

فيصل غازي مجهول

في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر



مسائل فلسفية

مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية
مسائل فلسفية

ففي الفلسفة والمنطق
والفكر العربي المعاصر

فِي الفِلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر

فيصل غازي مجهول

منشورات الاختلاف
Editions EHkhtlef



منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING



الطبعة الأولى: 1436 هـ - 2015 م

ردمك 5-1230-02-614-978

جميع الحقوق محفوظة



دار ومكتبة عدنان

طبع - نشر - توزيع

بغداد - شارع المتنبي

بناية المكتبة البغدادية

079017853386 - 07707900655

07901312029 - 07813515055



4، زنقة المامونية - الرباط - مقابل وزارة العدل

هاتف: +212 537723276 - فاكس: +212 537200055

البريد الإلكتروني: darelamane@menara.ma

منشورات الاختلاف
Editions El-khtllef

149 شارع حسيبة بن بوعلي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtllef@gmail.com

منشورات ضفاف
DIFAF PUBLISHING

هاتف الرياض: +966509337722

هاتف بيروت: +9613223227

editions.difaf@gmail.com

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأية وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروءة أو أية وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

المحتويات

تقديم.....7

أولاً:

طه حسين والمسألة الدينية.....	11
علي الوردي ناقدًا للمنطق الأرسطي.....	67
البعد الديني للموسيقى عند إخوان الصفا والمتصوفة.....	93
تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية مشكلة التسمية والمحتوى.....	119
الفلسفة بين الشرق والغرب.....	149
أركون وبرتراند رسل للماركسية.....	181
نقد برتراند رسل للماركسية.....	195
الدراسات المنطقية العربية المعاصرة.....	245
إشارات إلى المسألة الدينية عند حسام الألوسي.....	261
الرؤية بين الإثبات والنفي.....	281
تأثر الفكر العربي المعاصر بالفكر العلمي الغربي (شبلي شميل وإسماعيل مظهر).....	297
معنى الفلسفة عند برتراند رسل مختارات.....	311
الفارابي والموسيقى مختارات من كتاب "الموسيقى الكبير".....	335
سوزان استينج والقضايا المنطقية.....	353
مصطلح الموجود.....	367

381	الفيلسوف في الثقافة العربية المعاصرة.....
385	المثقف بين التعريف والتأثير في المجتمع.....
391	مدني صالح فيلسوف الجمع.....
399	مدني صالح بعد خراب الفلسفة.....
403	حسام الآلوسي: مباحث فلسفية حول العقلانية العربية.....
407	الأب يوسف حبي، سيرة وذكريات.....
415	الماركسية والمسألة الدينية.....
419	معروف الرصافي والشخصية المحمدية.....
423	اسيينوزا وعلم الأخلاق.....
427	عمانوئيل كانت والديكارتيّة الجديدة.....
431	الحسين بن منصور الحلاج.....
435	رابعة العدوية والحب الإلهي.....
441	دعاة السلم.....
447	الطفل والتعليم.....
451	منع قراءة الكتب.....

تقديم

د. محمد فاضل عباس

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بغداد

فيصل غازي مجهول أستاذ الفلسفة في جامعة بغداد، ولي قصد عندما لا أحدد فرعاً من فروع الفلسفة التي هو أستاذ فيها، لأنه يعرف الفلسفة جيداً منذ طاليس وحتى الوقت الحاضر، ويجيد تدريسها بكل أقسامها ومدارسها، ويجيد فهمها والكتابة عنها والحديث فيها. وحتى الذي لا يعرفه منها لا قيمة له ولا وزن في حسابات الكبار، لا بل لو أراد فهو أقدر الجميع وأبرعهم على الحديث في الجديد منها الذي يتباهى فيه من لا يعرف الفلسفة جيداً... لأنه يجيد اللغة العربية ويجيد التلاعب بألفاظها ويشكل عباراتها كما يريد، الأمر الذي لا يجيده أحد من المشتغلين في الفلسفة في العراق إلا مدني صالح.

