البيان النحو والفقه والكلام والبلاغة.^{١١٢} فالنحو به مدرستان؛ مدرسة الأثر في الكوفة، ومدرسة الرأي في بغداد وهي أقرب إلى البرهان. والفقه ليس بياناً ولا عرفاناً ولا برهاناً بل هو مصالح الناس. والكلام ليس بياناً لأنه يقوم على البرهان خاصة في الكلام الاعتزالي. واللفظ والمعنى مناقشة قديمة في كل العلوم الموروثة يُعاد إحيائها من جديد. بلورها الأصوليون أخيراً في رسم توضيحي.^{١١٣}

وتحليل لفظ البيان تحليل لغوي مسهب قد يخرج عن حد المطلوب.^{١١٤} ومشتقات النحاة العرب لا شأن لها بمقولات أرسطو إلا عرضاً. في النحو مشتقة من اللغة، وعند أرسطو وصف للطبيعة.^{١١٥} «نقد العقل العربي» يميل أكثر إلى متى بن يونس في حين يميل «التراث والتجديد» إلى السيرافي، المناظرة الشهيرة بين المنطق والنحو.^{١١٦}

ويتم التحول من نظام الخطاب إلى نظام العقل، والانتقال من وصف بنية اللغة إلى وصف بنية العقل.^{١١٧} وتُعرض أعمال عبد القاهر الجرجاني وابن رشيق والتوحيدي والخوارزمي والسكاكي والباقلاني وهو واضح تعبير «نظام الخطاب».

ويمكن قراءة الشيء الواحد على وجهين، وليس على وجه واحد وهو الأقل شهرة والأكثر صعوبة في القبول. الإجماع كسلطة السلف والإجماع كتشاور جماعي.^{١١٨} ليس

^{١١٢} «بنية العقل العربي»، ص ١٣.

^{١١٣} السابق، ص ٧٣-٧٤.

^{١١٤} السابق، ص ١٤-٢٠.

^{١١٥} السابق، ص ٥٠-٦٠.

^{١١٦} انظر دراستنا: «جدل الواقد والموروث، قراءة في المناظرة بين المنطق والنحو بين متى بن يونس وأبي سعيد السيرافي»، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ١٠٧-١١٨.

^{١١٧} «بنية العقل العربي»، ص ٧٥-١٠٨.

^{١١٨} السابق، ص ١٠٩-١٣٥.

الإجماع فقط التفكير على أصل سابق لأن إجماع العصر السابق غير ملزم للعصر اللاحق لتغير المصالح. ويتم تحليل الإجماع بهدف سلبي وهو تقويضه بحُججٍ أشبه بحُجج النظام ضد الإجماع. الإجماع ليس استبدادًا بل مشورة جماعية.

والقياس أيضًا ليس ردة من الفرع إلى الأصل، بل هو اكتشاف العلة في الفرع تجريبيًا. والتعليل أساس القياس. وهو أقرب إلى المنهج التجريبي الجزئي منه إلى المنهج الاستنباطي الكلي. ولا شأن له بالوافد في القياس الأرسطي، بل له جذوره في الموروث في الحديث الشهير مع معاذ وفي رسالة عمر: «قسّ الأشباه بالأشباه والنظائر بالنظائر». وقياس الغائب على الشاهد قياسٌ إسلامي أصولي وضعه الفقهاء والمهندسون في الإلهيات، رد اللامرئي إلى المرئي. وهو قياسٌ علمي أصيل ضد القياس الاستنباطي الصوري المجرد، بل لقد فصل المسلمون أنواع الأقيسة مثل قياس العلة، وقياس الدلالة، وقياس الشبه. وفصل الشاطبي في تحقيق المناط وتنقيح المناط وتخريج المناط. وفصل غيرهم قياس العلة، وقياس الطرد، وقياس الشبه، وكل ذلك أقرب إلى البرهان منه إلى البيان. والكلام ليس فقط اللفظ والمعنى، بل أيضًا الشيء الذي يُحيل إليه الكلام في العالم الخارجي؛ فالقسمة ثلاثية: اللفظ والمعنى والشيء، وليست ثنائية فقط: اللفظ والمعنى.^{١١٩}

وثنائية الجوهر والعرض، المكان والزمان، ومشكلة السببية مشكلةٌ طبيعية وليست لغوية؛ أي برهانية وليست بيانية. وتُستخدم كدليلٍ طبيعي لإثبات وجود الله في الكلام.^{١٢٠} وتُحيل مشكلة الجوهر والعرض أيضًا إلى مشكلة المعرفة، العقل والوجود ومشكلة الكليات.^{١٢١} وهي مشكلةٌ منطقية ميتافيزيقية برهانية لا شأن لها بالبيان. وتدخل بعض الموضوعات الإلهية داخل البيان مثل القول بالجوهر الفرد لإثبات قدرة الله.^{١٢٢}

ويستعمل مفهوم «جينيالوجيا» البيان في الترجمة العربية الشهيرة الأصل والفصل، للانتقال من اللغة إلى السحر وقيافة الأثر والكهانة والعرافة. وهي موضوعات لا تتعلق

^{١١٩} السابق، ص ١٣٧-١٧٣.

^{١٢٠} السابق، ص ١٧٥-٢٠٥.

^{١٢١} السابق، ص ٢٠٧-٢٣٧.

^{١٢٢} السابق، ص ٢٤٠.

باللغة وحدها، بل أيضًا بالعرفان والبرهان اللاشعوري.^{١٢٣} وما سُمي بنية العقل مثل الظاهر والباطن هو في الحقيقة بنية النص.^{١٢٤}

ويتم تحديد العرفان لغويًا أولاً، تحولاً من أرسطو إلى هرمس، وكأن كلاً من البيان والعرفان لهما نموذجٌ خارجي في الوافد وليس في الموروث. والعرفان ترجمة للكلمة المعربة «غنوص» أو «غنوصية»، تدل على وافدٍ خارجي، وليست كلمة عربية أصيلة تدل على موروثٍ داخلي. وتُقدّم ترجمةً طويلة لرؤية هرمس وكل ما نُشر من قبل من الترجمات العربية القديمة عن هرمس، رؤيته وصلاته.^{١٢٥} والتصوف الذي يقابل العرفان مصدره داخلي وليس خارجياً.^{١٢٦}

والظاهر والباطن، والحقيقة بين التأويل والشطح، والتمايز بين الشريعة والحقيقة مادة من التصوف عامة والتشيع خاصة. والموضوع له ثلاثة مستويات؛ سياسي مباشر، وأيديولوجي مذهبي، وديني ميتافيزيقي. والشطح ناتج عن اتساع الرؤية وضيق العبارة.^{١٢٧}

ويُحيل الظاهر والباطن أيضًا إلى المماثلة أو القياس العرفاني. وهي الصورة الفنية التي تُعبّر عن معنى أو بلغة التشيع الممثل والممثول، فالتشبيه قياسٌ مجازي. ومادة التحليل من السراج الطوسي والقشيري وابن عربي انتقاء من باقي الأعمال الصوفية. ولا ضير من إضافة «البرهان في علوم القرآن» للزمخشري.^{١٢٨}

بل إن القياس أيضًا في الوجود، في العرفان الشيعي، والزمان الدائري، وكما هو واضح في «رسائل» إخوان الصفا في التقابل بين العالم الأصغر والعالم الأكبر وفي «علم الميزان» في «راحة العقل» عند الكرمانلي.^{١٢٩} وتُحلل أعمال القاضي النعمان. وربما يظهر العرفان في قياس الولاية على النبوة. ومع ذلك يجمع الفصل بين العرفان والبرهان وليس عرفاناً خالصاً.

وفي العرفان الصوفي ينكسر الزمان. وهو تعبير مجازي. وهو زمان الغيبة والحضور، الصحو والسكر، زمان التقلب في الأحوال والمقامات، الزمان النفسي أو زمان الأنفس.^{١٣٠}

^{١٢٣} السابق، ص ٢٣٩-٢٤٨.

^{١٢٤} السابق، ص ٢٤٨.

^{١٢٥} السابق، ص ٢٦٣.

^{١٢٦} السابق، ص ٢٥١-٢٧٠.

^{١٢٧} السابق، ص ٢٧١-٢٩١.

ويتم تحليل أعمال ابن عربي الذي يجمع بين العرفان والبرهان، مثل معظم الصوفية المتأخرين أصحاب الفلسفة الإلهية.^{١٢١}

والعرفان في النهاية مماثلة تقترب إلى حد الأسطورة؛ أي الرؤية السحرية للعالم.^{١٢٢} ولا يتم تناول الوظيفة السياسية للعرفان كمؤشر على البديل، على التكاليف على الدنيا والتبرير العقلي.

والمعارضة السياسية ليست عرفانا فقط بل هي بيان وبرهان أيضاً؛ فقد عارض أوائل المعتزلة الحكم الأموي. وأثبتوا حرية الاختيار ضد عقيدة الجبر التي روج لها جهم بن صفوان ببيعاز من الأمويين. كما عارض الفلاسفة مثل ابن رشد الأشعرية بعد أن أصبحت هي الفرقة الناجية، والشافعية تجلياتها في الفقه؛ لذلك كان ابن رشد أقرب إلى المعتزلة والمالكية، إعمالاً للعقل والمصلحة.

وماذا عن موقف الفقهاء الذين رفضوا كل هذا التنظير وعارضوا الإسراف في تعقيل النص، وأثروا العودة إلى النص الخام كعاملٍ مطهر منذ ابن حنبل حتى ابن تيمية ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا والسلفية المعاصرة؟

والبرهان ليس لفظاً مشتقاً من جذر في اللغة العربية ولا يحتاج إلى مرادف أو اشتقاق في اللغة الفرنسية *Démonstration*.^{١٢٣} وهو القضية العامة، والبرهان الأرسطي أحد أشكاله. وفي كل حضارة ما يعادل البرهان. وهو لفظ قرآني ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^{١٢٤} ولا يتجلى بالضرورة في «الكليات الخمس» أو في «باري أرمنياس» أو في «التحليلات الأولى» أو «التحليلات الثانية» في منطق أرسطو، بل هو أوسع من ذلك بكثير؛ فقد يكون عرفاناً ﴿لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾. وهو متنوع الطرق؛ حسية وعقلية وقلبية. المهم الإقناع. والفصل كله أقرب إلى درس في المنطق، عرضاً لأرسطو من أستاذٍ محترف دون توظيف أو قراءة أو إعادة بناء.

^{١٢٨} السابق، ص ٢٩٣-٣١٥.

^{١٢٩} السابق، ص ٣١٧-٣٤٣.

^{١٣٠} السابق، ص ٣٥٦.

^{١٣١} السابق، ص ٣٤٥-٣٦٩.

^{١٣٢} السابق، ص ٣٧١-٣٧٩.

^{١٣٣} السابق، ص ٣٨٣.

^{١٣٤} ورد لفظ برهان في القرآن ثمان مرات، برهان (٣)، برهانكم (٤)، برهانان (١).

والمقولات والألفاظ لا تتعلق فقط بالقياس البرهاني، بل تعود أيضًا إلى المعنى واللفظ في البيان.^{١٣٥} والمادة من تحليل أعمال الكندي المنطقية، والفارابي، خاصة كتاب الحروف، مع استعمال لفظ «الأبستمولوجية» بغية التحديث، وباقى أعمال الفارابي المنطقية مقارنة بأرسطو، إرجاع للفرع إلى الأصل. ثم يأتي الغزالي في مقدمة «المستصفى» لإتمام المادة المنطقية بالرغم من ثلاثيته المنطقية الأخرى الشهيرة التي حاول إعادة بناء المنطق اليوناني فيها كمنطق إسلامي؛ «القسطاس المستقيم»، «محك النظر»، «معيان العلم». و«المستصفى» في أصول الفقه وليس في المنطق. والمقدمة المنطقية مدخل لعلم الأصول.^{١٣٦}

والواجب والممكن والنفوس والمعاد موضوعات فلسفية وليست براهين منطقية، مستقلة عن أرسطو، ومُعبرة عن رؤية إسلامية. والمادة من ابن سينا، نموذج الفيلسوف؛ فهو أقرب إلى الفيلسوف الطبيعي منه إلى الفيلسوف المنطقي كالفارابي. وتتداخل المادة «العقل الأخلاقي العربي» في موضوع السعادة و«الإشارات والتنبيهات» لابن سينا. والفلسفة الإشراقية كلها وحكمة الإشراق جمع بين العرفان والبرهان. ويتحول عرض ابن سينا إلى كتاب مدرسي يُلخص براهينه الشهيرة في خلود النفس؛^{١٣٧} فالبرهان كان دائمًا في خدمة البيان والعرفان اعتمادًا على تلخيص قد يراه البعض شبه مدرسي.^{١٣٨} والأهم من الأقسام الثلاثة الأولى؛ البيان، العرفان، البرهان، القسم الرابع «تفكك النظم... ومشروع إعادة التأسيس».^{١٣٩} قد تتزامن اللحظات في توازن ذاتي autoréglage. وقد تجتمع معًا في آن واحد assemblage في تداخل تكويني. ومع ذلك ظلت محاولات التوفيق بينها هامشية معزولة عن مركز الثقافة لأنه قائم على التداخل التوفيقي. وقد ظهر ذلك في بعض مؤلفات الغزالي.^{١٤٠}

تفككت النظم واختلطت المفاهيم ابتداءً من القرن الخامس تحت أثر ضربة الغزالي للعلوم العقلية والتعددية الفكرية والسياسية، وإيثار الفرقة الواحدة الناجية، الأشعرية، والمذهب الفقهي الواحد، الشافعية، وتكفير مذاهب المعارضة الباطنية كالإمامية، والعلنية كالمعتزلة. بعده بدأ عصر الشروح والملخصات والتجميع من كل نظام وتدوين الذاكرة مرة ثانية بعد التدوين الأول. ومعه عبد القاهر البغدادي. حاول ابن رشد الإصلاح

^{١٣٥} «بنية العقل العربي»، ص ٢٨٣-٤١٣.

^{١٣٦} السابق، ص ٤١٥-٤٤٥.

ولكن الزمن كان متأخرًا، القرن السادس، والصقع كان بعيدًا، الأندلس. والحركة كانت ضعيفة نظرًا لوجود الظاهرية الضمنية داخل الفكر الرشدي ومعه الرازي في «المباحث المشرقية» و«المواقف» للإيجي. وقد دخلت الفلسفة على الكلام المتأخر من الباب الخلفي بعد تكفير الغزالي للفلاسفة. يقع كل عصر الشروح والملخصات في «التداخل التلفيقي» نظرًا لظروف العصر.^{١٤١}

و«مشروع إعادة التأسيس» يُحيل إلى الظاهرية، ابن حزم الذي يعتز به المغاربة قَدَّرَ اعتزازهم بابن رشد وابن خلدون دون ابن مسرة وابن عربي، مع أن أستاذ ابن حزم الذي أسَّس المذهب، داود الأصفهاني، كان من المشرق قبله بقرنين من الزمان. والتمييز بين العلة والسبب ليس خاصًا بابن حزم، بل هو واردٌ عند كل الأصوليين حتى الشاطبي في «الموافقات».^{١٤٢} ونظرًا لإعجاب المغاربة بأرسطو أيضًا فقد خرج ابن حزم أرسطيًّا؛ لأنه وظف المنهج الاستقرائي بشقيه الاستنتاج والاستقراء، مع أن ابن حزم حاول في «التقريب» ضم المنطق الأرسطي داخل المنطق الأصولي؛ حتى يبدو المنطق نابعا من الداخل وليس وافداً من الخارج. وفي النهاية أتى الشاطبي الغرناطي وأكمل الحقيقة في المغرب. انهيار في المشرق عند الغزالي وإحياء في المغرب عند ابن حزم وابن رشد والشاطبي.^{١٤٣}

وتُقدِّم الخاتمة العامة «من أجل عصر تدوين جديد» تلخيصًا لأقسام الكتاب وفصوله. البيان كفعلٍ معرفيٍّ ظهورٍ وإظهار وفهم وإفهام. والعرفان كشفٌ وعيان.

^{١٣٧} السابق، ص ٤٤٧-٤٧٦.

^{١٣٨} السابق، ص ٤٧٧.

^{١٣٩} السابق، ص ٤٨٥-٥٧٣.

^{١٤٠} السابق، ص ٤٨٥-٤٨٨.

^{١٤١} السابق، ص ٤٨٩-٥١١، وأيضًا انظر الفصل الخامس «تثبيت البنية» عن عصر الشروح والملخصات في «من النص إلى الواقع»، محاولة لإعادة بناء علم أصل الفقه، ج ١، تكوين النص.

^{١٤٢} «بنية العقل العربي»، ص ٥١٣-٥٥٣.

^{١٤٣} «هل نحتاج إلى خاتمة أخرى لهذا القسم؟ هل نحتاج إلى عقد مقارنة بين مضمون اللحظتين المتزامنتين اللتين عاشهما الفكر العربي بين أوائل القرن الخامس وأواخر القرن الثامن للهجرة؛ لحظة الغزالي والرازي والإيجي من جهة، ولحظة ابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون من جهة أخرى؟ لنكتفِ بالقول إن اللحظة الأولى هي التي بقيت مستمرة في تدهور وتراجع. أما اللحظة الثانية فقد ذابت وصارت نسيًا منسيًا، ولذلك فهي تنتظر اليوم من يُعيد الحياة فيها» (السابق، ص ٥٥٢-٥٥٣).

والبرهان كفعلٍ معرفي استدلالٌ واستنتاج. البيان كحقلٍ معرفي عالم المعرفة المستمد من علم اللغة. والعرفان كحقلٍ معرفي خليطٌ من هواجس وعقائد وأساطير. والبرهان كحقلٍ معرفي في فلسفةٍ علمية ناشئة من الترجمة. ثم حدث تداخلٌ تلفيقي بينهما في المشرق تم حصاره باتجاه تجديدي في الأندلس.^{١٤٤}

وذلك يكشف في النهاية عن سلطة اللفظ، وسلطة الأصل وسلطة التجويز؛ فكيف يتم الانتقال من الماضي إلى الحاضر، والتمييز بين الغطاء الأيديولوجي والأساس المعرفي، وتحقيق «الاستقلال التاريخي التام» بلغة جرامشي بعيداً عن الماضي الإسلامي والمستقبل الأوروبي كمرجعيتين على التبادل؟ فالهروب إلى الخلف والهروب إلى الأمام هروبٌ واحد. أما التجديد والتحديث فهي ممارسة وتفاعل مع الحاضر. لا يبدأ التجديد أو التحديث من الصفر بل يُكمل مسار ابن حزم وابن رشد والشاطبي، مسار الأندلس، ظاهرة ابن حزم، وعقلانية ابن رشد، وواقعية الشاطبي، اللفظ والمعنى والشيء، الماضي والحاضر والمستقبل، الأنا والآخر والواقع، الوحي والعقل والطبيعة.^{١٤٥} الشرط إذن هو دفن الماضي وتغيير مجرى الزمن.^{١٤٦} ليس المهم ماذا نأخذ وماذا نترك من التراث بل كيف نفهم، ومن أين نبدأ؟^{١٤٧}

إن مخاطر هذه البنية هي في تطبيقها على الوطن العربي، والحكم بأن المشرق العربي موطن البيان والعرفان، والمغرب الغربي موطن البرهان؛ وبالتالي هناك «قطيعة معرفية» بين المشرق الإشرافي والمغرب العقلاني؛ ففي المشرق ظهر كبار العقلانيين النحاة والأصوليين في مدارس البصرة وبغداد. وفي المغرب ظهر كبار الصوفية كابن مسرة وابن عربي. والغزالي مشرقي حاضر في المغرب قَدْر حضوره في المشرق. والطرق الصوفية في المغرب لا تقل نشاطاً وأثراً عنها في المشرق، في مصر وتركيا وفارس وأواسط آسيا.

وإذا كان نموذج البرهان عند أرسطو نواة الغرب، والمغرب وثيقة الصلة بالغرب عبر مضيق جبل طارق فإن الغرب هو قمة التطور الإنساني، والمغرب قمة التطور

^{١٤٤} السابق، ص ٥٥٥-٥٧٣.

^{١٤٥} «اللغة، الشريعة، العقيدة، السياسة (سياسة الماضي وسياسة الحاضر) تلك هي العناصر الرئيسية التي تتكوّن منها المرجعية الذاتية التي قلنا إنه لا سبيل إلى تجديد العقل العربي وتحديثه إلا بالتحرّر من سلطانها» (السابق، ص ٥٧٢).

العربي؛ ومن ثَمَّ يحق للمغرب بحق أن يكون دولةً أوروبية، وأن يكون أول الأقطار العربية طلباً للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي على نقيض أقطار المشرق البيانية الإشرافية. مع أن المغرب ولوعٌ أيضاً بالبيان؛ فمنهم الشعراء والأدباء، ولوع بالعرفان فمنهم كبار الصوفية. وبفضل الطرق الصوفية في المغرب انتشر الإسلام جنوب الصحراء على ساحل أفريقيا الغربي في موريتانيا والسنغال ومالي وغانا.

وإن صَحَّت البنية الثلاثية، البيان، والعرفان، والبرهان فإنها تُوجد في كل ثقافة. ظهرت في الحضارة اليونانية، البيان عن سقراط صاحب الحكم والأمثال، ومُحلّ الألفاظ والمعاني ضد السوفسطائيين. وأفلاطون يمثل العرفان في نظرية المثل وخلود النفس وأسطورة الكهف. أما أرسطو فهو البرهان، واضع المنطق وطرق الاستدلال.

وبالرغم من وجود بنية واضحة للكتاب إلا أن عادة الربط الخارجي ما زالت قائمة. إذ ترتبط أيضاً الفصول ببعضها البعض بالإعلان عن ذلك في بداياتها أو نهاياتها. وأحياناً يتم التذكير بالخيط كله في الخاتمة.^{١٤٨} وقد تظهر عبارات الربط بين الكلام في وسط الفصل.^{١٤٩}

^{١٤٦} «وهل دفناً الأموات، وهل غيّرنا مجرى الزمن؟» (السابق، ص ٥٧٣).

^{١٤٧} «إن المشكل المطروح والذي يجب أن يُطرح بجد ليس ماذا نأخذ وماذا نترك؟ بل كيف ينبغي أن نفهم؟ ومن أين يجب أن نبدأ؟ من أجل التغيير، من أجل النهوض» (السابق، ص ٥٧٣).

^{١٤٨} «تلك هي المسألة الرئيسية التي سيدور الكلام حولها في الفصل التالي» («بنية العقل العربي»، ص ٧٤). «هذه النتيجة ستتأكد بصورة أجل وأوضح في الفصل التالي ...» (السابق، ص ١٧٣). «واضح أننا لا نريد من وراء طرح هذا السؤال البحث عن الأسباب التاريخية أو العوامل الأيديولوجية التي قد يكون لها دورٌ ما في هذا الشأن؛ فذلك ما بسطناه في الجزء الأول من هذا الكتاب. وإنما نريد هنا البحث عن العوائق الأبنستولوجية التي كانت تقف داخل النظام المعرفي البياني نفسه حائلاً دون ذلك. وإذن فالأمر يتعلق هنا بطرح هذا النظام ككلٍ للنقاش» (السابق، ص ٢٧٣). «ذلك ما سنتعرف عليه في القسم الثاني من هذا الكتاب، القسم الذي سننتقل إليه فوراً!» (السابق، ص ٢٩١). «لقد حللنا البيان والعرفان فلننتقل إلى تحليل البرهان» (السابق، ص ٣٧٩). «المهمة الأولى تتعلق بالمنهج أساساً. وسنخصّص لها الفصل الأول. أما الثانية فتتعلق بالرؤية وسنخصّص لها الفصل الثاني» (السابق، ص ٤١٣). «كما سنعرض في الفصل القادم» (السابق، ص ٤٤٥). «لننتقل إذن إلى الخاتمة العامة لهذا القسم من الكتاب» (السابق، ص ٤٧٦).

^{١٤٩} «ذلك ما سنناقشه في الفقرة التالية» («بنية العقل العربي»، ص ١٢٥). «نستعرض بعد هذه الملاحظة آراء الفريقين» (السابق، ص ١٦٤). «وذلك ما سيتضح من خلال الفقرة التالية» (السابق، ص ٣٥٦).

ويدل الفهرس العام الذي يضم الأعلام والفرق دون الفصل بينهما في فهرسين مستقلّين على أولوية اسمٍ على آخر أو فرقةٍ على أخرى؛ ففي الأسماء يتصدر أرسطو مما يدل على إحالة بنية العقل العربي كصورة والثقافة العربية كمادة إلى الوافد، أرسطو، وليس إلى الموروث، ثم الغزالي وابن سينا ممثليّ اللامعقول، ثم القاضي عبد الجبار وابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون والشافعي، وكلها علامات على إعمال العقل في النص والواقع والتاريخ. ومن أنصار البيان عبد القاهر الجرجاني، والسكاكي، والجاحظ، والسيرافي، وابن جني، وسيبويه. ويتداخل المعتزلة مع الأشاعرة، المعتزلة مثل: أبي الحسين البصري وأبي هاشم الجبائي، وأبي الهذيل العلاف، وأبي علي الجبائي. والأشاعرة مثل: الباقلاني، الرازي، الجويني، الشهرستاني، عبد القاهر البغدادى، الإيجي، إمام الحرمين. ثم يتداخل الأصوليون والصوفية، الأصوليون مثل: الشافعي، أبي يعلى الجنبلي. والصوفية مثل: الهجویری، الجنيد، السراج الطوسي، السهروردي، البسطامي، الشهرزوري، الحلاج. ثم يتداخل الفلاسفة والمتكلمون، الفلاسفة مثل: الفارابي، الكندي، ابن باجه، والمتكلمون الشيعة إمامية وإسماعيلية مثل: الكرمانی، محمد بن إسماعيل، محمد الباقر، هشام بن الحكم، أبي يعقوب السجستاني. كما يظهر الأنبياء: محمد وإبراهيم وموسى وعيسى وإسماعيل. ويتراءى الوافد الغربي عن بُعد، ديكارت ثم كانط وهيجل وهوسرل وغرامشي.^{١٥٠} ثم تظهر عشرات من الأسماء، كلٌّ منها مرةً واحدة.^{١٥١}

ومن الكتب يتصدر «لسان العرب»، ثم «البرهان في علوم القرآن»، ثم «البيان والتبيين». ثم تتداخل كتب الكلام مع الفلسفة والتصوف وعلوم القرآن والفقه والتاريخ جمعاً بين العلوم العقلية والنقلية، والعلوم العقلية دون العلوم العقلية الخالصة، الرياضية والطبيعية.^{١٥٢} ومن مؤلفات صاحب المشروع يُحال إلى «الخطاب العربي المعاصر».^{١٥٣}

ومن الفرق يتقدم الصوفية والعرفانيون قبل المعتزلة والأشاعرة مما يدل على حضور اللامعقول أكثر من المعقول في الثقافة العربية. ثم يتوالى الصوفية في أسماءٍ أخرى مثل الإسماعيلية والهرمسية والباطنية والسينوية وإخوان الصفا والإشراقية والأفلاطونية، والفيثاغوريين والمسيحية، والأفلاطونية المحدثه. وفي مقابل ذلك يأتي أهل

«لننتقل إذن إلى خاتمة الكتاب» (السابق، ص ٥٥٣). لنبدأ أولاً بالتذكير بالخطوات التي خطوها في بحثنا هذا» (السابق، ص ٥٥٥). «نعم لقد قَصَرنا تحليلنا على العقل اللغوي والعقل الفقهي والعقل النقدي والعقل المستقل في تراثنا، ويبقى العقل السياسي موضوعاً آخر» (السابق، ص ٥٧٣).

السنة والأصوليون والبيانون والفقهاء والنحاة العرب والظاهرية والفلاسفة والحنفية والعقلانية والشافعية والكوفيون والمناطق العرب وأصحاب الرأي والمالكية لتأكيد دور العقل.^{١٥٤}

(٦) العقل السياسي العربي

وتستمر البنية الثلاثية من خلال قسمة ثنائية تتضح في العنوان الفرعي «محدداته وتجلياته»؛ فالعقل السياسي محددات وتجليات، والمحددات أكبر والتجليات أصغر.^{١٥٥} الأولى ستة فصول والثانية عشرة على التوالي. المحددات تكتنفها البنية الثلاثية مرتين والتجليات بلا بنية. الأولى «سنكرونية»، والثانية «دياكرونية» بلغة البنيويين. والبنية الثلاثية في المحددات تقوم على قسمة ثنائية؛ من الدعوة إلى الدولة، ومن الردة إلى الفتنة.

^{١٥٠} أرسطو (٨١)، الغزالي (٤٦)، ابن سينا (٤٤)، القاضي عبد الجبار (٣٩)، الفارابي (٣٦)، ابن حزم (٣٥)، ابن رشد (٢٨)، الشاطبي (٢٧)، ابن خلدون (٢٣)، الشافعي (٢٣)، ابن العربي، القشيري، عبد القاهر الجرجاني (٢١)، السكاكي، الجاحظ (٢٠)، علي بن أبي طالب، الحسن البصري، الباقلاني (١٩)، أبو سعيد السيرافي، الجويني (١٥)، أبو هاشم الجبائي، فخر الدين الرازي (١٤)، الأشعري، الهجويري، أبو الحسين البصري (١٢)، ابن جني (١١)، الشهرستاني (١٠)، هرمس (٩)، الحسين بن علي، الجنيد، سيبويه (٨)، ابن وهب، أفلطون (٧)، السراج الطوسي، المهدي المنتظر، الكندي، الكرماني، فاطمة الزهراء (٦)، محمد بن إسماعيل، ابن الأنباري، الحسن بن علي، السهروردي، أبو الهذيل العلاف (٥)، محمد الباقر، عبد القاهر البغدادي، أبو يعلى الحنبلي، الزجاجي، فرفوريوس، النعمان القاضي (٤)، ابن باجه، هشام بن الحكم، ابن مسعود، ابن ميمون، الإسكندر، الإيجي، البسطامي، أبو القاسم البلخي، التوحيدي، أبو يعقوب السجستاني، الشهرزوري، النيسابوري (٣)، ابن الأثير، ابن تيمية، ابن حنبل، ابن الخطاب، ابن السراج، ابن متى، ابن المثنى، أبو حنيفة، الأصمعي، إمام الحرمين، أبو علي الجبائي، الحلاج، الخوارزمي، الدقاق، الزمخشري، الفراء، الفرغاني، الكليني، أبو طالب المكي (٢)، ومن الأئبياء: محمد (٣٣)، إبراهيم (٦)، موسى (٥)، عيسى، إسماعيل (٤)، نوح (٢). ومن الواقد الغربي: ديكارت (٢)، كانط، هيجل، هوسرل، غرامشي (١).

^{١٥١} حوالي (٨٠) اسماً مثل ابن الجوزي، جابر بن حيان، حنين بن إسحاق، ابن سبعين، النظام، جهم بن صفوان، واصل، ابن مسرة، ابن منظور، ابن النديم، ابن النفيس، ابن الهيثم، إسقليبيوس، داود الأصبهاني، ياميلخ، بوامندريس، ثامسطيوس، الجرجاني، الداراني، الدؤلي، الزركشي، السخاوي، الشبلي، الطبري، العسكري، الفارسي، القاسي، القداح، الكاظم، الكرخي، الكلاباذي، الماتريدي، المحاسبي، يحيى النحوي، النظام ... إلخ.

وهي ليست البيان والبرهان والعرفان كما هو الحال في «بنية العقل العربي»، بل العقيدة والقبيلة والغنيمة في «من الدعوة إلى الدولة»، ومن القبيلة إلى الغنيمة إلى العقيدة في «من الردة إلى الفتنة». كانت العقيدة أولاً هي الدافع على إنشاء الدولة ثم أصبحت القبيلة في الردة والفتنة. وكما تتميز ألفاظ البيان والعرفان والبرهان بإيقاع صوتي يمثل حرفان «ان». كذلك تتميز ألفاظ العقيدة والقبيلة والغنيمة بإيقاع صوتي آخر يمثل حرفاً واحد «ه» كما هو الحال في القافية الشعرية أو النثرية.

١٥٢ لسان العرب (١١)، البرهان في علوم القرآن (٥)، البيان والتبيين (٤)، أرجانون، أسرار البلاغة، الإشارات والتنبيهات، تهافت الفلاسفة، دلائل الإعجاز، الكتاب، المستقصى، المنقذ من الضلال، المواقف (٣)، البرهان في وجوه البيان، تهافت التهافت، العبارات، الكشف عن مناهج الأدلة، ما بعد الطبيعة، المحصل، المعتمد في أصول الفقه، معيار العلم، المقولات (٢)، آي القرآن (١)، أصول الدين: اختلاف أصول المذاهب، أصول الدين، أصول العدل والتوحيد، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، الاقتصاد في الاعتقاد، التمهيد، الفرق بين الفرق، مصارعة الفلاسفة، المغني، مقالات الإسلاميين، نهاية الإقدام. أصول الفقه: الإحكام في أصول الأحكام، أصول الكافي، الحجة في أصول الكافي، مقاصد الشريعة، الموافقات في أصول الشريعة. الفلسفة: إحصاء العلوم، الألفاظ المستعملة في المنطق، الإنسان، التنبيه على سبيل السعادة، الحروف، راحة العقل، القسطاس المستقيم، قوى النفس، المباحث المشرقية، مفتاح العلوم، مقاصد الفلاسفة، النفس والروح. التصوف: ختم الأولياء، الفتوحات المكية، مشكاة الأنوار، المطالب العالية، مفاتيح الغيب. اللغة: العمدة، الفروق في اللغة، المستوفي في النحو. القرآن: الأشباه والنظائر في القرآن الكريم، متشابه القرآن، مجاز القرآن، معاني القرآن، نظم القرآن. الوافد اليوناني: السماء، النفس. التاريخ: تاريخ الرسل والملوك. الفقه: رسالة في زيارة القبور.

١٥٣ الخطاب العربي المعاصر (١).

١٥٤ المتصوفة، الصوفية (٨٤)، العرفانية، العرفانية الإسلامية، العرفانيون المسلمون (٧٠)، الأشاعرة الأشعرية (٦١) الإسماعيلية، الإسماعيليون (٥٣)، الشيعة (٤٣)، الهرمسية، السنة (٣٦)، الأصوليون، (٢٨)، البيانيون (٢٢)، الفقهاء (١٩)، الباطنية، النحاة العرب (١٧)، التلفيقية (١٥)، الصحابة (١٤)، الظاهرية، الظاهريون (١٣)، السنيوية (١٠)، عرب الجاهلية (٩)، الفلاسفة (٨)، السلفية (٧)، الفلاسفة المسلمون (٦)، إخوان الصفا، الحنفية، الفرق الإسلامية (٥)، العقلانية، العقلانية اليونانية، العلماء المسلمون، الفاطميون، النجباء (٤)، الإشراقية، الأفلاطونية، الباحثون الأوروبيون، التوفيقية، الشافعية، العباسيون، الفيثاغوريون، المسيحية (٣)، الأفلاطونية الحديثة، الأمويون، العارفون، الكوفيون، المناطقة العرب، اليهودية (٢)، أصحاب الرأي، التابعون، التتار، الحشوية، الخلفاء الراشدون، الروائية المتأخرة، السلفيون، السيكلوجية، الفرس، الفلاسفة الطبيعيون، الفيثاغورية الجديدة، قريش، المالكية، المريدون، المصوبة، المؤرخون المسلمون، النرجسية، الوثنية، اليونان (١).

١٥٥ محددات (عدد الصفحات) (١٧٢)، تجليات (١٤٤).

والتجليات تتضمن: دولة الملك السياسي، وهي دولة الأمويين وسندهم الأشاعرة، وميثولوجيا الإمامة وهي دولة الشيعة إمامية وإسماعيلية، وحركة تنويرية تمثلها المعتزلة، وأيديولوجيا السلطة وفقه السياسة وهو فكر الفقهاء من «الأحكام السلطانية» حتى «بدائع السلك». هذا بالإضافة إلى مدخل عام «مقاربات في المنهج والرؤية»، وخاتمة فاتحة «من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق» اعتماداً على تحليل المؤرخين. المحددات هي البحث النظري، والتجليات هي التطبيق العملي.^{١٥٦}

والعنوان «نقد العقل السياسي» له ما يشابهه في التراث العربي أكثر من مرة.^{١٥٧} والبنية هذه المرة متحركة وليست ثابتة. وهي حركة نكوص وردة، قائمة على رؤية تشاؤمية لمسار التاريخ؛ فبالرغم من أن «من الدعوة إلى الدولة» تمثل تقدماً في التاريخ إلا أن المسار بدأ بالعقيدة وانتهى بالقبيلة والغنيمة، وكأن العقيدة لم تستبعد القبيلة بعد أن ساوت العقيدة بين القبائل والشعوب، وأصبح الباعث السياسي هو الغنيمة؛ أي سلطان الجاه والمال. ويبدو التشاؤم واضحاً في المسار الثاني «من الردة إلى الفتنة»، من الخليفة الأول الذي وقعت في عهده الردة إلى الخليفة الرابع الذي وقعت في عهده الفتنة. وفي هذا المسار كانت القبيلة هي الدافع الأول في حروب الردة، رفضاً لإعطاء الزكاة لقريش، واستمرت الغنيمة باعثاً على الحراك السياسي، ووظفت العقيدة لتشريع الأمر الواقع، وإعطاء الشرعية للغالب. والحقيقة أن البنية الثلاثية: العقيدة، القبيلة، الغنيمة سواء في «من العقيدة إلى الدولة» أو في «من الردة إلى الفتنة» مع اختلاف الترتيب إنما تشير إلى عوامل التغير الاجتماعي والسياسي؛ فالعقيدة هو العامل الديني، والقبيلة العامل الاجتماعي، والغنيمة العامل الاقتصادي. قد يراها البعض مفاهيم مشينة لقراءة التاريخ السياسي للمسلمين؛ فالعقيدة بنت التاريخ لسيطرة قبيلة، وفرض زعامتها على باقي القبائل. والقبيلة شعوبية مرذولة. والغنيمة طمع في الدنيا، في عقيدة تقول: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾.

والسؤال هو كيف يمكن الانتقال من التاريخ السياسي إلى العقل السياسي؟ وهل العقل حصيلة التاريخ، والبنية نتاجه؟ والحقيقة أنه من كثرة الهجوم على المشاريع العربية المعاصرة بأنها لا تاريخانية؛ أي تُغفل التاريخ لحساب الفكر، لجأ «نقد العقل العربي» إلى التاريخ لاستكمال هذا النقص.

^{١٥٦} «العقل السياسي العربي»، ص ٥٢-٥٣.

يبدأ «العقل السياسي العربي» بما يبدأ به الأزهرى، الدعوة المحمدية وانتشارها من مكة إلى المدينة، ومن المدينة إلى شبه الجزيرة العربية، ثم إلى العالمين الشرقي والغربي، فارس والروم. وهو أقرب إلى التاريخ الصرف منه إلى التحليل السياسي، المهم في ذلك هو بيان أن «العقيدة»، النمط الأول من العقل السياسي العربي، إنما كانت في تفاعل مع التاريخ؛^{١٥٨} لذلك سهل الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق القبيلة، قريش، لأن العقيدة لم تكن خارج التاريخ، والدولة نفسها من صنع التاريخ والصراعات الاجتماعية.^{١٥٩} وهو ما يُفسّر نشأة الدولة الأموية. وأخيرًا تم الانتقال من الدعوة إلى الدولة عن طريق الغنime. ولم يكن العامل الاقتصادي غائبًا عن نشأة الدعوة في بدايتها من خلال مكة وطرق التجارة والنشاط التجاري للصحابة بل ومن الرسول نفسه.^{١٦٠} وتعود القبيلة للظهور كعاملٍ محدد في «من الردة إلى الفتنة». بدأت بمشكلة داخلية، في اجتماع السقيفة اعتمادًا على رواية «الأئمة من قريش». تغيب الأمة، وتتوارى العقيدة إلى عوامل اجتماعية واقتصادية. هكذا بدأت الشعوبية أيضًا بتغليب القبيلة ثم الغنime على العقيدة؛ فالشعوبية أساسها العرب بتفضيل قريش على غيرها من القبائل، وبيئات العرب على غيرهم من الشعوب. وبدأت ثورات المناطق في اليمن وغيرها مثل العراق والشام ضد سلطة القبيلة. وكان توزيع فرق الجند على أساس قبلي أيضًا. وكان ولاء الجيوش للحكم القبلي، وليس للأمة أو الخلافة.^{١٦١} والغنime هي التي تضيف المعقولة والتاريخية على صراعات القبيلة.^{١٦٢} والفتح السريع والانتشار الأسرع للإسلام إنما تم بفضل غير العرب، البربر في المغرب العربي، والفرس في خراسان، بقيادة عربية فضلاء الصحابة وفيهم عقب النبوة. وتأسست الدواوين اقتباسًا من الفرس، والخراج اقتباسًا من الروم. وهو ما يعادل الاقتصاد

-
- ١٥٧ • Regis Debray: Critique de la Raison Politique, Paris, Gallimard, 1981.
• M. Foucault: Omnis et Singulatum: Vers une critique de la raison politique.

١٥٨ «العقل السياسي العربي»، ص ٥٧-٧٧.

١٥٩ السابق، ص ٧٩-٩٨.