جاء إلى الفلسفة راغباً فيها ومحباً لها، ذهب إليها لم تفرض عليه، ولم تأت إليه إلا راغبة ومحبة له، طاوخته كثيراً وانصاعت إليه، ولم ينجذب ولم يتأثر إلا بالذي انجذب إليه وتأثر به كبار الفلاسفة والمشتغلين بها من الأفكار.

مثالياً تعتقده للوهلة الأولى وهو كذلك، ومنطقياً تراه للوهلة الثانية وهو كذلك، ومادياً تراه للوهلة الثالثة وهو كذلك. وتراه عقلياً وتجريئياً، وجودياً وماركسياً، لكن الذي لا يمكن أن تراه فيه أنه براجماتي، وقد يتمنى أن يكون كذلك، لكنه لا يستطيع على الرغم من حبه الكبير لهم، لكن، مرغم أخاك لا بطل.

يحب المنطق كثيراً وهو قادر عليه، يتمنى أن يسود النظام ويحكم حياتنا ويتمنى أن تسود الدقة عباراتنا وأن لا يكون للفظ الواحد إلا معنى واحد وأن يسود الوضوح سلوكنا وتصرفاتنا وأن لا تكون للمعرفة إلا لغة واحدة. ويدرك

جيداً عدم إمكانية تحقق ذلك، وأكاد أجزم أن قدرته في فهم المنطق وتدريسه والكتابة عنه لا تجد من يمتلك مثلها من المشتغلين في الفلسفة في العراق إلا ياسين خليل.

وما يتفرد به من بين المشتغلين بالفلسفة في العراق معرفته الواسعة في الموسيقى نظرياً وعملياً، وتجربته فيها تزامنت مع تجربته الفلسفية، وخاض ما خاض من تجارب فيها، وهذه مسألة لنا فيها كلام كثير في مناسبة أخرى. وبين هذا وذاك أنه تنويري من الدرجة الأولى، شغلته المسألة الدينية كثيراً وأحب التنويريين كثيراً وأنشغل بهم، الأمر الذي جعله مغرمًا بكبار الفلاسفة والمفكرين الأحرار من العرب والأجانب وعلى رأسهم طه حسين وشبلي شميل وسلامة موسى وعلي الوردي من العرب وبرتراند رسل من الغرب.

لم يتعصب لفلسفة ضد فلسفة ولم يتعصب لفيلسوف ضد فيلسوف إلا تعصب العقل الحر للحرية وللأحرار، وإلا تعصب الأديب والفنان للأدب الراقى وللفن الراقى، وإلا تعصب اللغوي لجمال الإسلوب وبساطته وسلامة العبارة ووضوحها، وإلا تعصب المنفتح للانفتاح في الثقافة وإلا تعصب مدني صالح لبرتراند رسل وبرناردشو وجان بول سارتر ولعبد الرحمن بدوي وزكي نجيب محمود وفؤاد زكريا ولكل العلماء المكتشفين والفنانين المبدعين.

لم يتعصب لبداية الفلسفة ولا لمكائها ولا إلى أين ومتى ظهرت. ولم يذهب مع المغربين لها مثلما لم يذهب مع المشرقين، فلم يتعصب لمن يراها شرقية سومرية بابلية فرعونية مثلما لم يتعصب لمن يراها أثينية أوروبية غربية. فلم يهمه من الفلسفة إلا الفلسفة التي ظهرت في اليونان علي يد طاليس والتي ظهرت فكراً علمياً منظماً واضحاً بسيطاً جميلاً.

لم ينظر للمنجز العربي الإسلامي في الفلسفة كما نظر إليه المتغلقون المؤدلجون، ولم ينغلق لتسمية دون أخرى ولم يتعصب مع الذي يراها فلسفة عربية مثلما لم يتعصب مع الذي يراها فلسفة إسلامية. ولم يتعصب إلا للفلسفة من أينما جاءت، وحسم لك مسألة تسمية المنجز الفلسفي العربي الإسلامي برشاقة عالية، حتى عاد أمر التسمية لا يعني لك شيئاً بعد أن قرأ له معالجته لمشكلة تسمية

الفلسفة العربية الإسلامية، وغلق الباب في هذه المسألة أمام من يريد أن يؤدج الفلسفة أو يؤطرها، وغلق الباب أمام المغلقين.

لذلك جاءت أبحاثه هذه في المنطق وفي الموسيقى وفي المسألة الدينية وفي بعض مشاكل الفلسفة التي منها تعريفها ونشأتها وامتاز كل ذلك بأنه يعرف ما يقول جيداً، فلم يلهج بما لا يعرف، لا بل إنه يستحي أن يكتب عن أشياء لا يعرف عنها إلا القليل القليل، مثلما يستحي أن يتحدث عن أشياء لا يعرف عنها إلا القليل القليل. فلو عرف غيره من المشتغلين بالفلسفة أو غيرهم عشر معشار ما يعرفه هو عن الموسيقى والمنطق واللغة، ولو تمكنوا من اللغة عشر معشار ما تمكن منها لأقاموا الدنيا ولم يقعدوها في الكتابة وفي المحاضرة وفي الندوة وفي المؤتمر وفي البيت وفي الشارع وفي المقهى وفي الإذاعة والتلفزيون وفي وفي وفي وفي...

وأنت تقرأ له ترى دقته المتناهية في التوثيق وفي نقل المعلومة، وهذه له لا عليه علمياً وأكاديمياً. كما تشعر وأنت تقرأ له هذه الأبحاث أنه قد حسم الأمر بما يكتب فلم يترك لك رأياً تقوله إلا وقد ذكره، كما لا يختلف عليه اثنان في سلامة العبارة: نحويًا وبلاغيًا وإملائيًا وجمال الإسلوب ووضوحه ودقته.

إنه بحق وبفخر وريث كبار المشتغلين بالفلسفة على صعيد قراءتها وفهمها وتدريسها، إنه وريث مدني صالح وعبد الرحمن بدوي وفؤاد زكريا وزكي نجيب محمود وبرتراند رسل، تأثر بما تأثروا به، بقصد أو دون قصد، وقرأ الفلسفة وفهمها وتداولها تدريساً وحواراً على منهجهم وعلى طريقتهم، بقصد أو دون قصد. وبين هذا وذاك يمتلك فيصل غازي مجهول قدرة عالية على التفلسف الذي تجد منه شيئاً في هذا الكتاب وتجد منه الشيء الكثير في كتبه الأخرى وحتى في حديثه الشفوي. ففي هذا الكتاب تجدونه باحثاً أكاديمياً رصيناً يكتب بضوابط وشروط الكتابة الأكاديمية ويجيد، وفي كتب أخرى يلتجئ إلى الكتابة الأدبية للتعبير بحرية أكبر عن أفكاره.

طه حسين والمسألة الدينية

مقدمة

ما إن يُذكر اسم طه حسين حتى تُذكر علاقته بالدين. فقد أثهم بالإلحاد، ولم تكن تهمة فكرية وحسب، بل امتدت حتى أصبحت شعبية ورسمية. ولا أريد أن أثبت أو أنفي هذه التهمة أو الصفة، لا لشيء إلا لأن الإلحاد كلمة ذات دلالات عدة. وكيفما كانت التهمة فإنه يبقى ناقداً لنوع من أنواع التفكير الديني، ولمسائل معينة في الدين.

قد يكون طه حسين مفكراً عقلياً أكثر منه ملحدًا، وأقصد بالعقلانية أن يكون العقل أعلى سلطة يمكن الرجوع إليها، أو الإمام الأوحد على سنة المعري القائل:

كذب الظن لا إمام سوى العقل مشيراً في صبحه والمساء

يمكن النظر إلى طه حسين من زوايا عدة، فهو الأديب والناقد والمؤرخ والأستاذ والوزير... وأشياء أخرى، إنه موهبة كبيرة في مجالات عدة. لكنني قد خصصت هذا البحث لعلاقة طه حسين بالدين، لاسيما في كتابه "في الشعر الجاهلي". فقد كان من أوائل الذين كُفِّروا في بدايات القرن العشرين. وكانت بداية التكفير الرسمي عندما صدر كتابه "في الشعر الجاهلي"، وقد التجأ معارضوه إلى الصحف والكتب والرأي العام والبرلمان والمحاكم للطعن به وبالكتاب.