١٦٠ السابق، ص ٩٩-١٢٨. وهو أيضًا مشروع محمود إسماعيل «سوسيولوجيا الفكر الإسلامي».

١٦١ «العقل السياسي العربي»، ص ١٢٩-١٦٤.

١٦٢ السابق، ص ١٦٥-١٩٥.

الريعي الآن. ويتم توزيعه على التفضيل وليس على التسوية، فتراكمت الثروة في أيدي المسلمين الأوائل. وقد كان عمر ينوي تغيير ذلك إلى مبدأ المساواة. وقامت بعض الاعتراضات بل والثورات المكتومة من الفقراء ضد الأغنياء. والكل مسلمون. كل فريق يُؤوّل القرآن لصالحه. جسّد معاوية منطق القوة، وعثمان منطق الثروة، وعلي منطق الثورة. وانتصر عليٌّ على الأغنياء الذين مؤلّوا حرب الجمل، ولكنه لم يستطع السيطرة على صفوف الفقراء في جنده.^{١٦٣} عارض عثمانَ باسم العقيدة لإبطال مفعول القبيلة والغنيمة. وهي ممارسة لا سياسية؛ أي مثالية مبدئية. حارب الناس معه من أجل العدل بمعنى الزيادة في العطاء، ونيل نصيبٍ أوفر من الغنيمة. وفي هذا الصراع بين المثالية السياسية التي يمثلها عليٌّ والواقعية السياسية التي يمثلها معاوية كان النصر لمعاوية.^{١٦٤}

ثم يظهر دور العقيدة في ظاهرة الردة عند المتنبيين. وهم أكثر، وليس فقط أشهرهم، مسيئة. جاء الخطر من المراكز الوثنية الهرمسية التي كانت في شرق الجزيرة وجنوبها، حركة مسيئة في الشرق، والأسود العنسي في الجنوب، وسجاج التميمية وطلحة الأسدي في الشمال الشرقي من شبه الجزيرة وفي وسطها. وادعى الكل الانتساب إلى الحنفاء مثل محمد. ومع استطراداتٍ عديدة عن تاريخ العرب قبل الإسلام يمكن تفسير تاريخ العرب بعد الإسلام ودور اليمانية والسبئية في ذلك. وقراءة التاريخ كلها سلبية، تأمر، وصراع، ونزوات وكان الإسلام لم يأتِ بقيم جديدة مثل التقوى والتضحية بالنفس والشهادة، والإيمان الخالص بالله. نشأت المعارضة اللاسياسية عند أبي ذر، والسياسة الحركية «الراдикаلية» عند عمار بن ياسر، «كان عمار يقاتل على التأويل».^{١٦٥}

وفي القسم الثاني «التجليات» تشير دولة الملك السياسي إلى الدولة الأموية وسندها العقائدي في الأشعرية.^{١٦٦} كما تُحيل «ميثولوجيا الإمامة» إلى الدولة الشيعية المعارضة.

^{١٦٣} «لقد انتصر عليٌّ على الأغنياء الذين مؤلّوا حرب الجمل وشجّعوها، ولكن هل سيتمكن من ضبط صفوف الفقراء في معسكره ليحقق بهم النصر على الأمويين الذين قاموا باسم القبيلة وعلى رأسهم معاوية الداهية؟» (السابق، ص ١٩٤).

^{١٦٤} «كان علي معارضاً لعثمان باسم العقيدة. وعندما بُيع بالخلافة ... أراد أن يبطل مفعول القبيلة والغنيمة مرة واحدة ويجعل الأمر كله للعقيدة. وكان ذلك نوعاً من الممارسة اللاسياسية في السياسة ...» (السابق، ص ١٩٥).

بدأها المختار والزبير ومحمد بن الحنفية بدافع التشدد و«الطلب بدماء آل البيت». وظهّرت فكرة المهدي لتقوية الزعامة السياسية.^{١٦٧} ثم قامت حركة تثويرية قادها المعتزلة الأوائل، معبد الجهني وواصل بن عطاء وغيلان الدمشقي. وكان الخوارج الأوائل يستمدون من المعتزلة أصولهم في التوحيد والعدل. لقد أفرزت الدولة الأموية عقيدة القضاء والقدر فواجهتها قوى المعارضة بعقائد أخرى. وكلاهما يستمدان الشرعية من الكتاب والسنة. وولدت الأموية عقيدة القدرية على لسان جهم بن صفوان. وعارضه واصل.^{١٦٨}

وتُحِيل «الأيديولوجيا السلطانية وفقه السياسة» إلى تراث الفقهاء السياسي باستعمال مفهوم «الكتلة التاريخية»، والتمييز بين المركز والأطراف، وبروز تصوّر الخليفة «سلطان الله في أرضه» في الدولة العباسية، وهو تصوّر منقول من الأدبيات الفارسية، ودخل في «الآداب السلطانية». لا فرق بين ابن المقفع والماوردي، بين «رسالة الصحابة» و«الأحكام السلطانية». وهو ما عارضه الفكر السياسي المعاصر.^{١٦٩} فالطريق إلى نقد العقل السياسي العربي يبدأ من نقد الميثولوجيا التي تقول بالمهدي المنتظر، ورفض الأيديولوجيا التي تعتمد على مبدأ الأمر الواقع.^{١٧٠}

ومن أجل الربط بين النصوص والشواهد تأتي عبارات الربط أيضاً.^{١٧١} بل إن الخاتمة-الفاتحة كلها هي تلخيص يلمّ أطراف الأقسام والفصول. وتنتهي إلى ثلاث نتائج محددة؛ عدم إقرار طريقة محددة مقننة لتعيين الخليفة، عدم تحديد مدة ولاية الأمير، عدم تحديد اختصاصات الخليفة. وهو ما لا يتفق مع أساليب الديمقراطية الحديثة؛ فالنتيجة الأولى تسمح بالملكية وبالانقلاب، بقريش والجيش. والنتيجة الثانية تجعله رئيساً مدى الحياة. والنتيجة الثالثة تجعله مطلق السلطان لا يقف أمامه نائب أو رئيس وزراء أو وزير أو رئيس مجلس شعب أو مجلس الشعب نفسه أو حتى ثورة

^{١٦٥} السابق، ص ١٩٧-٢٢٨.

^{١٦٦} السابق، ص ٢٣١-٢٦١.

^{١٦٧} السابق، ص ٢٦٣-٢٩٧.

^{١٦٨} السابق، ص ٢٩٩-٣٢٨.

^{١٦٩} مثل علي عبد الرازق في «الإسلام وأصول الحكم». (السابق، ص ٣٥٨).

^{١٧٠} السابق، ص ٣٢٩-٣٦٢.

الشعب عليه. المطلوب اليوم هو تجديد العقل السياسي العربي في ثلاثة اتجاهات كذلك؛ تحويل القبيلة في مجتمعنا إلى لا قبيلة، وتحويل الغنيمة إلى اقتصاد ضريبية، وتحويل العقيدة إلى مجرد رأي.^{١٧٢} وتلك أيضًا مهمة الفكر العربي المعاصر.^{١٧٣}

ومن تحليل فهرس الأعلام في «العقل السياسي العربي» يتقدم عليٌّ ثم معاوية نظرًا للصراع بينهما، ثم عمر وعثمان وأبو بكر، وباقي الخلفاء. ومن المعتزلة الحسن البصري والجاحظ، ثم الجعد بن درهم، واصل. ومن الأئمة: محمد بن الحنفية، الحسن بن علي. ومن الفلاسفة: ابن خلدون، ثم الفارابي. هذا بالإضافة إلى كثير من الصحابة والمؤرخين؛ مما يدل على الطابع التاريخي العام للكتاب.^{١٧٤} ومن الكتب، وهي الأقل من الرباعية النقدية، تتقدم كتب التاريخ مثل: «تاج العروس» و«أخبار مكة» وغيرها.^{١٧٥}

ومن أعلام الغرب يتقدم ماركس ثم ريجيس دوبريه، وإنجلز وموريس غودلييه، ثم فوكو، ثم دارون وغرامشي وفرويد، وفير، وكالفن، وكانط، ولوتر، ويونج، وهيجل من الفلاسفة وعلماء النفس والاجتماع والمصلحين.^{١٧٦} ومن المستشرقين يظهر رينان ورودنسون.^{١٧٧}

ومن الطوائف والمذاهب والفرق تأتي في المقدمة بطبيعة الحال الدعوة المحمدية، ثم اليهودية، ثم الخوارج، ثم الرأسمالية، ثم المعتزلة، ثم الماركسية والليبرالية، ثم اليونان،

^{١٧١} «إن ذلك سيكون مقدمةً ضرورية لما سيأتي بعد» («العقل السياسي العربي»، ص ١٩٤). «تناولنا في الفصلين السابقين ...» (السابق، ص ١٩٧). «وقبل الانتقال إلى تتبع الأيديولوجيا المضادة للجبر، أيديولوجيا الحركة التنويرية التي قام بها المتكلمون الأوائل لا بد من الوقوف مع ميثولوجيا الإمامة، الخصم التاريخي للفكر السني فكر «أهل السنة والجماعة» كما استقطبتهم الدولة الأموية» (السابق، ص ٢٦١). «رأينا في فصل سابق» (السابق، ص ٢٨٠). «وقد شرحنا ذلك كله في الجزأين الأول والثاني من هذا الكتاب» (السابق، ص ٢٩٧). «أما بعد أن انتهى بنا التحليل في هذا الكتاب إلى العبارة التي أنهينا بها الفصل السابق ...» (السابق، ص ٢٦٣).

^{١٧٢} «خاتمة/فاتحة من أجل استئناف النظر، خلاصات وآفاق» (السابق، ص ٣٦٣-٣٧٤).

^{١٧٣} «الفكر العربي المعاصر مطالب إذن بنقد المجتمع، ونقد الاقتصاد، ونقد العقل، العقل المجرد والعقل السياسي ... إنه بدون ممارسة هذه الأنواع من النقد بروح علمية سيبقى كل حديث عن النهضة والتقدم والوحدة في الوطن العربي حديث أمان وأحلام ... والمحاولة التي قمنا بها في هذا الكتاب وفي كتبنا الأخرى لا تستهدف أكثر من تدشين بداية. وإنّ فالملوضوع سيبقى مفتوحًا لأمدٍ طويل ... وكل خاتمة لنوع من القول فيه يجب أن تُؤخذ كفاتحة لقولٍ جديد» (السابق، ص ٣٧٤).

ثم الاشتراكية والجاهلية والماركسيون.^{١٧٨} يختلط القدماء بالمحدثين، والفرق القديمة بالمذاهب الحديثة. والسؤال: من هو الإطار المرجعي لمن؟

(٧) العقل الأخلاقي العربي

وقد تم التقسيم هذه المرة على نفس منوال «تكوين العقل العربي»، قسمان غير متساويين في الحجم. الأول «المسألة الأخلاقية في التراث العربي». والثاني «نظم القيم في الثقافة العربية».^{١٧٩} والثاني خمسة أضعاف الأول، فإذا كان الأول قد تضمّن فصلاً أربعة

^{١٧٤} علي (٥٧)، معاوية (٤٨)، عمر (٣٧)، عثمان (٢١)، أبو بكر، محمد بن الحنفية، المختار (١٧)، ابن المقفع (١٦)، عمار بن ياسر (١٣)، البخاري، الحسن البصري (١١)، الحسن بن علي، عبد الرحمن بن عوف، عبد الملك بن مروان (١٠)، الزبير بن العوام، طليحة (٩)، ابن خلدون، أبو جعفر المنصور، الجاحظ، العباس بن عبد المطلب، سعد بن أبي وقاص (٨)، أبو ذر، الأسود العنسي، عبد الله بن الزبير، الوليد بن المغيرة (٧)، الطبري، مسيلمة، الأشعث الكندي (٦)، أبو موسى الأشعري، الشهرستاني، عمر بن عبد العزيز (٥)، أبو سفيان الهاشمي، أبو هريرة، واصل، الماوردي، الجبلي، عبد الله بن سبأ، المقداد، غيلان (٤)، ابن الأثير النخعي، ابن العربي، ابن أبي سلول، الجعد بن درهم، أبو عبيدة بن الجراح، امرؤ القيس، البغدادي، زياد بن أبيه، سجاج بنت الحارث، عمرو بن العاص، المغيرة، هشام بن عبد الملك (٣)، أبو مسلم الخراساني، البجلي، بشير بن سعد، بلال، الثقفي (الحجاج)، جعفر الصادق، جهم، ابن سريج، الحباب بن المنذر، حجر بن عدي، خالد بن سنان، الزمخشري، زيد بن ثابت، سعد بن عباد، الطرطوشي، عبادة بن الصامت، عبد الله بن جعفر، عبد الله بن عمرو، عقيل بن أبي طالب، عمرو بن لحي، الفارابي، قصي بن كلاب، المثني بن حارثة، المقرئ، النجاشي، الهمداني (٢)، وعشرات من الأسماء ذكر كل منها مرة واحدة.

^{١٧٥} تاج العروس، أخبار مكة (٢)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، الألف مسألة في الرد على المانوية، كتاب الأصنام، معجم ياقوت الحموي. ومن الدراسات الحديثة: الدولتان، السلطة والمجتمع في الغرب وفي بلاد الإسلام، التوراة جاءت من جزيرة العرب. ومن النصوص الغربية: ضد دورينج.

^{١٧٦} ماركس (٩)، لوكاتش (٥)، إنجلز، موريس غودلييه، ريجيس دوبريه (٣)، فوكو (٢)، إيرن بانو، دارون، غرامشي، فرويد، فيبر، كالفن، كانط، لوثر، يونج، هيجل، هومبروس، لينين، فرانسوا شاتيليه. ^{١٧٧} رينان، رودنسون (١).

^{١٧٨} الدعوة المحمدية (٤٥)، اليهود (اليهودية) (١٧)، الخوارج (١٢)، الرأسمالية (١١)، المعتزلة (٦)، الليبرالية، الماركسية (٥)، اليونان (٤)، الاشتراكية، الجاهلية، الماركسيون (٣)، الإمامة الشيعية (٢)، الستالينية، العدنانيون، الليبرالية النسبية، المانوية، الهاشميون، الوثنية (١).

^{١٧٩} الأول (عدد الصفحات) (١٠٠)، الثاني (٥٠٤).

فإن الثاني انقسم بدوره نظرًا لكبر حجمه أولًا إلى أبواب خمسة، كلٌ منها عدة فصولٍ متتالية من الخامس حتى الثالث والعشرين بصرف النظر عن الأبواب.^{١٨٠} أكبرها الباب الثاني «الموروث اليوناني: أخلاق السعادة»، وأصغرها الرابع «الموروث العربي: أخلاق المروءة».^{١٨١} هذا بالإضافة إلى مقدمة «الفكر الأخلاقي العربي: الوضع الراهن»، ومدخل «قضايا المنهج والرؤية: مقاربات أولية».^{١٨٢} وخاتمة «خلاصات وآفاق: لم يدفنوا بعدُ أباهم أردشير».^{١٨٣} ينقسم العمل إذن إلى أقسام وفصول دون أبواب كعنصرٍ متوسط بين الأقسام والفصول، ويبدو الكتاب كالقطار الذي يسير دون أن تتحدّد قضبانُه أو يُعرف اتجاه سيره إلا أولًا بأول.

اقتصر «العقل الأخلاقي العربي» على عرض النصوص القديمة وتحليلها وأحيانًا نقدها دون تطويرها من أجل تثوير الثقافة الأخلاقية؛ فكل فصلٍ مجموعةٌ متشابهة من النصوص، وكل قسمٍ لعلم أو لمصدر؛ فالقسم الأول «المسألة الأخلاقية في التراث العربي» في علم أصول الدين؛ أي علم الكلام، فموضوعاته كلاميةٌ صرفة مثل الحرية والمسئولية؛ أي الجبر والاختيار، وأيهما أساس الأخلاق، العقل والنقل دون التعرض للإيمان والعمل، وهي قضية النظر والعمل، والأسس الخلقية للإيمان بالله، وعقيدة التوحيد، والصلة بين نظرية الذات والصفات والأفعال والإنسان الكامل.^{١٨٤} ومما يدل على تجميع النصوص العنوان «الكلام في الحرية والمسئولية» وليس موضوع أو إشكال «الحرية والمسئولية». وهي مسائلٌ تقليدية صرفة يعرفها أساتذة علم الكلام دون تطوير أو قراءةٍ جديدة مع استعمال طريقة القسمة التقليدية مثل قسمة الفصل.^{١٨٥} ولا يتجاوز التحديث إلا عبارة «المفكر فيه» ترجمة للتعبير الفرنسي. ولا يعني ذلك انفصال علم الكلام عن الأخلاق؛ لأن كل مسائل العقائد لها أسسٌ ونتائج أخلاقية.^{١٨٦}

^{١٨٠} عدد الفصول في كل باب: الأول (٥)، الثاني (٦)، الثالث (٣)، الرابع (٢)، الخامس (٣).
^{١٨١} الباب الثاني: الموروث اليوناني: أخلاق السعادة (١٧٠)، الباب الأول: الموروث الفارسي: أخلاق الطاعة (١٢٦)، الباب الخامس: الموروث الإسلامي: من أجل أخلاق إسلامية (٨٦)، الباب الثالث: الموروث الصوفي: أخلاق الفناء وفناء الأخلاق (٦٤)، الباب الرابع: الموروث العربي: أخلاق المروءة (٤٤).

^{١٨٢} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٣٠-٧.

^{١٨٣} السابق، ص ١٢١-٦٣٠.

^{١٨٤} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٧٩-١٢٣.

والباب الثالث من القسم الثاني «نظم القيم في الثقافة العربية» بعنوان «الموروث الصوفي» عن أخلاق الصوفية «أخلاق الفناء وفناء الأخلاق».^{١٨٧}
والباب الخامس «الموروث الإسلامي» أقرب إلى علم أصول الفقه لكون «المصلحة أساس الأخلاق والسياسة».^{١٨٨}

وهناك ثلاثة أبواب أخرى في مصادر الأخلاق العربية. الباب الأول «الموروث الفارسي: أخلاق الطاعة». وأخلاق الطاعة لها مصادرهما الخارجية في فارس ومصادرهما الداخلية في الأموية، وفي فقه السلطان.^{١٨٩} والباب الثاني «الموروث اليوناني: أخلاق السعادة»، وهي أيضًا الأخلاق في علوم الحكمة؛ فالحكماء ليسوا فقط أتباع اليونان بل لهم مصادرهم الداخلية في الأخلاق الإسلامية.^{١٩٠} والباب الرابع «الموروث العربي: أخلاق المروءة» عن المصدر الجاهلي السابق على الإسلام والأخلاق العربية الفطرية التي جاء الإسلام مكملًا لها.^{١٩١}

ومن أجل الربط بين تحليل المصادر، الواحد تلو الآخر، يُضاف خلاصة للقسم الأول «عود على بدء» لجمع الموضوع كله في خيط واحد.^{١٩٢} وكذلك يُضاف للفصل التاسع من القسم الثاني «إجمال ومناقشة».^{١٩٣} ويُغفل هذا الباب كل أدبيات الخروج على الحاكم الظالم. وتكرر هذه اللازمة في آخر كل باب.^{١٩٤}

^{١٨٥} السابق، ص ٩٤.

^{١٨٦} السابق، ص ٩٩.

^{١٨٧} السابق، ص ٤٢٧-٤٨٨.

^{١٨٨} السابق، ص ٥٣٥-٦٢٠.

^{١٨٩} السابق، ص ١٣١-٢٥٤.

^{١٩٠} السابق، ص ٢٥٧-٤٢٤.

^{١٩١} السابق، ص ٤٩١-٥٣٢.

^{١٩٢} السابق، ص ١٢٣-١٢٦.

^{١٩٣} السابق، ص ٢٤٦-٢٥٤، ٤٢١-٤٢٤، ٤٨٧-٤٨٨، ٥٣١-٥٣٢، ٦١٩-٦٢٠.

^{١٩٤} «كما سنبين الفصل القادم» (السابق، ص ٣١٤). «كما سنبين فيما بعد» (السابق، ص ٤٩٢). «سنعود إليه بالتفصيل في الفصل القادم» (السابق، ص ٥٠٩). «لنترك هذه المسألة إلى الفصل الثاني» (السابق، ص ٤٦٠). «ولكن ميلاد ذلك المشروع (الحاسبي) سيحتاج إلى مخاضٍ عسير سنرصد أهم لحظاته في الفصول التالية» (السابق، ص ٥٦٠).

وهناك فقراتٌ أخرى رابطة تعلن عن نهاية فصل وبداية آخر حتى يتم ربط عرض الأعمال الفلسفية في مجموعاتٍ متكاملة.^{١٩٥} كما يُحال إلى أجزاء الكتاب السابقة لربطها بالأجزاء اللاحقة.^{١٩٦}

وقد ذُكرت المصادر الخارجية للأخلاق العربية، فارس واليونان دون المصادر الأخرى، الرومان والهند؛ فقد عرف العرب أخلاق الرومان خاصة الرواقية وبعد ترجمة «تاريخ العالم» لأورسيوس. كما عرفوا أخلاق الهند بعد ترجمة «كليلا ودمنة» وبعض كتابات حكماء الهند، وكما عرضها البيروني في كتابه الشهير «تحقيق ما للهند من مقولة، مقبولة في العقل أو مردولة». ويبدو الأثر الخارجي واضحاً خاصة اليوناني. وقد كُتب «العقل الأخلاقي العربي» لمناقشة الحكم الشائع والمبالغ فيه عن أثر اليونان على الثقافة العربية الإسلامية.^{١٩٧} بدأ الأثر الفارسي في الظهور في التراسل؛ أي الخطب والرسائل السياسية ثم تجلي القيم الكسروية في الدين والدولة؛ فمن حسن الأدب والسياسة تأديب العامة إلى آخر ما هو معروف من الاستبداد الكسروي الذي يمثله عصر أردشير؛ فقد تمتَّ أسلمة الفرس كدافعٍ خارجي بالإضافة إلى الأموية كدافعٍ داخلي. وقد تم التشريع لها في كتابات ابن المقفع وآداب السلطان والأدب الكبير. ومن القيم الكسروية التي غزت الساحة «الدين طاعة رجل». وتُشارك في أخلاق الطاعة بعض المؤلفات اليونانية مثل «مختار الحكم ومحاسن الكلم» للمبشر بن فاتك.^{١٩٨}

ويتجلى الموروث اليوناني في ثلاث نزعات، نزعة علمية في أخلاق الطب وهندسة الأخلاق ومرجعيتها جالينوس. وتُعرض أعمال جالينوس و«الأخلاق إلى نيقوماخيا» لأرسطو وامتداداتها في أعمال الكندي والرازي وثابت بن قرة، وهندسة الأخلاق في أعمال ابن الهيثم وابن حزم. ونزعة فلسفية في أخلاق المدينة الفاضلة والقيم الكسروية وتدبير المتوحد وكأن غاية السعادة هي المعرفة النظرية ومرجعيتها أفلاطون وأرسطو.^{١٩٩}

^{١٩٥} «وقد توالى هذه النزعات تاريخياً على هذا الترتيب كما سنرى. حول هذه النزعات الثلاث تدور الفصول التالية» (السابق، ص ٢٩٠).

^{١٩٦} السابق، ص ٤٣٠.

^{١٩٧} السابق، ص ٨.

^{١٩٨} السابق، ص ٢٤٥-٢٤٨.

^{١٩٩} في الفهرس عنوان الفصل الثالث عشر «المدينة الفاضلة والقيم الكسروية»، وفي الكتاب «القيم الكسروية تغزو المدينة الفاضلة» (السابق، ص ٣٤٥-٣٦٤).

وتُعرض أعمال الفارابي تفصيليًا. كما تُعرض أعمال ابن باجه وابن رشد في «الضروري في السياسة» دون تمييز بين الأنواع الأدبية عند ابن رشد، الشرح والتلخيص والجمع من ناحية والتأليف من ناحية أخرى؛ فالضروري في السياسة هي من الجوامع لجمهوريات أفلاطون. وهناك نزعةٌ تليفقية في السعادة والاستبداد ومرجعيتها الجمع بين المرجعيات السابقة.^{٢٠٠} وتُعرض أعمال العامري ومسكويه. السعادة اليونانية اتصال إلى أعلى والسعادة الفارسية اتصال إلى أسفل، الأولى إلى الله والثانية إلى العالم.

ثم يأتي المصدر الداخلي قبل الإسلام «الموروث العربي: أخلاق المروءة». وهي تتبّع لنشأة الأخلاق العربية الخالصة منذ الشعر العربي والأمثال العربية حتى الكتابات العربية التي لا أثر فيها للوافد.^{٢٠١} ويضم الشعوبية ممثلة في الجاحظ وكأن العرب شعب وعرق وليس قيمًا إنسانية عامة. وتُعرض أعمال ابن عبد ربه والأحنف بن قيس وفرق الفتوة والصلعكة والملامتية. وإذا كانت المروءة قيمةً أرسطراطية فكيف تقوم نهضة؟ وتُعرض أيضًا أعمال عبد الحميد الكاتب وابن المقفع وابن قتيبة وابن عبد ربه والأبشيهي والقلقشندي.

ويتم عرض الموروث الصوفي «أخلاق الفناء وفناء الأخلاق» من خلال استعراض المقامات والأحوال الصوفية عند «الصوفية والمتكلمين» ويعني الفلاسفة الإلهيين.^{٢٠٢} وتوحي الأعمال بالمصدر الهندي للتصوف. ومع ذلك تُعرض أعمال كبار الصوفية كالحسن البصري والمحاسبي داخل التصوف السني. ويتم تحليل علاقة الشيخ بالمريد ابتداءً من أعمال الكلاباذي والسراج الطوسي والقشيري وابن عربي. وتُفصّل المقامات والأحوال، من التوبة حتى الفناء، اعتمادًا على أبي طالب المكي. وتُنقد أخلاق الفناء بأنها تنتهي إلى عكسها من الحرية إلى إسقاط التدبير، ومن الشريعة إلى الحقيقة، ومن الفعل إلى اللافعل.

ومع ذلك تتجلى الأخلاق الإسلامية الخالصة عند المحاسبي والكلاباذي. وتتجلي في أعمالهم أزمة القيم في عصرهم؛ فقد حاول المحاسبي أسلمة الأخلاق. وحاول الماوردي تهذيبها في أدب الدنيا والدين. ومعهم يدخل الراغب الأصفهاني والغزالي.

^{٢٠٠} السابق، ص ٢٩٠.

^{٢٠١} السابق، ص ٤٩١-٥٣٢.

^{٢٠٢} السابق، ص ٤٢٧.

وفي البحث عن أخلاقٍ إسلامية يتم اختيار أصول الفقه والمصالح العامة في نهاية المطاف. وتُحلَّل أعمال العز بن عبد السلام وابن تيمية أساسًا دون أعمال الشاطبي والطوفي.

ويبدو رصد الأعمال، واحدًا تلو الآخر حتى في التحديدات الأولية واختيار المفاهيم؛ أخلاق، أدب، نظام القيم.^{٢٠٣} صحيح أن مراجعات الأدبيات المعاصرة ضرورية في البحث العلمي ولكنها أقرب إلى مقدمات الرسائل العلمية وليس إلى الأبحاث المعمقة والأعمال الإبداعية.^{٢٠٤} وربما كان ذلك بسبب منهج تحليل الأعمال، ومعرفة العقل عن طريق منتجاته. وهي أعمال تجمع بين الشعبية للقارئ العام والتخصصية الدقيقة للنخبة المتخصصة. وكل مراجعة هي بطبيعة الحال جزئية. تذكر أعمالاً وتنسى أخرى.^{٢٠٥} تبدأ مراجع التاريخ ثم مراجع اللغة.

ويغيب بناء الشعور الأخلاقي بالرغم من تعددية أنواع الأخلاق. كما يغيب وصف الشعور الأخلاقي وراء مواده المختلفة من الكلام أو التصوف أو الأصول، ومصادره عند الفرس واليونان والعرب قبل الإسلام.^{٢٠٦} وإذا أراد أحد أن يجيب على سؤال: «ما العقل الأخلاقي العربي؟» لخرج بمادة تاريخية مجمعة عن كتب الأخلاق من خلال علوم الكلام والحكمة والتصوف والأصول ومصادرها العربية واليونانية والفارسية.

والرؤية تقليدية، «في البدء كانت أزمة القيم».^{٢٠٧} وهو موقفٌ شائع نابع من تفسير آية ﴿لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾. وقد تصح أيضاً عبارة «في البدء كان الصراع السياسي». وهو أيضاً تفسيرٌ شائع منذ اجتماع السقيفة حتى الفتنة الكبرى.

وإذا كان العرب «لم يدفنوا بعد أباهم أردشير» فكيف نمت حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار؟ وكيف قامت الثورات والهبات الشعبية ضد خلفاء أردشير؟ كيف يمكن فهم استمرار المقاومة في فلسطين وكشمير والشيشان وأفغانستان وأخيراً العراق؟ ألم

^{٢٠٣} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٣١-٥٦. عرض «الذريعة إلى مكارم الشريعة» للراغب الأصفهاني، «التفسير الكبير» للرازي. «الجمع بين الحكيمين» للفارابي، «تهذيب الأخلاق» لمسكويه، «تسهيل النظر وتجميل الظفر في أخلاق الملك وسياسة الملك» للماوردي ... إلخ. وهو ما يعترف به بالقول «هذه الجولة السريعة التي قمنا بها في المراجع الأساسية ...» (ص ٥١).

^{٢٠٤} تشمل المقدمة «الفكر الأخلاقي العربي، الوضع الراهن» مراجعات لبعض الكتب الأخلاقية المعاصرة مثل «الأخلاق عند الغزالي» لزكي مبارك، «الأخلاق» لأحمد أمين، «تاريخ الأخلاق» لمحمد يوسف موسى، «دستور الأخلاق في القرآن» لمحمد عبد الله دراز، «الأخلاق الإسلامية وأسسها» لعبد الرحمن حسن.

يسقط الشهداء الذين واجهوا السلاطين لأن الساكت عن الحق شيطان أخرس، وأن أفضل شهادة كلمة حق في وجه سلطان جائر؟ هل أخلاق الطاعة هي المترسبة في أعماق الوعي وحركات التحرر الوطني والهبّات الشعبية من أجل الخبز ما هي إلا دوافعٌ وقتية على هامش الشعور؟

ومن تحليل أسماء الأعلام في «العقل الأخلاقي العربي» يتقدم ابن المقفع ممثل الثقافة الفارسية، ثم الماوردي ممثل الثقافة السلطانية، ثم المحاسبي ممثل الثقافة الصوفية، ثم مسكويه نموذج الأخلاق الفلسفية، ثم الفارابي، ثم الراغب الأصفهاني صاحب المواعظ، ثم الهجویری الصوفي، ثم ابن رشد ناقد العقل الديني. ثم يتراءى الصوفية كالقشيري والغزالي وأبي طالب المكي والسراج الطوسي وذو النون وابن عربي والبسطامي وإبراهيم بن أدهم. وواضح كثرة النصوص الصوفية. ثم يأتي الصحابة: علي، معاوية، أبو بكر، أبو ذر الغفاري، أبو هريرة، ابن عباس. ثم الفلاسفة: الرازي الطبيب، الكندي، ابن سينا، ابن طفيل. ثم المعتزلة: الحسن البصري، القاضي عبد الجبار، واصل، الجاحظ. ثم الفقهاء أحمد بن حنبل، ثم الأشاعرة، الأشعري، وعشرات آخرون من الأعلام ذُكرت مرتين أو مرة واحدة.^{٢٠٨}

^{٢٠٥} مثلاً لم تدخل في المراجعة أبحاث ودراسات ومؤلفات توفيق الطويل الذي يُعتبر من مؤسسي هذا العلم، حتى وإن كان نقلاً عن الغرب، في الثقافة العربية المعاصرة، ومن خلال تلاميذه في الجامعات العربية. «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٧-١٨.

^{٢٠٦} وهو ما يؤكد ما لاحظته بعض المستشرقين في القرن الماضي مثل جولدزيهر عن خلو اللغة العربية من مفهوم الضمير Conscience (السابق، ص ١١٩-١٢١).

^{٢٠٧} «العقل الأخلاقي العربي»، ص ٥٧-٧٨.

^{٢٠٨} ابن المقفع (٥٣)، الماوردي (٣٩)، المحاسبي (٣٥)، مسكويه (٣٠)، الفارابي (٢٩)، الراغب الأصفهاني (٢٦)، عبد الحميد الكاتب (٢٥)، ابن رشد، الهجویری (٢٢)، القشيري (٢١)، الغزالي (٢٠)، علي (١٩)، الرازي الطبيب (١٨)، الحسن البصري، معاوية (١٧)، العامري، الكندي (١٥)، النيسابوري، عبد الجبار (١٤)، ابن الهيثم، ابن عبد ربه، هشام بن عبد الملك (١٣)، ابن باجه (١٢)، العز بن عبد السلام، ابن عربي (١١)، سالم بن عبد الرحمن، عمر بن الخطاب، واصل (١٠)، الجاحظ (٩)، عثمان، أبو طالب المكي، يحيى بن عدي (٨)، ابن حزم، السراج الطوسي (٧)، الأبيشي، ابن خلدون، ابن سنان بن ثابت بن قرة، ابن سينا، الحسن بن علي (٦)، أبو جعفر المنصور، الأحنف بن قيس، إبراهيم بن أدهم، ابن حنبل، زياد بن أبيه، العلاف، مروان بن محمد، المسعودي، الوليد بن زيد (٥)، أبو بكر، أبو ذر الغفاري، أبو هريرة، الأشعري، ابن حيان البستي، ابن عباس، البخاري، التوحيدي، الحجاج،

ومن الطوائف والفرق يندُر ما يُذكر منها ربما لأن الفهرس للأعلام باستثناء إخوان الصفا.^{٢٠٩} في حين أن الفهارس السابقة كانت نصفها من الأعلام. ومن الوافد اليوناني يتقدم أرسطو بطبيعة الحال، ثم أفلاطون، ثم جالينوس، ثم أبقرات، ثم سقراط، ثم الإسكندر المقدوني، ثم فيثاغورس، ثم ثمانية آخرون كلٌ منهم مرة واحدة.^{٢١٠} ومن الوافد الفارسي يتقدم أردشير بطبيعة الحال ثم كسرى أنوشروان ثم برزجمهر وبيدبا وغيرهم من أعلام الفرس.^{٢١١} كما يُعتمد على بعض الدراسات المحدثة الثانوية مثل دراسات أحمد أمين وطه حسين ومحمد يوسف موسى.^{٢١٢} ومن فلاسفة الغرب، ديكارت وروسو وكامي وسارتر.^{٢١٣} ومن المستشرقين جولدزيهر ونلليو.^{٢١٤} ولا تحتاج هذه الدراسة إلى نهاية تُوجد في البداية. تحيةً إلى الأخ الصديق في عقده السابع قبل المائة.

الزبير، الشافعي، الشهرستاني، طلحة، عبد الملك بن مروان، عمار بن ياسر، غيلان الدمشقي (٤)، أحمد بن يوسف، أكثم بن صيفي، محمد بن الحنفية، المبشر بن فائق، التهانوي، جابر بن حيان، حبيب العجمي، ذو النون المصري، زهير، الطبري، القفطي، المأمون، مالك، النظام (٣)، ابن طفيل، البسطامي، بهنود بن سموان، الجنيد، الجويني، حبنكة، الحلاج، الدقاق، ربيعة بن مكرم، سري السقطي، السموأل، الطهطاوي، عبادة بن الصامت، عبد الله بن عمر، أبو بكرة، أبو حنيفة، أبو سليمان الداراني، أبو هاشم الصوفي، ابن تيمية، عبد الواحد بن يزيد، عبدك الصوفي، علي بن الشاه، عمرو بن العاص، عيسى، الرازي (فخر الدين)، القلقشندي، الكرخي، الكلاباذي، المبرد، المختار الثقفي، معبد الجهني، المعتصم، المنصور العباسي، نجدة بن عامر، الوارث.

إخوان الصفا (٣).

٢١٠ أرسطو (٨٩)، أفلاطون (٨٨)، جالينوس (٥١)، أبقرات (٦)، سقراط (٥)، الإسكندر المقدوني (٤)، فيثاغورس (٣)، الإسكندر، فرغوريوس (٢)، أذرياتوس، الإسكندر الأفروديسي، أفريزون، أفلوطين، أمبادوقليدس، بروسون، جلوكون (١).

٢١١ أردشير (٣٩)، أنوشروان (١٦)، برزجمهر، بيدبا، (٣)، قباذ والد كسرى (٢)، كسرى أبرويز، أذربيان، أوراني، برزويه، جاماسيف، سابور الأول، ماني، الموبدان (١).

٢١٢ أحمد أمين (٦)، طه حسين (٣)، محمد يوسف موسى (٢).

٢١٣ بلاثيوس (٢)، أندريه بريديو، روسو، ديكارت، سارتر، كامبي (١).

٢١٤ جولدزيهر، نلليو (١).

التاريخ والتراث والسياسة^١

دراسة في ثلاثية معاصرة (علي أومليل ١٩٤٠م-...)

(١) مقدمة: المفاهيم الثلاثة

يبدأ بعض المفكرين العرب المعاصرين بعدة مقولات تتأسس عليها مشاريعهم الفكرية مثل «نقد العقل العربي»، «نقد العقل الإسلامي»، «من التراث إلى الثورة»، «التراث والتجديد». ويُفضّل البعض الآخر البداية ببعض المقولات الأساسية كنقاط بداية مثل «التاريخ والتراث والسياسة». والغالب على البعض منها في كلتا الحالتين الإيقاع الثلاثي، إما كبنية طبيعية في الذهن، كما هو الحال عند كانط، أو في الجدل مثل هيجل، أو في الموقف الحضاري مثل ثلاثية الموروث والوافد والواقع المعيش، ومنها «التاريخ والتراث والسياسة».

وقد توالى عدة أجيال من المفكرين في المغرب الأقصى من أصحاب المشاريع التي بدأت معظمها بعد هزيمة يونيو-حزيران ١٩٦٧م، أو قبلها بقليل مواكبة للثورة العربية في النصف الثاني من القرن العشرين ابتداءً من الخمسينيات. ويمكن التعرف على أجيالٍ ثلاثة؛ الأول جيل محمد عزيز لحبابي (١٩٢٣-١٩٩٣م) الذي طوّر مشروعه ابتداءً من «الكائن إلى الشخص» انطلاقاً من مونييه إلى «الشخصانية الإسلامية» لإعادة اكتشاف

^١ الكتاب التذكاري، أوراق فلسفية، القاهرة، ٢٠٠٤م.

الشخصانية في الموروث بدلاً من نقلها من الوافد حتى «العالمية الثالثة» في مرحلة ظهور كتلة العالم الثالث إبان الستينيات وصولاً إلى «الغادية» بعد ازدهار علوم المستقبلات. والثاني جيل عبد الله العروي (١٩٣٥م-...) الذي تطوّر أيضاً من «تاريخ المغرب» إلى «الأيدولوجية العربية المعاصرة» إلى «العرب والفكر التاريخي» خاصة «المثقفون العرب والغرب» إلى تحليل المفاهيم مثل الأيديولوجيا والدولة والحرية والعقل والتاريخ. وينضم إليه محمد عابد الجابري (١٩٣٦م-...) في رباعية «نقد العقل العربي»، التكوين ثم البنية ثم تطبيقها في السياسة والأخلاق.^٢ والثالث علي أومليل (١٩٤٠م-...) انطلاقاً من التاريخ والتراث والسياسة، ومعه طه عبد الرحمن ابتداءً من اللغة والمنطق والجدل والمناظرة أو نقيضها في الإلهامات الصوفية والإشارات الإلهية وتحت مصطلحات جديدة، مع إزاحة الأجيال السابقة لإفساح المجال للجيل الجديد لفرض نفسه على الساحة الفكرية والفلسفية.^٣ وفي الدول الشابة تتلاحق الأجيال ربما كل عشر سنوات، وليس كل أربعين عاماً كما قال قدماء اليونان وابن خلدون.^٤

والعنوان «التاريخ والتراث والسياسة» من تطور المؤلفات الستة الرئيسية؛ اثنان في التاريخ: «الخطاب التاريخي، دراسة في منهجية ابن خلدون ١٩٧٧م»، «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية ١٩٨٥م». واثنان في التراث؛ «في التراث والتجاوز ١٩٩٠م»، «في شرعية الاختلاف ١٩٩١م». واثنان في السياسة: «السلطة الثقافية والسلطة السياسية ١٩٩٦م»، «مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية، الديمقراطية والعولمة ١٩٩٨م».

^٢ ربما تكون خماسية إذا ما صدر «نقد العقل العلمي».

^٣ هناك جيل رابع يتشكل الآن، جيل كمال عبد اللطيف، سالم يفوت، سعيد بن سعيد، عبد السلام بن عبد العلي، محمد الوقيدي، سالم حميش، محمد مصباحي، الدواي، والمرحوم جمال الدين الطوي وغيرهم. وربما هناك جيل خامس قادم الذي يمارس هواية الكتابة في مجلة «فكر ونقد» التي يشرف على إصدارها محمد عابد الجابري.

^٤ في مصر هناك أربعة أجيال على الأقل؛ الأول مصطفى عبد الرازق، والثاني إبراهيم بيومي مذكور، وعثمان أمين، وعلي سامي النشار، وابو العلا عفيفي، ومحمد عبد الهادي أبو ريده، وتوفيق الطويل، وعبد الرحمن بدوي، وزكي نجيب محمود. والثالث فؤاد زكريا، وفتح الله خليف، وحسن حنفي، والمرحوم محمود رجب، والمرحوم محمود فهمي زيدان، وأحمد صبحي، وأميرة حلمي مطر، وصلاح قنصوه، وعلي عبد المعطي، ومحمد مهران. والرابع طلبة هذا الجيل الذين لم يفرضوا وجودهم الفلسفي بعد مثل يمنى طريف الخولي.

وهي أيضًا مقولات أولية في رسالة «الخطاب التاريخي»^٥. فمن التاريخ المقولة الأولى تنبثق منذ البداية المقولتان الأخيرتان التراث والسياسة؛ فالتاريخ هو بالضرورة تاريخ التراث وتاريخ سياسي في آن واحد. والتراث من وضع التاريخ، ويعكس الصراعات السياسية. والسياسة هو التاريخ في تفاعلاته التي تُنتج تراثًا بعد التدوين. التاريخ يحفظ التراث، والتراث يُدوّن التاريخ. والتراث من تدوين السلطان السياسي وهو الفاعل في التاريخ. كما يُدرس التراث بمنهج تاريخي، والتاريخ هو تاريخ التراث؛ فالتاريخ منهج وموضوع. وفي التاريخ تقع النزعات اللاتاريخية مثل التصوف الذي يريد الخروج من التاريخ ثم اللحاق به والعودة إليه بصورة أخرى.

(٢) التاريخ

(أ) ويبدأ التفكير في التاريخ منذ رسالة الدكتوراه «الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون» ١٩٨٥م^٦. وهي ثاني أكبر المؤلفات^٧. يظهر فيها العقل في التاريخ بتعبير هيجل ولكن على أساس نقدي، والعقل في الجغرافيا؛ أي النظرية الجغرافية المعروفة عند مونتسكيو وهردر. كما يصف أغلاط المؤرخين السابقين، ويبيّن ضرورة

^٥ مثلًا: الفصل الأول: التاريخ والبحث عن خطابه.

(١) أصول التاريخ والتراث.

(أ) التاريخ والتراث.

(ب) التاريخ والسياسة.

(ج) التراث المكتوب والسلطان السياسي.

(٢) التراث ومنهجه.

(٣) التاريخ ومفهومه.

الفصل الثاني: المشروع التاريخي.

الفصل الثالث: النسخة الشرقية لتاريخ ابن خلدون.

الفصل الرابع: الحقل التاريخي لابن خلدون.

الفصل الخامس: التصوف والتاريخ.

^٦ L'histoire et son discours, essai sur la méthodologie d'Ibn Khaldun, 1977. (222p)

^٧ أكبرها «السلطة السياسية والسلطة الثقافية» (٢٥٧ص).

نقد الروايات قبل استعمالها كمصادر للتاريخ، تحولاً من النص إلى الواقع، ونقد منهج الإسناد كما فعل القدماء؛ فصحة المتن مشروطة بصحة الإسناد.^٨ وابن خلدون جزء من الثقافة العربية في المغرب وأحد مُكوّناته لما فيه من منهجية وعقلانية يتسم بها الفكر المغربي.^٩

وتتجاوز الدراسة عرض المقدمة كما يفعل المشاركة وتكرارها، بل يبين نموذج انبثاق السياسة من التاريخ، والتحول من القبيلة إلى الدولة، مع دقة المغاربة في التحليل والتفسير كما هو الحال عند ابن خلدون، مما دفع البعض إلى التمييز بين المغاربة نموذج ابن رشد وابن خلدون، والمشاركة نموذج ابن سينا والغزالي. وفي نهاية كل فصل «استخلاص»، بالإضافة إلى «الاستخلاص العام» في نهاية الدراسة حتى يعي القارئ النتائج الجزئية والكلية.

ويتأكد التركيز على التاريخ في ثانيا الدراسة قبل ابن خلدون وبعده مثل الرؤية التاريخية للتاريخ عند الطبري، والصلة بين تاريخ المغرب والتاريخ العام، وما هو الخاص في التاريخ وما هو العام، وأهمية ابن خلدون في العودة إلى الواقع وإلى التجربة التاريخية، ونهاية بتفسير التاريخ. وتحاول الدراسة إدخال «المقدمة» في تصنيف العلوم اعتماداً على «إحصاء العلوم» للفارابي في إطار علوم الحكمة. وقد بدا ذلك صعباً للغاية لأن الفارابي لا يدخل التاريخ ضمن إطار علوم الحكمة. كما يصعب اعتبار التاريخ ضمن هذه العلوم. إنما «المقدمة» تند عن التصنيف لأنها تعبر عن نهاية المرحلة الأولى للحضارة الإسلامية، مرحلة النشأة والتطور والاكتمال ثم النهاية في القرون السبعة الأولى، قبل أن تبدأ المرحلة الثانية عصر الشروح والملخصات في القرون السبعة التالية،

^٨ انظر دراستنا: «من نقد السند إلى نقد المتن»، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، العدد الخامس، القاهرة، ١٩٩٦م، ص ١٣١-٢٤٣.

^٩ اتجه الفكر العربي المعاصر لدراسة ابن خلدون في المغرب والشرق وأهمها:

- (أ) طه حسين، «الفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون».
- (ب) عبد العزيز عزت، «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون».
- (ج) ناصيف نصار، «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون» (بالفرنسية)، باريس، ١٩٧٧م.
- (د) محمد عابد الجابري، «العصبية والدولة عند ابن خلدون»، ١٩٧١م.
- (هـ) زينب الخضير، «فلسفة التاريخ عند ابن خلدون»، القاهرة، ١٩٨٧م.

والتي انتهت بعصر الإصلاح الديني والنهضة العربية الأولى قبل أن يكبوا تدريجياً حتى هذا الجيل.^{١٠}

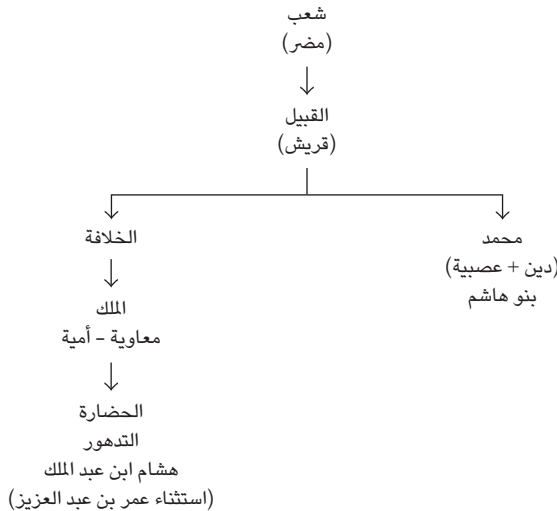
يُقدم الفصل السادس نموذجاً تطبيقياً لبنية «المقدمة» ليتحقق من صحتها. ويبين مسار العرب من الشعب والقبيل إلى الدولة والخلافة حتى الحضارة والتدهور مع التركيز على دور التصوف في التاريخ، وبيان الاستثناءات في التاريخ، وحدود البنية لرصد وقائع التاريخ الكلي.^{١١}

(ب) «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية». وهنا يتم الانتقال من التاريخ القديم إلى التاريخ الحديث، من ابن خلدون نهاية العصر القديم إلى الإصلاح بداية العصر الحديث، ومن الخلافة إلى الدولة الوطنية.

كانت هناك مقدمات للإصلاح وذلك بانتشار بعض المفاهيم مثل الدستور لتقييد سلطة الملك أو الأمير؛ فأقصى ما كان يناادي به الإصلاح هي الملكية المقيدة بالدستور، ومثل الاستبداد العادل الذي دافع عنه الأفغاني كنوعٍ من الإصلاح للدولة العثمانية.

^{١٠} «الخطاب التاريخي»، ص ٤٧-٥٨.

^{١١} السابق، ص ١٦١.



ومثل الحسبة، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الإسلاميين كنوعٍ أيضًا من الرقابة على الحاكم، ومثل الغرباء الذين يصلحون في الأرض عند فساد الناس. هم العلماء ورثة الأنبياء، وهم الذين يبعثهم الله على رأس كل مائة سنةٍ لتجديد الدين.

ويقوم الإصلاح على تأكيد الفطرة والحالة الطبيعية من أجل إعادة النظر في نظام المجتمع. ويُحال إلى مصادرها القديمة لدى «حي بن يقظان» لابن طفيل، وابن خلدون، والشاطبي في مقاصد الشريعة، والحُسن والقُبْح العقلِيَّين عند المعتزلة؛ فالطبيعة خيرة وعاقلة، والتسامُح جزء من الفطرة. يعطي حق الخلاف والاختلاف. وهو ليس مفهومًا محايدًا، مجرد تعبير عن الفطرة، بل هو أساس الإصلاح ضد التسلُّط والتفرد بالرأي.

وبمجرد أن خبا الإصلاح نشأ الصراع بين السلفيين والعلمانيين، وبين السلفيين والليبراليين. حاول الإصلاح الجمع بينهما في سلفية جديدة قابلة للحدثة، أو علمانية جديدة قابلة لأن تمتد جذورها في الموروث العقلاني الطبيعي القديم. وبالرغم من دراسة الموضوعات نفسها دون الأشخاص إلا أنه يُفصّل مشروع طه حسين العلماني ويُبرز التقابل بين الديني والمدني.

فلما أتت الدولة الوطنية بدأ السؤال حول دور الإسلام فيها؛ فقد خرجت معظم حركات التحرر الوطني من جبة الإصلاح الديني. فلما نشأت الدولة الوطنية تم استبعاد الحركة الإسلامية من بعض الدول لصراعٍ على السلطة. هكذا نشأت مشكلة الجزائر والحرب الدائرة بين الإسلاميين والدولة. كما نشأت أيضًا مشكلة الهند وانفصال باكستان باسم الإسلام عن الهند العلمانية. وما زالت الإصلاحية العربية الليبرالية أو الإسلامية في مشكلة الدولة التي تحكم باسم السلطة ولا تطلب من الناس إلا الطاعة. وهو ما يرفضه الليبراليون والإسلاميون.

ويظهر ابن خلدون من جديد كعالم ومواطن من الكتاب إلى الدولة، نموذجًا للمثقف المغربي. ومع ذلك يحضر الغزالي أيضًا في المغرب العربي وكأن المغرب قد جمع بين النقيضين، التصوف للشعب والعقل والتاريخ للنخبة. كان من الطبيعي أن يلجأ الغزالي إلى التصوف كحركة إحياء للإيمان في القلوب أثناء الحرب الصليبية الأولى دون ذكرها أو الإشارة إليها في أيٍّ من مصنفاته.

ولما كان المثقف العربي بين ثقافتين، العربية والغربية، فقد تمت المقارنة بينهما في تحليل الفطرة والإشارة إلى هيجل، وفي تحليل الطبيعة والإشارة إلى روسو، مع تعريب بعض الألفاظ مثل «ريفورم» أي الإصلاح و«توليرانس» أي التسامُح.

وقد تبدو هذه التحليلات النظرية خالصة بلا هدف أو قصد مثل بعض المفكرين الغربيين المعاصرين إغفالاً في التحليل وبحثاً عن المتناهي في الصغر إلا أنها في نفس الوقت تكشف عن وعي عميق بمسار الأمة الإسلامية في التاريخ ليتواصل حاضرها في ماضيها. وربما يظل السؤال قائماً لماذا التوقف على الدولة الوطنية دون اختياراتها الليبرالية أو الاشتراكية؟ وهل جمع المؤلف بينهما كما فعل العروبي من قبل في «العرب والفكر التاريخي» في الماركسية العربية أو الماركسية التاريخية؛ أي الماركسية الليبرالية؟

(٣) التراث

(أ) «في التراث والتجاوز» (١٩٩٠م). وهي قضية المفكرين العرب المعاصرين. كيف يمكن تحليل التراث باعتباره مخزوناً نفسياً وموروثاً ثقافياً في العصر من أجل تجاوزه، والتحرر من عقاله، ويصبح باعثاً على التقدم بدلاً من أن يكون عائقاً عنه؟ يكتفي بعض المفكرين بالوصف والتحليل مثل مشروع «نقد العقل العربي» و«نقد العقل الإسلامي» دون التجاوز الصريح، وإن كان يمكن استنباط التجاوز الضمني.

ونموذج التجاوز في التأويل والتوازن عند ابن رشد، فإذا كان التراث يقضي بإرجاع الفرع إلى أصل سابق، وبالتالي يكون الأصل هو الأساس، ما اتفق معه يُضم إلى التراث. وما اختلف معه يصبح بدعة فإن التأويل اجتهد يعتمد على المقاصد الكلية للشيعة. يتجه إلى الأمام وليس إلى الخلف. والأصل ليس نصاً يختلف عليه المتأولون بل هو قصد وغاية وقيمة ومبدأ عام لحقوق الإنسان والشعوب.

وتلك أصالة الفكر الخلدوني في التراث والتجاوز من البدو إلى الحضر، ومن العصبية إلى الحضارة، ومن التاريخ إلى العمران، ومن الصحراء إلى المدنية. هو تجاوز تاريخي وليس فقط تجاوزاً عقلياً.^{١٢}

ولما كانت الفلسفة تأملاً في المجتمع وتحليلاً له فقد تم التركيز على «مفهوم المجتمع» في الفكر العربي من خلال الدرس الاجتماعي في المشرق والمغرب. لقد غاب المفهوم في

^{١٢} ويتضح ذلك من عناوين أجزاء الجبهة الأولى «موقفنا من التراث القديم» في مشروع «التراث والتجديد» مثل: «من العقيدة إلى الثورة»، «من النقل إلى الإبداع»، «من النص إلى الواقع»، «من الفناء إلى البقاء»، «من النقل إلى العقل». وكذلك في الجبهة الثانية «موقفنا من التراث الغربي»، من الاستشراق إلى الاستغراب في «مقدمة في علم الاستغراب». وكذلك مشروع الطيب تيزيني في بيانه الأول «من التراث إلى الثورة».

بداية نشأة الجامعات المصرية. ثم ولد فقط في منتصف القرن الماضي بالرغم من ظهور مفاهيم الاجتماع والجماعة في الفكر الفلسفي القديم عند الفارابي وابن سينا وابن باجه وفي الفكر الفقهي؛ لذلك كان صاحب الثلاثية أقرب المفكرين العرب إلى الفكر الاجتماعي والسياسي نظرًا لانتسابه إلى اليسار العربي التقدمي.

(ب) «في شرعية الاختلاف» (١٩٩١م). وهو ما سُمي «حق الاختلاف» أي عدم شرعية التفرد بالرأي وضرورة الاستشارة؛ فالكل رائدٌ، والكل مردود عليه. وهي دعوةٌ موجهة للطرفين المتنازعين، للإخوة الأعداء، السلفيين والعلمانيين، في المعارضة أو في الحكم؛ فالسلفيون يرفضون شرعية الاختلاف، ويحتكرون الرأي إلى حد قد يصل إلى التكفير. والعلمانيون يُخَوِّنون السلفيين. والسؤال هو: كيف يكون للفريقين حق الوجود الشرعي والتحرك في إطار الشرعية؟ إذا كان العلمانيون في الحكم باسم الدولة الوطنية فكيف يُعطى للسلفيين في المعارضة حق الشرعية؟ وإذا كان السلفيون في الحكم باسم الحاكمية فكيف يُسمح للمعارضة بالوجود الشرعي؟ حق الاختلاف إذن ضد المنطق المزدوج للتكفير والتخوين، وضد منطق الإبعاد المتبادل، والإقصاء المزدوج لصالح فريق واحد يمتلك الحقيقة كلها دون الآخر الذي هو في ضلالٍ مبين. ومن هي الفرقة الناجية؟ هي في الغالب فرقة السلطان؟ ومن هي الفرق الضالة الهالكة؟ هي في الغالب أحزاب المعارضة. إن حق الاجتهاد مكفولٌ للجميع، فمن الذي أغلق باب الاجتهاد؟ من الذي يملك المفتاح لغلقة أو لفتحه؟

والنموذج التاريخي لذلك هم الموريسكيون الذين صمدوا في إسبانيا ضد محاولات التنصير أو التهجير. وهم الذين حملوا لواء المعارضة داخل إسبانيا المسيحية، نصارى في الظاهر، ومسلمون في الباطن. حملوا مشعل النهضة التي كانت علنية قبل سقوط غرناطة. ورفضوا تحريف الكتاب المقدس وحرفية التفسير.^{١٣} وهو ما زال يحدث في الفكر العربي المعاصر، قراءة للماضي في الحاضر، وللحاضر في الماضي، وتحليلًا لحاجات العصر وتأصيلها في الموروث القديم كنوعٍ من حوار الحضارات أو حوار الأديان، جمعًا بين هموم العلم وهموم الوطن. وهي موضوعاتٌ جديدة لم يتطرق إليها معظم المفكرين العرب المعاصرين. تبرز قضية في تاريخ الأديان المقارن في قراءة تقوم على التعددية

^{١٣} يُشار إلى: أبو القاسم الحجري، «ناصر الدين على القوم الكافرين»، الدار البيضاء ١٩٨٧م، وهو اختصار «رحلة الشهاب إلى لقاء الأحاب».

الفكرية، وتؤكد على الخلاف بين المذهب الواحد وليس فقط بين المذاهب. وتجمع بين هموم القدماء وهموم المحدثين. كما يعرض الكتاب موضوعاً رئيسياً هو «أسباب النزول أو تاريخ فوق التاريخ»، وأن الوحي نزل في المكان والزمان، المكان في أسباب النزول، والزمان في الناسخ والمنسوخ؛ فالأحكام تتغير بتغير المكان والزمان. له تاريخ في التاريخ. والمنهج المتبع هو المنهج التحليلي «الميكروسكوبي» لرؤية المتناهي في الصغر كرد فعل على الأحكام العامة في المشرق، والتنظيرات المجردة في المغرب. وتُستعمل بعض المفاهيم الغربية الأثرية عند بعض المفكرين المغاربة مثل «القطيعة المعرفية» مع أن الإسلام يقوم على التواصل؛ فالمسيحية قراءة روحية لليهودية، والإسلام اختيار حر بين الشرعية والمحبة ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِلصَّابِرِينَ﴾. أحياناً يبدو إغراق في الحداثة، وغلبة الحداثة على الموروث القديم، وبعض التشيع في العلم، واستئصال موضوع من تربته لغرضه في تربة أخرى. وتلك صعوبات أمام الباحث والفكر العربي المعاصر وهو يستكشف الطريق بين القديم والجديد، بين تراث الأنا وتراث الآخر، والمقارنة بين ثقافتين دون مراعاة اختلافهما في المسارين التاريخيين، الأولى في مرحلة ما قبل الحداثة، والثانية في مرحلة ما بعد الحداثة.

(٤) السياسة

(أ) السلطة الثقافية والسلطة السياسية (١٩٩٦م). يبدو أن المقولة الثالثة «السياسة» هو مرْكَب الموضوع بين التاريخ كموضوع والتراث كمنقِض موضوع. ويتعرض لموضوع شائك في الفكر العربي المعاصر وتأصيل جذوره في التراث القديم وهو صلة المثقف بالسلطة بالتعبير المعاصر، أو الكاتب بالسلطان بالتعبير القديم. ويعطي نماذج من الماضي، سياسة الكتاب تجاه السلاطين، وسياسة السلاطين تجاه الكتاب؛ فقد امتهن الجاحظ مهنة الكتابة للسلطان. ووقف التوحيدي على باب الله وعلى باب السلطان في آن واحد. وأحاط السلاطين أنفسهم بمجالس الفقهاء والأدباء والحكماء والشعراء والظرفاء. وانتحل الكتاب عهداً ورسائل وأشعاراً تبين قدرتهم على الإبداع.^{١٤} كل ذلك من أجل الإجابة على سؤال: كيف تنشأ السلطة العلمية في المجتمع؟ كان النسق عند القدماء أن

^{١٤} «من النقل إلى الإبداع»، مج ١ النقل، ج ٢ النص، فصل ٣ الانتحال.

الدين والملك توءمان؛ أي الجمع بين السلطتين، الثقافية والسياسية، وكما قال الفارابي: سواءً قلت النبي أو الملك أو الإمام أو الفيلسوف فإنني أعني نفس الشيء.

ثم طَبَّقَ هذا النموذج على الفلاسفة باعتبارهم النموذج القديم للمفكرين المعاصرين؛ فقد صاغ بعضهم مدناً مثالية بعيداً عن نقد النظم السياسية القائمة؛ فالخيال أفضل من الواقع، في حين أثر ابن رشد نقد ثقافة السلطان. ودافع عن الفلسفة إيجاباً في «فصل المقال» من أجل التأكيد على حق النظر ووجوبه بالشرع. كما دافع عنها سلباً في «تهافت التهافت» بعد أن أقصاها الغزالي لصالح السلطان. ونقد علم الأشعرية وهو الأساس النظري الذي قامت عليه الأموية. وأعاد إقامة الفقه على أسس أخلاقية. وكتب «الكليات» في الطب في العلم الخالص، العقل والتجربة، كأساسين للوحي.

ويتم استعراض نفس القضية ابتداءً من التراث الغربي، لمعرفة كيفية ظهور سلطة المثقفين في الغرب، خاصة في فرنسا وألمانيا للمقارنة مع ظهور سلطة المثقفين في تاريخ العرب الحديث. ويتردد أسماء القدماء أكثر من أسماء المحدثين مثل السوسي واليوسي والرازي وابن باجه والفارابي وابن سينا وابن رشد ومن قبلهم سقراط.

ومع ذلك لم تظهر رؤية جديدة لعلاقة المثقف بالسلطة أكثر مما هو معروف في النظريات الثلاث الشهيرة، المثقف ضحية للسلطة أو عميل لها أو تجسّر بين السلطة والشعب لتخفيف أخطار السلطة وتحقيق ما يمكن تحقيقه من مصالح الشعب.

الدراسة جديدة تشبه دراسة بعض المفكرين الغربيين المعاصرين مثل دريدا في علم الكتابة. وليست دراسةً ميتافيزيقية نظرية خالصة. تجمع بين القدماء والمحدثين، وتقرأ الحاضر في الماضي والماضي في الحاضر، جمعاً بين المحلية والعالمية، بين التاريخ الخاص والتاريخ العام.

(ب) «مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية، الديمقراطية والعولمة» (١٩٩٨م). وهي أصغر الموضوعات، محاضرة أُلقيت في عمان، وجمعت الردود والتعقيبات عليها. وتتطرق إلى بعض الموضوعات الجديدة في الفكر العربي المعاصر مثل التحديث، وريح الشرق؛ فالتحديث قضية الجميع. والليبرالية نموذج لها. ومع ذلك هناك فرق بين ليبرالية السوق؛ أي حرية سيولة البضائع في نظم تقوم على الاقتصاد الحر، وليبرالية الفكر والنظم السياسية، حرية الفكر وديمقراطية الحكم. وهناك نموذج التجربة الآسيوية، التحديث من خلال الدولة والمشاركة الشعبية والتخطيط الاقتصادي.

وأخيراً تعرض الدراسة للعولمة ومستقبل الدولة القطرية؛ فالعولمة تقتضي إسقاط الحدود الجمركية، ونهاية سيادة الدولة الوطنية، وتنشيط القطاع الخاص، وتقوية

مؤسسات المجتمع المدني. والدولة القطرية ما زالت متمسكة بسيادتها الوطنية وحماية صناعاتها الوطنية، والرغبة في المشاركة في السوق بالإنتاج وليس فقط بالاستهلاك، فهل يستطيع العرب ذلك عن طريق إيجاد سوق عربية مشتركة وتعاون متبادل من أجل خلق سوق إقليمي يجمع الدول العربية والآسيوية في مواجهة السوق الأوروبية المشتركة والسوق الأمريكية المتمثلة في الشركات المتعددة الجنسيات؟ وهل العرب استثناء؟ إن صاحب الثلاثية ما زال يمثل واحدًا من قوى اليسار العربي القومي الاشتراكي. ولم يتغير بتغير الأحداث، وبتحول الثورة العربية مائة وثمانين درجةً أو سقوط النظم الاشتراكية في المعسكر الشرقي. ما زال يكتب للمثقفين العرب، لا للمتخصصين ولا للعامة وإن ظهرت بعض المصطلحات المعربة مثل «اللائية» أي العلمانية.^{١٥} ربط بين المغرب والمشرق بالرغم من الدعوة العامة في المغرب بالتمايز بين جناحي الوطن العربي وسوء استعمال مفهوم «القطيعة المعرفية» عن قصد أو عن غير قصد. تخرج من جامعة القاهرة في ١٩٦٠م. وعاش في المغرب أستاذًا للفلسفة في جامعة الرباط. ثم عاد إلى المشرق أمينًا عامًا لمنتدى الفكر العربي في عمان. وبعد عودته إلى المغرب عاد ثانيًا إلى القاهرة المعز سفيرًا لجلالة ملك المغرب، يثرى الثقافة العربية، ويدعم الأسرة الفلسفية، ويشارك في جمعياتها الفلسفية، جمعًا بين السفارة والفلسفة كما جمع الحكماء القدماء بين رياضة الملك ورياسة الحكمة، بين الملك والفيلسوف.

^{١٥} «مواقف الفكر العربي من المتغيرات الدولية، الديمقراطية والعولمة»، ص ٢٨.

الفصل الثالث

مفكرون علميون

تكوين الفكر العربي الحديث^١

جدل الوافد والموروث شبلي شميل نموذجًا (١٨٥٠-١٩١٧م)

ولو أنتَ أعملت الرويَّة لا الهوى لأدركتَ أن الدين لا صوتَ بل صدَى

الشميل

أولاً: مكونات الفكر العربي الحديث

الفكر العربي الحديث مصب لثلاثة روافد؛ الأول الوافد الغربي الذي انتقل إلى الثقافة المعاصرة منذ مائتي عام، منذ عصر الترجمة الثاني في القرن التاسع عشر في عصر محمد علي وحتى المشروع القومي للترجمة.^٢ كان عصر الترجمة الأول في القرن الثاني للهجرة على يد أحد المترجمين النصارى حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين، ومتى بن يونس ويحيى بن عدي وقسطا بن لوقا وابن زرعة من اليونانية أو السريانية إلى العربية أو من الفارسية إلى العربية عند ابن المقفع ومسكويه بعد حلم المأمون الشهير الذي رأى فيه أرسطو في المنام محاوراً إياه في اتفاق العقل والشرع وضرورة ترجمة أرسطو لنصرة الإسلام.^٣ كانت الترجمة الأولى لبناء الحضارة بعد أن تم الفتح، في حين أن الترجمة الثانية كانت لبناء الدولة الحديثة بعد أن ضعفت الخلافة وبدأ الدفاع عن الفتح ضد

^١ ندوة شبلي شميل، الجامعة اللبنانية، الفرع الثالث، طرابلس، ٢٠٠٠م.

^٢ محمد جمال الشيال، «البعثات التعليمية في عصر محمد علي». والمشروع القومي للترجمة أحد المشاريع الرائدة للمجلس الأعلى للثقافة بوزارة الثقافة، بجمهورية مصر العربية.

غزوات الأوروبيين الجدد. كانت الترجمة الأولى من موضع قوة؛ فقد كان العرب فاتحين، في حين تَمَّت الترجمة الثانية من موقع ضعف، فقد كان العرب عشية الاحتلال بداية بالجزائر في ١٨٣٠م. وكان الغرب قد سبقهم في نهضةٍ حديثة منذ ثلاثة قرون. وكان العرب بعد ابن خلدون قد أُنْهَوْا الفترة الأولى لحضارتهم الذهبية منذ أربعة قرون.

والثاني الموروث القديم الذي ما زال حيًّا في قلوب الناس، وأحد مكونات الثقافة الموروثة، ومتداخل مع الأمثال العامة وسير الأبطال والشعر. ويحضر الموروث النقلي مثل القرآن والحديث والتفسير والسيرة والفقه أكثر من حضور الموروث العقلي النقلي، الكلام والفلسفة والأصول والتصوف الفلسفي. في حين تغيب العلوم العقلية الخالصة، الرياضية كالحساب والهندسة والفلك والموسيقى أو الطبيعية الطبيعة والكيمياء والطب والصيدلة والمعادن والنبات والحيوان، باستثناء ما وصلت إليه علوم السحر والطلسمات والتنجيم عودًا إلى الطب النبوي. وهو أعمق في التاريخ، أربعة عشر قرنًا، وأوسع حضورًا عند العامة من الوافد الغربي، الأحدث في التاريخ، مائتَي عام، وأضيق حضورًا عند الخاصة.

والثالث الواقع العربي الحديث وتحدياته من تخلف وتسُّلُّ وجهل وخوف ونفاق وادعاء؛ فالفكر العربي الحديث تعبير عن الواقع العربي الحديث.^٤ ومنبره الصحافة، وليست المؤلفات العلمية المحكمة. وهي موضوعات متناثرة تم تجميعها طبقًا لمنطق التشابه والاختلاف. لا فرق في جمهوره بين العامة والخاصة، بين هموم العالم وهموم المواطن.^٥ ولا يُوجد مفكرٌ عربي حديث إلا وقد تكوَّن في هذه الروافد الثلاثة وألَّف فيها، مجددًا الموروث القديم، وناقلًا الوافد الغربي، وواصفًا الواقع العربي الحديث.^٦

ويصعب تطبيق ذلك التكوين الثلاثي على مؤلفات شبلي شميل نظرًا لأن معظم إنتاجه مقالاتٌ صحفية؛ فقد كانت الصحافة منبرًا حرًّا للفكر العربي. كانت صحافة

^٣ حسن حنفي: من النقل إلى الإبداع، مج ١ النقل، ج ٢ النص، الفصل الأول: الترجمة، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠م.

^٤ وهو ما سَمَّيناه الجبهات الثلاثة؛ الأولى الموقف من التراث القديم لإعادة بناء العلوم، علم الكلام في «من العقيدة إلى الثورة»، وعلوم الحكمة في «من النقل إلى الإبداع»، وعلم أصول الفقه في «من النص إلى الواقع»، وعلوم التصوف في «من الفناء إلى البقاء»، والعلوم النقلية في «من النقل إلى العقل». والثانية الموقف من التراث الغربي وفيه: مقدمة في علم الاستغراب، قضايا معاصرة، في الفكر الغربي المعاصر، وترجماته عن الفلسفة المسيحية في العصور الوسطى، واسبينوزا ولسنج وسارتر. والثالثة الموقف من

رأي لا صحافة خبر. وكان لكل تيارٍ فكري بل ولكل جيلٍ صحافته.^٧ فقد صدرت له ثلاث مجموعات؛ الأولى الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل. وهو يبحث في موضوعاتٍ شتىٍ عمرانيةٍ طبيةٍ وعلميةٍ وتاريخيةٍ وأدبيةٍ وسياسيةٍ وتقريريةٍ وانتقاديةٍ وفكاهية.^٨ والجزء الأول هو «فلسفة النشوء والارتقاء» ترجمة لكتاب «بشنر» ويُعلن

الواقع وفيه قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، الدين والثورة في مصر، هموم الفكر والوطن، حوار المشرق والمغرب (مع محمد عابد الجابري)، حصار الزمن.

^٥ «هموم الفكر والوطن»، الفكر العربي المعاصر، رابعاً: الواقع العربي المعاصر، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج٢، ص٤٨١-٦٠٩.

^٦ يتضح ذلك عند الطهطاوي. الموروث القديم: نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز، تاريخ العرب قبل الإسلام ... إلخ. والوافد الغربي: تخليص الإبريز في تلخيص باريز، وقائع تلمك، وسائر ترجماته من التراث الغربي. والواقع العربي: المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، مناهج الألباب المصرية في مباحج الآداب العصرية، ومقالات الوقائع المصرية. وعند طه حسين الموروث القديم في إسلامياته ونقده الأدبي مثل: الشيوخ، الفتنة الكبرى، وحديث الأربعاء، والشعر الجاهلي. والوافد الغربي: مستقبل الثقافة في مصر، دستور الأثنيين، قادة الفكر وترجماته عن الأدب اليوناني. والواقع العربي في أدبه مثل: الأيام، ومقالاته في الكاتب المصري، والمعذبون في الأرض. وعند العقاد الموروث القديم في إسلامياته وعبقرياته، والوافد الغربي في: عقائد المفكرين، الشيوعية والإنسانية، فلاسفة الحكم في العصر الحديث، لا شيوعية ولا استعمار، أفيون الشعوب، الحكم المطلق في القرن العشرين. والواقع العربي: الإسلام في القرن العشرين، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ما يُقال عن الإسلام. وزكي نجيب محمود، الوافد الغربي في المنطق الوضعي، خرافة الميتافيزيقا، نظرية المعرفة، رسل، هيوم، نحو فلسفة علمية. والموروث القديم في: جابر بن حيان. والواقع المعاصر في كتبه الخمسة والعشرين تجميعاً لمقالات الأهرام ابتداءً من «تجديد الفكر العربي» حتى «حصار السنين» مروراً بقصة نفس، وقصة عقل. وعثمان أمين الوافد الغربي في ترجماته ومؤلفاته عن ديكرت وكناط ورواد المثالية الألمانية، والموروث القديم في الجوانية، والرواقية في الإسلام، ومحمد عبده ورواد الإصلاح، والواقع العربي في نحو جامعات أفضل ... إلخ.

^٧ التيار الإصلاحية: «العروة الوثقى» للأفغاني ومحمد عبده، «الأستاذ» لعبد الله النديم، «أبو نضارة» ليعقوب صنوع، «المنار» لرشيد رضا، «الأنذير»، «الشهاب»، «الإخوان المسلمين»، «الدعوة»، «الشعب» للإخوان المسلمين، «اليسار الإسلامي» لحسن حنفي، بل ودائرة معارف مثل دائرة معارف القرن العشرين لمحمد فريد وجدي. التيار العلمي العلماني: «الشفاء» لشبلي شميل، «الجامعة» لفرح أنطون، «المقتطف» ليعقوب صروف، «المجلة الجديدة» لسلامة موسى، «العصور» لإسماعيل مظهر. والتيار الليبرالي: «الوقائع المصرية» للطهطاوي، «الجريدة» لأحمد لطفي السيد، «السياسة الأسبوعية» لمحمد حسين هيكل، «الرسالة»، «الثقافة»، «الكاتب المصري» لطف حسين وأحمد حسن الزيات. والأمثلة على ذلك كثيرة.

في النهاية عن الجزء الثالث. ويضم الثاني أربعاً وسبعين مقالة في موضوعات متنوعة تختلف فيما بينها كمًّا، وتتفاوت في القصر والطول.^٩ وتتنوع الموضوعات بين العلم خاصة علوم الأحياء والطب والدين والأخلاق الاجتماعية والاجتماع والتعليم والاشتراكية والصحافة والسياسة والوطنيات والشرق. لا تلتزم بالترتيب الزمني بل الموضوعي. قد لا تبدو جديدةً تمامًا الآن بعد أن تغير الزمن.

وتضم المجموعة الثانية «كتابات سياسية وإصلاحية» خمسًا وتسعين مقالًا موزعة أيضًا على عشرة موضوعات متميزة عن المجموعتين السابقتين؛ إذ تخطي تقريبًا الموضوعات العلمية والدينية والفلسفية والأدبية، وتحضر الموضوعات السياسية خاصة اللامركزية العثمانية، ووضع لبنان وسوريا ومصر والشرق والغرب، والحرية والاستبداد،

^٨ إعادة تصنيف المقالات طبقًا لهذه الموضوعات العشرة كآلاتي:

- (أ) العلم: الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية، الفلك، المريخ معمل الحياة، الاجتماع الطبيعي والبشري، كشكول طبيب، وصف النوبة في القلب، لحس الأصابع، ظواهر لا تفسر، ماذا أكتب؟ القضاء المبرم في اليد والقبلة والدرهم، إن من العلم لسحرًا، مناجاة الأحلام وقرع الأوهام، آيات العصر الميثولوجية، نفق أوليفرلودج. العالم بعد ٦٠ سنة، رجال الغد.
- (ب) الدين: الدين والحق، الزلزال غضب الآلهة، في السماء، صدي النفوس، هل في الوجود عالم آخر؟ ساعة في الماضي، الدفن والمدافن، الإصلاح، مخاطبة الأموات، كلمة مرة ولكنها حرة، القرآن والعمران.
- (ج) الأخلاق: حوادث وأفكار، المرأة والرجل، الإنكار والإيناث، الخير والشر، شواغل.
- (د) الاجتماع: الانتحار، شكوى المستأجرين، بثس الإخلاص، الحاجيات والكماليات، المريض، حق لا طلب.
- (هـ) التعليم: التعليم العملي، ضحايا الجهل، حلم هو الحقيقة، علمهم لا تقسروهم، أ ب ت ث.
- (و) الاشتراكية: الاشتراكيون، الحزب الاشتراكي.
- (ز) السياسة: سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الفوضوية، القتل الاجتماعي، لطمة على خد العالم، كما تكونوا يُؤلى عليكم، الأمم والحروب، أحناء وأحناء، نظرة هامة في مسألة عامة، إلى جريدة الوطن في بيروت.
- (ح) الصحافة: الجرائد في الشرق، أم الجرائد، حرية الطباعة.
- (ط) القضاء: إصلاح القضاء، القضاء على القضاء، حكم كاذب، من أين أبتدئ، روزفلت والقضاء.
- (ي) الشرق: انحطاط الشرق، كتابنا.

^٩ أطولها تاريخ الاجتماع البشري (٢٣ص) وأقصرها لا يتجاوز صفحة واحدة مثل: بيان ما أطوعه وما أطمعه، الزلزال غضب الآلهة، ضحايا الجهل، وصف النوبة في الربو، إن من العلم لسحرًا، نفق أوليفرلودج، إصلاح القضاء، روزفلت والقضاء، الحاجيات والكماليات، وكلُّ منها صفحة واحدة أو أقل.

والفوضوية، والسياسة والحرب، والإصلاح، والصهيونية.^{١٠} وبعض الموضوعات متكررة مثل شكوى وآمال، انحطاط الشرق الأدبي والعقلي، كتاب فوضوي.

^{١٠} ويمكن توزيع المقالات على الموضوعات العشرة الآتية:

(أ) الدولة العثمانية: شكوى وآمال، ملحق حول شكوى وآمال، مسألة الأرض، تركيا الفتاة وتركيا العجوز، عبد الحميد في نظر الطب، جمعية الشورى العثمانية، عضوية الشميل فيها، جمعية الإخاء العربي العثماني، ترشيح الشميل لمجلس الأعيان، رسالة العرب والأترك، أفضل الوسائل لأنها من السلطنة، دعوة إلى التمزيق، برقية الشميل إلى طلعت بك، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟ تحيّي وأمنيّتي، الصفح أولى، من أمير إلى سلطان، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والي بيروت، بعد الصلح اللامركزية، حزب اللامركزية العثماني، اللامركزية كما يراها الشميل، موقف الأمة العثمانية اليوم، بيان حزب اللامركزية، الإدارة العثمانية، برنامج حزب اللامركزية، رخصة تأليف اللامركزية، مساوئ السيطرة التركية ومسئولية أوروبا، بيان جمال باشا عن شهداء ١٩١٥م، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هي قصة بالوعد يا كمون؟ أين المبعوثان؟

(ب) لبنان: أهكذا يكون الجند يا أهل لبنان؟ الخلاف بين اللبنانيين وقنصلهم في الأرجنتين، كتابات لبنانية، المطالب اللبنانية والجرائد التركية، اللبنانيون محط آمالهم، لبنان ومتصرفه، إلى جريدة الوطن في بيروت، كتاب مفتوح إلى والي بيروت، الحاجة في الإصلاح إلى الرجال، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، ماذا في بيروت؟ رحلة مباركة في سبيل لبنان، جمعية الاتحاد اللبناني.

(ج) سوريا: صدى المستشفى السوري، فيلسوف سوري وأراءه السياسية، سوريا ومستقبلها، أصخور أم صدور؟ خطبة زائر، إغاثة السوريين، سوريا اللذيذة الجائعة.

(د) مصر: المؤتمر الطبي المصري، القناة بعد ٦٠ سنة (قناة السويس)، إطالة امتياز القناة، لويس الرابع عشر ومحمد علي باشا.

(هـ) الصهيونية: رأي الشميل عن الصهيونية، عمرو واستعمرو فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها.

(و) الحرية: كتاب فوضوي، طبائع الاستبداد، الفيري والشميل والكواكب، سيادة الأمم ومستقبل الملوك.

(ز) الاجتماع والسياسة: الترامواي رسول عزرائيل، الإصلاح الإصلاح، ما هو الإصلاح المطلوب؟ موقظات (الإعلان)، حلم هو أم حقيقة؟ (العلم) المدرسة الكلية وبروجرامها.

(ح) السياسة: النغولة في السياسة، السياسة، أحرب أم سلام؟ خاطري في الحرب.

(ط) الشرق: انحطاط الشرق الأدبي والعقلي، نحن وهم، نظرة في أحوالنا، دماغنا وهل ينظف؟ نحن وحكومتنا، اقلعوا الأشواك من بينكم.