كتاب "في الشعر الجاهلي"

لم تكن أزمة كتاب "في الشعر الجاهلي" الأولى في حياة طه حسين، فقد سبقتها أزمة كتاب "تجديد ذكرى أبي العلاء". وقد بدأت تلك الأزمة عندما تقدم أحد أعضاء الجمعية التشريعية بطعن في هذا الكتاب يتهم فيه طه حسين

بالإلحاد، ويطالب بحرقه من حقوق الجامعيين، وبسحب شهادته وإجازاته الدراسية، على الرغم من أن ذلك الكتاب قد أجازته للدكتوراه ثلاثة من أئمة وعلماء الأزهر. لقد ماتت تلك الأزمة في مهدها، إذ قام بإخامها "سعد زغلول" الذي كان رئيساً للجمعية التشريعية آنذاك. لقد استدعى صاحب الطلب وأقنعه بسحب طلبه لأنه يسيء إلى الجامعة المصرية وإلى الأزهر معاً⁽¹⁾.

لقد نُشر كتاب "في الشعر الجاهلي" عام 1926، وأثيرت ضجة كبرى عليه، وكُفر صاحبه. فهل كان موضوع الكتاب دينياً، أو يتناول مسألة دينية، كي يُتهم بالكفر والإلحاد؟ إن الكتاب ليس كذلك، فهو من عنوانه يخص "الشعر الجاهلي"، لكن دراسة الشعر الجاهلي استدعت الخوض في مسائل كثيرة، وكان لابد من التطرق إلى مسائل دينية، وربما كانت مناسبة للبوح بها.

يرى طه حسين أن بحثه جديد لم يألّفه الناس، ويعرف أيضاً ما سيلقيه من رضا أو سخط، يقول: "هذا نحو من البحث عن تاريخ الشعر العربي جديد، لم يألّفه الناس عندنا من قبل. وأكاد أثق بأن فريقاً منهم سيلقونه ساخطين عليه، وبأن فريقاً آخر سيزورون عنه ازوراراً. ولكني على سخط أولئك وازورار هؤلاء أريد أن أذيع هذا البحث، أو بعبارة أصح أريد أن أقيده، فقد أذعته قبل اليوم حين تحدثت به إلى طلابي في الجامعة. وليس سراً ما تتحدث به إلى أكثر من مائتين"⁽²⁾.

لقد أراد أن يُعلن للناس ما توصل إليه، مهما كلف الأمر، قال: "ولست أزعم أنني من العلماء. ولست أتمدح بأني أحب أن أتعرض للأذى. وربما كان الحق أنني أحب الحياة الهادئة المطمئنة وأريد أن أتذوق لذات العيش في دعة ورضا. ولكني مع ذلك أحب أن أفكر، وأحب أن أبحث، وأحب أن أعلن إلى الناس ما أنتهي إليه بعد البحث والتفكير؛ ولا أكره أن آخذ نصيبي من رضا الناس عني

(1) خيرى شلبي: محاكمة طه حسين، تحقيق وتعليق خيرى شلبي. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، شباط 1972. ص 11 و 12.

(2) طه حسين: في الشعر الجاهلي. مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1344هـ — 1926م، (الطبعة الأولى). ص 1.

أو سخطهم عليّ حين أعلن إليهم ما يحبون أو ما يكرهون. وإذن فلاعتمد على الله، ولأحدثك بما أحب أن أحدثك به في صراحة وأمانة وصدق، ولأجتنب في هذا الحديث هذه الطرق التي يسلكها المهرة من الكتاب ليدخلوا على الناس ما لم يألفوا في رفق وأناة وشيء من الاحتياط كثير"⁽¹⁾.