(ي) الغرب (أمريكا): رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، رسالة إلى جمعية الاتحاد السوري في نيويورك، التجنيس الأمريكي وحقوق الإنسان، المستر روزفلت قاتل الوحشين، قصة رسالة الشميل إلى روزفلت.

وتتضمن المجموعة الثالثة تسعة وستين مقالاً. وتتنوع موضوعات «حوادث وخواطر»، مذكرات الشميل أيضاً، في موضوعاتٍ عشرة تشبه إلى حدٍّ كبير موضوعات المجموعة الثانية.^{١١} بل بها بعض المقالات المكررة المنشورة مرتين.^{١٢} وكثير منها صورة الشميل

^{١١} هذه الموضوعات العشرة هي:

- (أ) نظرية التطور: القروء ليسوا من طائفنا، الأستاذ هيكل وتهمة التزوير، رسالة شميل إلى أرنست هيكل، الطب، لزوم استعمال اليدين على حد سوى، كشكول طبيب، مذهب دارون ووجود الله.
- (ب) الفلسفة: الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، الانتخاب الطبيعى وفلسفة الألمان في الحرب، الصامت المتكلم، الرجحان.
- (ج) الدين: صدئ النفوس ورجع الصدئ، الله تعالى وإسماعيل صبري وشميل، الله بين أمين الريحاني وجبران، الله والعلم (أحمد شوقي)، سوانح وتذكارات عن شميل، الحق أن يقال، وإنما الأرض له سكن، شبلي شميل وأسلوب المصارع.
- (د) الأخلاق الاجتماعية: حوادث وأفكار، الجنايات والاجتماع، العمال في القديم، فكرة الخير والشر، إلى صاحب مبحث اجتماعي، رد على رد، الاشتراكية الصحيحة المريضة، مسألة قضائية، المخالفة والجنحة والجناحية، تباين المدارس في التربية (رجال الغد)، نشر التعليم وإطلاق حرية الفكر والقول.
- (هـ) المرأة: فتاة الشرق، شميل وقضية المرأة في الشرق، على من الذنب؟ المرأة والتعليم والحجاب، امرأة المستقبل، نشوء جامعة الزواج في العائلة، بين الشميل والأنسة مي، رعب مي وطمانة لها، إلى الساحرة إيزيس، وفاق (بالفرنسية)، إيزيس كويبا، إلى الشميل من الأنسة مي (إيزيس)، الشميل الشاعر (مي) حول كتاب الصحائف لمي، الصداقة والحوار بين الشميل ومي.
- (و) الشعر والأدب واللغة: نحن الذين نقرأ اللغة العربية، تكلموا لغتكم، نفوس الشعراء، التحول في الشعر، مقدمة فيجينا في أوليد، مثال في فيجينا، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، المسألة الكبرى، رواية تشخيصية، مداعبة بقال روائي، دفنس وخلوي، هذه آخرة من يقرأ الشميل.
- (ز) الصحافة: حرية الطباعة وقانون المطبوعات، فوضى المطبوعات، الصحافة، جرنالوفونيا وجرنالوفاجيا، مستقبلها لها، سابقة العرب في استعمال الجرائد، الصين أم الجرائد، تقرير للشفاء (خليل اليازجي) ذكريات الشميل من مجلة الشفاء.
- (ح) الوطن والحرب: الحنين إلى الوطن الأول، هذه الحرب الجنونية، أسأمتني حتى أسقمتني، خاتمة الحرب، فون برنهاردي ورأس ألمانيا المنتفخ.
- (ط) الأقران: رحلات لقاء برلين مع زملاء عثمانيين، الرحلة الثالثة إلى أوروبا، الرحلة الثانية إلى أوروبا، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩م. ترجمة تاريخ الجبرتي إلى الفرنسية، الشميل وأديب إسحاق، الاحتفال بمرجع الإلياذة، شيء من الشيخ نصيف اليازجي، شيء من الشيخ إبراهيم اليازجي، جمال الدين الأفغاني في نظر الشميل، الشميل في خاطرات الأفغاني، في حلبة الفكر والشعور (العقاد)، الشميل يرثي جرجي زيدان، الشميل ينعى ميخائيل مشاققة، رسالة من الشميل إلى أمين الريحاني، في حلبة

عند أقرانه من الأدباء والمفكرين والشعراء، وصورتهم لديه. ويُفرد مقالات خاصة للمرأة ونموذجها الأنسة مي، ويُفسح مجالاً للحوار مع الأقران وصورته عندهم، ورحلاته، وعلاقاته بالحكام الوطنيين مثل رياض باشا، وتحيته للأدباء ورثاءاته لهم. وهناك بعض المقالات ليست من وضعه بل ردود عليه بأسماء مستعارة.^{١٢} ونظراً لعدم وجود وحدة للعمل فإنه يصعب تطبيق تحليل المضمون. ومع ذلك يمكن ذلك على ثلاث وحدات:

- (أ) المقال مقال لمعرفة جدل الوافد والموروث فيه، بالرغم من قصره، وتناول أكثر من مقال لموضوع واحد.
- (ب) العمل على اعتبار أن المجموعات الثلاثة تُمثل أعمالاً تم تجميعها بواسطة المؤلف نفسه بناء على وحدة داخلية لكل عمل. الأول «موضوعات شتى عمرانية طبيعية وعلمية وتاريخية وأدبية وسياسية تقريرية وانتقادية فكاهية». والثاني «حوادث وخواطر»، والثالث «كتابات سياسية وإصلاحية».
- (ج) الإنتاج الفكري كله باعتباره وحدة واحدة لمعرفة جدل الوافد والموروث في التكوين الفكري للشميل.

ويمكن تطبيق تحليل المضمون في الوحدات الثلاث والانتهاه إلى نفس النتيجة أولوية تمثل الوافد على تنظير الموروث وهو النوع الثاني في التأليف طبقاً لمراحل التحول «من النقل إلى الإبداع» في الفكر العربي الحديث في علاقته مع الغرب الحديث.^{١٤}

الفكر والشعور (العقاد)، مصطفى رياض باشا، المعارف ودولتو رياض باشا. وإخوته: آثار ملحم شميل، قصيدة الدهرية (ملحم شميل)، ملحم إبراهيم شميل، أمين إبراهيم شميل. صورته عند أقرانه: الشميل في ذاكرة نعيم أديب، مجلس الشميل (سليم سركييس)، الشميل في رباعيات فرحات، خاتمة عامة (سركييس).

(ي) نحن والغرب: تباً لدهر رجاله صبيان كبار، مساء السبت في شوارع بورتلاند أوريغون، بين الشميل والكاتب الأمريكي.

^{١٢} وذلك مثل: حوادث وأفكار، فكرة الخير والشر، استعمال اليدّين على حدّ سوى، كشكول طبيب.
^{١٣} وذلك مثل كلما خمدت زادها سعيّاً، لمحمد صادق الجيزاوي، ج ١، ص ٧٩-٨٤. المرأة والرجل وهل يتساويان، رد، ج ١، ص ١٠٥، ١١٧.

وإذا كان التأليف يتم طبقاً لجدل الوافد والموروث في ستة أنواع أدبية فإن المقالات التسع والستين التي تكون الجزء الأول من مجموعات الشميل الثلاث يمكن توزيعها كالآتي:^{١٥}

(أ) تمثل الوافد. ويبدو في موضوعات مساواة المرأة بالرجل والعلم والحروب والفوضوية والأحلام ومخاطبة الأموات والعمران والأساطير وهي الموضوعات الجديدة التي أتى بها الغرب.

(ب) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. ويضم أيضاً موضوعات علمية مثل أصل الحياة، والأدوار الجليدية، والمريخ، وموضوعات اجتماعية مثل الاجتماع البشري أو العمران، والاجتماع الطبيعي، والقضاء، والاشتراكية.

(ج) تمثل الوافد مع تنظير الموروث. ويضم أيضاً موضوعات علمية مثل الطب، وتعليمية مثل أهمية التعليم العلمي، ودينية مثل الوجود وما وراء المحسوس، وسياسية مثل الحروب، وحضارية مثل انحطاط الشرق.

(د) تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. وتظهر الموضوعات الموروثة مثل القرآن والعمران، والدين كصدى للمجتمع، والعلم الحر، والرجل والمرأة قبل بعض موضوعات الوافد.

(هـ) تنظير الموروث. وهو أكثر الأنواع الأدبية حضوراً على عكس ما هو شائع في غلبة الوافد عليه. وهي موضوعات مساواة المرأة بالرجل وقضايا القضاء والخير والشر والانتحار والطب الشعبي والدين الشعبي والموت والجهل وحرية الصحافة.

(و) الإبداع الخالص. وهو ثاني الأنواع حضوراً بعد تنظير الموروث. ومعظمه في النقد الاجتماعي السياسي في الاشتراكية والاشتراكيين والحزب الاشتراكي مما يدل على أن الاشتراكية ليست وافدة بل نتاج طبيعي للمجتمع، ونقد النظم السياسية التي تُعبر عن الوضع الاجتماعي المتأخر وبعض المسائل الاجتماعية مثل ارتفاع إيجار المساكن وفساد

^{١٤} هي مراحل ست طبقاً لمراحل التحول من النقل إلى الإبداع في علوم الحكمة القديمة: (أ) تمثل الوافد. (ب) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث. (ج) تمثل الوافد مع تنظير الموروث. (د) تنظير الموروث قبل تمثل الوافد. (هـ) تنظير الموروث. (و) الإبداع الخالص. انظر: «من النقل إلى الإبداع»، مج ٢، التحول ج ٢، التأليف، ج ٣ التراكم.

القضاء ولحس الأصابع كأحد أسباب الأمراض. وتُبرز بعض المسائل الوطنية مثل امتياز قناة السويس.

وفي المجموعة الثانية «كتابات سياسية وإصلاحية» يأتي الإبداع الخالص في المقدمة مما يدل على التنظير المباشر للواقع، ثم تنظير الموروث مما يدل على الطابع المحلي للفكر، اللامركزية العثمانية وتطبيقها في لبنان وسوريا، ثم يأتي تمثيل الوافد بعد ذلك في موضوع سنة الحياة ومبدأ العمران البشري، وسيادة الأمم واستلهام مبادئ الثورة الفرنسية.^{١٦} والبعض منها مُكرَّر من المجموعة الأولى.^{١٧}

وفي المجموعة الثالثة حوادث وخواطر «مذكرات الدكتور شبلي شميل» يتقدم تنظير الموروث ثم الإبداع الخالص مما يدل على أن الموروث له الأولوية في الحضور قبل الوافد. ثم يتعادل تنظير الموروث قبل تمثيل الوافد وتمثل الوافد قبل تنظير الموروث مما يدل

^{١٥} (أ) تمثل الوافد (١٠): المرأة والرجل هل يتساويان؟ القتل الاجتماعي، كتاب فوزي، إن من العلم سحرًا، ظواهر لا تفسر، مناجاة الأحلام وقرع الأوهام، مخاطبة الأموات، نفق أوليفرلودج، ساعة في الماضي، آيات العصور الميثولوجية، العالم بعد ٦٠ سنة (أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر).

(ب) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٩): حوادث وأفكار، الحياة وأصلها، الأدوار الجليدية وتأثيرها في الإنسان، الاجتماع البشري أو العمران، تاريخ الاجتماع الطبيعي، القضاء على القضاء، الاشتراكية، نظرة هامة على مسألة عامة، المريح أو معمل الحياة.

(ج) تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٨): كشكول طبيب، أحناء وأنحاء، انحطاط الشرق الأدبي

والعلمي، شواغل، الأمم والحروب، أ ب ت ث، التعليم العلمي، هل في الوجود عالم آخر؟

(د) تنظير الموروث قبل تمثيل الوافد (٨): القرآن والعمران، حول مقالتي، الإنكار والإيناث، رجال الغد، ماذا أكتب؟ أرق ليلة، صدى النفوس ورجع الصدى، علمهم ولا تقسروهم.

(هـ) تنظير الموروث (١٨): ماذا أقرأ وماذا أرى؟ رأى وقال، الرجل والمرأة وهل يتساويان؟ القضاء على القضاء، فكرة الخير والشر، المريض، الانتحار، حلم هو الحقيقة، الزلزال غضب الآلهة، القضاء المبرم في اليد والقبلة والدرهم، ضحايا الجهل أو الإنسانية المظلومة، أم الجرائد، الجرائد في الشرق، إلى جريدة الوطن في بيروت، من أين ابتدئ؟ الحاجيات والكماليات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات، الدفن والمدافن وعلامات الموت.

(و) الإبداع الخالص (١٤): بمعزل عن الناس أو حلم في اليقظة أو يقظة في الحلم، الاشتراكيون، الاشتراكية، الحزب الاشتراكي على المبادئ الطبيعية، وكما تكونوا يُؤلى عليكم (تركيا الفتاة وتركيا العجوز)، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، لحس الأصابع، كُتَّابنا، حكم كاذب، إصلاح القضاء، بثس الإخلاص، الدين والحق، شكوى المستأجرين ومبدأ العرض والطلب، حق لا صلف وواجب لا رحمة.

أيضاً على المزاخمة بين المصدرين في الأولوية. والتعادل بين الاثنين دون صراع الأولوية هو الأقل.^{١٨} وفي ترجمة قصيدة غربية نظماً يتعادل فيها الوافد والموروث. وخمسا المذكرات ليست من تأليف الشميل بل من حديث رفاقه عنه.^{١٩} وطرح مسألة قضائية تعريف المخالفة والجنحة والجنائية ورد عليه في «المقتطف» محمد توفيق وأمين شميل وجبرائيل كحيل، فللشميل السؤال وللثلاثة الجواب. والبعض من كتاباته بالفرنسية مثل رسائله إلى مي زيادة وهيكل.

ثانياً: الموروث الشعري والديني

من حيث المبدأ لما كان شبلي شميل رائد التيار العلمي العلماني في الفكر العربي الحديث فإن تمثّل الوافد يغلب تنظير الموروث بطبيعة الحال؛ فالغرب نموذج ومصدر للعلم، وأساس التقدم وأمل المستقبل. في حين أن الموروث ولّى وانقضى، وعفى عليه الزمن، وهو نوعان: الموروث الديني والموروث الشعري.

والواقع أن ذلك غير صحيح نظراً لغلبة الموروث على الوافد؛ ففي الجزء الأول من مجموعة كتابات شبلي شميل يغلب الموروث الشعري والأدبي على الموروث الديني، ويستشهد بالشعر العربي أكثر من الاستشهاد بالآيات القرآنية. وتغيب الأحاديث النبوية تماماً إلا من حديث واحد.^{٢٠}

فمن الفلاسفة العرب يتقدم بطبيعة الحال ابن خلدون نموذج عالم الاجتماع القديم الحديث، بدأ العلم الاجتماعي من التاريخ كما بدأه أبقراط من الطب، ثم محمد بن زكريا الرازي العالم الطبيب، القديم الحديث، وقراءتهما من منظور الفلسفة المادية، ثم ابن سينا والغزالي أنصار الفلسفة الإشراقية. ومن المتكلمين يذكر الشهرستاني في

^{١٦} (أ) تمثل الوافد (٩): شكوى وآمال، كتاب فوضوي ١٨٩٨م، التجنيس الأمريكي وحقوق الإنسان، ما هي قصة رسالة شميل إلى روزفلت؟ اللامركزية كيف يراها الشميل؟ اقلعوا الأشواك من بينكم.

(ب) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (٥): انحطاط الشرق الأدبي والعلمي، ألفييري وشميل والكواكبي، المؤتمر الطبي المصري، أحرب أم سلام؟ موقظات، فيلسوف سوري وآراؤه السياسية، لويس الرابع عشر ملك فرنسا ومحمد علي فاتح مصر.

(ج) تمثل الواقع مع تنظير الموروث (٢): عبد الحميد في نظر الطب، المستر روزفلت قاتل الوحشين.

(د) تنظير الموروث قبل الوافد (١): لبنان مثل المملكة كلها.

كتاب «الملل والنحل»، ومن المؤرخين أبو الفداء، ومن المصلحين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا. ومن رواد النهضة أحمد فارس الشدياق وسركيس ونيقولا رزق، وجرجس، وإلياس فياض وسليم وعلي يوسف. ومن الأنبياء يذكر موسى وعيسى ومحمد. ومن الصحابة أبو بكر وعمر، ومن الملوك والزعماء المنصور ومحمد علي الكبير والمهدي بطل السودان.^{٢١} ومن الأدباء يأتي أبو العلاء المعري في المقدمة، ويعطيه لقب ملتون الشرق

(هـ) تنظير الموروث (٢٧): مسألة الأرمي، الحق يعلو، العفو من شيم الكرام، إلى نقولا أرقش، حلم هو الحقيقة، جمعية الشورى العثمانية، رسالة إلى جمعية الاتحاد السوري في نيويورك، خطة زائر، الخلاف القائم بين اللبنانيين في الأرجنتين وقنصلهم على أوراق الجنسية، سوء التفاهم، التساهل، نظرة في أحوالنا، أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة، بيان لا بد منه (قصة تأليف حزب اللامركزية)، أصح الصحيح وانقطع الرجاء؟ الحاجة في الإصلاح إلى الرجال، من قبضاي القلم إلى قبضايات السيف، ماذا في بيروت على ذكر الحادث الأخير فيها؟ أصخور أم صدور؟ نمر يبكي والشميل يزمجر، برقية الشميل الاحتجاجية، بيان جمال باشا، إلى جريدة الوطن في بيروت، الإصلاح، الإصلاح الإصلاحي. ملحق استطرادي حول رسالة شكوى وآمال ١٨٩٦م، من أمير إلى سلطان ١٨٦٦م، مصطفى فاضل باشا، وصية فؤاد باشا، كتاب مفتوح إلى والي بيروت.

(و) الإبداع الخالص (٥١): التراجمي رسول عزرائيل، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (كما تكونوا يؤلّ عليكم)، احتلال أم تضليل؟ استدراك، وهل يُرجى فوز؟ طبائع الاستبداد، السير إلى الأمام، أجهل أم جبن أم نفاق؟ أهكذا يكون الجندي يا أهل لبنان؟ النغولة في السياسة، وهذا الوحل من ذاك المطر، السياسة، ما هو الإصلاح المطلوب؟ رئيس جمهورية أمريكا والقضاء، تحيتي وأمنيّتي، سيادة الأمم ومستقبل الملوك، الصفح أولى، المدرسة الكلية وبروجرامها، عضوية الشميل في جمعية الشورى العثمانية، جمعية الإخاء العربي العثماني، النظام والرجال، رسالة العرب والأترك، دماغنا هل ينظف؟ بعد الصلح (اللامركزية هي الحل)، نحن وحكومتنا، موقف الأمة العثمانية اليوم-خطاب في لجنة حزب اللامركزية، بيان حزب اللامركزية الإدارية العثماني، برنامج حزب اللامركزية الإدارية العثماني، أين المبعوثان؟ صدق المستشفى السوري، أسقيك بالوعد يا كمون، ما هي قصة عالوعد يا كمون، المطالب اللبناني والجرائد التركية، اللبنانيون ومحط آمالهم، لبنان ومتصرفوه، لبنان لبنان لبنان، لبنان سويسرا الشرق (لبنان الجميل لبنان المشوه ومطالب اللبنانيين النافعة)، اللبنانيون وإصلاح وطنهم، دعوة إلى التميز، رحلة مباركة في سبيل لبنان، سوريا ومستقبلها، دعنا في جهلنا يا حضرة العالم ودع علمك لبلادك (العالم بعد ٦٠ سنة أو امتياز قناة السويس وحقوق مصر)، إطالة امتياز القناة، جمعية الاتحاد اللبناني، إعانة السوريين (سوريا المذبذبة الجائعة)، موقف الشميل من الحركة الصهيونية ونشاطها الاستيطاني (رأي شميل في الصهيونية)، عمروا واستعمروا فالأرض ميراث المجتهد، الصهيونية وخصومها، خواطري في الحرب.

^{١٧} مثل: انحطاط الشرق الأدبي والعلمي، تركيا الفتاة وتركيا العجوز (وكما تكونوا يؤلّ عليكم).

الذي جمع بين الشعر والحكمة، بين الأدب والفلسفة، بين الجمال والفكر، ويذكر له رسالة الغفران، ثم حافظ إبراهيم شاعر النيل والناس والمجتمع، ثم أبو تمام من القدماء ثم المتنبي والبحري والحري وأحمد شوقي من شعراء البلاط. وبالرغم من انحطاط الشرق إلا أن الشميل يذكر أنوشروان وبهرام بن بهرام وكسرى من ساسة الفرس، والبوذيين من الهند، وكليوباترا وفرعون من مصر، ومتوشالح من التوراة، وهانيبال من أفريقيا، وزنوبيا من تاريخ العرب القديم.^{٢٢} وفي المجموعة الثانية يغلب الموروث على الوافد على عكس ما هو شائع من غلبة الوافد على الموروث.^{٢٣} يغلب الموروث الشعري والسياسي على الموروث الديني والفلسفي.^{٢٤} ولم يظهر القرآن على الإطلاق. والقرآن الحر مرة واحدة.^{٢٥} واستشهد الشميل بحديث مرة واحدة في النصيحة لله ورسوله وللأمة. ومن الشرق لم تظهر إلا كليوباترا مرة واحدة. وتظهر البيئة المحلية العربية من خلال بعض أسماء الأعلام مثل أبابا باشا الذي رد على ملاحظات الشميل على المؤتمر الطبي المصري وعدم وجود مصريين بين أعضائه.

^{١٨} (١) تمثل الوافد (٦): الاشتراكية الصحيحة، أزمة الحرب الكبرى ومأساتها، خاتمة الحرب، فون برنهاردي، رسالة الشميل إلى هيك (بالفرنسية)، الانتخاب الطبيعي. (ب) تمثل الوافد قبل تنظير الموروث (١٠): حوادث وخواطر، حوادث وأفكار، الرحلة الثالثة إلى أوروبا، الرحلة الثانية إلى أوروبا، نحن الذين نقرأ اللغة العربية، الجسم الاجتماعي، مداعبة، الفلسفة والعلم والألمان والحرب، المأساة الكبرى. (ج) تمثل الوافد مع تنظير الموروث (٣): مثال فيجينا في أوليد، تباين المدارس في التربية، الصين أم الجرائد. (د) تنظير الموروث قبل تمثل الوافد (٧): شميل يتذكر، أرباح فرنسا من معرضها عام ١٨٨٩م وخسائر مصر بسبب الحوادث العربية ١٨٨٢م، جمال الدين الأفغاني، المرأة والتعليم والحجاب، صدى النفوس ورجع الصدى، نشوء جامعة الزواج والعائلة، مجلس الشميل. (هـ) تنظير الموروث (٢٩): تبا لدهر رجاله صبيان كبار، تاريخ الجبرتي وترجمة الفرنسية، الشميل وأديب إسحاق، إسماعيل ورياض، شميل ومصطفى ورياض، المعارف ووزارة دولتو رياض باشا، الاحتفال بمرجع الإلياذة، الشيخ ناصيف اليازجي، الشيخ إبراهيم اليازجي، فتاة الشرق، آثار ملحم شميل، قصيدة الدهرية، نفوس الشعراء، التحول في الشعر، كشكول طبيب، رعب مي وطمانتي لها، إلى الساحرة إيزيس، مروضتي، الشاعر، فكرة الخير والشر، الحق أولى أن يقال، الرجحان، الفلسفة المادية حقيقتها ونتائجها، حول كتاب الصحائف لمي، في رثاء جرجي زيدان، رسالتان إلى الريحاني، نص ميخائيل مشاققة، ذكريات عن مجلة الشفاء، ملحم إبراهيم شميل. (و) الإبداع الخالص (١١): جرنالوفوبيا وجرنالوفاجيا، على من الذنب؟ لزوم استعمال اليدين على حدٍّ سوى، الجنايات والاجتماع، العمال في القديم، مجازاة الارتقاء، وإنما الأرض له سكن، إلى صاحب مبحث اجتماعي، المريض، الحنين إلى الوطن الأول، فوضى المطبوعات، حرية الطباعة وقانون المطبوعات.

وقد رشحه نقولا أرقش ليكون عضواً في مجلس الأعيان.^{٢٦} ويستشهد بتشبيهه رشيد رضا من المعلقين الآمال على الدستور بمن رأى قوماً يتغنون بأمر عمر وتغنى مثلهم. وكان محمد عبده يريد مكنسة للتعليم الأزهرى حتى يقضى عليه لصالح التعليم الجديد.

^{١٩} ومجموعها حوالي (٤١) مثل: شميل في خاطرات الأفغاني، الشميل وقضية المرأة في الشرق، خليل اليازجي والشميل، الشميل في بورسعيد، الشميل في ديوان طانيوس عبده، هرة الشميل، عصا حافظ وجزمة الشميل، الله بين أمين الريحاني وجبران، بين الشميل ومي، Reconciliation، من مي إلى لوسيرف، سوانح وتذكريات، تكلموا لغتكم، الصامت المتكلم، الله والعلم، من جبران إلى مي، مساء السبت، المأساة الكبرى، فون برنهاردى، وهذه آخرة من يقرظ الشميل، الشميل في ذاكرة نعيم أديب، القروء ليسوا من طائفتنا، بين الشميل والكاتب الأمريكي، دفنيس وخلوي، الأستاذ هيكل وتهمة التزوير، رسالة الشميل إلى هيكل، رد على رد، مذهب دارون ووجود الله، الصداقة والحوار بين الشميل ومي، الشميل وأسلوب المصارع في حلبة الفكر والشعور، جريدة البصير، سابقة العرب في استعمال الجرائد، الشميل في رباعيات فرحات، فاتحة عامي، ندوة سبلند يدبار في القاهرة، امرأة المستقبل، قانون المطبوعات، أمين إبراهيم الشميل.

^{٢٠} الجزء الثاني من مجموعة الدكتور شبلي شميل سيُشار إليه باعتباره ج١، وحوادث وخواطر ج٢، وكتابات سياسية وإصلاحية ج٣. ويوجد في الجزء الأول ٧٨ شاهداً شعرياً، ٢٢ آية قرآنية، وذكر لفظ القرآن اثنتي عشرة مرة.

^{٢١} ابن خلدون (٦)، الرازي (٥)، ابن سينا، الغزالي، المنصور، موسى، محمد (٣)، أبو بكر، الشهرستاني، عيسى، سركيس، نيقولا رزق (٢)، ابن سينا، أبو الفداء، الأفغاني، ابن صعصعة، علي بن جهم، الخازن، محمد عبده، رشيد رضا، طليسان بن حرب، الشدودي، إلياس فياض، ابن داود، أحمد فارس الشدياق، علي يوسف، سليم، جرجس، محمد علي الكبير (١)، الأدباء: أبو العلاء المعري (٤)، حافظ إبراهيم (٣)، أبو تمام (٢)، البحترى، أحمد شوقي، الحريري، المتنبي (١).

^{٢٢} هانبيال، كسرى (٢)، أنو شروان، بهرام بن بهرام، البوزيون، كليوباترا، زنوبيا، متوشالغ، وفرعون.
^{٢٣} تبلغ عدد الإحالات إلى الموروث (٤١) إحالة بالإضافة إلى خمسين علماً من المحكوم عليهم بالإعدام عام ١٩١٥م، نصفهم سياسيون والنصف الآخر مفكرون وأدباء على النحو الآتي: السلطان عبد الحميد (٩)، مصطفى فاضل باشا (٨)، إبراهيم سليم النجار، سركيس، رشيد رضا (٤)، السلطان عبد العزيز، إبراهيم باشا، محمد علي، فارس نمر (٣)، أحمد فتحي زغلول، أمين رسلان، محمد عبده، محمد (الرسول) (٢)، بورصلي، الشهرستاني، عمر بن الخطاب، إسكندر شاهين، عبد الله جودت، الكواكبي، يوسف الخازن، آبات باشا، تيمورلنك، نقولا أرقش، رفيق العظمة، حافظ إبراهيم، إسماعيل باشا، شوكت باشا، مي زيادة، كامل باشا، طلعت بك، جمال باشا، عبد الكريم الجليل، يوسف كامل، سعد الله باشا، عباس باشا، المتنبي.

ويقارن محمد علي بلويس الرابع عشر والإسكندر الأكبر. ويغلب السياسيون مثل السلطان عبد الحميد بل والأنبياء مثل موسى وعيسى ومحمد والقواد مثل تيمور لنك من أجل تطبيق نظريات الطب الفزيولوجي والنفسي عليهم.^{٢٧} فقد استطاع السلطان عبد الحميد الحكم مدةً طويلةً لذكائه ودهائه السياسي. ومع ذلك كان يسير وراء هواجسه. كانت أسباب إطالة مدة حكمه أسباباً سلبية مثل التآمر وهي أسباب مرتبطة ببنائه النفسي والفزيولوجي. وقد حارب عبد الحميد حركة التنظيمات وتأليف الجمعيات مثل الجمعية الإصلاحية التركية العربية بزعامة الأمير أمين رسلان وجمعية الشورى العثمانية التي تأسست عام ١٨٩٧م، وكان من أعضائها محمد رفيق العظم ورشيد رضا وأطلق عليها اسم الجمعية الفاسدة. وكان من أهدافها جعل اللغة العربية اللغة المشتركة للدولة العثمانية وليس التركية. وقد أيد سليم البستاني هذا الاتجاه. وكان أمين رسلان قنصل لبنان في الأرجنتين. عهد إليه الشميل بتسوية الخلاف حول أوراق الجنسية للبنانيين في المهجر. ووصف سليم سركيس بأنه مروض الوحوش، وحوش المال مثل روزفلت. وكان فارس نمر أيضاً من دعاة الإصلاح في سوريا والشرق.^{٢٨}

وقد أرسل له فتحي باشا خطاباً حول أفضل الوسائل لإنهاض السلطنة. وهي ثلاث؛ الرجال بالعلم، والتربية والمال بالموارد، والوقت وعدم إضاعته. وعند فارس نمر هي السلطنة إلى الحكومة والأمة. ووسائل إصلاحها مادية وأدبية، والمال والعلم بالإضافة إلى تربية الحاكم والمحكوم.^{٢٩} وكان صديقه إبراهيم سليم النجار يوهمه بالثقة في الحكومة. وتكثر أسماء أمراء الأتراك وولاتهم مثل إسماعيل باشا الذين أرسل إليهم الشميل طلب تأسيس حزب اللامركزية، وشوكت باشا الصدر الأعظم الذي طالب أيضاً بالإصلاح، ومع كامل باشا الصدر الأعظم، وطلعت بك ناظر الداخلية، وجمال باشا وشهداء

^{٢٤} وهو حديث «الدين النصيحة لله ورسوله ولكافة المسلمين وعامتهم» ج ٢، ص ٣٣. والقرآن الحر مثل: ﴿وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزَؤُونَ﴾. ج ٢، ص ٢٢٣.

^{٢٥} ج ٢-٤٧.

^{٢٦} ج ٢، ص ٩١، ١١٢-١١٣.

^{٢٧} ج ٢، ص ٨٥-٩٠، ٩٦-٩٧، ١٢٧، ١٢٩، ١٤٧-١٤٨، ١٦٩، ١٨٩، ٢٠١.

^{٢٨} ج ٢، ص ١٥٩، ١٦٥، ١٨٨، ٢٠٢، ٢٠٩-٢١٠.

^{٢٩} ج ٢، ص ١٧١.

١٩١٥م، وعبد الكريم خليل. ولم ينسَ الشميل المرأة في حياته، وراسل مي زيادة. كما راسل السلطان عبد الحميد، ومصطفى فاضل وإبراهيم باشا والسلطان بن العزيز ويوسف كامل وسعد الله باشا وأحمد فتحي زغلول وإلياس باشا وطوسون باشا، وعبد الحكيم باشا وفؤاد باشا ورشيد بك رئيس نادي المنتدى الأدبي، ورفيق وحقي العظم من أشرف الشام وغيرهم ممن حُكم عليهم بالإعدام غيابياً أو حضورياً.^{٢٠}

وفي المجموعة الثالثة يغلب الموروث الشعري والديني على الوافد العلمي والأدبي.^{٢١} ويتقدم من الموروث الأدبي أمين الريحاني وإبراهيم ثم جبران خليل جبران. ومن الموروث العلمي صابر بسيط، أحمد زكي، اليازجي. ثم يتقدم الموروث على الفكري عند الأفغاني. ثم يبرز الموروث الأدبي من جديد عند إسكندر الخازندار والمعري، وناصيف اليازجي، وفارس نمر. ثم يتداخل الأدباء والمفكرون والسياسيون والأمراء والسلاطين مما يكشف عن تفاعل الحياة الأدبية والسياسية والفكرية؛ فالأدباء سياسيون. وأقلهم الفلاسفة مثل ابن سينا ثم ابن رشد.^{٢٢}

^{٢٠} حُكم بالإعدام غيابياً على: رفيق وحقي العظم، رشيد رضا الطرابلسي، داود بركات رئيس محرري الأهرام، فارس نمر رئيس تحرير المقطم، شبلي شميل، خليل مطران، إبراهيم النجار، جورج عبد المسيح من المقطم، جبرائيل أصغر، نجيب عازوري، جورج وعزيز بحري، أمير خليل أبو اللمع، خليل بولان، أمين البستاني، يوسف البستاني، حبيب البستاني، فيلي شحبا، نجيب قطان، نجيب قريصاتي، جان عبيد، نجيب تمناجة، د. عززوري، نعمة الله غانم، روفائيل غزة، ميشال لطف الله، يوسف كحيل، الشيخ يوسف الخازن، جورج خير، رشيد قباط، أمون ملحمة، خليل مشاقة، يوسف سمعان صدناوي، إلياس صيني رناتيري، سليم شميل، يوسف حبيب زنانيري، إلياس زهار، ألفونس زيدة، فؤاد الخطيب الشامي، قسطنطين بني، عبد الحفيظ محمود الحسن، عبد الغني العربي، حسن حماد، عمر حمد. وبالنفي المؤبد علي رضا الصلح ورياض الصلح، أسعد حيدر، حسين حيدر. ونُفذ الحكم بالإعدام على عبد الحكيم خليل، سليم الأحمد عبد الهادي، محمد محمود المحمصاني، محمود العجم، نور القاضي، عبد القادر خرسا، علي الأرمنازي، نايف نلو، مسلم عابدين، صالح حيدر. وحُول الحكم بالإعدام إلى السجن المؤبد لكبر السن علي حافظ اليافي، سعيد الكرمي. ج، ٢، ص ٢١٠-٢١١.

^{٢١} يذكر الموروث حوالي (١٠٠) علم، ومن الوافد حوالي (٩٧) علماً.

^{٢٢} الموروث: أمين الريحاني (١٢)، جبران خليل جبران (١٠)، صابر بسيط، أحمد زكي (٩)، الأفغاني (٩)، إسكندر الخازندار، سليم سرركيس (٨)، المعري، طانيوس عبده (٧)، ناصيف اليازجي (٦)، البرنس حلیم، الخديوي إسماعيل، رياض باشا، ناصيف اليازجي (٥)، فارس نمر، إسماعيل باشا، صفوت، إدوارد فان دايك (كورنيليوس) (٤)، أحمد فارس، السلطان عبد الحميد، قاسم أمين، أديب إسحاق (٣)،

وهناك من الوافد ما أصبح موروثاً مثل الأرمن واليونان والأتراك والفرنسيين والألمان الذين يعملون في الآستانة وفي جهاز الدولة المصرية مثل صالح أزميري، نوبار باشا، أدورامسيس، بابيان، فرسنجي، فريد بيازغلي، أبوستوليدي. ومن الأجانب مثل جرانت بك، إدوارد فان دايك أو كورنيليوس.

(١) **الموروث الديني والفلسفي:** وقد خصص الشميل مقالة خاصة للموروث الديني «القرآن والعمران». ليس الهدف منها الحديث عن الأديان كشرائع موحاة أو مقارنة دين بآخر وبيان مزاياه أو التوفيق بين الدين ومقتضيات العصر الحديث كما يفعل المصلحون بل بيان علاقة الدين بالعمران وتأثيره في المجتمع، مقتبساً لفظ ابن خلدون «العمران» مع اللفظ الحديث «الاجتماع». فقد ربط العلماء بين الدين والتأخر، والعلم والتقدم، وهو تعميم خاطئ على الدين في كل الأزمنة والعصور؛ فالدين عامل مؤثر في حياة الشعوب وأخلاقيها اعتماداً على الثواب والعقاب في الآخرة.

فالدين الرئيسي للتوحيد دينان، «دين الإنجيل» و«دين القرآن». ولم يذكر «دين التوراة» مع أنه من ديانات إبراهيم والتي تقوم على التوحيد. ولا يذكرهما بأسمائهما المسيحية والإسلام وأثرهما في الأخلاق الاجتماعية، التسامح في الإنجيل وإيثار الآخر على النفس، والعدالة الاجتماعية في القرآن، وإشراك الفقير في أموال الغني كما يفعل الفلاسفة المحدثون. المسيحية تُوسّع الأفق إلى التجريد، والإسلام يبقى في العالم المحسوس. ويسميه الشميل «المحمدي» كما يفعل بعض المستشرقين ويطلق على الإسلام «المحمدية». والغريب أن المسيحيين عادوا إلى العالم المحسوس فتقدموا في حين أن المسلمين تركوا الشهادة إلى الغيب فتقهقروا، مما يدل على أن حقيقة الدين لا ترتبط بالعمران.

ابن سينا، محمود أفندي طاهر، صالح أفندي، جرانت بك، إسماعيل صبري، محمد عبده، اليازجي الأكبر، حافظ إبراهيم، جورجي زيدان، ميخائيل مشاققة، ألفريد ملحم، عيد شميل (٢). ابن رشد، حمدي باشا، صالح أزميري، إدورامسيس، فرسنجي، فيظي، نعيم بك، بابيان، جوهر، محمد طاهر لبيب، عذرة، نوبار باشا، السلطان عبد العزيز، رثيف خوري، عرابي، عزيز كحيل، جبرائيل كحيل، المطران دريان، محمد علي، شفيق منصور، عبد القدوس، فارس، إيزيس، الغزالي، رشيد رضا، أبو نواس، بنو العباس، يعقوب صروف، إبراهيم الكفروني، مي زيادة، حفني ناصف، باحثة البادية، الزهاوي، عفيفة الشرتوني، نصري موسى، الأعشى، الحطيثة، إسكندر عمون، السلطان محمود، عبد الرحمن البرقوقي، فريد بيازغلي، داود عمون، محمد مسعود، علي يوسف، أخنوخ فانوس، بطرس البستاني، خليل سعادة، بشارة زلزل، نجيب ميري، تيمورلنك، جنكيز خان، حنا سمعان، الأخطل، الفرزدق، صبري باشا، علي الشهابي (١).

وقد أشعل النار اللورد كرومر في كتابه «مصر الحديثة» في تحليله لعلاقة الأديان بالعمران، معتبراً القرآن عقبة كثوفاً في سبيل ارتقاء الأمة المصرية والأمم الإسلامية والشرق عمومًا.^{٣٢} فاندفع الناس للرد عليه. ويرى الشميل أن اللورد كرومر من أعظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية ولكنه أخطأ في الحكم على الصلة بين القرآن والعمران!

لا فرق بين الإسلام والنصرانية في الهدف النظري وهو الرقي الاجتماعي ولكن الخلاف في البون الشاسع بينهما على مستوى الواقع العملي. والسبب في سوء الفهم أن الناس في الدين فريقان؛ الأول يغلب عليه الهوى والتشيع والتعصب الأعمى. والثاني باحث اجتماعي ينظر إلى الدين كمرآة للشعوب بعقلانية وعلمية وتجرد.

ويبدو التناقض في النصوص مما يجعلها متشابهة تثبت النقيضين، أن الدين عاملٌ إيجابي وعاملٌ سلبي في تكوين العمران في آنٍ واحد؛ ففي القرآن ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ﴾، وفي نفس الوقت ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾، ويمكن إضافة ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. والحقيقة أن حل هذا التناقض في الناسخ والمنسوخ وفي أسباب النزول؛ أي السياق، وفي العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد، والإحكام والتشابه، والظاهر والمؤول، والحقيقة والمجاز؛ أي في مباحث الألفاظ. وفي الإنجيل «ما جئت لألقي سلاماً بل سيفاً». وفي نفس الوقت «من لطمك على خدك الأيمن فحوّل له الأيسر». ومن هنا تأتي ضرورة الاجتهاد. وقد أجازه أبو بكر في قتال المرتدين مانعي الزكاة خوفاً من التداعي السياسي وانفراط عقد الأمة. كما صرح الغزالي بضرورة التأويل تفادياً لظاهر النص وحتى لا يقع تناقض بين العلم والدين. وهي قراءة علمية معاصرة للتأويل عند الغزالي؛ فالتأويل للخاصة وليس للعامة، مضمون به على غير أهله، لاتفاق الظاهر مع العلم الدني وليس مع العلم الطبيعي.

والخطأ ناشئ من رجال الدين الإسلامي مثل رجال الدين في أوروبا لما أقدموا على تكفير جاليليو؛ لأنه قال بدوران الأرض حول الشمس، وهو ما يعارض التوراة التي فيها أن يسوع أوقف الشمس وثبت الأرض؛ لذلك قام لوثر بالثورة على رجال الدين

^{٣٢} ج ١، ص ٥٧-٦٣. «واللورد كرومر من أعظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية. ولصوته دويٌّ في محافل العالم المتمدن، وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفكر ولا يماري. وهو في حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصّراح» (ج ١، ص ٦٠).

الذين أدخلوا الدين في القضايا العلمية وحصروا الإيمان في الأديرة. الدين في ذاته ليس عقبة في سبيل التقدم بل رجال الدين. وقد ارتقت اليابان بالقيم الدينية المستمدة من البوذية؛ فالقرآن ليس مسئولاً عن تقهقر الأمم بل هي مسئولية رجال الدين والحكام. وليس الإنجيل أيضاً مسئولاً عن ذلك بدليل إصلاح لوثر؛ ومن ثمَّ يحتاج المسلمون إلى لوثر الشرق الذي رآه الشميل في جمال الدين الأفغاني؛ فانهطاط المسلمين اليوم ليس أبدياً بل واقع اجتماعي يمكن تغييره ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾.

ويستعمل الشميل بعض الآيات القرآنية لوصف الطبيعة، دورة المياه في السماء إلى الأرض في المطر ومن الأرض إلى السماء من جديد في البحر وكأن الماء يقول: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.^{٣٤} والماء أصل الحياة كما هو مقرر في العلم ويؤيده الدين ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾. وفي تفسير جدل الطبيعة والتناقض في الكون، في النبات والحيوان والإنسان يستعمل القرآن لوصف الإنسان بين العلم والجهل، بين الملاك والشيطان، بين الرفع والخفض؛ ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾، «إن هذا إلا شيطان رجيـم».

وقد عبد الناس الشمس والقمر والكواكب لجمالها وغلوها في السماء بعد أن غابت عن الأرض أو على الأقل اعتبروها مساكن لها؛ ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ * فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَيْتُنِي لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ * فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾. وأخيراً يدرك الإنسان الإله وراء هذه الظواهر الطبيعية؛ ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. كل ذلك قبل مجيء الثلاثة العظام موسى واليهودية وعيسى والنصرانية ومحمد والإسلام. ومن شدة الانبهار بالطبيعة سأل الناس عنها وعن ظواهرها لجمالها؛ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَلْمَلَةِ﴾. والحقيقة أن الرد جاء لمنفعتها وليس لجمالها.

ويأتي الوحي طبقاً لظروف كل مرحلة من مراحل التاريخ وعادات الشعوب وأعرافها؛ فالوحي يراعي ظروف الزمان والمكان والناس والاجتماع؛ ﴿إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ﴾؛^{٣٥} فالتاريخ هو الطبيعة الممتدة عبر الزمان. لا فرق بين التاريخ الطبيعي للأرض، وتاريخ الطبيعة للبشر.

^{٣٤} السابق، ص ٦٥-٦٦، ٨٧-٨٨، ٢٦٤، ٢٩٢.

ويستعمل الشميل القرآن لتفسير السلوك الإنساني النفسي الأخلاقي الاجتماعي العمراني في مقدمة مقالة «حول مقالتي» وهي: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾؛ فالبداية بالفرد وليس بالمجتمع، بالأخلاق وليس بالاجتماع، بالداخل وليس بالخارج على عكس رأي الاجتماعيين والماركسيين.^{٣٦} ويستعمل حديث: «كل مولود يولد على الفطرة حتى يُعرب عنه لسانه فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه.» يعطى الأولوية للطبيعة على الاكتساب، والفطرة على الاجتماع. ويُبَيِّن أهمية العلم الذي يساعد على الإدراك بعيداً عن الجهل والتمويه حتى لا يصبح الناس ﴿صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.

ولما كان القرآن دين العقل فإنه يمكن تأويل آياته التي تدل على المعجزات بالعقل مثل ولادة السيد المسيح: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا﴾. ويعطي المثل على إساءة تأويل النصوص وقول الحقائق التي نصفها بآية ﴿قَوْلٍ لِلْمُصَلِّينَ﴾.

والدين مبني على الإيمان بالغيب وتصديق الرسل وأخبار الملائكة والشياطين والجن وأول الخليقة وآدم والرسل.^{٣٧} وهو ما يتعارض مع دين العقل والطبيعة. ويمكن إثبات أن القرآن يساعد على تقدّم العمران بشرط فهم آياته مثل: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

ونشر التعليم في مصر غير صعب وممكن بسرعة إذا أرادت الحكومة بجعل التعليم إجبارياً مثل التطعيم ضد الأمراض وإقامة المدارس البسيطة في كل القرى والمدن بنسبة عدد الأهالي. يتعلمون أ ب ت ث وليس فقط ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ أي مبادئ التعليم وليس التعليم الديني الجاهز الذي يقوم على التلقين. ويتم

^{٣٥} السابق، ص ٧٥.

^{٣٦} السابق، ص ٦٩، ٧٨-٧٩، ٨٢.

^{٣٧} يذكر الشميل في الهامش آيات: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ * الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾، ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾، ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ ج ١، ص ٨١-٨٢.

التعليم دون قسر؛ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾. ويطلب البرهان؛ ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. ويعلم السماحة ويدعو إلى السلم. فإذا قال ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ فإنه يقول أيضًا ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ وهو من حقوق الدفاع العمومية.^{٣٨}

ولما كان الشميل أديبًا، وكان القرآن عملاً أديبًا بليغاً فإنه يستعمل بعض آيات القرآن كوسائل للتعبير مثل وصول الإنسان إلى الحقيقة فيكون «قاب قوسين أو أدنى». ويقف أمام الطاغية «يهدد كل جبارٍ عنيد» ليقول «أنا جبارٌ عنيد»، «لكم دينكم ولي دين» من أجل بيان تعدد المدارس الفكرية واختلاف الآراء في الصلة بين الدين والعمران. والشعراء «في كل واد يهيمون».

ولما كان القرآن دين العقل، فإنه يمكن تفسير الآيات بالعقل مثل تفسير النار التي رآها موسى؛ ﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى﴾. وعندما يخاف الناس من الأرواح الشريرة يتعوذون بكل ملك كريم من كل شيطان رجيم.^{٣٩}

ويذكر ابن خلدون إثبات الفلاسفة النبوة بالدليل العقلي واهتداء البشر بشرع الله كوازع قوي. وأحوال الأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر كما يقول ابن خلدون. ويشارك ابن خلدون أبقرات وابن سينا في النظرية الجغرافية وأثر الطبيعة في عادات الناس وسلوكهم، خاصة تأثير الحر والبرد والهواء والقوت والمكان كما هو الحال عند علماء طبائع العمران اليوم. ويمتد الأثر من الجسم إلى الأخلاق سابقاً داروين ولامارك. ولم يذكر ابن خلدون الأسباب الأدبية كما فعل أبقرات والتي تؤثر في العمران.^{٤٠}

ويعتمد الشميل على قول الشهرستاني إن أهل الشرق مبالون للبحث عن ماهيات الأشياء وحقايقها في حين أن أهل الغرب مبالون للبحث عن طبائع الأشياء وكيفياتها. أهل الشرق أهل نظر وأهل الغرب أهل عمل وهو أحد أسباب تأخر الشرق وتقدم

^{٣٨} السابق، ص ٧٩، ٢٢٨، ٢٨٥، ٣٤١.

^{٣٩} السابق، ص ٦٦، ٧٢، ٨١، ٨٦، ٢٣٣.

^{٤٠} ج ١، ص ٢٣-٢٤، ٣١-٣٣.

الغرب.^{٤١} وقد دفع ذلك الشرق إلى الكسل والغرب إلى النشاط.^{٤٢} فشرط تقدّم الشرق هو أن يناظر الغرب ويتحداه على مستواه. الغرب نموذج للتقليد والشرق هو المقلّد، تقليد المحدثين بدلاً من تقليد القدماء، التبعية للمستقبل بدلاً من التبعية للماضي. وأهل الشرق لا يجمعهم جامع إلا السيف مثل محمد وبونابرت، يسوقون الناس كما تُساق الأنعام! ونبليون ليس شرقياً، ومحمد لم يسقِ الناس بالسيف بل بالإقناع. وقد طالب عمر بن الخطاب بأن يُقوّم الناس اعوجاجه فقام له أحد وخصص ذلك بالسيف. في حين أن العدالة في الشرق ما زالت محفوفة بالمخاطر مما يسمح للأجانب بالتدخل في شئون حياتهم.^{٤٣}

ويُشار إلى أنوشروان لتفسيره الوازع على الحكم المطلق بأنه هو الحكم الملكي ورأسه الملك؛ فهو القادر على تأديب الرعية.^{٤٤} وما فعله المسلم مع المنصور في تحميله مسئولية الفساد في الأرض فعله أيضاً بهرام بن بهرام في تذكير الملك بالشرعية وطاعة الله. والبوذية تعاليم أدبية اجتماعية أكثر منها دينية. والبراهمة يتكلمون على أنفسهم وليس على الله على عكس تعصّب النصارى لدينهم واضطهادهم لمخالفهم مما يدل على ضيق العقل. وقد نجح البراهمة في الاتكال على أنفسهم وتقدّموا في الحضارة. وهم ينتسبون كما تروي الملل والنحل إلى رجلٍ منهم يُقال به برهام يقول بنفي النبوات واستحالتها في العقل.

وحقيقة الأديان واحدة بالنسبة لعلاقتها بالعمران لا فرق بين براهمة وبوذية. ودين بوذا أكثر الأديان انتشاراً بعد المسيحية. وهو ما اعترف به الشهرستاني في «الملل والنحل» في تحليله للفظ بوذا أي بوذا والبوذية، واحترامها للحياة. البوذية أصحاب الفكرة وهم غير البوذيين أصحاب المحسوس كما يقول الشهرستاني.^{٤٥}

ويطبق الشميل نظريات الطب الحديث لدراسة شخصية السلطان عبد الحميد ومحمد وتيمورلنك وموسى وعيسى؛ فعبد الحميد تمتد أملاكه من الشرق الذي يحكمه

٤١ ج ١، ص ١٩٧، ١٩٩؛ ج ٢، ص ٢٥.

٤٢ ج ٢، ص ٢٥.

٤٣ ج ٢، ص ٣٣، ٢٢.

٤٤ ج ١، ص ٢٥-٢٦، ٦٢، ٧٢-٧٣، ٧٧.

٤٥ أراد كامل السويفي أن يبحث الشميل عن ماهية الأديان عامة، والبوذي خاصة فيحوّله إلى متكلم وليس إلى فيلسوف.

الملوك والغرب الذي تحكمه الشرائع. واستطاع أن يحكم مدةً طويلة بالرغم من الشرائع الإلهية والوضعية نظرًا لأنه كان على قدرٍ عظيم من الذكاء. يخدم هواجسه. وكلها أسبابٌ سلبية؛ لذلك تجلّى نشاط العرب في محاربة طغيان عبد الحميد وتأليف الجمعيات المناهضة له مثل الجمعية الإصلاحية التركية برئاسة أمين أرسلان، وجمعية الشورى العثمانية برئاسة رفيق العظم ورشيد رضا. وكان من وسائل ذلك نشر اللغة العربية التي يتكلمها المسلمون والمسيحيون، والاعتزاز باللغة القومية بدلاً من التركية. وكان سليمان البستاني من رُوّاد هذا الاتجاه.^{٤٦}

ويسترجع الشميل تاريخ الإسلام من أبي الفدا لشكوى مسلمٍ فساد الزمان وتحميل الخليفة المنصور المسؤولية على ذلك لحجبه نفسه عن الناس؛ فالشريعة تُذكر الملوك بوجباتهم. ولاقى بطل السودان من الأمة السودانية عناية وحفاء. ومحمد علي هذا الرجل العظيم هو الذي بنى مصر وأسس المدارس الأميرية من أجل تخريج رجالٍ عمليين.^{٤٧} وبلغ الموروث الفلسفي القديم الذروة في إحاطة ابن سينا وتثبت ابن رشد.^{٤٨} نحا ابن سينا نحو أبقرات في الطب الجغرافي وشرح الأسباب الطبيعية لألوان البشرة بين البشر. وامتلاً كتابه بأسماء الأمراض والعقاقير والنباتات اليونانية. وأبقى على اللفظ اليوناني «إيساغوجي» مما يُعد اليوم أحد أسباب تأخر العلم. ويذهب الرازي في الغذاء لتفسير الخلاف بين الإذكار والإناث مذهب ديوزن وسبقه.^{٤٩} والغزالي أكّد أهمية الشك للتعبير «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة». وهو من أكبر أئمة الدين المصلحين وفلاسفة الإسلام. وربما أطلع الكواكبي على كتاب ألفييري والذي أشار إلى ترجمة عبد الله جودت في طبائع الاستبداد. وقد اعتمد الكواكبي في «طبائع الاستبداد» على كتاب الفييري «الحكومات الظالمة» من خلال الترجمة التركية التي قام بها عبد الله جودت. وهو ليس كتاباً فوضوياً بل كتاب يدعو إلى الحرية.^{٥٠} ويستشهد ببايمان الأفغاني الذي كلما عُرضت عليه مشكلة قال «سبحان الله!»

^{٤٦} ج ٢، ص ٨٥-٩٠، ٩٦-٩٧.

^{٤٧} ج ١، ص ٢٥-٢٦، ١٩٨، ٢٣٠.

^{٤٨} ج ١، ص ٣، ٣٠-٣١، ٢٥، ٣١١؛ ج ٣، ص ١٧، ٧٧.

^{٤٩} ج ١، ص ١٣٦-١٤٠.

^{٥٠} ج ٢، ص ٤٢.

ويذكر من المفكرين في «أرق ليلة» الشيخ محمد عبده. والأفغاني من نوابغ عصره، عالمٌ واسع الاطلاع مع ذكائه وشجاعته. لم يكتب إلا نادرًا. واستعمل الخطاب الشفاهي أو يراع محمد عبده. واشتهر بعد تأسيس جريدة مصر. والشميل هو الذي قدم أديب إسحاق لجمال الدين الذي كان يتردد كثيرًا على منزل حنا عيد قنصل بلجيكا. كان من الفلاسفة الرواقيين. كتب نفيًا للماديين ترجمة محمد عبده. لم يكن شاكًا مثل المعري. تردّد بين الآراء الإيمانية والشكية؛ فقد قسم الغزالي الآراء ثلاثة أنواع، رأي الجمهور، ورأي النصحاء، ورأي خاص لا يطلع عليه أحد، وهو أن الأفغاني لم يكن من المؤمنين.^{٥١} ويستعمل الشميل تشبيه رشيد رضا بولع المسلمين بالحرية على النمط الغربي وتقليدهم لها كهيام العاشق بأم عمرو لسماعه قول الشاعر مادحًا لها وكرهه لها بسماع هجاء الشاعر لها. ويتفق معه في حاجة الإصلاح إلى الرجال. ويعتبر رشيد رضا غزالي عصره. ويستشهد بنقد محمد عبده لنظام التعليم في مصر بالرغم من أنه تعلّم فيه لأنه احتاج إلى عشر سنين كي يمحو ما تعلّم؛ فالشرق في حاجة إلى «مكنسة» محمد عبده، إمام الإسلام.^{٥٢}

لم يكن الشميل بمفرده، بل كان مع أقرانه مثل يعقوب صروف الذي دخل في حوار مع إبراهيم الكفروني حول مساواة الرجل بالمرأة، والتي دوّنّها شميل في مقاله: المرأة والرجل وهل يستويان؟ وهل للمرأة نفس؟ ويثني على باحثة البادية ملك حنفي ناصف وعلى أبيها اللغوي الأديب، وعلى قاسم أمين في تحرير المرأة. ويرثي عفيفة سعيد الشرتوني قريبة الأديب نصري موسى والمتوفاة في ١٩٠٦م في البرازيل، ويحيي بمناسبتها نفوس الشعراء. والآنسة مي لها منزلة خاصة في قلب الشميل مثل منزلتها في قلوب أهل الفكر والأدب، وكذلك الساحرة إيزيس كوبيا. ويكتب لي عن ماهية الشعر والأمل.^{٥٣} وهناك علماء في مصر وحكامٌ يشجعون العلماء ويستدعون العلماء الأجانب للاستفادة بعلمهم مثل أبات باشا رئيس المؤتمر المصري الطبي الأول، سواء مصريين أو متمصرين أو أجانب.^{٥٤} ويقارن بين محمد علي فاتح مصر ولويس الرابع.^{٥٥}

^{٥١} ج ٣، ص ٧٩-٨٢.

^{٥٢} ج ٢، ص ١١٢، ١٨٥؛ ج ٣، ص ٢١٢؛ ج ٢، ص ١١٣.

^{٥٣} ج ٣، ص ٨٩، ٩٥-٩٩، ١٢٥-١٢٧، ١٥٣-١٦٣.

ويُثنى الشميل على علماء النهضة في لبنان مثل ناصيف اليازجي وإبراهيم اليازجي وبطرس البستاني وأحمد فارس الشدياق وخليل سعادة وبشارة زلزل ونجيب متري، وأفضالهم على اللغة العربية والنهضة الأدبية ومعظمهم من كفر شيما ومعهم على الشهابي. كما يثنى على أمين الريحاني وجبران خليل جبران وفان دايك، وجرجي زيدان وأمين الريحاني.^{٥٦} ويحاول جمع آثار أخيه أمين ملحم؛ فالعائلة بل والكُفّر أهل علم وأدب.^{٥٧} ويؤلف مسرحية بعنوان «مداعبة» تتعرض لشؤون فلسفية اجتماعية في قالبٍ روائي أبطالها الشميل وإسكندر الخازندار، وجبران، وأمين الريحاني وحنا سمعان، حوار على قهوة المنظر الجميل في عالية مساء الأحد وقت غروب الشمس.^{٥٨} وفي روايةٍ أخرى «مجلس الشميل» اجتمع لفيّ من الأصدقاء من بينهم الشميل (الفيلسوف)، والبرنس محمد علي حليم (السري الشريف)، وأحمد زكي باشا (الموظف العالم)، وسليم بك بسترس (المحامي)، والدكتور صابر بسيط (الطبيب)، ونجيب أفندي شاهين محرر المقتطف (الأديب)، وطانيوس أفندي عبده (الشاعر)، وسليم سركيس (الصحافي)، وجهات نظرٍ مختلفة في الإصلاح.

وكثير من أعلام الموروث هي أعلام العرب المعاصرين، صحفيين وأدباء وسياسيين؛ فقد دافع الصحفي سليم سركيس عن الأديب إسكندر شاهين طالباً العفو عنه؛ فنقولاً أرقش رشح الشميل إلى مجلس الأعيان. واتهم سليم سركيس روزفلت بأنه قاتل الوحشين. ويناشد الشميل أمين رسلان قنصل لبنان في الأرجنتين حل الخلاف حول أوراق الجنسية. وشارك فتحي زغلول وفارس نمر في كيفية النهوض بالسلطنة، وهي عند الشميل ثلاث؛ الرجال والمال والوقت، الرجال بالعلم والتربية، والمال بالموارد، والوقت ما أكثره. ويعلن لمي زيادة آراءه السياسية وكرهه لحكم السلطان عبد الحميد. وأول عدد

^{٥٤} مثل محمد أفندي طاهر حكيمباشي استبالية بني سويف، الدكتور صالح أفندي موصلي، د. بابيان المقيم بالآستانة، البروفسور جوهر من مستشفى الحسنة، د. شيت مبعوث الحكومة المصرية، ألفريد عيد أحد طلبة الطب. ج ١، ص ٢٥-٥٥؛ ج ٢، ص ٤٧.

^{٥٥} ج ٢، ص ٢١٩، ٢٣١، ٢٣٣-٢٣٧، ٢٤٤، ٢٤٥.

^{٥٦} ج ٣، ص ٧١-٧٩، ١٤٣، ١٥١، ٢٢٥، ٢٧٠-٢٧١.

^{٥٧} ج ٣، ص ١١٥-١١٦، ٢٨٧.

^{٥٨} ج ٣، ص ٢١٥-٢١٨، ٢٥٥-٢٦٥.

أصدره أديب إسحاق من جريدة مصر في القاهرة. وأصدر عبد الرحمن البرقوقي مجلة «البيان»، وسركيس له مجلته. ومن مصر يذكر نوبار باشا، وإسماعيل باشا، وصفوت باشا، وعرابي باشا. وواضح إعجاب الشميل بإسماعيل باشا باعث النهضة الحديثة في مصر ورئيس وزرائه رياض باشا الوطني الغيور. وأخلاق إسماعيل من شيم الكبار، على عكس توفيق وبطانته. كما يقص الشميل إثر مقابلة إسماعيل في طنطا بالرغم من نفور الشميل من مقابلة الحكام حتى لا يكون فيها تحدياً لحريته كما هو الحال مع حكام الشرق. وكان رياض محباً للعلم والأدب مثل الخديوي وخبيراً بالشئون الإدارية والمالية وإسماعيل صفوت من بطانته. زاره الشميل مع صديقه نمر فارس.^{٥٩}

ويخاطب إسماعيل باشا في ضرورة تأليف حزب اللامركزية وكذلك يتوجه إلى شوكت باشا الصدر الأعظم لنفس الغاية، وكامل باشا الصدر الأعظم لحل مشكلة لبنان. ويحذر صديقه إبراهيم سليم النجار من المتزلفين، والنصح أفضل من الغنى،^{٦٠} وناظر بك وزير داخلية الحكومة التركية. ويذكر حادثة جمال باشا وشهداء ١٩١٥م، وأسماء الشهداء والهاربين.^{٦١}

وقد رفع مصطفى فاضل باشا مؤسس حزب تركيا الفتاة ابن إبراهيم بن محمد علي كتاباً مفتوحاً «من أمير إلى سلطان» إلى السلطان عبد العزيز خان. كما خاطب فؤاد باشا في وصيته الشهيرة إلى السلطان عبد العزيز بدافع المصلحة العمومية يُعبّر له فيه عن آرائه الإصلاحية. وقد عرّبها سليم سرڪيس في كتابه «سر مملكة»، وكان الصدر الأعظم يوسف كامل باشا صهر الخديوي محمد علي. وقد فصل الشميل ترجمة مصطفى فاضل باشا إعجاباً به. ويكتب الشميل رسالة إلى رشيد بك والي بيروت وبورصة لاحقاً متسائلاً عن استيائه من مظفر باشا والي لبنان. ويكره الشميل السلطان عبد الحميد خان، محمد علي باشا، شفيق منصور، جبرائيل كحيل، إسكندر عمون. ويثني على بعض الأجانب الصرخاء في مصر مثل د. غرانت الذي وقف ضد المحسوبية التي تحاول وضع الرجل المستدير في الثقب المربع، ومثل أبو ستوليدس مترجم الإلياذة وأصدقائه الذين حضروا الاحتفال بالترجمة في القاهرة مثل فريد بيازوغلي وداود عمون والشيخ علي يوسف ومحمد مسعود وأخنوخ فانوس.

^{٥٩} ج ٢، ص ٣٥، ٩١، ٩٧، ١٢٩، ١٤٧، ١٧١-١٧٢، ٢٠١؛ ج ٣، ص ٥٨، ٦٥-٦٨، ٢٤٩.

^{٦٠} ج ٢، ص ١٦٥، ١٨٨-١٩١، ٢٠٢؛ ج ٣، ص ٦٩.

^{٦١} ج ٢، ص ٢١٠-٢١١؛ ج ٣، ص ١٢٣، ١٦٢.

(٢) الموروث الشعري: ويغلب الموروث الشعري الموروث الديني؛ فالشعر ثقافة

العرب مثل الدين. وفي العصور المتأخرة يعود الشعر إلى الظهور باعتباره ثقافة العرب الأصيلة وليس العلوم الدينية التي ظهرت في عصور الازدهار. وقد يكون الشعر من تأليفه أو من استشهاده أو من ترجمة شعراء آخرين؛ فالشميل شاعر ومفكر وعالم في آن واحد. وله قصائد شعرية طويلة أقرب إلى الملاحم مثل قصيدة الدهرية في آثار ملحم شميل. تبدأ بالله والدين والنفس والعقل والكون والمعاد والثواب والعقاب، تعبيراً عن نسق العقائد. وهي قصيدة منسوجة على منوال القدماء في شكوى الزمان.^{٦٢} وينظم نظرية التطور شعراً على عادة القدماء.^{٦٣} بل إنه يترجم الملاحم اليونانية شعراً مثل فيجينا في أوليد، وحوار أجمنون وآشيل وعولوس قبل أن يعيد صياغتها راسين.^{٦٤}

والموروث الشعري في المجموعة الثانية أقل بكثير. ربما لأن موضوعات الدين والفكر تتيح قرض الشعر أكثر مما تتيح موضوعات السياسة الحزبية المباشرة. وفي المجموعة الثالثة تنتشر الشواهد الشعرية على أكثر من ثلث صفحات الكتاب.^{٦٥} ويتناول الموضوعات التالية:

(أ) العلم: ينظم الشميل بالشعر اتجاهه العلمي العلماني الذي عبر عنه بالنثر. العلم الصحيح مرضعة البشر، وسبيل إدراك أسرار الكون.^{٦٦} وفي حالة الخيار بين العلم والدين فالعلم أولى بالخيار. الدين لعبة في أيدي السياسة، والعلم أداة لنهضة الشعوب. وقد أنشد الشميل شعراً تحية للمدرسة الكلية التي تعلّم فيها. ولا يكفي شعر عنثرة في وصف الفرس فالعصر عصر العلم. الشعر يتغير بتغير العصور. والحياة سرٌّ ما زال العلم يدركه. والزلازل ليس من غضب الآلهة بل من الطبيعة القاسية؛ فالطبيعة لا تظلم بل الإنسان هو الظالم.^{٦٧} ويستشهد الشميل ببيتين من أرجوزة ابن سينا في الطب

^{٦٢} ج ٣، ص ١١٧-١١٩.

^{٦٣} «التحول في الشعر»، ج ٣، ص ١٤٣-١٤٧.

^{٦٤} ج ٣، ص ١٣٥-١٤٠.

^{٦٥} في المجموعة الأولى ٧٨ شاهداً شعرياً من مجموع ٣٤١ صفحة، وفي المجموعة الثانية ١٨ فقط من مجموع ٢٥ صفحة، وفي المجموعة الثالثة ٨٧ شاهداً من مجموع ٢٩٣ صفحة.

^{٦٦} ج ١، ص ٢٠٥، ٢٥٥؛ ج ٢، ص ٩٥؛ ج ٣، ص ٥٠.

^{٦٧} ج ١، ص ١٠، ٢٠٦.

شارحاً فيها سبب اختلاف الألوان في البشر. ويبيّن أن القضاء المبرم في اليد والقبلة والدرهم ولحس الأصابع.^{٦٨}

والموت والحياة سنة الاجتماع الطبيعي، لا فرق بين الكائن الحي والكائن الاجتماعي.^{٦٩} ولما كان في الجسم الحي جهازٌ عصبي وجهازٌ دوري وجهازٌ تراثي فإن الجسم الاجتماعي له أيضاً جهازه الاجتماعي وهو التعاطف الاجتماعي أو الفكر أو الشوق. والعمل والجهد أيضاً سنة الحياة؛ لذلك كان الإنسان أعظم من الجبل. ولا عجب من ذلك.

والشميل ضد التقليد وتشبّه النساء بالرجال والرجال بالنساء بصرف النظر عن مساواة المرأة بالرجل جسمياً ونفسياً واجتماعياً، كفكر أو كواقع، كنظر أو ممارسة؛ فالمرأة في قلب الرجل، والنساء في ضمائر الرجال. وقد قيل إن النساء لا يرضيهن شيء. والرجل لا يريد بهن سوءاً. المرأة كائنٌ رقيق. وينظم شعراً لمي زيادة يُعبرُ فيه عن رأيه الرومانسي في المرأة، وإلى الساحرة إيزيس كوبيا.^{٧٠} والرجل هو المسئول عن صلاحها وفسادها، ملاكاً أو شيطاناً؛ ومن ثمَّ يجب تعليم النساء العلوم الحديثة بالإضافة إلى النسويات. وكان من جهلها دفنها مع زوجها.^{٧١}

(ب) الدين. والشعر الاجتماعي وليس شعر المتكلمين هو الذي يكشف الحقائق الدينية الاجتماعية على حدٍّ سواء كما هو الحال في قصيدة «صدى النفوس ورجع الصدى» وهو الدين. الدين «جزء من الوجدان وأكبر تعزية لبني الإنسان». الدين في دائرة الوجدان وليس في دائرة العقل؛ فالدين يكفي حاجة الإنسان في حاجة العجز النظري أو العملي. الدين ليس صوتاً بل صدًى، ليس فعلاً بل رد فعل، ليس واقعاً بل خيالاً، ليس يقظة بل حلمًا، ليس دنيا بل آخرة، ليس موتاً بل حياة.^{٧٢} هو الشوق لعالمٍ أفضل إذا ما اشتد الضنك.

ثم أعطى للمعبود صفاتٍ مطلقة قادرة على تعويض نقص الإنسان وعجزه ثم استدعائه على الظالم، رحيماً بالمظلوم، منتقماً من الظالم، رءوفاً بالضعيف، جباراً على

^{٦٨} ج ١، ص ٣١، ٢١٧-٢١٨.

^{٦٩} ج ١، ص ٤٩، ٢٠٦، ٢٠٧.

^{٧٠} ج ١، ص ١٠٥-١٠٧؛ ج ٣، ص ١٥٤-١٥٦، ١٥٧.

^{٧١} ج ٣، ص ٨٨-٨٩، ٩٧.

المتكبر؛ فالله حالة نفسية وتعبير عنها في ضعفها وعجزها. الله في النفس وليس في الوجود، في الداخل وليس في الخارج، في الإنسان وليس في الطبيعة. هو الحامل لأمني الإنسان وأحلامه.

فؤادك ما بين المنية والمُنَى
إذا ما ترامى العقلُ يجلو حقائقًا
وما الغبن إلا أن يُرى القلب هائمًا
لقد قلت إن الدين ضربةٌ لازِبٌ
وإنما إذا لم نعبد الله ربنا
فلولا من النفس السجينة بارقٌ
ولو أنت أعملت الرويَّة لا الهوى
صدى حبنا البقيا لهول حقيقةٍ
وماذا عزاء المرء من بعد موته
وأنتى له دفعُ القضاء محتَمًا
هو الحب إكسير الوجود بلا مرا
فكل الذي تلقاه في الكون سره
هو الحي مولودًا، هو المَيِّت فانيًا
هو الكل في كلٍّ معيَّدًا ومبديًا
وليس فناءً ما تراه وإنما
قضوا فحيينا وانقضينا بعودنا
وما الحب من أدنى فأعلى إلى الرجا
ترقى بنا حتى النهى وهو دونها
حبينا الذي فينا حبنا رجاءنا
وهمنا به في الأرض طورًا وتارة
عبدنا به ربًّا منيبًا معاقبًا
وجدناه رحمانًا أردناه عادلاً
دعونا إليه الناس بالجلم والتقى

يسائل أم ما في حباك من الظما؟
شكا القلبُ أن الغبن في ذلك الجلا
وتخفى على العقل الحقائق في الدنى
وجزء من الوجدان في أعماق الحشا
عبدنا ولو إلَّا أقمناه من صوى
يُخرِّق سَجْفَ الجسم ما كان ذا الصبا
لأدركت أن الدين لا صوت بل صدى
وزلفى دلفنا للذي يحفظ البقا
إذا حبه للذات لم يدفع الأذى؟
فلم يبقَ إلَّا باسم الوهم مرتجى
ولولاه ما كان الوجود كما ترى
وهاديه في أفعاله كيفما نحا
هو النجم قد أسرى، هو الصبح والدجى
وما نحن إلَّا فيه من صور القنا
هو العود للأولى هو البعث للألى
إليهم وغير الكل ليس له البقا
فما فوق إلَّا الشق في كبد السهى
كما في نيوب الليث أو في حشى الصفا
حبينا الذي نرجو كحبٍّ لمقتنى
صبونا إلى ملك وطورًا إلى السما
ويقضى ولا ردُّ ويقضى كما يشا
خشيناه جبارًا كملكٍ إذا عتا
دعوناهم بالنار والسيف في القلى

ومهما كان الدين يملأ فراغ الجهل والعجز فإن العقل قادر على الثورة وتحويل الجهل إلى علم، والعجز إلى قدرة. وإن كان الدين يؤجل الحاضر إلى المستقبل، والعاجل إلى الأجل فإن العقل قادر على الإعداد للمستقبل بالرغم من الخوف والتخوف. الشجاعة والثقة بالنفس والمبادرة والمغامرة كل ذلك قادرٌ على التخلص من الوهم والعود إلى الحقيقة، ومن الحلم إلى اليقظة، ومن التمني إلى التحقق.

نشأ الدين من الجهل والعجز قبل مرحلة الأديان السماوية الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام. عبد الناس آمالهم وأحلامهم أو مخاوفهم؛ فالعبادة موقفٌ نفسي تجاه العالم. تبدأ بالمحسوس وتنتهي إلى المجرد، من الأرض وتصعد إلى السماء ابتداءً من

فإن كان هذا الميل هدي نفوسنا	رويدك إن الكائنات به سوا
فأين مكان النفس فيها من القوى	وأين نبي العالمين إلى الهدى؟
وإن كان كالوجدان غير مفارق	فلم لا نراه في جميع بني الورى؟
ووجداننا هل أنت ألفيت أنه	يقوم بغير الجسم إن حل ما استوى؟
ألم تر أنا فيه تحت طوارئ	تعدد فيها أو نعد له الرقى
إذا ما مُنينا بالحقائق مرة	فهل في التمني خير ما يبلغ المنى
نقيم به في حائل الوهم معقلاً	وكم ذا نلاقي إن نشأ دُكّه عنا
نرى المرء في رشد إلى أفق دينه	هناك يغيب الرشد والصوب والنهى
ولوغ الفتى فيه ولوغ بعادة	ترسخت الأجيال فيها على المدى
ولكنها العادات مهما تضاءلت	فناموسها الرجعى وناموسنا الرجا
لئن كان في الأديان ردع لجاهل	فقد كم جنى جان علينا بها بغى
وإن كان فيها من عزاء لبائس	ولكنها لا تُقنع العقل والحجى
وإن يك للإنسان قسط مؤجل	فهلاً هدى هاد بغير الذي هدى
إذا كان مخلوقاً كما شاء ربّه	فماذا جنى غير الذي ربّه جنى؟
وإن قلت مخلوقٌ وحرٌّ مهّد	فهذا مقالٌ لست أفهمه أنا

وكما نشأت الأحياء الراقية من أحياء أدنى وهي من مواد الطبيعة هكذا نشأت الأديان من الاعترافات، وهذه من الخرافات، وهذه من قلة تعرف الإنسان لظواهر الأشياء التي حوله وتوهمه فيها. ج ٢، ص ٨٥، ٢٥٣-٢١٠.

الكواكب والنجوم كما هو الحال عند الصابئة حتى نحت الأصنام تقرباً إليها. ثم تحولت إلى بشر يتقاتلون ويتزوجون كما هو الحال في الأساطير اليونانية قبل أن تأتي ديانات التوحيد وما تبقى من التجسيم والتشبيه في اليهودية والمسيحية حتى أتى الإسلام دين التنزيه المطلق.^{٧٢}

^{٧٢} «عبدوا إلهًا كريماً أو ملكاً عاتياً أو حليماً أو حيواناً نافعاً أو شريراً أو شجرة في العراء يُستظل بها من الرمضاء أو بئراً يردونها في الصحراء أو حَجْراً أسود سقط من العلاء أو نهراً يروي رياضهم أو ناراً يصطلون بها أو طبائع تميل إليها شهواتهم، باتوا في سبيلها متهاكين. عبدوا ذلك كله دفعاً لمكروه واستجلاباً لمنفعة، معبودات تعددها تعداد الكائنات فأنواع المنافع فأصناف القوات، وما كانوا إلا أوهامهم يعبدون، احتجبت عنهم آلهتهم فقالوا صعدت إلى السماء، فقصدوا الجبال الشاهقة ينادونها منها، فبرزت لهم الشمس الساطعة والكواكب اللامعة فانبهرت بصائرهم من جمالها وهم لها ناظرون، فقالوا إنها هي إلا آلهتنا أو مساكن آلهتنا نعبدها أو نعبد فيها. وما كان أبأؤنا على هدى فيما كانوا يعبدون. غابت عنهم معبوداتهم فطلبوها من عالم الغيب إلى عالم الشهادة، فأقاموا التماثيل والأنصاب يذكرونها بها في المصائب. ومازجتها الأوهام، فنحتوا منها الأصنام، يقصدونها في المهمات، ويستجدونها في الملمات. لقد ضلوا فيما كانوا يقصدون ويستجدون. وقفوا عند ذلك زمناً طويلاً. أُلوف السنين تُعد فيه كأمس الدابر والأفكار في اضطراب وحيرة، والاعتقادات متناقضة غير متوافقة، مقطوعة موصولة غير متناسقة. والعالم ميدان ترمح فيه الأرواح والأشباح، والصور المريعة والخيالات الشنيعة، فانفتح الباب واسعاً للسر والسحرة والشعوذة والمشعوذين والرقى والطلاسم. كلُّ يجد في ذلك مصلحة له. المضللون والمضللون. أما هؤلاء فأهل مكر. وأما الأولون فأغبياء. هؤلاء ليسوا على هدى من علمهم وما كان أولئك بمخطئيه. آلهة يرضون ويغضبون، ويحبون ويكرهون، ويعشقون ويتزوجون، ويولدون ويولدون، ويتخالفون ويتحاربون. يسكنون الجبال، ويترددون على الغياض، ولهم مواقع تذكر مع البشر، يهيجون البحار، ويثيرون الرياح ويحبسون الأمطار، وينزلون إلى أعماق الجحيم، في طلب نفس صديق لهم من الناس ويصعدون بها إلى النعيم. آلهة صوَّرههم الناس على صورتهم وبكل ما هم إليه يميلون. وجعلوهم نظيرهم طوائف ومراتب بعضهم فوق بعض ولهم رؤس عظيم به يخضعون. وإليه يرجعون. ذلك والناس في ضلالهم يعهمون وإذا بصوت زاجر خرج من وسط هذه الظلمات ونطق بهذه الكلمات:

أرباً واحداً أم ألف ربٍّ أدين إذا تقسَّمت الأمور؟
تركْتُ اللات والعزَّى جميعاً كذلك يفعل الرجل البصير

ذلك كان نشوء الإنسان في الأوهام قبل مجيء الثلاثة العظام، موسى واليهودية، وعيسى والنصرانية ومحمد والإسلام» (ج ١، ص ٨٧-٨٨).

ويجيب الشميل بالشعر على سؤال: هل في الوجود عالمٌ آخر؟ وهو ما يُبرّر وجود الدين ويُشرّع له، انطلاقاً من النفس إلى الوجود، ومن الواقع إلى الخيال، ومن اليقظة إلى الحلم.^{٧٤} وأراد البعض ممارسة الرهان مثل رهان بسكال لإثبات احتمال وجود عالمٍ آخر، وصاغ ذلك شعراً. في حالة وجود عالمٍ آخر الإنسان يكسب، وفي حالة عدم وجوده فإنه لا يخسر شيئاً. وهو موقفٌ انتهازى أو «أوبرتونيسم».^{٧٥} والرغبة في الخلود رغبةٌ إنسانية والبقاء بعد الموت بل والاتحاد بالعالم الفسيح وليس في القبر الضيق.^{٧٦} ولماذا الخلود في السماء وترك الأرض، والفرح في السماء والحزن في الأرض؟ والدين هو العدل على الأرض قبل العدل في السماء.

٧٤

فدعونا من الخلود المُعني
واصرفونا في أرضنا عن سماءٍ
أرضنا للنهى خزانة علم
علمونا أن الحياة جهاد
علمونا أن الهنا من هنا
لا تقولوا الأديانُ فينا لأمنٍ
قابلوا عصرنا بظلم عصورٍ
إن نُرحّب فبالفنا الترحيبُ
صوتُ أملاكها إلينا نعيبُ
وهي حقلٌ للعالمين خصيبُ
ومجال الجهاد فيها رحيبُ
ء الغير منا صحيحه مكتوبُ
إن تقولوا فقولكم مكذوبُ
سادها الدين ثم بعدُ أجيّبوا

ج ٣، ص ٢٢٣، ٢٢٩

هو الكل في كلٍّ معيِّداً ومُبدئاً
وليس فناءً ما نراه وإنما
قَصّوا فحيينا وانقضينا بعودنا
وما نحنُ إلا فيه من صور الفنا
هو العودُ للأولى هو البعثُ للألى
إليهم وغيرُ الكل ليس له البقا

ج ١، ص ٢٦٨

زعم المُنجّم والطبيب كلاهما
إن صح قولكما فلسنا بخاسرٍ
أن لا معاد فقلت ذاك إليكما
أو صح قولِي فالوبالُ عليكما

٧٥

ج ١، ص ٢٩٠

ليس الدين عقائد رجال الدين بل علاقة بين الإنسان وربه.^{٧٧} وقد تحول الدين إلى صنعة ورياء.^{٧٨} ليس الدين مجرد صوم أو صلاة، إنما هو ترك الشر وتنقية الصدر من الغل والحسد.^{٧٩} فأهم شيء ليس هو عقائد خلود النفس، بل صفاء النفس وسلامة الإدراك.^{٨٠} الدين هو الدين الطبيعي الفطري وهو أساس دين الوحي. هو دين يقوم على فعل الخير والإحساس بالجمال.^{٨١}

والانتقال من الشرك إلى التوحيد، ومن التجسيم والتشبيه إلى التنزيه انتقالاً طبيعياً بفضل العقل الإنساني. وهو ما قام به الوحي وساعد عليه.^{٨٢} ويُعَجَّب الشميل بالمنار ورشيد رضا والأستاذ الإمام محمد عبده، على عكس سلامة موسى الذي كان يمقته.^{٨٣} والدين ليس هو الحلال والحرام. وقد ينشأ منه الضرر أكثر من المنفعة. الدين هو يقظة الضمير وحب الخير للناس بلا تمييز. وهو الدين الواحد الذي يصاحبه كل الأنبياء.