رأى كثير من قراء الكتاب وقتذاك أن الكتاب يشتمل على آراء منافية للدين، واستغل خصومه ما جاء في الكتاب من آراء عُدت إلحاداً أو زندقة. وكان طه حسين ينتمي إلى حزب الأحرار الدستوريين، فكانت مناسبة للطعن به وبكتابه وحزبه. واستغله الرجعيون - كما يقول سامح كريم - من رجال الدين الذين كانوا يضمرون له بغضاً وكراهية منذ خروجه على نظام الأزهر. واتفق الجميع على رأي واحد هو أن الكتاب فيه كفر وإلحاد، وطالبوا الحكومة بمصادرته، ومنع مؤلفه من التدريس في الجامعة كي لا يفتن نابتة الأمة بما يشه من الضلال والفساد⁽²⁾.

لقد كان الكتاب قبلة ظلت تدوي مدة سنوات طويلة، وتشعل فتيلها الصراعات الحزبية كلما أرادت. ويزيدها اشتعلاً حقد رجال الأزهر عليه كلما تذكروا له موقفاً ما. ولم تكن هذه المعركة العنيفة ضد "كتاب" أو مع "كتاب" بقدر ما كانت ضد أي عقل يحاول أن يفكر وضد أي منطق يرفض المسلمات ويحاول أن ينطلق بالفكر الحر إلى "اليقين"⁽³⁾.

يقول ألبرت حوراني: "ففي هذا الكتاب الذي طبق فيه أساليب النقد العلمي الحديث على شعر شبه الجزيرة العربية القديم، بيّن الأسباب التي تحمل على الشك في أن يكون هذا الشعر قد نظم فعلاً قبل الإسلام. وقد أثار ذلك معارضة شديدة، لأن اتباع مثل هذا المنهج النقدي بصدد النصوص الدينية قد يلقي الشك على

(1) المصدر نفسه. ص 6 و7.

(2) سامح كريم: معارك طه حسين الأدبية والفكرية. دار القلم، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1977. ص 70.

(3) نجاح عمر: طه حسين، أيام ومعارك، منشورات المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، ص 49.

أصالتها. أضف إلى ذلك أنه قد يدك أسس جهاز العلوم العربية التقليدي الذي نهض عليها الإيمان"⁽¹⁾.

إن كتاب "في الشعر الجاهلي"، كما يصفه محمود أمين العالم، كتاب تاريخي في النقد الفكري يشكل معركة معرفية وسياسية واجتماعية ما تزال متصلة بمحنة متجددة حتى اليوم في ثقافتنا العربية في ظل الأوضاع المتردية الراهنة، وإن انتسبت هذه المعركة إلى مجالات مختلفة كالدراسات الدينية التراثية والعلاقة بين الدين والسلطة السياسية والإبداع الروائي والشعري⁽²⁾.

لاحظ أن محمود أمين العالم يتكلم في ندوة بعد سبعين سنة على صدور الكتاب. وما يزال طه حسين حتى الآن قضية ساخنة، إذ يضرب به المثل السيئ في أوساط دينية أو ثقافية. ولا مشكلة إن كانت آراء طه حسين خاطئة، أو على الأقل بعضها، فهو باحث يخطئ ويصيب، وقد يتفق الباحثون معه أو يختلفون، بحسب قناعاتهم أو ما يستجد في الموضوع، لكن المشكلة في طريقة النقد الذي يوجه إليه، فلم يكن كثير منه نقداً علمياً هادئاً رصيناً بل كان سباً وشتماً ولعناً وتكفيراً. لقد فرض طه حسين فرضاً وحاول أن يبرهن عليه، ولم يكن أول من جاء بهذا الفرض، فقد سبقه مفكرون عرب وأجانب. ربما تبني هذه الفكرة بعد أن اقتنع بها، فزادها بحثاً ودرساً، وخرج بما خرج من نتائج.

مشكلة خارج الكتاب

لم تكن المشكلة في داخل الكتاب، مع الدين أو ضده، بل خارج الكتاب أيضاً، فقد كانت المرحلة مرحلة صراعات سياسية عنيفة بين الأحزاب، وكان أقوى تيارين متناقضين عنيفين هما - بحسب ما ترى نجاح عمر - "تيار الفكر الغيبي.. ويمثله دعاة "الخلافة الإسلامية" والتي تقوم على أساس أن يجتمع العلماء

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، 1798-1939. ترجمة كرم عزقول. دار نوفل، بيروت-لبنان 2001. ص 332.