٧٦

ادفنونني في القبة الزرقاء	إن قدرتم فذا أخص رجائي
لا بقبر في الأرض لا كان قبر	ضيق الثقب ضيق الأرجاء
أودعوني المنطاد ينقل جسمي	في فسيح الخلا وصافي الهواء
ولأئـل في الممات ما لم أنلـه	في حياتي من بعد طول العناء
سعة في البقاء لو بت فيها	آكلًا وحش الفلا وطيـر السماء

ج ١، ص ٣٣٩

قسم الناس بين خلقٍ يُجـازى	ثم قوم بعد ذاك مجونا
بين خلقٍ نعد فيها المعافى	وتعد المألوم والمسكينا
هل دريتـم بما جنيتـم فمظلو	مون أنتم وأنتم الظالمونا؟

ج ٣، ص ١٣٤

^{٧٧} لذلك فالشاعر الأديب نقولاً أفندي رزق الله يقول:

إنما الدين موعد واتفاق	بين هذا الورى ورب البرية
------------------------	--------------------------

ج ١، ص ٧٧٢

أرائـك فليغفر لي الله زلتـي	بذاك ودينُ العالمين رياءُ
-----------------------------	---------------------------

٧٨

ج ١، ص ٢١٤

وهو تحقيق العدل بين الناس ورفض الخرافة والسحر والعنقاء والغول.^{٨٤} ويستشهد بأبي العلاء على الإيمان الباطني القائم على الخوف من الله وفعل الخير.^{٨٥} ورفض النفاق وقول ما لا يفعل.

والدين أحد مصادر القهر، كما وضع الكواكبي ذلك الاحتمال في «طبائع الاستبداد».^{٨٦} والعقل أساس الدين قبل أن يتحول الدين إلى أساس للسلطة.^{٨٧} وآفة الدين الفرقة والصراع بين الأديان.^{٨٨}

جوهر الأديان واحد. فلم التفرقة بينها؟ القصد منها إصلاح العمران والإخاء الإنساني. وهي كسائر المخترعات بين أيدي البشر، وسيلة للكسب. الأمة رؤساء الملة ورجال الدين. وهو حال النصرانية في العصور الوسطى. والإسلام أيضاً في تاريخه لم

٧٩

ما الخير صوم يذوب الصائمون له
وإنما هو ترك الشر مطرَحاً
ما دامت الوحش والأنعام خائفة
ولا صلاة ولا صوفٍ على الجسد
ونفضك الصدر من غلٍّ ومن حسدٍ
خُرساً فما صح أمر النesk للأسد

ج ٣، ص ١٢٩؛ ج ١، ص ٢٥٥

٨٠

وقد زعموا هذي النفوس بواقيا
ولو كان يبقى الحس في شخصٍ ميتٍ
تُشكّل في أجسامها وتهذبُ
لأليت أن الموت في الفم أعذبُ

ج ١، ص ٢٥٥

٨١

دع من محمد في سدى قرآنه
إني وإن أكُ قد كفرتُ بدينه
أو ما حوت في ناصع الألفاظ من
وشرائع لو أنهم عقلوا بها
نعم المدبر والحكيم وإنه
رجل الحجا رجل السياسة والدها
ببلاغة القرآن قد خلب النهى
من دونه الأبطال في كل الورى
ما قد نحاه للحممة الغايات
هل أكفرنَّ بمحكم الآيات
حكم روادعٍ للهوى وعظايت
ما قيّدوا العمران بالعادات
رب الفصاحة مصطفى الكلمات
بطلٌ حليف النصر في الغارات
وبسيفه أنحى على الهامات
من سابق أو لاحق أو آت

ج ٣، ص ٢١٢

يسلم مما اقترفته أيدي رجال الدين.^{٨٩} الدين الحق يمنع الجهل ويؤكد التناصُر بين بني الإنسان، بل إن الحيوانات لا تستطيع أن تعيش إلا في جماعة. وقام المصلحون لتصحيح ما أفسده رجال الدين. ولا فرق بين المصلح الاجتماعي والمصلح الإلهي. دين الإنسان الحق هو العلم. الدين الحق هو العلم الصحيح.^{٩٠} وهو نفس موقف أوجست كونت.^{٩١} (ج) الوطن: والدين والوطن لا يجتمعان؛ فالدين للأخرة والوطن للدنيا؛ ومن ثم تأتي ضرورة الفصل بينهما. الأديان متعددة والوطن واحد. الدين ناشئ من الوهم والوطن واقع. ومن يجمع الدين والدنيا كمن يريد أن ينكح الثريا.^{٩٢} وبالرغم من أن الشميل لبناني الأصل إلا أنه مصري المقام والهوى. أشعاره في مصر وأرضها عديدة. يؤلف فيها ويستشهد بأقوال شعرائها. مصر تتجاذب اللين والشدة،

٨٢

أربًا واحدًا أم ألف ربٍّ
أدين إذا تقسّمت الأمور
تركت اللات والعزى جميعًا
كذلك يفعل الرجل البصير

ج ١، ص ٨٨

٨٣

ولست أبالي أن يُقال محمدٌ
أيلٌ أو اكتظت عليه المآتمُ
ولكنّ دينًا قد أردتُ صلاحه
أحازرُ أن تقضي عليه العمائمُ

ج ١، ص ٢٤٣

٨٤

والدين في الدنيا أنواعٌ ملخصها
فيه الورى بين تحريم وتحليل
وحبذا الدين في دنياك لو سلّمت
من ضره أو أتى من غير تثليل
وأحسن الدين ما سن الضمير لنا
من آية الحق لا من أي تنزيل
تجري به الخير لا فرق العباد ولا
فرق البلاد ولا فرق الأقبيل
وحبك الناس حب النفس جامعة
فاعمل به كلفًا من غير تفضيل
هذا الذي قد أراد الله من قديم
وهو الذي صحَّ عن عيسى بإنجيل

ج ٣، ص ١١٨

إذ تجعل الجن والأماك قاطبة
والسحر في الكون والعنقاء والغول

ج ٣، ص ١١٩

الرحمة والعنف، بلد المتناقضات وأرض العجائب.^{٩٢} ويمكن نصرّة المصريين في المعركة. يقومون ضد الاحتلال ويُسْتَشْهَدُونَ.^{٩٤} وأنشد الشميل في مصر وطنه الثاني والشام وطنه الأول.^{٩٥} حب الأوطان شيءٌ طبيعي. ومقاومة عدوٍّ يعترف بفضل من يقاومه أفضلُ من إشفاقٍ يأتي من الأهل.^{٩٦} للوطن تاريخٌ زاهر وماضٍ عريق مثل بعلبك وآثارها. والتقدم إن لم يكن إلى الأمام كما هو الحال فقد يكون إلى الخلف كما هو الحال في الشرق.^{٩٧} والوطن مهبط العلم.^{٩٨}

٨٥

ومن يُطَهَّر بخوف الله مُهَجَّتَه
عليك بفعل الخير لو لم يكن له
لقد جاء قومٌ يدَّعون فضيلة
فذاك إنسانٌ قومٍ يشبه الملكا
من الفضل إلا حسنةً في المسامح
وكلهم يُبغِي للهجته نفعا

ج٣، ص١٢٦

رويدك قد غُررتِ وأنت حرٌّ
يُحرِّم فيكم الصهباء صبحًا
يقول لكم عذرت بلا كساءٍ
إذا فعل الفتى ما عنه يُنهي
بصاحب حية يعظ النساء
ويشربها على عمدٍ مساءً
وفي لذاتها هن الكساء
فمن جهَّتَيْن لا جهةٍ أساء

ج٣، ص١٢٧

٨٦

قالوا تمس الدين في بلد
كلُّ له فيه غدا عبداً

ج٣، ص٦٣-٤٤

٨٧

كذب الظن لا إمام سوى العقـ
إنما هذه المذاهب أسبا
ل مشيرًا في صبحه والمساء
بُ بجذب الدنيا إلى الرؤساء

ج٣، ص١٣٠

٨٨

بتنا وباتوا مثلما شاء ظلمهم
وخافوا اتحادًا بيننا فتوسلوا
فريقين ساداتٍ قساةً وأعبداً
بدينين للتمزيق عيسى وأحمداً

ج١، ص٢٤٣

وقد كانت الأمة ناهضة قبل انحطاطها وتقدم الغربيين. وقد تَخَلَّفت الأمة الآن وأصبحت مطمع كل طامع. لذلك استنهض محمد إبراهيم العرب واضعاً السوريين بالهمة والإقدام.^{٩٩}

(د) الإنسان: ويعارض الشميل المعري في نفي مسئولية الإنسان ووضعها في الآباء والأجداد.^{١٠٠} وهو ملتون الشرق وأحد رؤاد الشعر فيه.^{١٠١}

^{٨٩} لو تجرد الإنسان مما عُرس فيه من بواث التفريق بعلة الأديان لما أتى منكراً بحق أخيه في الإسلام. على أن الأديان تنهى عن المنكر. وهي كسائر الشرائع التي يُقصد منها إصلاح العمران تُعَلِّم العطف على الإنسان ولكن الأديان كسائر مخترعات البشر تتحول من النفع العام حتى تصير وسائل للكسب في أيدي أولئك الذين اتخذوها تجارةً لجذب الدنيا ولو بالقضاء على الإنسان. رؤساء الأديان من كل دين وملة علّموا الناس حتى اليوم غير ما تأمرهم به الأديان. وكما قاموا يبيعون دينهم بدائق، وفرطوا بمال الأيتام! وكما خدموا به أغراض عتاة حكامهم ليقتسموا معهم الدنيا ولو داسوا الدين بالأقدام! قامت النصرانية في العصور الوسطى بفضائع تقشعر لها الأبدان حاشا للإنجيل أن يكون الأمر بها. وما قام به أولئك الذين هزءوا بالدين ليسحقوا به الإنسان بالاتفاق مع الحكام الظلام. ولو كانت النصرانية تأمر بهذه الفضائع لما رأيناها في الممالك التي ارتقت بالعلم شديدة العطف على الإنسان. إلا التي لا يزال الجهل مخيماً والتي لا يزال اليهود يُذبحون فيها على مذبح الجهل ذبح الأغنام مما يجعل الذنب كل الذنب على أولئك الرؤساء.

الإسلام دينٌ اجتماعي ينهي عن كل شر، ولا يقاتل إلا الذين يقاتلونه، ولا يعتدي على الإنسان. ويأمر بالزود عن المستأمنين الأمنين في ظله. وحاشا أن تأمر بغير ذلك شريعة القرآن؛ فالقرآن بريء من الفضائع التي ارتكبت وترتكب كل يوم بعلة الدين في مملكة بني عثمان.

فيا مقلنسي الجهل ومعميي الضلال أين رأيتم في أديانكم ما يسمح لكم أن تزرعوا في رءوس أتباعكم الجاهلين التفريق بين الناس إلى حد التباعد والتقاتل حتى قامت قيامتهم يقتلون بعضهم تقتيلاً في الوطن الواحد، يعتدون على الأمنين لخلاف لا علاقة له بالدين؟ لو قامت الإنسانية في كل الدنيا ونشرت الحكم رؤساء الأديان الذين هم وحدهم المسئولون عن كل الفضائع التي ارتكبت ولا تزال تُرتكب باسم الدين نسرةً نسرةً لما وقّت حق الانتقام منهم لما جنّوه حتى اليوم على الإنسان. ج ١، ص ٢٢٠-٢٢١.

^{٩٠} «الدين الحق»، ج ١، ص ٣١٨-٣٢٠.

^{٩١} «فدين الإنسان الحق هو العلم. ومزيّته على سائر الأديان أنه نظيرها يُعلّم الإنسان ما تُعلّمه الأديان، ويفوقها في أنه لا يجوز عليه ما يجوز عليها من تحكّم الإنسان بها في الإنسان ولا تُقيده نظيرها بزمان أو مكان؛ فالدين الحق هو العلم الصحيح» (ج ١، ص ٣٢٠).

^{٩٢} لا يُصلح الإنسان مجتمعاً ما دام فيه الدين والوطن

وشواغل الإنسان كثيرة موزعة بين المال والفكر، بين الدنيا والآخرة.^{١٠٢} ويُعبر الشعر عن التجارب الخلقية مثل الهجاء والمديح والأسى والصباء. والشيب في النفس وليس في البدن.^{١٠٣} والحكيم لا بد له من قوة مثل سيف الله المسلول وهو ما يجافي دعوة الدين إلى المحبة والسلام. وقد يكون السيف مجازاً يعني قوة الحكمة ومضاء الحق.^{١٠٤} وإغاثة اللهفان وإبراء المريض وإطعام الجائع من طبائع الأمور. والتقرب إلى الله لا يتم إلا عن طريق خدمة الناس.^{١٠٥} وقد ينتحر الغني بسبب البطنة والفقير بسبب الجوع.^{١٠٦} والمجاملة أحياناً خير من المخاصمة العقيمة.^{١٠٧} وقد تؤدي زيادة النحس إلى

ويؤيد ذلك شعر المتنبي:

أيها المُنْكِحُ الثَّرِيَّ سهيلاً عمرَكَ الله كيف يلتقيان؟

ج ٢، ص ٦٣

لا يُصْلِحُ الإنسانَ مجتمَعًا	ما دام في الدينُ والوطنُ
ولم يزل من علمه خطئُ	يضيع فيه العقلُ والزمنُ
محلَقًا في الغيب مختبلاً	كأنما الغيب له عطنُ
ويُهْمِلُ الأرضَ وما كنزَتْ	وإنما الأرض له سكنُ
وعلمُه إن لم يكن علمًا	يرتاض فيه العقلُ والبدنُ
يستخرج الأسرارَ ما خفيت	وتصدُّق العينَ بها الأذنُ
وشرعُه إن لم يكن شرعًا	وسنةُ الكون له سننُ
يقتسم الأعمالَ مشترِكًا	لا واسنُ فيه ولا وسنُ
وليس فيه مرهق نهمُ	وليس فيه مرهق يهنُ
موطنه العالم أجمعه	ودينه السلام لا الفتنُ

ج ٣، ص ٢٣٦

مصر هل أنت غيرُ ما هُنَّ إنْ لُنْ سَنَا شَدَادًا وإن قسونَا ركاكًا
ذاك خلقٌ من صنْع فرعون لَمَّا شَاد أهرامها تُناغي السكاكا

ج ١، ص ١٣٢

تجسيم الوهم.^{١٠٨} والإنسان يرفع صوته إذا كذب ويخفض صوته إذا صدق.^{١٠٩} والإنسان لا يقول إلا الحق.^{١١٠} والعفو من شيم الكرام.^{١١١}

والثورة ضد الظلم شيءٌ طبيعي، وثورّة العمال ضد الاستغلال منادين بالاشتراكية حقٌّ طبيعي حتى ولو خربت الدنيا إن لم تتسم بالحكمة.^{١١٢} الثورة ضرورةٌ طبيعية إذا ما نهب الأغنياء الفقراء وسيطر الأقوياء على الضعفاء.^{١١٣} ولا يعفو المذنب عن البريء، ولا الظالم عن المظلوم. والقضاء يتحرك لقتل الأفراد ولكنه لا يتحرك لقتل الشعوب.^{١١٤}

٩٤

في مصر قامت ثورةٌ	بين المقطّم والهرم
من عهد عاد ما سمعُ	سنا مثلها بين الأمم
جاشت عليه جيوشه	حتى إذا كادت تهّم
لاقت عنى من هوله	كادت تشيب لها اللّم
وتساقط الأشلاء واصد	طَبَعَت مياهُ النيل دم
تلك المياه وأين من	مُحمّرها صافي الديم؟
كست الطبيعة حُلّة	خضراء فاضت بالذم
حربٌ ولكن نارها	بردٌ لإيقاظ الهمم
وتنبّهت من بعد طو	ل رُقاديها تلك الرمّم

ج ١، ص ١٣٥

٩٥

ماذا جنيت وما جناه بنوك؟	أظلمتهم يا مصرُ أم ظلموك؟
فبسمت للغرب الطموح وأهله	ومنحتهم فوق الذي منعوك
وعبست في وجه الشّام ودائماً	قُطر الشّام وإن عبست أخوك

ج ١، ص ٢٤٦

٩٦

فيا وطني ما خانني فيك خائنٌ	من الحب أو أني رضيت به نِدًا
أريدك في عز ولكنني أرى	على غير ما أَرْضى أرى الفرقد نَدًا
فإن جُرْتُ في حكمي فما أنا جائرٌ	فما أنا إلا باحثٌ لم يجد بُدًا

ج ١، ص ١٩٥؛ ج ٢، ص ٢٣

وقد يصبح الشعر غاية في ذاته، أداة للحديث مع النفس، ومناجاة الروح حتى لا تصدأ النفس. وعذاب اليوم مثل سنة ولذة سنة مثل يوم. وعلاج مفاصل البدن أيسر من جلي صدأ الروح. والشعر صادق في الهجاء، متكلف في المديح. ولا يدري الشاعر أحسن أم أصاب. الشعر مجرد خواطر في النفس. وقد يشعر الإنسان أن فوق صدره جبلاً

٩٧

المرء يسعى أن يسير إلى الأمام وليس يحمد أن يسير القهقري
أما أنا لما رأيتُ بعلبكاً فوددتُ لو أني أسير إلى الورا

ج ٢، ص ١٣٩

٩٨

حُيِّتَ يا وطنًا تصبو القلوب إلى أرجائه وبه الأرواح تغتبطُ
شمس المعارف في علياه جامعةً أطرافه وهي فيما بينها وسطُ
ففي ذرى الأرز حبلٌ من أشعَّتْها يُلقى وحبلٌ على الأهرام ينبسطُ

ج ٣، ص ٧٠

٩٩ ج ١، ص ٢٣٥، ٢٣٩؛ ج ٢، ص ١٢٠.

١٠٠ إذ يعارض المعري في قوله:

هذا جناه أبي عليٍّ وما جنيتُ على أحدٍ

بقوله:

خلوا ارتضيتُ بما جناه أبي عليٍّ وما انفردُ
لم أشكُ إلا دهرنا وبذاك تعزية الولدُ
لكن جنيتُ أنا عليٍّ وما جنيتُ على أحدٍ

ج ١، ص ١٠-١٦٣؛ ج ٣، ص ١٤

١٠١ يذكر شعراء آخريين يقرؤهم لعلاج الأرق مثل حافظ وشوقي وأبو تمام. ج ١، ص ٢٤٢-٢٤٧.

١٠٢

ما لي أراك حزينًا أيها القلمُ هل مات قومك يا مسكينُ كلهمُ
ماتوا ويا ليتني ما عشتُ بعدهمُ أم هل تراني وحوالي كلهم رممُ

ج ١، ص ٢١٣

وتتسلط السوداء عليه. ويمكن ترجمة الشعر العربي دون أن يفقد شيئاً من جماله لأنه شعر الحقائق.^{١١٥}

(هـ) المجتمع: وإذا لم يتم تطبيق القانون في المجتمع يلجأ الإنسان إلى الحيلة.^{١١٦} وإن لم يُوجد الخير في الصدق فلا محالة من الكذب.^{١١٧} والخير والشر مجردين ليسا من هذا العالم. ويتعلّقان بالأوضاع الاجتماعية. والأخلاق فطرية مطبوعة، ومُكتسبة

١٠٣ ج ٣، ص ٧٢-٧٣، ٧٨.

١٠٤ لا يبرزُ الحكم إلا وهو في يده مسلول سيفٍ بأمر الله مسلول

ج ٣، ص ١١٧

١٠٥ ومن يكُ ذا فضلٍ ويبخلُ بفضله على قومه يُستغن عنه ويُذم

ج ١، ص ١٦٠

١٠٦ والموتُ أطيب من حياة مرة تُقضى ليالها كقضم الجلمد

ج ١، ص ١٦٧

١٠٧ ومن نكد الدنيا على الحر أن يرى عدواً له ما من صداقته بُد

ج ١، ص ٢٠٦

١٠٨ وهَمْنَاكَ أَنْ تعطي فلو لم تجد لنا لخلناكَ قد أعطيت من شدة الوهم

ج ١، ص ٢٠٨

١٠٩ إذا قلتُ المُحال رفعتُ صوتي وإن قلتُ الصحيح أطلتُ همسي

(المعري) ج ١، ص ٢٤٠

١١٠ قالتِ الضفدعُ قولاً فرسته الحكماء

في فمي ماءٌ وهل ينطق من في فيه ماء؟

ج ١، ص ٢٤٢

مجهولة.^{١١٨} وحرية الطباعة ضرورية للمجتمع ولنهضة الشرق.^{١١٩} وهي ليست صحافة الإثارة والتحريض بل صحافة النقد الاجتماعي. وقضاء الله خير من قضاء البشر. الأول قضاء أبدي والثاني قضاء زمني.^{١٢٠}

ومع ذلك فللجهل عذرٌ لا يفوت ذوي الفضل. وبين الناس فروقٌ في التربية.^{١٢١} والاعتناء بالأطفال ضروري؛ فهم رجال الغد.^{١٢٢}

والاستبداد يجعل الملك في مهب الريح لا يستقر على حال. وواجب الحكومة عدم الاعتداء على الأمنين بل المحافظة على مصالح الناس. ويبدو استحالة الجمع بين النقيضين، الملكية والدستور، التسلُّط والحرية، أو حتى الإخاء الديني. ودور الصحافة

١١١ حلمتُ أبا عباس حلمي أنني رأيتُك تعفو عن مشينك عن حلم
فيا حبذا عفواً أرى فيه يقظتي بحلمك حلمًا والحقيقة في حلمي

ج ٢، ص ٣٥

١١٢ ماذا يهمني إذا خربتنا ما دمتُ خربانا أنا وأنتَ
منعمٌ تبئتُ فوق الريش وذا أنا أبيتُ في الحشيش
إن لم يكن على الحصى في البرد تحت الشتاءِ وغطائي جلدي

ج ١، ص ١٥٧

١١٣ إذا لم يكن غير الأسنة مركبًا فلا يسعُ المضطرُّ إلا ركوبها

ج ١، ص ٢٣٤

١١٤ قتل امرئٍ في غاية جريمةٌ لا تُغتفرُ
وقتلُ شعبٍ آمنٍ مسألةٌ فيها نظرُ

ج ١، ص ٣١٠

وفي صياغةٍ أخرى:

طعن امرئٍ في عمل جريمةٌ لا تُغتفرُ

ج ٢، ص ٦٩

هو نشر الوعي بالحرية بين الناس وإصلاح الحال العثماني؛ فالبطل هو بطل القلم لا بطل السيف. وقد قال نابليون أمام فشته: لقد هزم القلمُ السيف. ^{١٢٣} وأنشد شعراً بعد ترشيحه لمجلس الأعيان. والمنصب قيّد على حرية الإنسان. ومع ذلك يشكر المرشح له. وليس سبب الحروب عدم كفاية الأرض بل أطماع الإنسان في الجاهلية الأولى. ^{١٢٤}

^{١١٥} ج ١، ص ٢٢٢-٢٢٣، ٢٤٤-٢٤٦، ٢٥٤؛ ج ٢، ص ٧٣.

^{١١٦} إن لم يكن عندك حظٌ فليكن عندك حيلة

ج ١، ص ١٢٠

^{١١٧} والصدق إن ألقاك تحت العطب لا خير فيه فاعتصم بالكذب

ج ١، ص ١٢٠-١٤٣

^{١١٨} والظلم من شيم النفوس فإن تجد ذا عفة فلعلة لا يظلم

ج ١، ص ١٤

^{١١٩} سبقنهم إلى التنبيه طراً
وكم حرّضتهم تحريض عيسى
بعزم ثابت حُرّ قوي
ولكن ليس لي سيف النبي

ج ١، ص ٣٣١-٣٣٧

^{١٢٠} قضاء الله أيسر ما لقينا إذا كان القضاء كما مئنا

فذاك مجيئنا في العمر يوماً وهذا كل يوم ما حيينا

ج ٢، ص ٧٤

^{١٢١} ج ١، ص ١٧٣-١٧٤.

^{١٢٢} صبياننا في القبح مثلُ شيوخنا وشيوخنا في العقل كالصبيان

ج ١، ص ١٧٩

^{١٢٣} ج ٢، ص ٩١-٩٢، ١١٢، ١٦٦، ١٩٨.

^{١٢٤} ج ١، ص ٢٢٣.

ثالثًا: الوافد العلمي والأدبي

الوافد الغربي هو العلم والأدب نظرًا للعلاقة الوثيقة بين العلم والمجتمع، بين الطبيعة والإنسان، بين الحقيقة والجمال.

في المجموعة الأولى يتقدم العلماء مثل أبقراط على الأخلاق. نموذج العالم الطبيب، صورة الشميل في الماضي؛ فماضي العلم مثل حاضر العلم، ثم سبنسر أحد علماء نظرية التطور وتطبيقها في العلوم الإنسانية خاصة الاجتماع والأخلاق، ثم دارون وأرسطو وبروكا، لا فرق بين القدماء والمحدثين في العلم، ثم لمبروزو العالم الاجتماعي الإيطالي ثم شاركو ونيوتن وبشنر وتوبينار وهوشك وأكاسيز في الطبيعة وأنصار الفلسفة المادية في علم النفس الذين يدرسون النفس باعتبارها وظيفة للعضو الحي، ثم بال وديوزن ودولوني أيضًا من أنصار فلسفة الحياة العضوية. ثم يأتي عشرات آخرون مثل وليم طومسون ولامارك وهكسلي وهولباخ ويونج وهيكل من علماء الحياة، ومثل نيوتن من علماء الطبيعة.^{١٢٥}

ومع العلماء يأتي رجال السياسة. ويأتي في المقدمة اللورد كرومر الذي أثار المصريين بكتابه «مصر الحديثة». ينقد فيه تأخر الشرقيين ويعيب عليهم انحطاطهم مقارنةً بتقدم الغربيين، ثم ألفييري في كتابه عن الطغيان والذي قيل عن الكواكبي إنه اقتبس أفكاره في «طبائع الاستبداد»، ونابليون نموذج الفاتح المستنير الحديث، ابن الثورة الفرنسية، ثم كالفن والبروتستانتية باعتباره حركةً حديثة، ثم إيتيفان الفوضوي الذي عشق الحرية والذي حُكِمَ في الغرب ذاته، حضارة الحرية والتقدم، ثم

^{١٢٥} أبقراط (١٥)، سبنسر (١٣)، اللورد كرومر (٩)، دارون، بروكا، أرسطو، نابليون، ألفياري (٥) لمبروزو (٤)، شاركو، كالفن، روزفلت، نيوتن، بشنر، توبينار، هوشك، أكاسيز (٣)، لوثر، قيصر روسيا، بال، ديوزن، إيتيفان، بوريدان، دولوني، السير أوليفر ليدج (٢)، ديموسين، بسكال، تاسيت، فولتير، وليم طومسون، اللورد كالفن، طاليس، فيثاغورس، ليل، بطليموس، فيلا دلفوس، هيورطس، أرشميدس، شمير، أرميوس، بسمارك، صابي، ملتون، كتوك، سميث، دي كاتر فاج، لامارك، أفلاطون، شكسبير، شغل، هكسلي، هويثلي، غاليلي، هذج، ويرودورس، سميراميس، بافيس، فولي، دافيس، شوبنهوور، كانط، ديدرو، ليثريزك، كوينكورد، كريتلوف، جلاسجو، كواثلث، أندال وعفرت، ملن إدوارد، هرتون ولفون، هولباخ، ماريليه، مركوني، لوان دنلوب، ورن، يونج، دريفوس، ماكنلي، جوري، سان يوسف، كبلر، بلس، لامارتين، أوتوس، الإسكندر، نيرون، رو، أسابيا، لانكستر، دلفيتش، هوجو، موسيه، روستان، ستيد، نيوكم، غاريبالدي، هيكل، طومسون، كلمنت السكندري.

فولتير وروسو وسان يوسف، والإسكندر وغاريبالدي وبسمارك بل ونيزون. ومن الأدباء ديموستن وتاسيت وهوميروس وملتون وشكسبير ولامارتن، وهوجر وموسيه وروستمان. ومن الفلاسفة بسكال وفيثاغورس وبطليموس وأرشميدس وأفلاطون وشوبنهاور وكانط وديدرو وكلمنت السكندري.

والحقيقة أن عرض هذا الوافد لم يكن لذاته بل كان مرآة يرى فيها الموروث التقدم العلمي للغرب، ويعكس صورة التخلف العلمي للدولة العثمانية كما هو الحال عند الطهطاوي عندما يرى الإسكندرية في مرآة مرسيليا، والقاهرة منعكسة على باريس؛ فأرباح فرنسا في معرضها عام ١٨٨٩م تعكس خسائر مصر بسبب الحوادث العربية في ١٨٨٢م، كما لاحظ نيمارك.^{١٢٦}

وفي المجموعة الثانية يتقدم أبقرات مما يدل على أهمية الطب كمصدر للفكر، ثم كامبل وألفييري، العلم والسياسة، ثم روزفلت ولويس الرابع عشر. ويتداخل العلماء والأدباء والسياسيون معاً في بيئة ثقافية واحدة.^{١٢٧}

وفي المجموعة الثالثة يتقدم كوخ الطبيب على الإطلاق، ثم دارون ونيتشه ثم برغمن ثم هوجو، وروستان، ودي موسيه، ثم باستور وأرسطو وروسو. ويتداخل الأدباء والفلاسفة والعلماء والساسة في وحدة حضارية واحدة.^{١٢٨}

^{١٢٦} ج ٣، ص ٥٨.

^{١٢٧} أبقرات (١٤)، كامبل، ألفييري، روزفلت، لويس الرابع عشر (٨)، كبلر (٣)، بونابرت، أرسطو، روسو، بايرون، مكيافيلي، مونتسكيو، الإسكندر (٢)، لويس السادس عشر، فولتير، لامارتن، دانزسكوت، إيتيفان، سان يوسف، نيوتن، سقراط، شاءول، تيودوروس، فرنسيس يوسف الحكيم، هوارد بلس، بوريدان، دارون، رسل، هيكل، برناردي، فاليليو، لورد هرفي، نيتشه (١).

^{١٢٨} كوخ (٣٧)، دارون، نيتشه (٦)، برغمن (٥)، هوجو، روستان، دي موسيه، برتلينز، نابليون (٤) أرسطو، روسو، هيكل، برناردي، برجسون (٣) جنر، وستفال، أبقرات، نابليون، ستروس، كروفر، أهرنج غوتمن (٢) بتر، ديموستين، طاسيت، بسكال، فولتير، روشياس، أوطوفولس، هبرا، سغم وينبرجر، كورزويل، جهرد، أدلر، فون دورينج، أنفارس، نيمارك، لويس الرابع عشر، لويس السادس عشر، بشنر، سبنسر، كوندرات، تلتوف، ماركوني، كولبوس، رنباكوس، برنينج، هنوخ، أبولد، لنين، كورنيل، واستوشين، نودرين، فيرشو، روتنبرج، أولهوزن، فريدركس هيني، رشيه، هريكير، بيك، برتين، ديولافوا، فرنيه، سانشوتولدو، بولي، كارنو، بسمارك، كورتل، كوهلر، برولين، أدرييد، راسيه، أتيل، شارل لاتورنو، بلس، تيرنار، شكسبير، كنيذ، يوليوس قيصر، رسل، كلود برنار، ماك آدم، ستفنسون، أفلاطون، توماس مور، فنلون، جوتنبرج (١).

والعلماء أبطال الإنسانية مثل نيوتن ودارون وجنر وباستور.^{١٢٩} الألمان تجار علم أكثر منهم علماء على عكس الفرنسيين والإنجليز واليطاليان الذين أنجبوا مثل لامارك مكتشف نظام الأحياء الكبرى الطبيعي وأبو دارون وباستور مكتشف الأحياء الدنيا وصاحب مذهب التعقيم والاختمار. ويا ليت الأمة الألمانية اقتصرَت في العلم في الغاية الكبرى منه وهو خير المجتمع كما قصد جنر الإنجليزي وباستور الفرنسي، وماركوني الطلياني، واستثمرته كما فعل كوخها وأهرلنخيها. برغصون (برجسون) يعالج العلوم متأثراً بالموهوم بالرغم من أهمية نظريته في الإرادة الحرة، في دائرة الراجح من موروث ومخبور. وزميله الفيلسوف ريشيه من أعضاء الغائية. وذلك كله من أثر سطوة الفلسفة على العلم، مع أن العكس هو الصحيح، سيطرة العلم على الفلسفة. وقد أوضح كلود برنار التضاد بين الفلسفة والعلم كما وضح في الطب التجريبي. كما أن فلسفة أرسطو أضغاث أحلام. العلماء والمخترعون هم الذين ساهموا في تقدّم البشرية مثل ماك آدم وستفنسون أكثر من أفلاطون في الجمهورية وفلاسفة دائرة المعارف. وهو ما أقرّه نابليون في حكمه على روسو ومور وفنلون وآرائهم الخيالية؛ فأمل روسو لا وجود له إلا في خياله.^{١٣٠}

وأبقراط هو نموذج الشميل عند اليونان فهو أبو الأطباء؛ فقد قارن في كتاب «الأهوبة والمياه والمساكن» بين أهل آسيا الأقل نجدة في الحروب من أهل أوروبا الأعظم نجدة؛ لأن الملوك تحكم آسيا وكان الناس رعية لهم وعبداً لا يهتمهم التمرين على السلاح بل الهروب من الجندية؛ لأن الخطر غير موزّع على الناس بالسواء.^{١٣١} وعليه أن يتوخّى منفعة مريضه، فرد الأمراض إلى نظام الطبيعة. وللطبيعة أثرٌ على أخلاق الشعوب كما لاحظ أبقراط أبو الطب؛ فكل ما ينبت في آسيا أقوم خَلْقاً لاعتدال فصولها ولأثرها على لون البشرة ويشاركه في ذلك المُشرّح صابي. وقد رفض علماء آخرون هذا الرأي الذي يعتمد على الاكتساب وقالوا بالخصائص الوراثية.^{١٣٢} ويذكر أبقراط جيلاً من البشر

^{١٢٩} ج ٣، ص ١٤.

^{١٣٠} ج ٣، ص ١٨٤، ١٨٦؛ ج ٣، ٢٣٢، ٢٣٤-٢٣٥.

^{١٣١} ج ١، ص ٢٧-٢٨، ٣٠-٣١، ٣٣، ٤٨-٤٩، ٥٢-٥٣، ١٢٣، ١٢٩، ١٩٥-١٩٦، ٢١١.

^{١٣٢} وقد رفض كنوك نقلاً عن سميث ودي كاترفاج هذا الرأي. ج ١، ص ٢١٤-٢١٥؛ ج ٢، ص ٢٤؛ ج ٣، ص ١٠٦.

المكروسفال أصحاب الرعوس المتطاولة بعد تشويه رعوس الأطفال وتشديد الصقالبة ثدي البنات. وكما يتم تشويه الأجسام يتم تشويه الأخلاق. وقد جمع أبوقراط بين الأسباب الطبيعية والأسباب المادية المؤثرة في البشر ولم يكتفِ بالأسباب المادية فقط كما فعل ابن خلدون. لكل شيء سببٌ طبيعي، وبدون سببٍ طبيعي لا يكون شيء. الاجتماع الميداني جسمٌ حي تتعاون أجزاؤه عند أبوقراط. وهو مشابه لمبدأ أخلاق الإنسان سواء كان أرسطو ونيوتن أو إنسان متوحش. ولا يرى سبنسر هذا الكمال في حياة الاجتماع الفزيولوجية لأن في الحيوان جهازاً عصبياً هو مركز الأعمال العقلية. ولا يوجد في العمران ما يشبه ذلك. ويرفض هكسلي تشبيه الاجتماعات بالحياء لاستخراج القواعد السياسية لأن التاريخ الطبيعي لا يدل على السياسة الاستبدادية. أما سبنسر فيرى أن التاريخ الطبيعي يدل على السياسة الحرة. عند هكسلي يؤدي تمثيل المسح الاجتماعي بالحي إلى حصر الحكومة في مركزٍ معين. في حين أن عند سبنسر الأعضاء ظاهرة وباطنة، الظاهرة تدل على القوة أما الباطنة فلا.

تدخل الحكومة ضروري عند سبنسر وهو موجب وسالب، الموجب الإكراه على فعل والسالب الردع عنه. ويضيف دارون أسباباً أخرى مثل الانتخاب الطبيعي والجنسي والقوت والأمراض. وعند هوبتلي أهم الأفعال التي تقوم بها حياة المملكة تتم عن طريق أناسٍ مدفوعين بمصلحتهم الخاصة. وعند سبنسر من الخطأ تصوّر ألا يوجد دافعٌ آخر غير المنفعة الذاتية؛ فالمحبة مع المنفعة ضروريان. ووظيفة الدماغ عنده التعديل بين المصالح المختلفة الطبيعية والعقلية والأدبية والاجتماعية. ويزيد آخرون على طبيعة الدفاع الفكر والروية. استوفى سبنسر الميل الغريزي من اليد القوية في ارتقاء الأمم وأغفل أمر الروية المجتمعية في الدفاع. ورو صاحب اكتشاف مصل الدفترية. والأطباء المعاصرون أحفاد أبقرات وربما فيثاغورس. وقد كان فضل العرب ترجمة كلِّ مؤلفات أبقرات إلى العربية وهو ما حفظه للعالم ونقله الغربيون عنهم.^{١٣٣}

وكوخ هو نموذج العالم، وهو عالم البكتريولوجيا الألماني والطبيب الذي حاول اكتشاف أسباب مرض السل بعد أن اكتشفه باشلس. وقد جمع المؤتمر الطبي في برلين مئات الأطباء صاحبهم الشميل مثل، روشياس. وحضر كثيرٌ منهم في مصر على صلة بأوروبا وبعلمها ونهضتها تتخذها نموذجاً لها. وأخبار العلم تثير الانتباه أكثر من

^{١٣٣} ج ١، ص ٢٣١؛ ج ٢، ص ٤٤، ٧٤، ١٦٩-١٧٠.

أخبار السياسة. واكتشافات كوخ غطت على مناورات كبريفي وكرسبي السياسية بل وبانتصارات بسمارك العسكرية. وقد استدعته الأستانة للاستفادة من علمه. وقد جرب هنوخ استعمال كوخ في الأطفال. وحضر من الصحفيين النمساويين أرطوفوكس الذي كان يعرف مصر وكذلك الأطباء مثل سغم وينبرجر الذي تعرّف عليه الشميل في عيادة الدكتور هيرا. كما تعرّف على كوندرات وتلتوف. وعرف سبل العلاج مثل حقن براواس ودواء فيرشو ومناقشات جرهر وتجارب برغمن أحد مساعدي كوخ، والجراح الشهير برتليين وصديقه ويستفال.^{١٣٤}

وحدث خلاف في الآراء بين الأطباء مثل ليتن الذي رأى أن الأنسجة المتدربة كلما كانت أكثر كان رد الفعل أشد. كما عارض آخرون آراء كوخ مثل تييرج. وتردد كوهلر في قبول نتائجه. وتردد كورنيل في قبول تشخيصه. كما دخل في النقاش فرنويل وريشييه وهريكور، وبيك، وبرتين. ويُلخص الشميل محاضرة واستون شين عن تشريح الأنسجة الدرنية لفائدتها. كما استمع إلى محاضرة ويلاخوا عن الهواء الأصفر. وتعرّف على ستروس البكتريولوجي، والمعملي سانشتولد والمكسيكي. وينقذ الشميل الأوضاع الطبية في مصر كما ينقذها الأطباء والأجانب مثل الدكتور فرخوا الألماني أمام الجمعية الطبية المصرية.^{١٣٥}

ويرى سبنسر أن أهل الشرائع العوائد والمعاملات والمعاش تحصل للناس بالتربية والمحاكاة أكثر مما تحصل بقوة الحاكم.^{١٣٦} وأن الضرر الذي يلحق بالاجتماع من نزع شرائعه القديمة قبل إحكام شرائعه الجديدة ليس بأقل من الحيوان الذي يعيش بين اليابس والعامر. والجسم الاجتماعي مصطلح وضّعه سبنسر بالرغم من استعمال الشميل له في مقدمته الأولى بشنر عام ١٨٨٤م. وتشبيه العمران بالجسم الحي معروف عند القدماء كأفلاطون وأرسطو وفلاسفة القرن الثامن عشر مثل روسو (وشكسبير). ولا فرق بين سبنسر وبين سنن الاجتماع وسنن الحياة، وكذلك الأمر عند شغل الألماني؛^{١٣٧}

^{١٣٤} الرحلة الثالثة إلى أوروبا، مراسلات الشفاء، ج ٣، ص ٢٥-٤٨.

^{١٣٥} ج ٣، ص ٦٠.

^{١٣٦} ج ١، ص ٢٤، ٤١، ٤٦؛ ج ٣، ص ١١٤.

^{١٣٧} مثل السير وليم طمسن وهو اللورد كالفن ورأيه في جراثيم الأجسام الحية. ج ١، ص ١١-١٢، ومعارضة اللورد ريلي له وهبوط الأحياء على الأرض من السماء وهو رأي نيوتن ولوكيار بتساقط حوالى عشرين إلى أربعين مليوناً منها.

فعند سبنسر أن القوى الكبرى في الحيوان، الغذائية والمدبرة والموزعة. وهي في الاجتماع تشبه الصناعة والحكومة والتجارة. وجعل اسبينوزا المحبة العاقلة بين الحيوانات المدركة بسبب اللذة الحاصلة للحيوانات من مشاهدة صورها في أمثالها. ويرى دارون أن سببها المنفعة.

وقد سبق ابن خلدون دارون ولامارك في القول بأثر الأسباب الطبيعية على السلوك البشري.^{١٣٨} ونظرية دارون في القروء الأولى بها أن تظل مدفونة في الكتب عند المحافظين. وهو أشبه بلوحة تيرنار رجوع عولص من جزيرة كاليبو. وتنازع البقاء عند دارون يجعل بين الكريات وهي حيوانات صغيرة تنازعاً شديدة طبقاً لمبادئ الموافقة والمخالفة وهو ما يُسمَّى بالانتخاب الطبيعي.^{١٣٩} وقد نشر الشميل فلسفة النشوء والارتقاء لعرض مذهب دارون، فأثار عاصفة شديدة حتى أصبح كمذهب كوبرنيكس في الكون وجاليليو في الأرض. كان دارون نموذج باحثة البادية في دراساتها عن المرأة طبقاً للنظام الطبيعي. ويُعجَب الشميل بالدكتور بلس المربي عندما نصحه بأن يكتفم ردود أفعاله الغاضبة بعد مثيراتها لمدة أربع وعشرين ساعة حتى يمكن الحكم عليها عقلاً. وقد يؤمن الإنسان بمبادئ دارون ونيتهما غير قادرين على الإجابة على سؤال: ما الحقيقة؟ القوة قد تكون ضعفاً وهو ما حدث لنا بليون.

ويعتمد الشميل في السياسة على القول المنسوب إلى أرسطو المسمى بالبدائل السياسية. ويضرب المثل بدلولب في علم السياسة.^{١٤٠}

وفي البحث عن أصل الإنسان هناك مدرستان، طاليس وفيثاغورس.^{١٤١} ومن علماء الهيئة القدماء هيرخوس. وتكثر أسماء العلماء الأوروبيين في موضوع المرأة والرجل هل يتساويان في وصف الخصائص البيولوجية لكل منهما بما يؤكد قول الفلاسفة القدماء مثل أفلاطون وأرسطو، ومن المحدثين شوبنهاور وديدور، أن المرأة أقل من الرجل ونماذج

^{١٣٨} ج ١، ص ٣٣، ٤٥، ٤٦.

^{١٣٩} ج ١، ص ٣٨، ١٥٢؛ ج ٣، ٩٥-٩٦، ٢١٧، ٢٨٠.

^{١٤٠} وهي «العالم بستان سياحه الدولة، والدولة سلطان تحيا به السنة، والسنة سياسة يسوسها الملك، والملك نظام يعضده الجند، والجند أعوان يكفلهم المال، والمال رزق تجمعه الرعية، والرعية عبيد يكتنفهم العدل، والعدل مألوف وبه قوام العالم» (ج ١، ص ٢٣).

^{١٤١} مثل كوينكود، كرنيلوف، ملاسرز، كواتلث، أندرال دغفرت، ملن إدوارد، بروكا، توبينار، دولوني، هشك، فولي، دفيس، بافيس، ديودوروس، بشنر، ليثريك.

من النساء مثل سيراميس وكليوباترا وزنوبيا. ويتذكر عديد من فلاسفة القانون الماديين مثل هولباخ وشركو وبال ولبروزو وماريلييه.^{١٤٢} ويذكر مذهب ديوزن في التغذية في موضوع الإنكار والإيناث المشابه لمذهب محمد بن زكريا الرازي.^{١٤٣} كما تذكر امتحانات (تجارب) دارون ويونج على دعاميص الضفادع من أجل معرفة أثر الغذاء في الإنكار والإيناث. ويذكر دولوني أن المرأة أرقى من الرجل وأكثر قدرة على استعمال اليدين. ويُخصّص الشميل في نشرة جامعة الزواج والعائلة كتاب العلامة الطبيعة شرل لاتورنو من مدرسة الأنثروبولوجيا؛ أي علم الإنسان، في باريس.^{١٤٤}

ويذكر الشميل أسماء كثير من علماء عصره في علوم الطبيعة والأحياء، مثل سقوط جراثيم الأحياء من السماء. وعارض ليل الجيولوجي الإنجليزي ذلك، واعتبر الظواهر الطبيعية نتيجة عوامل طبيعية.^{١٤٥} ووافقه شمير وأكاسيز.

وقد اكتشف كبلر نواميس حركة السيارات بعد خمس عشرة سنة من البحث حتى حرّر عقله من قيود النقل، وكذلك فعل نيوتن باكتشافه قانون الجاذبية بعد أن أعادت تعاليم أرسطو وتقليدها تقدّم العلم. وقد قدّم للبشر علماء الإنجليز اكتشافات عديدة مثل نيوتن والجاذبية ودارون ومذهب النشوء والتحول والسير أليفريديج النفق بين السماء والأرض لمخاطبة الأرواح.^{١٤٦} ويؤيد برستيد ونيوكم والسير أليفريديج إمكانية مناجاة الأرواح قدّم ذلك لأناس مشهورين مثل قيصر ونابليون وجان دارك. بل إن الشميل قرأ أسابيا الساحرة المشعوذة الشهيرة التي عرضها المقتطف في كتابها «شفاء الغريب».

وكان هنتر يحلم بالخلود الجسماني للجميع. ولم يستطع علماء آخرون مثل اللورد كالفن وأغاسيز النفي البات ولا دارون بل انقاد لمبروزو إلى الخرافات مع أنه من أنصار الفلسفة المادية. والعلوم هي وسيلة التقدم والعمران منذ اليونان حتى اليوم، فلسفة أرسطو وطب أبقراط وكيمياء هرمس وعلوم أرشميدس وساهم في ذلك السكندري. والأساطير اليونانية مملوءة بذلك الطب الميثولوجي. وكان هيكل يبحث عن «مونيرة» في

^{١٤٢} ج ١، ص ١٢٣-١٢٤، ٢٤٣.

^{١٤٣} ج ١، ص ١٣٦-١٤٠.

^{١٤٤} ج ١، ص ٢٣٣؛ ج ٣، ص ٢٠٥؛ ج ١، ص ٩٢-١٠٤.

^{١٤٥} ج ١، ص ١٧، ٣٦، ١٥١، ٢٨٧-٢٨٩.

^{١٤٦} ج ١، ص ٢٦٧، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٦٧، ٢٧٢-٢٨٤.

أعماق البوسفور يُفسّر بها نشأة الحياة. ويضرب المثل بماركوني ولموان في صنع الماس كنماذج من التكنولوجيا.^{١٤٧}

والعلم يُحرّر العقل من التقاليد كما حدث لكثير حتى اكتشف قوانين حركة السيارات بعد خمسة عشر عامًا. وكذلك كبلر حتى اكتشف حركة السيارات الإهليلجية. اعتبر أرسطو قديمًا أن الكواكب كائناتٌ كاملة حركاتها دائرية. وعرف نيوتن قانون الجاذبية بتجديده في قوانين كبلر؛ فالعلم تراكم من أرسطو حتى العصر الحديث. وقد يبدو العلم حُلْمًا ولكنه حقيقة كما يقول جاليليو. وقد أقامت باريس سلسلة من المعارض الدولية مثل معرض نابليون وكارنو لعرض ما وصلت إليه الإنسانية من تقدّم علمي وصناعي.^{١٤٨}

وقد تكون هناك صلة عند البعض بين العلم والسياسة، بين البحث والحرب، بين الفلسفة المادية والقتال. كما وضح في رسالة الشميل إلى هيكल أثناء الحرب عام ١٩١٥م عن احتمال وجود صلة بين الحرب وفلسفة نيتشه وبرنهاردت؛ فالصراع من أجل البقاء أساسه الحرب. وينفي رسل هذه العلاقة كما ينفيها الشميل وهيكل.^{١٤٩} وبرنهاردت عنصري يقصر التآخي الإنساني على الأمة الواحدة، واعتبار الحرب فضيلة من فضائل الاجتماع.^{١٥٠} الحرب لديه عملٌ عادل، نتيجةٌ طبيعية للبيولوجيا. والحكومات لا تُكره الناس على الإيمان عند بشنر وهو الفيلسوف المادي. وعند غاربيالدي لا يُدرك العلم والأدب إلا بزوال العقائد والأديان.^{١٥١}

كان لويس الرابع عشر كبيرًا بوزارته، ولويس السادس عشر صغيرًا بوزارته وكما يقص فولتير في تاريخه. وقد ازدهرت العلوم في عصر لويس الرابع عشر كما ازدهرت في عصر الإسكندر الأكبر ومحمد الفاتح، وكما كتب فولتير إلى لورد هارفي. وكان بونابرت ومحمد يسوقون الناس بالسيف كما تُساق الأنعام، لا فرق بين نبي وقائد عسكري.^{١٥٢} أراد نابليون إرجاع ملك الرومان وإمبراطوريتهم. وقد حكم على إيتيفان

^{١٤٧} ج ١، ص ١٥، ١٣٤، ٢٤٣، ٢٧٢، ٢٨٥، ٢٩٩، ٢٩٩، ٣٠٣؛ ج ٣، ص ٢٣.

^{١٤٨} ج ٢، ص ٣٨، ٣٩-١٩١؛ ج ٣، ص ٥٦.

^{١٤٩} ج ٢، ص ١٧٢.

^{١٥٠} ج ٣، ص ١٨٤، ٢٣٧.

^{١٥١} ج ١، ص ٢٨٥.

^{١٥٢} ج ٢، ص ١٢، ٢١٩؛ ج ٣، ص ٦١.

الفوضى بالإعدام.^{١٥٣} وكتب ألفييري «الحكومات الظالمة» فقد كان مولعاً بالحرية.^{١٥٤} وألف مسرحيات سياسية مثل «كليوباترا» و«شاءول» وبلغ مجموعها اثنين وعشرين، بالإضافة إلى كتاباته السياسية التي بلغ فيها مستوى مكافئ لمونتسكيو وروسو. وأبقراط سياسي أيضاً إذ لاحظ أن أهل أوروبا تحكمهم شرائعهم في حين أن أهل آسيا تحكمهم ملوكهم. وتمتد الإمبراطورية العثمانية شرقاً وغرباً. ويستطيع الطب أن يحلل الأنبياء والشخصيات السياسية الكبرى مثل موسى وعيسى ومحمد والإسكندر ونابليون وتيمورلنك ونبيرون.

وينقد الشميل كامبل القائم بأعمال التجنيس الأمريكي، بأن السوري ليس له الحق في الجنسية الأمريكية وكأنه لا يعيش في القرن العشرين، رجوعاً إلى القرون الوسطى؛ فالسوري آسيوي وليس أوروبياً في حين أن الشريعة الأوروبية أصلها سوري، والمسيحية نبيها سوري. وكيف تدعي أمريكا الديمقراطية وهي لا تساوي بين البشر؟ ولا فرق في ذلك بين كامبل وروزفلت.^{١٥٥} ويثني على بورلي طريد الحرية الذي وضع قانوناً لحرية المطبوعات.^{١٥٦} وأرسطو هو صاحب الدائرة السياسية التي هي أساس الشرائع، كما تُنسب لكسرى أنوشروان؛ فلا يهم القائل بل القول، ولا يهم المؤلف بل النص. مات المؤلف وعاش النص.

وعند الشميل نماذجٌ غربية فلسفة أرسطو، وفصاحة ديموستين، ورواية طاسيت، وعلم نيوتن، وخواطر بسكال، وإسهاب فولتير، وإصابة روسو، في تواضعٍ جم، وأنه لن يصل إلى هذه النماذج. فولتير نموذج الشكّك المحدثين. ويستشهد بحمار بيوريدان على الحرية التي تقوم على غياب البواعث.^{١٥٧} وينقد حروب نابليون وجحافلته في الغرب، وكسرى في الشرق، وهانيال في الجنوب؛ فالحروب ليست خاصة بمعسكرٍ دون آخر. وافتخر بها هوميروس في شعره. ونابليون هو الذي احتل مصر ولكن أدركت مصر بعدها أهمية العلم. وقد أعجب الشميل بنقد رزفلت للقضاة الذين يتمسكون بسخافاتٍ فنية

^{١٥٣} ج ٢، ص ٢٦، ٣٨.

^{١٥٤} ج ٢، ص ٣٧-٣٨، ٤١-٤٢.

^{١٥٥} ج ٢، ص ١٢٣، ١٢٨.

^{١٥٦} ج ٢، ص ٥١.

^{١٥٧} ج ١، ص ٣، ٢٠٧، ٢٢٣، ٢٢٧، ٣١٦؛ ج ٣، ص ١٧، ٧٩؛ ج ١، ص ٢٠٧.

واصطلاحية تؤخر الأحكام. وسقراط هو الحكيم الباحث عن الحقيقة ومعاني الأشياء، لا فرق بين سقراط وأبقراط. كلاهما نموذجان أبديان، يُستعملان كاسمين مستعارين عَبرَ العصور. كلاهما حكيم. واللاأدرية موقف بين الوجود والعدم مثل حمار بيوريدان بين حزمَتَي الحشيش. وكيف لا يقوم في الأمة مثل لامارتين وولتر سكوت.^{١٥٨} والناشئة السورية الآن تتغذى بالأطعمة التي طبخها شكسبير وكيّتس.

ولكل شعبٍ شعره الذي يُعبرُ عن وجدانه مثل شعر هوميروس عند اليونان وأشعار المصريين القدماء. يغلب على شعر اليونان الحماسة وعند المصريين الخوف من الحيوانات مثل التمساح، وعند البريطانيين الجد والعبوس. كما يتضح في شعر ملتون. وعند العرب والإيطاليين والإسبان الأبحان الشجية والغزل والتصابي.^{١٥٩} وكان الحكم على دريفوس لطمة على خد العالم بين مؤيد ومعارض.^{١٦٠} وقتل ماكنلي رئيس جمهورية الولايات المتحدة شغل الناس أكثر من قتل شعبٍ آمن. وحكم القاضي جوري على الفوضوي إيتيفان لمحاولته قتل اثنين من رجال الحفظ. ويُشيد بكتاب ألفييري «الحكومات الظالمة» ويُشيد بولعه بالحرية على عكس سان يوسف الذي رأى أن نابليون سيُعيد للملوك سلطتهم. والحكم على الطبيب لابورث في فرنسا أثار غضب الأطباء. ويذكر من الشعراء هوجو الذي أُعجب به الشعراء العرب لثوريته وشاعريته في آنٍ واحد. ويذكر شعر دي موسيه وروستان وإمكانية ترجمته على عكس صعوبة ترجمة المتنبي وأبي تمام والمعري لأن الشعر الغربي يُطل على الحقائق في حين أن الشعر العربي يُعبر عن المشاعر.

وأقدم الحضارات حضارة مصر عند مانتون الذي أمره بطليموس فيلادلفوس بنقل الكتب المقدسة لهيكل اليوبوليس العظيم تاريخ مصر منذ أيامها الأولى في ثلاثة مجلدات، وأيده هيرودوتوس.^{١٦١} وقد اعتمد اليونان على حضارة الهند، مثل طاليس وأرشميدس وهيرخوس. وقد أحدث كتاب اللورد كرومر «مصر الحديثة» رد فعل عنيف عند المصريين بسبب ما جاء فيه من أن العمران والقرآن نقيضان لا يلتقيان. وعمّم الحكم على مصر والدول الإسلامية جميعاً. وجعل القرآن العقبة الكئود في سبيل ارتقاؤها، والمسئول عن

^{١٥٨} ج ٢، ص ٢٦، ٤٥-٥٠؛ ج ٣، ص ٢١٦.

^{١٥٩} ج ١، ص ٢٩-٣٠.

^{١٦٠} ج ١، ص ١٤٣-١٤٦، ١٤٨-١٥٢، ١٩٨، ٢١٠-٢١٢، ٢٤٣-٢٤٦، ٢٥٤؛ ج ٣، ص ١٢٩، ٢٦٢.

^{١٦١} ج ١، ص ١٩-٢٠.

تقهقرها. وقد اندفع كرومر في الحكم ولم ينظر إلى القرآن إلا من خلال المعادين له. وهو من أعظم رجال العصر.^{١٦٢} اعتقد كرومر أن أحكام الإسلام ليس بها المرونة الكافية. والحقيقة أن الدين لا علاقة له بالعمران لا من حيث رُقيّه أو تقهقره. لقد استطاع الإسلام تحويل العرب من مجموعة من البدو إلى صنّاع حضارة بفضل القرآن. ولا يتخلف في ذلك القرآن عن الإنجيل، ولا محمد عن عيسى. ومع ذلك فإن الحكم بأن شريعة القرآن لا تُوافق العمران حكمٌ خاطئ. وفي الغرب كُفّر رجال الدين أيضًا جاليليو لأنه قال إن الأرض تدور. وعندهم أن يشوع أوقف الشمس، وثبّت حركة الأرض، ولم يُمس جوهر النصرانية بأذى. ولولا ثورة مارتن لوثر والثورة الفرنسية لما نجح الغرب في القضاء على سلطة رجال الدين، فالقرآن ليس مسئولاً عن تقهقر الأمة الإسلامية. كما أن الإنجيل لم يكن دافعاً عليها إنما كان ذلك بفضل لوثر. وهو نفس موقف محمد عبده في الإعجاب به. كما يُعد نابليون كذلك لدرجة أن البعض اعتبره من خوارق الطبيعة. وهو رجلٌ سفاح ضحّى بالثورة الفرنسية من أجل منفعته الخاصة.

وبالرغم من أن الغرب نموذج الحضارة العلمية إلا أن آسيا قديماً كانت سابقة عليها؛ فقد سبقت الصين الغرب في الطباعة عند جوتنبرج بل واكتشفت أمريكا قبل كولمبوس.^{١٦٣} ويفسر ذلك طبيعياً عن طريق أثر الأنهار الجليدية في نوع الإنسان؛ فالإنسان الشرقي أقدم من الإنسان الغربي في التاريخ؛ إذ يمتد تاريخ الشرق إلى مائة وخمسين قرناً في حين لا يزيد عمر الإنسان الغربي عن سبعة أو ثمانية آلاف سنة؛ لذلك كانت بلاد الهند وإيران والكلدان مهد التمدّن وأم العلوم. ولا فضل لأحد في ذلك. ولكن خمول الشرق ونشاط الغرب جعل الشرق يفقد مَيزته، مَيزة الماضي، ويتفوق الغرب عليه لنشاطه وتحويله حدائته إلى تفوّق. وفي نفس الوقت يصف انحطاط الشرق الأدبي والعقلي وتقدّم الغرب.^{١٦٤} وله ولعٌ بالغرب وبسحر باريس، عاصمة اجتماعية، وثقافية وعلمية.^{١٦٥}

^{١٦٢} واللورد كرومر من أعظم رجال العصر وأصحاب العقول الراقية، ولصوته دويٌّ في محافل العالم المتمدن. وهو من نادرة الرجال السياسيين يقول ما يفتكر ولا يماري، وهو في حكمه لم يوارب بل قال ما يعتقد أنه الحق الصراح إلا أن ذلك كله لا يوجب أن يكون قوله حقاً. ج ١، ص ٦٠-٦١، ٦٣، ٦٩-٧٠. عندنا أدلة كثيرة أن اللورد كرومر لا يسمح باهتضام الحقوق إلى هذا الحد، ويكون جذلاً مسروراً إذا كان الناس يرفعون شكوايهم، ولا شك أنه ينيلهم حقهم إذا كانوا محقين. ج ١، ص ٢٠٨.

والخلاصة أن شبلي شميل ليس كما يُقال عادة ممثل التيار العلمي العلماني الذي يقطع مع الدين والتراث، وتابعه في ذلك فرح أنطون ويعقوب صروف وسلامة موسى، بل كان للموروث الأولوية على الوافد بعد إصلاح الموروث.^{١٦٦}

البداية بمحبة الذات أي الأنا كما هو الحال في الحضارة الغربية منذ ديكارت حتى هوسرل. ولا يعني ذلك الأنانية كزذيلة بل البداية بالفرد وليس بالله أو السلطان. وتتضمن قيم الكبرياء والشرف وكل ما يؤكد على استقلال الأنا وحرية؛ فالكوجيتو عند الشميل عملٌ أخلاقي. والتحول من القول إلى الفعل هو أحد مسارات التحول من القدماء إلى المحدثين، من الموروث إلى الوافد.^{١٦٧}

ومنهج الشميل هو التحليل العقلي والبرهان المنطقي بالإضافة إلى التجارب العلمية التي من خلالها يظهر الواقع الاجتماعي. والقوة العضلية ليست حجة، والعقل أقوى منها.^{١٦٨} ويتضمن العقل حرية الفكر والبحث والشجاعة في الإعلان عن الحق دون مداراة. وأكبر عدو للعقل هو الوهم كما هو الحال عند اسبينوزا؛ لذلك يُفَرِّقُ الشميل بين سلطان الوهم وسلطان الحقيقة.^{١٦٩} وغاية العلم التقدم وازدهار المجتمعات ونهضة الشعوب. والطبيعة هي المعيار الثاني للحقوق، هذا الكتاب الأبدي المفتوح.^{١٧٠}

ويمتاز الشميل بالتواضع، وبأنه لم يبلغ شأن العلماء القدماء أو المحدثين.^{١٧١} ومع ذلك فالجديد أفضل من القديم، والمحدثون أكثر علمًا من القدماء. والموضوعات التي

^{١٦٣} ج ٣، ص ٢٥١؛ ج ١، ص ١٨-٢١.

^{١٦٤} ج ١، ص ١٩٤-١٩٩.

^{١٦٥}

باريسُ سيدة المدائن كلها قولٌ يدين له العدو ويخضعُ

ما زرتها زادت لعينك رونقًا كالمسك ما كرّرتَه يتضوعُ

ج ٣، ص ٤٦

^{١٦٦} ج ١، ص ٦-١٨.

^{١٦٧} «إن اليوم الذي ينصرف الإنسان فيه من تنميق الكلام إلى إتقان العمل هو اليوم الذي تتقوم فيه طباعه فتقل سخافاته، ويكثر جدّه، ويقل رياؤه، وينشط من الذل، ويرتقي ارتقاءً حقيقياً، ويحق له حينئذ أن يعد نفسه إنساناً» (ج ١، ص ١).

^{١٦٨} أنا لست بخائف إذا انتصب الميزان لأنني أدفع الحجة بالحجة والبرهان بالبرهان أم لا يجوز في محكمة الله الريان ما يُعد العدول عنه اليوم استبداداً في محكمة الإنسان؟ فأنا لا أخاف من الوقوف في محكمة العقل الأول. ج ١، ص ١٦٣.

يتطرق إليها الشميل موضوعاتٌ جديدة لم يألفها الناس مثل الحياة وأصلها؛ فقد رسخ في الثقافة الشعبية الخلق من عدم لأن الله قادر على كل شيء. في حين أن لا شيء يخرج من لا شيء عند الخاصة. الثقافة الشعبية تقوم على الانقطاع بين الخالق والمخلوق في حين أن ثقافة الخاصة تقوم على التواصل بينهما.^{١٧٢} وهو الفرق عند القدماء بين نظرية الخلق من ناحية ونظريتي الفيض والقدم من ناحية أخرى. وكذلك الأدوار الجليدية وتأثيرها في الإنسان. ومثل تاريخ الاجتماع الطبيعي والتشابه بين الخلق وال عمران، بين العالم الصغير والعالم الكبير كما قال إخوان الصفا، وبين جسم الفرد وجسم المجتمع كما قال الفارابي.

وتمتاز الأفكار بالجدّة والابتكار بالنسبة للمجتمع العربي وإن لم تكن كذلك بالنسبة لمصدرها في المجتمع الأوروبي. ونظرًا لسرعة انتشار الأفكار فلم تُعدّ جديدة. ومع ذلك فإن أهميتها في دلالتها التاريخية، كيفية نشوء الأفكار في الشرق؛ أي كيف تعرّف العرب المحدثون على أفكار الغرب الحديث.^{١٧٣}

إذا كان أهم رافد للموروث هو الدين، وأهم رافد للوافد هو العلم، والأدب مشترك بينهما، فقد تم التركيز على الدين والعلم حتى بدأ الشميل موزعًا بين قطبين، الدين الذي انقضى والعلم الآتي. وهو ما يُميّز المجموعة الأولى في حين تغلب الموضوعات السياسية على المجموعتين الثانية والثالثة.

ويؤمن الشميل بانتصار الثورة الاشتراكية. الثورة ضرورية بالرغم من التدرج في الحياة الطبيعية والاجتماعية؛ فالاشتراكية قانونٌ طبيعي واجتماعي في آنٍ واحد، ماضي البشرية البعيد ومستقبلها القريب. ولا خلاف عليها بين التيار الإصلاحية والتيار الليبرالي، بين الأفغاني والطهطاوي والشميل، وجامعًا بين فيوريخ وماركس في آنٍ واحد. والعجيب عدم ظهور فرويد في كتاباته وهو المشتغل بعلم الحياة.^{١٧٤}

^{١٦٩} «الإنسان لا يرى الحقيقة لأنه أعرق في جهلها. وإذا رآها لا يريد أن يعرفها لأنها تُروّعه، فيدور حولها ويروغ منها لأنه أَلِف التمويه في كل شيء. وإنه ليُفَضِّل أن يكذب على نفسه إذا عرفها من أن يقولها» (ج ١، ص ٦٤؛ ج ٢، ص ٤، ٦، ٩).

^{١٧٠} «كتاب الطبيعة هو أساس كل قياسٍ صحيح؛ أي أساس كل منطقٍ سليم وبيان» (ج ١، ص ٧٨).

^{١٧١} ج ١، ص ٣-٤.

^{١٧٢} ج ١، ص ١٠-٢١، ٣٤-٥٦.

وأما تهمة الإلحاد فهي لَصَقَتْ بكل المفكرين والعلماء الأحرار منذ سقراط حتى جان بول سارتر، ضد كل من يرفض جعل الدين مجرد عقائد وأشكال، يقينيات وطقوس، غيبيات ومؤسسات بعيدًا عن حياة الناس الفردية والاجتماعية، وحياتهم ومساواتهم. تجربة الإلحاد في الغرب هي تجربة الإيمان في الشرق، التوحيد العقلي، والعلم الطبيعي، وكرامة الإنسان، والعدالة الاجتماعية ونهضة الشعوب، والتقدُّم في التاريخ.^{١٧٥} ومع ذلك يغلب عليه الفكر المنقول، والعلم الدخيل، والانبهار بالغرب، وكثرة الألفاظ المعربة. مما دفعه إلى الإعجاب بصديقه كرومر مع مجموعة صحفيي المقطم، والإعجاب بالصهيونية كتيار اشتراكي في أوائل القرن الماضي قبل أن تتحول إلى حركة استيطانية عُذْوانية توسُّعية. وتُظهر الولاء المزدوج في حَيَرته بين الشرق والغرب، بين القديم والجديد، والأنا والآخر، والدين والعلم، والنظر والعمل، والتسلُّط والحرية.^{١٧٦}

^{١٧٣} ج ١، ص ٢.

^{١٧٤} ج ١، ص ١٤٥-١٤٦، ٤٠-٤٢.

^{١٧٥} يقول عباس محمود العقاد: «إن الدكتور شميل متدين، نعم متدينٌ شديد التدين بدليل حماسته في الإلحاد واشتغاله به طول حياته. ولا يكون الإلحاد شغلًا شاغلًا وحماسةً مؤثرة إلا إذا مازجته روح الدين أو كانت فيه على الأقل إنارة منه» («حياة قلم»، غريب، القاهرة، «د.ت»، ص ١٧٢؛ ج ٣، ص ٢٤٩).

^{١٧٦} ج ٣، ص ٥٢.

هل يجوز القياس الحضاري؟^١

قراءة لفرح أنطون في المؤوية الأولى للجامعة (١٨٩٩-١٩٩٩م)

أولاً: الأحكام القطعية ودوافعها

قد تكون أحد أسباب الأزمة الراهنة منذ فجر النهضة العربية في القرن الماضي حتى غسقها في النصف الثاني من هذا القرن، الأحكام القطعية، والمفاتيح السحرية، وسهولة الحلول لمواقف صعبة ومتداخلة، والحسم فيما لا حسم فيه، والأحكام في المتشابهات، وأحادية النظرة في واقع ملتبس.

وعادةً ما تكون هذه الأحكام القطعية تعبيراً عن رؤى أيديولوجية ومواقف فكرية وسياسية مسبقة، لا تقوم على تحليل للواقع الاجتماعي أو الموقف الحضاري أو المرحلة التاريخية التي يمر بها المجتمع العربي؛ فلو كانت الأيديولوجية إسلامية كان الحكم الذي تحوّل إلى شعار «الإسلام هو الحل»، «الإسلام هو البديل»، «الحاكمية لله»، «تطبيق الشريعة الإسلامية». ولو كانت الأيديولوجية ماركسية يكون الحكم والشعار «الماركسية هو الحل»، «الاشتراكية هو البديل». ولو كانت الأيديولوجية قومية كان الحكم أو الشعار «القومية طريق الخلاص»، «الوحدة العربية أمل المستقبل» ولو كانت الأيديولوجية ليبرالية كان الحكم أو الشعار «الحرية هو الحل»، «الديمقراطية هو المنقذ»، وحقوق الإنسان هي البداية والنهاية.

^١ بحث أُلقي في الجامعة اللبنانية (فرع طرابلس) في ذكرى المؤوية الأولى لتأسيس جريدة «الجامعة» لفرح أنطون، ١٧-١٨ مارس ١٩٩٩م.

كلها أحكام قطعية تضحي بالخاص لصالح العام، وتنفي المتغير دفاعاً عن الثابت، وتغفل الواقع من أجل الأيديولوجي. ولما كانت الماركسية والليبرالية وربما القومية وافدة من الغرب كان «الغرب هو الحل»؛ فالغرب نموذج للتحديث عند الأيديولوجيات الوافدة. بالرغم من اختلاف البدايات الدولة الليبرالية، المجتمع المدني والعلم الطبيعي، الإسلام العصري إلا أن النهاية واحدة، الغرب. نمط للتحديث، الدولة القومية الليبرالية الحديثة التي تقوم على الدستور، والتعددية الحزبية، والبرلمان، والانتخابات الحرة، والأغلبية والأقلية، والتعليم، والتصنيع، وكل مظاهر العمران والتحديث، لا فرق في ذلك بين حركة إصلاحية (الأفغاني، محمد عبده، محمد إقبال، أحمد خان) أو تيار ليبرالي (الطهطاوي، خير الدين التونسي) أو تيار علمي علماني (شبلي شميل، فرح أنطون، سلامة موسى، إسماعيل مظهر، زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا). كان الانبهار بالغرب قاسماً مشتركاً بين هذه التيارات الرئيسية الثلاثة في الفكر العربي الحديث بالرغم من اختلاف روافدها.^٢ ومن ثم يكون السؤال: هل يجوز القياس الحضاري؟ ويعني القياس هنا المعنى الأصولي، تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع لتشابه بينهما في العلة. الأصل هو الغرب والفرع هم العرب، والحكم هو التحديث، والعلة فصل الدين عن الدولة وتحويله إلى علاقة شخصية بين الإنسان والله نظراً لتعارضه مع العقل والعلم والحرية والديمقراطية والتقدم، مثل التنوير في الغرب. هل هناك حضارة إنسانية عامة وشاملة، هي الحضارة الغربية في العصور الحديثة، تكون نموذجاً لكل الحضارات شرقاً وغرباً وفي كل العصور؟ هل هناك مساراً تاريخي واحد لكل الحضارات، هو مسار الحضارة الغربية، وعلى كل حضارة الخروج من مسارها الخاص والدخول في مسار الحضارات الإنسانية الهامة كلها؟ هل خصوصية الحضارات وتعدد المسارات أسطورة تُعبّر عن هاجس مَرَضِي، إحساساً بالدونية أولاً ورغبة في التفوق ثانياً، إحساساً بالعجز أولاً ورغبة في التعويض عنه ثانياً عن طريق الرفض؟

والحقيقة أن لكل حضارة مسارها التاريخي. وتتعدد المسارات بتعدد الحضارات. الحضارة الغربية لها مسارها، بداية ونهاية. ولها تحقيقها، القديم والوسيط والحديث. تؤرخ اليابان لعصورها منذ اعتلاء الإمبراطور العرش؛ فالإمبراطور هو الإله في الشنتوية،

^٢ انظر دراستنا: «تيارات الفكر العربي المعاصر»، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي الحديث، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨م، ج ٢، ص ٤١٧-٤٨٠.

الدين الوطني لليابان. وتؤرخ إيران في عصر الشاه منذ كورش والعصر الإمبراطوري والأساطير القديمة. وتُحَقَّبُ إسرائيل التاريخ منذ أن خلق الله العالم. والحضارات الشرقية أيضًا لكل منها مسارها، الصين، والهند، والحضارات الأفريقية تشارك مسارًا واحدًا. والحضارة العربية الإسلامية لها مسارها في عصرها الذهبي الأول، من القرن الأول الهجري حتى القرن السابع. وهي المرحلة التي أَرَّخَ لها ابن خلدون في القرن الثامن. ثم المرحلة الثانية، عصر الشروح والمخصصات من القرن الثامن حتى القرن الماضي في المرحلة المملوكية العثمانية. ثم المرحلة الثالثة التي بدأت منذ فجر النهضة العربية التي تعثَّرت وتأزَّمت مما يدفع البعض إلى التوجه نحو نهضة عربية ثانية، وهي المرحلة التي قد تستمر عدة قرون لو كان التحقيق السباعي له دلالة، فإذا استمرت المرحلة الأولى سبعة قرون والثانية سبعة قرون، فنحن الآن على أعتاب فترة ثالثة تستمر سبعة قرون ثالثة تبدأ في القرن الرابع عشر الهجري وقد تنتهي في القرن الواحد والعشرين الهجري. ومن ثَمَّ يكون الحديث عن التحول من الألفية الثانية إلى الألفية الثالثة والانتقال من القرن العشرين إلى القرن الواحد والعشرين خروجًا عن مسار الحضارة العربية الإسلامية التي لها مسارها التاريخي الخاص؛ فالحضارتان العربية والإسلامية من ناحية والحضارة الغربية من ناحية أخرى في مسارين تاريخيين مستقلَّين. يتجاوران ويتفاعلان ويتداخلان ويتصارعان بطبيعة الحال. ولكن يظلان مستقلَّين. ووَضَعَ أحدهما في الآخر ناتج عن علاقة الأطراف بالمركز التي تغلب على علاقة الحضارات اللاغربية بالحضارة الغربية في العصور الحديثة. الحضارتان لا تعيشان نفس المرحلة التاريخية. وجعلهما متعاصرَيْن هو نوع من الاضطراب الزمني ANACHRONISME. الحضارة الغربية منذ القرن الماضي وحتى نهاية هذا القرن تعيش مرحلة بداية النهاية بعد إعلان نيتشة موت الإله، وتدمير العقل، والقضاء على العلم، وصعود الفاشية والنازية والنظم الشمولية، والتفكيك، وما بعد الحداثة، ونقد مثل التنوير. والحضارة العربية الإسلامية منذ القرن الماضي تعيش فجر النهضة الحديثة، تُدافع عن العقل والعلم. وتسعى إلى الانتقال من القديم إلى الجديد، ومن التقليد إلى الاجتهاد، ومن النظم التسلطية إلى الحرية والديمقراطية. ينتقل الغرب الآن من مرحلة الحداثة إلى عصرٍ وسيطٍ جديد، بينما تنتقل الحضارة العربية الإسلامية من العصر الوسيط إلى العصر الحديث، مرحلة الإصلاح والنهضة، مارتن لوثر وجيوردانو برونو، وهي المرحلة التي مر بها الغرب في مطلع عصوره الحديثة، في القرنين الخامس عشر والسادس عشر.

هذا الاختلاف في اللحظة التاريخية التي تمر بها الحضارتان العربية الإسلامية من ناحية والغربية من ناحية أخرى لا تجعلهما فقط في مرحلتين تاريخيتين مختلفتين، تفرقهما حوالي خمسة قرون (١٤٢٠هـ/١٩٩٩م) بل في صراعٍ قوي بين طرفين غير متكافئين، في علاقة الضعيف بالقوي، القديم بالجديد، التقليدي بالحدثي، المحافظ بالتحريري. وتكون المقارنة بينهما ظالمة خارج التاريخ. ومن الطبيعي أن تنشأ من هذه العلاقة غير المتكافئة ثلاثة مواقف؛ الأول الانبهار بالغرب، وهو موقف الأقلية المثقفة التي تشعر بولائها الثقافي للغرب؛ فالثقافة لا موطن لها، ولا خصوصية فيها. والثاني الرفض للغرب من الأغلبية التقليدية التي تصل لديها الخصوصية إلى حد الهوية والوجود خاصة بعد تجربة الاستعمار الأليمة والتخلص منه اعتمادًا على بعض مكوّنات الثقافة التقليدية مثل الجهاد. والثالث محاولة الجمع بينهما، رؤية الأنا في مرآة الآخر، والآخر في مرآة الأنا، كما تفعل الطبقة المتوسطة عماد جهاز الدولة المناط به تجربة الحداثة.^٣

وقد انضمت الأقليات المسيحية في الوطن العربي إلى الموقف الأول ربما لإحساسها بالقرب من الغرب، وبالتماهي الثقافي معه؛ فالدين واحد بالرغم من الفروق بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية، بين الكاثوليكية والبروتستانتية من ناحية والأرثوذكسية من ناحية أخرى، بين المسيحية والنصرانية. كان من الطبيعي أن تأخذ بعد فصائل الأقلية المسيحية العربية الموقف الأول، الانبهار بالغرب نظرًا لأن موقف الأغلبية كان أقرب إلى الحركة الإصلاحية التي تخرج من الإسلام، والذي خرجت منه معظم حركات التحرر الوطني ضد الاستعمار الغربي في أرجاء الوطن العربي.

وكان للإرساليات والمدارس الأجنبية في مصر والشام دورٌ مزدوج في نشر الثقافة العربية خاصة اللغوية والأدبية وفي نفس الوقت نشر الثقافة الأجنبية، فقام نصارى الشام بنفس الدور المزدوج، ازدهار اللغة والأدب العربي وفي نفس الوقت انتشار الثقافة الغربية؛ فهم امتداد للموروث والوافد في نفس الوقت، واستمرار لسيبويه والخليل بن أحمد والفراء وحازم القرطاجني وابن جني وابن سيده وأيضًا لهيكل ودارون وهيكل وسبنسر وكومت ومل وفولتير ومونتسكيو وروسو حتى جان بول سارتر، من فلسفة

^٣ انظر دراستنا: «دراسة التاريخ والوعي بالتاريخ»، هموم الفكر والوطن، التراث والعصر والحداثة، دار قباء، القاهرة، ١٩٩٨، ج ١، ص ٣٨٣-٣٩٤.

التنوير في القرن الثامن عشر حتى الوجودية في القرن العشرين، من الباستيل حتى الحي اللاتيني.

واستخدم الغرب الاستعماري الطائفي العنصري سلاح الأقليات في الوطن العربي طبقاً لمبدأ «فرّق تَسُد»، فأوهم المارونيين أنهم فرنسيون، ونصارى الشام أنهم غربيون. وذاعت مفاهيم الأقلية والأغلبية وعلاقة الاضطهاد المتبادل بين الطرفين في إطار تصور عام لمستقبل الوطن العربي نحو مزيد من التفتيت بعد تفتيت الخلافة العثمانية؛ عرب وبربر في المغرب العربي، سنة وشيعة في العراق والخليج، دروز وعلويون في الشام، مسلمون وأقباط في مصر، بدو وحضر في الأردن، حجازيون ونجديون في شبه الجزيرة العربية، زيدية وشوافع في اليمن، أباضية في عمان، عرب وأفارقة في السودان وتشاد ومالي وموريتانيا والصومال وجيبوتي وزنجبار. ولم يكن هذا هو موقف جميع الأقليات المسيحية في الوطن العربي. بل إن مفهومي الأقلية والأغلبية نفسيهما مفهومان كميّان يقومان على العد والإحصاء وهو ما يناقض مفهوم الثقافة التي هي أقرب إلى کیف منها إلى الكم.

كان نصارى الشام الأوائل في بداية الحضارة العربية الإسلامية في عصر الترجمة هم حملة العلم. كانوا نصارى ديناً، ومسلمين ثقافة، وعرباً لغة. كان ولاؤهم للثقافة الإسلامية ولللسان العربي. وفي مقدمتهم حنين بن إسحاق وإسحاق بن حنين، متى بن يونس، قسطا بن لوقا، أسرة بختيشوع، يحيى بن عدي. لم يقوموا بالترجمة فحسب، بل قاموا أيضاً بالشرح والتلخيص والتأليف والإبداع العلمي في الرياضة والطب والفلسفة. واستمر الحال كذلك في فجر النهضة العربية التي قامت على أكتاف نصارى الشام وعائلاته مثل زيدان، واليازجي، ومعلوف، والبستاني؛ فبفضلهم تم التعرف على ثقافة الغرب الحديث وريث اليونان القديم. وكما ترجم القدماء عن اليونان ترجم المحدثون عن الغرب. وكما عرف العرب أفلاطون وأرسطو وجالينوس وإقليدس وأبقراط وأرشميدس وبطليموس بفضل نصارى الرها ونصيبين وبغداد عرف العرب المحدثون هيجل ودارون وسبنسر وماركس وبرجسون وجوته وشكسبير بفضل نصارى الشام المحدثين خاصة في لبنان.

ولم يقتصر دور نصارى الشام المحدثين على الثقافة بل امتد إلى الحركة الوطنية العربية خاصة الحركة القومية؛ فوجدوا في القومية العربية بديلاً طبيعياً للحركة الإصلاحية، في مقابل القومية الطورانية والخلافة العثمانية، فنشأت حركة القوميين العرب في الشام على حدود تركيا. واستمر الأمر في الجيل الثاني عند جورج حبش

وناييف حواتمه. كان الاضطهاد في الخلافة العثمانية للأعراق مثل الأرمن والعرب أكثر منه للطوائف التي كان يحميها نظام الملة؛ فالأمة الإسلامية متعددة الطوائف والأعراق. كان من نصارى الشام من هو أقرب إلى الإصلاحيين مثل أديب إسحاق تلميذ الأفغاني الأثير وأنور عبد الملك. وكان من الإصلاحيين من هو أقرب إلى القوميين مثل الكواكبي وعبد الله النديم وميشيل عفلق وعصمت سيف الدولة. وقد انتقل فرح أنطون نفسه من الجامعة الإسلامية إلى الجامعة الشرقية. ولم يكن بعيدًا عن الأفغاني قَدْرُ بعده عن محمد عبده؛ فالثورة تجمع والدين يُفَرِّق. وتُوفِّي قبل قيام الثورة الكمالية في تركيا بعام واحد.^٤

ثانيًا: المناسبة والالتفاف: ابن رشد ورينان

كانت المناسبة التي ظهر فيها «القياس الحضاري» أو «المماثلة المستحيلة» هو كتاب «ابن رشد وفلسفته». وهو كتابٌ سيئ التّأليف، مضطرب البنية، يتضمن ثلاثة أبواب. الأول «في ترجمة الفيلسوف ابن رشد» يعرض أهم الحوادث في حياته، تشخيصًا للفكر، وتحويله إلى أشخاص، مع أن الفكر مواقف وإشكالات، والأشخاص مجرد عارضين لها، سواء كان هذا الشخص أو ذلك. الأشخاص ما هم إلا ظواهر فكرية تكشف عن المسألة الحضارية وليس عن عبقرية فريدة لهذا الفيلسوف أو ذاك. يعرض حوادث حياته، أسرته، ونشأته، واضطهاد الفلسفة واشتغال الخلفاء بها ومكانته وأسباب اضطهاده ومحاكمته ونفيه، ومنشور تحريم الفلسفة، والعفو عنه، ووفاته، بالإضافة إلى طرق تدريسه وتلامذته وأخلاقه ومؤلفاته وما قيل فيه من شعرٍ في هجائه. والثاني يعرض فلسفته كلها مرةً واحدةً اعتمادًا على نصوصه وشرحها؛ فلسفة المتكلمين وآرائهم في المادة وخلق العالم، واتصال الكون بالخالق، والخلود. ولما كان فرح أنطون أديبًا فقد عثر على فلسفة ابن رشد الأدبية. ولما كان يستقي معلوماته من الاستشراق الغربي عامة والفرنسي خاصة فلم تكن قد نُشرت مؤلفاته العربية بعدُ فإنه أخذ وجهة نظر

^٤ انظر دراستنا: «التمايز والتكامل بين القومية العربية والإسلام»، الدين والثورة في مصر ١٩٥٢-١٩٨١م، الدين والنضال الوطني، مدبولي، القاهرة، ١٩٨٩م، ج٣، ص٣٨٥-٤٢٤. وأيضًا: «العروبة والإسلام في فكر ميشيل عفلق»، هموم الفكر والوطن، الفكر العربي الحديث، ج٢، ص٣٣٥-٣٨٨.

الاستشراق؛ فابن رشد شارح أرسطو. يستمد فلسفته منه. اعتمد عليه المسيحيون واليهود في صياغة فلسفاتٍ مستقلة لهم، فانتشرت الفلسفة الرشدية في الغرب. وكان لها أنصارها مثل سيجر البرابنتي، والرهبان الفرنسيين، وفلاسفة بادو، وخصومها مثل توما الأكويني والكنيسة التي أعلنت كفره. والثالث السجال الشهير بينه وبين محمد عبده وهو أكبر الأبواب. ويشمل ستة ردود ويضاف إليهما ملحقان؛ تاريخ ابن رشد وفلسفته وهو أعظم فلاسفة الإسلام تكراراً لموضوع تكفيره ونصبه أمام الجامع للبصق عليه، ومكانته وشرحه لأرسطو ومؤلفاته، وتكراراً للموضوعات الأربعة في فلسفته مع تلخيص لكتاب «فصل المقال». والثاني «عود إلى ابن رشد» مجرد تلخيص التلخيص.^٥

المناسبة «ابن رشد»، فيلسوف إسلامي مقبول في الداخل والخارج، وأعداؤه في الخارج قَدَر أعدائه في الداخل. هو العلة التي تربط بين الأصل والفرع. لا يرفضه أحد من المسلمين لأنه قاضي قضاة قرطبة، وفقه المالكية الأندلسي. ولا يرفضه أحد من الغربيين لأنه أحد مصادر النهضة الأوروبية الحديثة. ابن رشد هو الذي يحمل لواء التنوير والحداثة باسم الإسلام، العقل والحرية والعلم والتقدم المجتمع المدني؛ فالغرب قابع في الإسلام من خلال ابن رشد. ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ أَهْلِهَا﴾ وقد ظل ابن رشد باستمرار منذ فجر النهضة العربية الحديثة سلاحاً ضد السلفيين، ولنقد المحافظة الدينية من داخلها، والتحرر من الأشعرية من داخل حضارتها ونقد ابن رشد لها، منذ فرح أنطون حتى جارودي ورودنسون اللذين روجا لابن رشد وابن خلدون كدعاية للفكر العلمي من داخل الإسلام وليس من خارجه. ويستعمله العلمانيون المعاصرون للدفاع عن النموذج الغربي، فصل الدين عن الدولة، باسم الإسلام ومتترسين خلف ابن رشد.

يستعمل فرح أنطون ابن رشد لهدم العقائد الدينية وليس العقائد الأشعرية انتقالاتاً من الحكم على الجزء إلى الحكم على الكل، ومن خصوص السبب إلى عموم الحكم كما يقول الفقهاء. ويجد أداة داخلية للدعوة إلى نموذج الحضارة الغربية كما فعل شبلي شميل في البحث عن جذور نظرية التطور لدارون عند إخوان الصفا وابن طفيل وابن بشر والمعري. ويظل هذا التأصيل التراثي للمذاهب الغربية حتى هذا الجيل مثل «الشخصانية الإسلامية»، «الوجودية العربية»، «الاشتراكية العربية»... إلخ.

^٥ الباب الأول، ص ٣٩-٥٧ = ١٩ صفحة، الباب الثاني ص ٥٩-٩٦ = ٣٨ صفحة، الباب الثالث، ص ٩٧-١٩٨ = ١٠٢ صفحة، الملحق الأول، ٢٠١-٢١٧ = ١٧ صفحة، الملحق الثاني، ص ٢٢١-٢٢٣ = ٣ صفحات.

والإهداء إلى عقلاء الشرقيين في الإسلام والمسيحية وغيرهما؛ فالمعركة واحدة بين العقل والعلم والمدنية والحرية والتقدم من ناحية والدين بما يمثله من خرافة وأسطورة وتسُّلُّت وقهر وتخلف من ناحية أخرى. ولا فرق بين معركة ابن رشد في الحضارة الإسلامية ومعارك التنوير في الحضارة الغربية. وهو ابن رشد الريناني؛ أي كما فهمه وفسره وأوله رينان؛ فقد كان رينان نموذج الفيلسوف المادي العقلاني، الطبيعي العلمي، جعل العلم وريث الدين في «مستقبل العلم»؛ فالدين أحد أسباب التخلف، والعلم أحد أسباب التقدم.

وهي صورة ابن رشد في الرشدية اللاتينية، كذلك سَمَّى رينان كتابه «ابن رشد والرشيديّة»؛ أي توظيف ابن رشد العقلاني العلمي في نقد التراث الكنسي في العصر الوسيط، وجعل العقل أساس النقل، والدفاع عن السببية ضد نقد الغزالي والأشاعرة لها. وهي نفس الصورة التي رسمها أيضًا «مونك». وهي الصورة القديمة التي رسمتها فلسفة التنوير له، وكما بدا في «دائرة المعارف الفلسفية» وعند مولر والاستشراق الألماني، كما بدا في كتابه «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية».

يعرف فرح أنطون ابن رشد من الاستشراق الغربي والدراسات الثانوية حوله وليس من نصوصه. يلتف حول التراث الإسلامي ويصل إليه عن طريق رينان والرشيديّة اللاتينية وليس عن طريق ابن رشد المباشر دفاعًا عن تاريخ الفلسفة وأرسطو الطبيعي العقلاني ضد أرسطو الأشعري الإشراقي، ودفاعًا عن أصحاب الطبائع في «تهافت التهافت» وعن وحدة العقل والوحي أو الحكمة والشرعية في «فصل المقال» أو عن الأصول الكلية النظرية في «الكليات» دون الاكتفاء بالفروع والممارسات العملية التي تركها لابن زهر. ابن رشد اللاتيني وليس ابن رشد الإسلامي. ابن رشد الغربي وليس ابن رشد الشرقي. ابن رشد كما فهمه اللاتين لاستعماله في معاركهم ضد الكنيسة حتى يُعيد فرح أنطون استعماله ضد السلطتين الدينية والسياسية عن طريق رينان وليس مباشرة في إعادة بناء ابن رشد طبقًا لظروف العصر. هو ابن رشد الخارج وليس ابن رشد الداخل، ابن رشد الفرنسي وليس قاضي قرطبة. ليس ابن رشد الظاهري الذي يلجأ إلى ظاهر القول سواء عند أرسطو حماية له من سوء تأويل الشراح له، يونان ومسيحيين ومسلمين أو ضد سوء تأويل الأشاعرة للعقائد الإسلامية. وليس ابن رشد الفقيه المالكي الذي يؤسس الفروع في الأصول، ابن رشد القاضي في «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، ابن رشد شارح الغزالي والمدافع عنه في «الضروري» في علم أصول

الفقه، ابن رشد المفتي في «فصل المقال» الشهير، وهو فتوى شرعية حول الحكم الشرعي للحكمة، هل هي واجب أم محظور أم مندوب أم مكروه أم مباح؟ وبالرغم من لجوء فرح أنطون إلى بعض المؤرخين القدماء مثل الأنصاري، والذهبي، وابن أبي أصيبعة، وابن العبا، وابن الأثير، وابن الفداء، وابن خلكان إلا أن هذه المصادر تاريخية صرفة لا تفيد في معرفة دور ابن رشد في تاريخ الفكر الإسلامي وفي دفاعه عن العقل والطبيعة باسم الوحي نظرًا لاتحاد الأنساق المعرفية الثلاثة، قوانين العقل، ونظام الطبيعة، ونزول الوحي.

والحقيقة أن الاشتباه في فكر ابن رشد هو الذي جعل له هذه الصورة المزدوجة في الحضارتين الإسلامية والغربية؛ فابن رشد عند جمهور المسلمين بالرغم من الاتهامات ضده، من كبار فلاسفة الإسلام، مدافع عن الوحي والعقيدة والإيمان باسم العقل والعلم وضرورات الحياة الاجتماعية، بل هو مفكرٌ أصولي يرجع إلى الأصول، سواء كان ابن رشد ضد الشراح أو الكتاب والسنة ضد الأشاعرة. وهو عند الغرب في الرشدية اللاتينية فيلسوفٌ عقلاني علمي ضد السلطتين الدينية والسياسية. وكلاهما صحيح. أخذ الشرق الصورة الأولى وأخذ الغرب الصورة الثانية.^٦

ثالثًا: السجال بين الخارج والداخل

وهو السجال الشهير بين فرح أنطون ومحمد عبده، بين «الجامعة» و«المنار». ولفظ «الجامعة» اشتقاقًا يفيد الحوار والضم والتآلف وليس الفرقة والتشيع والتحزب. كذلك يُفيد لفظ «المنار» اشتقاقًا معنى الاستنارة والتسامح والعقلانية؛ فاللفظان إيجابيان بالرغم من اختلاف المواقف بين المجلّتين؛ إذ تُعبّر الأولى عن التيار العلمي العلماني، بينما تُعبّر الثانية عن الحركة الإصلاحية.^٧

وهو ليس سجلاً بين المسيحية والإسلام؛ فالمسيحية متعددة الاتجاهات من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار. والإسلام أيضاً متعدد الاتجاهات من أقصى الأشعرية السلفية إلى

^٦ انظر دراستنا: «الاشتباه في فكر ابن رشد»، مجلة عالم الفكر، ١٩٩٨م. وأيضاً «ابن رشد فقيهاً»، مجلة ألف، البلاغة المقارنة، العدد ١٦، عام ١٩٩٦م. الجامعة الأمريكية، القاهرة، «ابن رشد والتراث العقلاني في الشرق والغرب».

أقصى الاعتزال وأصحاب الكمون. إنما السجال بين رأيين وموقفين شائعين. موقف فرح أنطون الذي يمثل أحد المواقف الغربية من الدين والعلم أو الدين والمدنية، وهو التيار العلمي العلماني الذي يفصل بين الدين والعلم، وبين الدين والدولة؛ فالدين إيمانٌ قلبي والعلم برهانٌ تجريبي. الدين قطع واعتقاد وإطلاق، والعلم نسبية واحتمال وتغير.

وهو نفس السجال بين رينان والأفغاني، يُعيد فرح أنطون بناءه ويستدعيه من جديد؛ ففرح أنطون هو رينان العرب. في رأي رينان أيضًا أن الدين من ناحية والخرافة والأسطورة والجهل والتخلف والقهر من ناحية أخرى متلازمان. أما العلم فإنه والعقل والطبيعة والحرية والتقدم متلازمان. استبعد فرح أنطون الجانب العنصري عند رينان والربط بين الدين والعقلية السامية، وبين العلم والعقلية الآرية.

وفي السجال يأخذ فرح أنطون موقف الأشاعرة ويُعمّمه على الإسلام ككل، انتقالاتاً من الخاص إلى العام. وهو موقف يسهل نقده باسم العقل والعلم وحرية الإرادة. ويأخذ محمد عبده موقف المعتزلة الذي يقوم أيضًا على العقل والعلم وحرية الإرادة، فلا خلاف بين الاثنين من حيث الهدف والدعوة. إنما الخلاف في الجهة والمصدر. فرح أنطون يستمد ذلك من الخارج، من الغرب الحديث. ومحمد عبده يستمد من الداخل، من التراث الإسلامي ذاته. يظن فرح أنطون أن ما يدعو إليه ليس موجودًا في الدين. ويرى محمد عبده أن ما يدعو إليه موجود في الدين. الخلاف في التجريبتين، الغربية والإسلامية، نظرًا لطبيعة المعطى الديني في كلا الحضارتين، المسيحية والإسلام وخصوصية كلّ منهما؛ فالمسيحية دين يقوم على أن الإيمان سر يتجاوز حدود العقل، وأن الإرادة الإنسانية لا تصبح حرة إلا بعد أن يتدخل الفضل الإلهي، أشبه بالكسب الأشعري، وأن الخطيئة في الطبيعة البشرية لا يقوى عليها إلا المخلص، وأن الطبيعة لا تخضع لقوانين ثابتة نظرًا لمعجزات السيد المسيح، وأن المؤمن لا يستطيع أن يتوجه إلى الله مباشرة إلا عن طريق الكنيسة، وأن مصير الإنسان بإيمانه وليس بأعماله. في حين أن الإسلام يقوم على العقل وحرية الإرادة وثبات قوانين الطبيعة والأخذ بالأسباب، والجمع بين الإيمان والعمل، والعلاقة المباشرة بين الإنسان والله دون توسط وغياب السلطة الدينية. صحيح أنه في الحركة الإصلاحية المسيحية وما تلاها من فلسفات عقلانية عند ديكرت وكانط هناك

٧ فرح أنطون، «ابن رشد وفلسفته»، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون، قدم لها د. أدونيس العكر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١م، ص ٩٧-١٨٤.

اقترب من التراث الاعتزالي. كما أن في الإسلام تراثاً سلفياً يقترب من المسيحية التقليدية التي يمثلها توما الأكويني. كل تراث به التياران. والسجال بين فرح أنطون ومحمد عبده ليس سجالاً بين المسيحية والإسلام بل بين المسيحية السلفية والإسلام الاعتزالي. ولو كان السجال بين توماوي وأشعري أو بين كانطي ومعتزلي لبان الاتفاق بين الدينين.

لذلك يقوم محمد عبده بتصحيح فهم فرح أنطون للعقائد الكلامية في الرد الأول عليه وفي الموضوعات الأربعة التي أثارها وهي: الوجود، وخلق العالم والاتصال بالخالق، وطريق الاتصال، والخلود. ويدافع محمد عبده عن السببية في الطبيعة وحرية الإرادة في الإنسان، من داخل التراث الإسلامي وليس من خارجه. ما يعتبره فرح أنطون في الغرب وليس في الإسلام يعتبره محمد عبده في الإسلام وليس في المسيحية. فرح أنطون يتكلم عن الغرب الحديث ومحمد عبده يتحدث عن المسيحية العقائدية التقليدية. في ذهنه الإسلام الأشعري وفي ذهن محمد عبده الإسلام الاعتزالي.

لقد أخطأت مقالات «الجامعة» في ادعائها أن المتكلمين ينكرون الأسباب في الطبيعة وحرية الإرادة في الإنسان. ومعرفة ابن رشد ضد الغزالي في «التهافت» دليل على ذلك؛ إذ يدافع ابن رشد عن السببية باسم العقيدة الإسلامية، وأن الله عاقلٌ حكيم، وليس من حكمته أن يعيش الإنسان في عالم لا يخضع لقانون وإلا استحالة تنظيم الحياة. إنما الخلاف في تصور المتكلمين ووقوعهم بين اختيارين كلاهما مر؛ إعطاء الأولوية للإرادة على الحكمة كما تفعل الأشاعرة، وإعطاء الأولوية للحكمة على الإرادة كما تفعل المعتزلة وابن رشد. كما أخطأت «الجامعة» في عرضها للعقائد التفصيلية عند المتكلمين حول الحدوث والإيجاد، والاتصال، والنفوس؛ لأن فرح أنطون أقرب إلى المستشرقين، يأخذ علمه من الكتب الثانوية وليس من علماء الأمة الذين يستمدون علمهم من المصادر الرئيسية. ويقوم فرح أنطون بضرب المتكلمين بالفلاسفة؛ فإن الفلاسفة يقولون بالأسباب وهو ما يؤدي إلى هز العقيدة، وإبطال الوحي الإلهي، واعتباره قوةً طبيعية موجودة في الرؤيا والإلهام والحدوس وأشكال المعارف المباشرة، وإنكار البعث والحشر والقيامة، وإبطال المعجزات لأنها جهل بقوانين الطبيعة وخداعٌ للحواس، وإبطال علم الله الجزئيات واعتباره أملاً للإنسان في مواصلة الحياة ورغبةً في تخيل عالمٍ أفضل، وإعطاء الأولوية للاستنباط على الاستقراء وللמידائ الكلية على الجزئيات الحسية. وقد استطاع ابن رشد اعتماداً على قانون التأويل التوفيق بين الفلسفة والدين أو الحكمة والشرعية حتى يزيل هذا التناقض بين المتكلمين والفلاسفة، ويُعيد بناء العقيدة على أسس فلسفية خالصة.

وبعد استعمال فرح أنطون للفلاسفة ضد المتكلمين ينقد الفلاسفة ومذهبهم في العقول والأجرام السماوية. وهذا غير صحيح فقد كتب الفلاسفة مثل الفارابي ضد التنجيم؛ أي الشكل الخرافي لعلم أحكام النجوم أو علم الهيئة. وكانوا من مؤسسي علم الفلك في صيغته العلمية الحديثة في الغرب كما يشهد بذلك المستشرقون أنفسهم.

وفي الرد الثاني، يُبين محمد عبده موقف الإسلام والمسيحية من قضية الحرية والاضطهاد في أي الدين أكثر أو أقل. يرى فرح أنطون أن فصل السلطتين الدينية والسياسية سبب تقدّم الغرب وحصوله على الحريات الفكرية، واحترام الرأي الآخر، والتسامح ضد التعصّب للرأي واضطهاد المخالفين. وتم ذلك بجهود الفريير والفرنسيّسكان. وفي رأي محمد عبده أن ذلك من صلب الإسلام بنص القرآن: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾. إلا أن عدم معرفة فرح أنطون بالتراث الإسلامي العقلاني عزى الحرية إلى الغرب، وجعل الاضطهاد في الشرق. وهو ابتسار للغرب والشرق معاً؛ فكم سقط من شهداء الفكر الحر في الغرب منذ محاكم التفتيش وحرق جيورادنو برونو، والمذابح المتبادلة بين البروتستانت والكاثوليك حتى الآن.

ويُبرئ محمد عبده الإسلام من تهمة الاضطهاد. وينفي القتال بين المسلمين لأجل الاعتقاد. ويبيّن تسامح الإسلام مع العلم والعلماء، وقبوله باقي الأقوام مثل الفرس والأتراك؛ فالإسلام يقوم على تعدّد الثقافات واللغات بل والأديان؛ فالوحدة في الاختلاف؛ ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾. ثم يردّ على الخصوم، ويبيّن أن طبيعة الدين المسيحي مناهضة للعلم والعقل والمدنية، تؤمن بالخوارق، وسلطة الرؤساء، وتعتمد على غير العقول، وتترك الدنيا، وتؤمن باحتواء الكتاب المقدس كل شيء، وتُفرّق بين المسيحيين.

ويُعبّر فرح أنطون عن دهشته وأسفه لهذا التصرّف. ويبين أن المسيحية أكثر تسامحاً مع الفلسفة، كما أن الإسلام أكثر تسامحاً مع العلم؛ فالفلسفة داخلة في تشكيل العقائد المسيحية منذ بداياتها الأولى والعلم قائم على العقل والطبيعة. كما أن المسيحية تؤاخي القريب بناءً على حب الجار مما قد يتطلب استبعاد الغريب. وتُقرّب بين جماعات المؤمنين في مقابل غير المؤمنين. وتفصل بين السلطتين الدينية والسياسية، بين الكنيسة والدولة مما جعل الشعوب الغربية أكثر قدرة على التحرّر والتقدّم وتأسيس الدول الحديثة.

رابعاً: المماثلة اللاتاريخية بين الآخر والأنا

من الواضح أن تحليل العلاقة بين الأنا والآخر في هذا التيار العلمي العلماني في الفكر العربي الحديث الذي يمثله شبلي شميل وفرح أنطون وسلامة موسى وإسماعيل مظهر وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا نظراً لمعرفته المستفيضة بالآخر لانتمائه الثقافي له، ومعرفته الأقل بالأنا نظراً لعدم انتمائه الثقافي له جعله يعطي الآخر أكثر مما يستحق، ويعطي الأنا أقل مما تستحق. الخير كله يأتي من الآخر، العقل والعلم، حرية الإنسان ونظام الطبيعة، والتقدم في التاريخ. والشر كله يأتي من الأنا، الأسطورة والخرافة والتخلف.

فعند فرح أنطون الغرب مهد احترام الأديان، والإيمان بالعقل، وجعل العلم قاعدة العمران، وفصل الدين عن الدولة وهو بيت القصيد؛ فقد أدى هذا الفصل في رأيه إلى إطلاق الفكر الإنساني من كل قيد لصالح مستقبل الإنسانية، وجعل العقل في مقابل القلب، والعلم في مواجهة الدين، كما أدى إلى المساواة بين أبناء الأمة طبقاً للحق الطبيعي وإلغاء طبقة الأشراف وسلطة الباباوات ورجال الدين والكهنوت. وكان من آثاره عدم تدخل الدين في الأمور البشرية، وتركها لمصالح البشر وحسن تقديرهم، وعدم الزج بالدين خارج نطاقه، وهي العلاقة الشخصية الإيمانية بين الإنسان والله. وقضى على السبب الرئيسي لضعف الأمم وهو تدخل رجال الدين في الشؤون السياسية، والخلط بين سلطة الكنيسة وسلطة الدولة. كما انتهى إلى إثبات استحالة الوحدة الدينية بين الشعوب المنتسبة إلى نفس الدين؛ فطالما نشبت الحروب بين أهل الدين الواحد، وكم من الرقاب قُطعت والأرواح أزهقت باسم الله وباسم الدين.

وقد عبّر فرح أنطون عن ذلك أيضاً في أعماله الروائية الثلاث؛ أولاً في رواية «الدين والعلم والمال»، ثلاث مدن، اثنان جاهلة، مدينة الدين ومدينة المال، وواحدة فاضلة هي مدينة العلم بتعبير الفارابي القديم، وطبقاً لقانون الحالات الثلاث الحديث عند كومت، انتقال الإنسانية من مرحلة الدين إلى مرحلة الميتافيزيقا إلى مرحلة العلم. وفي النظم السياسية انتقال المجتمع من النظام الإقطاعي الذي مثّلته الكنيسة الكاثوليكية إلى النظام الرأسمالي الذي مثّلته البروتستانتية إلى النظام الاشتراكي الذي مثّلته العلمانية. ثانياً عرض فرح أنطون نفس الموضوع ولكن على نحو مختلف في رواية «الوحش، الوحش الوحش، أو سياحة في أرز لبنان»، مهاجماً رجال الدين الذين يعيشون عالة على الآخرين. وهو نفس موقف اسبينوزا في هجومه على أحبار اليهود الذين كُونوا طبقةً انتهازية

عشوائية بين الشعب والملوك. ثالثاً يعرض فرح أنطون إمكانية الثورة الاجتماعية على رجال الدين في روايته «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس» ضد التعصب الديني والطائفي داعياً إلى التسامح والاعتدال والاحتكام إلى العقل وطلب الخير للجميع.^٨ والحقيقة أن هذه صورة وريدة للغرب، تعطيه أكثر مما يستحق. ترى النتائج دون المقدمات، والنهايات دون البدايات. تبتسر التجربة الغربية في حصيلتها الإيجابية، وتُغفل جدل التاريخ؛ فاحترام الأديان في الغرب إنما نشأ بعد حروب دينية طويلة، اضطهاد المسيحيين لليهود أولاً ثم للمسلمين ثانياً كما مثَّلته الحروب الصليبية ثم محاكم التفتيش في الأندلس بعد سقوط غرناطة. ثم استمرت حروب الأديان بين المسيحيين أنفسهم بين البروتستانت والكاثوليك منذ مارتن لوتر حتى أيرلندا الشمالية. كما أن تشويه الأديان الأخرى في الاستشراق وفي العلوم الاجتماعية وفي أجهزة الإعلام الغربية ربط بين الديانات الأخرى غير المسيحية والأسطورة والخرافة والجهل والتخلف. وجاء الإيمان بالعقل على نقيض الإيمان بالدين حتى توجَّه العقل ضد الدين والعقائد مُثبِّتاً انحرافهما عن وظيفتهما الأولى في التربية الخلقية والاجتماعية. وتسود الآن في الغرب ومنذ نهاية القرن الماضي دعواتٌ لتحطيم العقل منذ نيتشه والفلسفات الحيوية وتيارات العبت واللامعقول حتى الحركات المعاصرة مثل التفكيكية وما بعد الحداثة التي تنفي العقل والنظام وتعتبرهما أحد أشكال السيطرة. وتنتقل من ديكرت «مقال في المنهج» إلى فاير أبند «ضد المنهج»، ومن توماس بين «عصر العقل» إلى لوكاتش «تحطيم العقل» وفاير أبند «وداعاً للعقل». أما اعتبار العلم قاعدة العمران فقد انتهى إلى نقد العلم والنزعة العلمية التي قضت على الإنسان باعتباره ذاتاً ووعياً نظراً لارتباط العلم بالموضوعية عند انتقاله من العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية. كما انتهى عملياً إلى السيطرة والقوة المركزية الأوروبية في الداخل والخارج، والنازية والفاشية والعنصرية في الداخل والخارج أيضاً. فالمعرفة قوة ومصلحة. ولم تُعدْ همّاً نظرياً خالصاً يقوم على الدهشة. أما فصل الدين عن الدولة فلم يحدث بالفعل في الممارسات العملية؛ فما زالت الكنيسة أداةً في أيدي السياسيين منذ علاقة التبشير بالاستعمار منذ القرن الماضي. وما زالت الدولة تعتبر الدين نوعاً من الدين المدني كما هو الحال في الولايات المتحدة. وتفتخر

^٨ فرح أنطون، المؤلفات الروائية، «الدين والعلم والمال»؛ «الوحش، الوحش الوحش»؛ «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس»، قدم لها د. أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩م.

بالرئيس الكاثوليكي والوزير اليهودي وسيطرة «الواسب WASP» «البروتستانت البيض الأنجلوسكسون». إسرائيل دولة يهودية، والصرب وروسيا رايعتان للأرثوذكسية، وفرنسا وإسبانيا وإيطاليا الدول الراحية للكاثوليكية.

كما أن فصل الدين عن الدولة لم يؤدِّ إلى كل هذه المآثر الخمسة التي يثني عليها فرح أنطون. أولاً ربما أطلق الفكر الإنساني من قيد الدين ولكنه أوقعه في قيد دين آخر قيد المذهبية؛ فقد تحولت المذاهب والمناهج إلى أيديولوجيات سياسية يتحزب لها الأفراد والجماعات والشعوب. وبدل أن تقع الحروب باسم الدين تقع باسم الأيديولوجيا بين النازية والفاشية من ناحية والاشتراكية والرأسمالية من ناحية أخرى، ثم بين الرأسمالية والاشتراكية، بل إن العقل نفسه تحول إلى بديل مطلق عن الإيمان، والعلم بديل مطلق عن الدين. طبيعة المطلق ومصدره هو الذي تغير، ولكن وظيفته وبنيته لم تتغير. ولا تقل القطعية العقلية عند فولف عن القطعية الإيمانية عند أوغسطين. ثانياً لم تتحقق المساواة بين أبناء الأمة الواحدة؛ فقد ورثت الرأسمالية الإقطاع الكنسي، بل قامت البروتستانتية قبل أن تكون دعامة الرأسمالية على أكتاف الإقطاع حفاظاً على الأراضي باسم الإصلاح. وأدى العقل والعلم وهما دعامتا الرأسمالية إلى أبشع أنواع التمايز الطبقي، والتفاوت الشديد بين الأغنياء والفقراء. ثالثاً لم يتوقف الدين مطلقاً عن التدخل في الأمور الدنيوية مثل تبرئة اليهود من دم السيد المسيح ضمن قرارات المؤتمر الفاتيكاني الثاني، وكتابة عبارة «في الله ثقتنا» على الدولار الأمريكي مع صورة جورج واشنطن. وما زال الصراع دائراً بين البروتستانت والكاثوليك في أيرلندا الشمالية. وما زالت قضايا الحجاب مثارة في فرنسا، بلد الثورة الفرنسية وحقوق الإنسان. والكنيسة الكاثوليكية في أمريكا اللاتينية جزء من الصراع الاجتماعي والسياسي إما مع الإقطاع والرأسمالية والعسكر وهو اختيار بعض كبار رجال الدين، وإما مع العمال والفلاحين وجيوش التحرير وهو اختيار بعض القساوسة الشبان مثل كاميلو توريز وأنصار لاهوت التحرير.^٩ رابعاً، أن ضعف الأمة ليس سببه الدين على الإطلاق بل تفسير معين له يقوم على الخرافة وإنكار السببية في الطبيعة وحرية الإرادة الإنسانية والمساواة الاجتماعية وتبرير السلطان المطلق. وقد يكون تفسير آخر للدين على أنه ثورة ضد الخرافة والجهل من أجل أعمال العقل،

^٩ انظر دراستنا: «كاميلو توريز، القديس الثائر»، قضايا معاصرة، في فكرنا المعاصر، الطبقة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ج١، ص ٢٨١-٣١٨.

و ضد التسلُّط والقهر للسلطان الجائر دفاعاً عن حرية الاعتقاد والمساواة بين البشر أحد أسباب تقدُّم الشعوب. والدليل على ذلك الديانات في بدايتها الأولى وثورات الأنبياء على شتَّى مظاهر الظلم الاجتماعي والتسلُّط السياسي مثل اليهودية في عهد موسى وعاموس، والإسلام الأول الذي انضم إليه الفقراء والعبيد وعاداه الأغنياء والأشراف. كما أصبح لاهوت التحرير أحد روافد حركات التحرُّر الوطني في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية، والحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي ورائدها الأفغاني. خامساً، لا تعني الوحدة الدينية بالضرورة الوحدة السياسية بل رابطة الأخوة التي تربط بين المؤمنين. وهي وحدة فعلية بين الشعوب حتى مع تعدُّد الدول الوطنية الحديثة. ولا تقضي وحدة الأمة الدينية على تعدُّد الأنظمة السياسية كما هو معروف في تاريخ الإسلام في نظام الخلافة الأول قبل أن يتحول إلى أداة قهر عند الأتراك العثمانيين. وكما قامت الحروب باسم الدين قامت باسم العلم والمصالح والأطماع والأيديولوجيات السياسية.

يعترض محمد عبده على هذه الصورة الوردية للعلمانية الغربية. ويبيِّن أن الدين مغرور في فطرة البشر، حكام ومحكومين، لا يمكن استتصاله أو استبعاده أو تحييده. الناس في حاجة إلى دينٍ كما هم في حاجة إلى سياسة. يتعاملون مع رجال الدين كما يتعاملون مع رجال السياسة. وهو تصوُّر تقليدي للدين والسياسة معاً؛ فالدين مغرور في الفطرة ولكن ليس له رجال. كما أن السياسة نظامٌ اجتماعي يقوم على الاختيار الحر وبيعة الحكام وليس له رجالٌ وإلا تم الوقوع في «عبادة الشخص» في الدين والسياسة على حدٍّ سواء.

ويصف محمد عبده في الردود الثالثة والرابعة والخامسة تجربة الأنا كي يعطيها حقها بعد أن أعطاهها فرح أنطون أقل مما تستحق أثناء إعطائه الآخر أكثر مما يستحق، منتقلاً من المسيحية إلى الإسلام على دعوتين؛ التوحيد والنبوت؛ أي العقليات والسمعيات. وهي القسمة الأشعرية التقليدية الموروثة من علم الكلام القديم، بمميزاتها وعيوبها. مميزاتها في جعل التوحيد من العقليات، الذات والصفات والأفعال عند الأشاعرة، والتوحيد والعدل عند المعتزلة. وكلاهما يتفقان على وجود بُعدٍ أو حدٍّ عام شامل يتساوى أمامه الجميع. ويتجلى في مسئولية الإنسان واستقلال عقله وإرادته. أما النبوة والمعاد والإيمان والعمل والإمامة فهي مسائلٌ ظنية تختلف فيها الآراء ولا يقين عقلي فيها.

ثم يُفصِّل محمد عبده أصول الإسلام في سبعة؛ الأول النظر العقلي لتحقيق الإيمان. فالعقل أساس النقل، ومن قدح في العقل فقد قدح في النقل، لا فرق بين المعتزلة

وابن تيمية في «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول»، وبنص القرآن ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾. ثانيًا، تقديم العقل على ظاهر الشرع حين التناقض، وهو قانون التأويل الذي يعرضه ابن رشد في آخر «مناهج الأدلة». العقل صريح، والنص حمّال أوجه. العقل محكم، والنص متشابه. العقل رؤية، والنص لغة. العقل بداهة، والنص تأويل. ثالثًا، البعد عن التكفير، واتهام المخالفين، والشق على قلوب الناس، وإقصاء الخصوم خاصة لو كان لصالح السلطان ضد المعارضة. ومن قال لأخيه أنت كافر فقد باء بها. رابعًا، الاعتبار بسنن العقل في الخلق نظرًا لوحدة نظام العقل ونظام الطبيعة؛ ومن ثمَّ يقوم الإسلام على العقل والعلم وهما دعامتا الوحي. الوحي في الفطرة، والعقل في البرهان، والعلم في الطبيعة. وسنن الطبيعة ثابتة وهي نفسها قوانين التاريخ؛ ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾، ﴿وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾. خامسًا، رفض السلطة الدينية كعامل متوسط بين الإنسان والله بعد تجربة الأحبار والرهبان الذين جعلوا أنفسهم أربابًا من دون الله؛ فالطاعة عبادة. والإمامة عقد وبيعة واختيار. لا حاكمية خارج البيعة، ولا سلطان ظل الله في الأرض. سادسًا، مودة المخالفين في العقيدة والاجتماع معهم على كلمة سواء؛ ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾. ولو شاء الله لجعل الناس أمة واحدة، ولكنه جعل لكل فرد شرعًا ومنهاجًا. التوحيد يجمع البشر جميعًا ثم تتعدد الشرائع طبقًا لاختلاف الزمان والمكان. سابعًا، الجمع بين مصالح الدنيا والآخرة؛ فلا رهبانية في الإسلام، ولا رد فعل عليها بالانغماس في الدنيا. ينهى الإسلام عن الغلو في الدين ويدعو الناس إلى التمتع بزيينة الدنيا والطيبات من الرزق. بل إن الدين وسيلة وصلاح الدنيا وعمارة الأرض غاية. وينزل الدين على مصالح الدنيا بدليل الرخص؛ فالضرورات تبيح المحظورات، ولا ضرر ولا ضرار. هذه المبادئ السبعة التي يقوم عليها الإسلام تُحقّق تجربة الغرب الحديثة من الداخل وليس من الخارج. الإسلام دين به الإصلاح لأنه حصيلة التجربتين اليهودية والمسيحية. وبه التنوير فلا يحتاج إلى تنوير خارجي.

ثم يبيّن محمد عبده أسباب قوة العلم والفلسفة والمدنية في أوروبا. ويجدها أربعة؛ الأول الجمعيات العلمية بما في ذلك الماسونية التي انخدع بها الأفغاني قبل أن يكتشف دوافعها السرية؛ فقد قامت هذه الجمعيات بما قامت به دُور الحكمة في العواصم الإسلامية وبلاط الخلفاء الذي كان محفلًا للعلوم والآداب. والثاني شدة ضغط الدين

على العقل مما ولد تمسك العقل بالقيمة كبديل عن الدين، فأصبحت الأخلاق والعلوم والفنون وظيفية الدين. أخذ الغربيون مضمون الدين وتركوا صورته، وهذا هو أحد أسباب تقدّمهم. وأخذ المسلمون صورة الدين وتركوا مضمونه، وهذا هو أحد أسباب تأخّرهم. والثالث الثورة الفرنسية وما أعطته لأوروبا من ثقة بالنفس في البحث عن الحقيقة، وفي مقاومة السلطتين الدينية والسياسية، وما قدّمته من مُثُل التنوير، العقل، والعلم؛ أي حرية الإرادة وقوانين الطبيعة، والمساواة والعدالة الاجتماعية، والتقدم والعمران. وهي مشابهة لأصول الإسلام. في الغرب إسلام بلا مسلمين. وفي الشرق مسلمون بلا إسلام. والرابع ترك المسيحية واستبعادها من الحياة العامة، وإبقاؤها علاقة شخصية بين الإنسان والله تحقيقاً لحديث «أنتم أعلم بشئون دنياكم».

حاول فرح أنطون تمثّل الاستشراق والترويج له اعتماداً على رينان. وحاول محمد عبده تأسيس علم الاستغراب اعتماداً على تجاربه الشخصية ومعرفته بحياة الأوروبيين وإقامته بينهم عندما لحق بأستاذه الأفغاني منفياً إلى باريس. الأول يمثل الخارج ويجعله نمطاً للداخل ونموذجاً له. والثاني يمثل الداخل ويجعله نمطاً للخارج ونموذجاً له. ويشعر فرح أنطون بذلك ويحاول ضرب محمد عبده بقاسم أمين؛ فالمسلمون أيضاً مدافعون عن العلمانية، النمط الغربي للتحديث، وكما فعل علي عبد الرازق بعد ذلك. والحقيقة أن القياس الحضاري خطأ لا يقع فيه نصارى الشام ومصر وحدهم بل مسلموهم أيضاً. القضية هي في الموقف الحضاري، في القدرة على الإحساس بالتمايز بين الأنا والآخر، على نقد الآخر قَدْر الانبهار به، وعلى الثقة بالنفس وأصالتها قَدْر نقدها حتى لا يُكّال بمكيالين والوقوع في الأحكام المطلقة، الخير كله من الغير، والشر كله من النفس.