(2) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث. دار قضايا فكرية للنشر والتوزيع، القاهرة. ص 230.

الموجودون في القطر المصري فينتخبون الملك فؤاد ويأيعونه خليفة للمسلمين.. ومن الطبيعي أن يدعم الملك فؤاد هذه الفكرة لسببين.. الأول.. إنه سيكتسب تلك المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه ما يكتسبه عادة خليفة المسلمين حتى ولو من الناحية النظرية. أما السبب الثاني - فهو استغلال هذا المنصب الديني في توطيد سلطته الزمنية في مصر على حساب الدستور متمثلاً في ذلك بالسلطان عبد الحميد. وبدأ رجال القصر ينشرون الدعوة إلى هذه الخلافة سرّاً بين رجال الدين من كبار الأزهر ومدرسيه.. فكانوا يسافرون إلى طنطا.. والإسكندرية والمدن الأخرى التي يمكن أن تقام فيها اجتماعات لرجال الدين ثم بدأت تتكون جماعات في تلك الجهات أطلق عليها اسم لجان الخلافة. ووجد رجال الأزهر في هذه الفكرة وسيلة لتدعيم مركزهم الديني باعتبارهم الذين ينتخبون الخليفة فاتفقت مصالحهم مع القصر"⁽¹⁾.

كان من الطبيعي أن يعارض هذه الفكرة أصحاب الفكر المستنير أو الفكر العقلي الذين يرون أن الحكم شيء والدين شيء آخر. وقد تزعم هذا التيار لطفي السيد وحسين هيكمل، وهم من "الأحرار الدستوريين". وقبل سنة من صدور كتاب طه حسين، كان قد صدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" للشيخ علي عبد الرازق⁽²⁾. وقد شُن هجوم كبير على هذا الكتاب، وانطلقت "أبواق الدعاية من القصر فهاجم الشيخ علي عبد الرازق وكل ما يمثله وتقرر محاكمته أمام هيئة من كبار العلماء بمقتضى المادة "101" من قانون الأزهر باعتبار أن ما كتبه ونشره يعتبر أمراً يتنافى مع كرامة الهيئة التي ينتمي إليها - هيئة العلماء - ثم عقدت هيئة كبار العلماء فعلاً جلسة حاكمت فيها الشيخ علي عبد الرازق وقضت بإخراجه من زمرة العلماء"⁽³⁾.

لقد ظهر كتاب طه حسين خلال هذه الزوبعة، وجاء ليدعم الاتجاه الفكري نفسه، ويمثل تياراً جديداً في البحث العلمي، فكان صرخةً علمية تدعو إلى تبني

(1) نجاح عمر: المصدر السابق. ص 50 و 51.

(2) المصدر نفسه. ص 51.

(3) المصدر نفسه. ص 52.

المنهج العلمي في دراسة التاريخ العربي والإسلامي⁽¹⁾.

طالب الشيخ مصطفى القاياتي برجم طه حسين، قال: "إن الرحمة واجبة ولكن ليس في الدين وقد أوجب الدين أن "يرجم" بعض من يرتكب الجرم فما بالكم فيمن يدعي أن الله كاذب وأن [المؤمنين] جاهلون لا يفرقون بين الحق والباطل"⁽²⁾.

كانت المظاهرات تطوف بالشوارع حتى تصل إلى بيت "سعد زغلول" مطالبةً برأس طه حسين، "ويقف أحدهم يخطب.. "نعن إليك يا مولانا أننا كما اتخذناك سلاحاً نحارب به المعتصمين فستخذك سلاحاً نحارب به الملحدين" .. وهنا انبرى سعد خطيباً في المظاهرة... "هبوا أن رجلاً "مجنوناً" يهذي في الطريق.. فهل يغير "العقلاء" منه شيئاً.. إن الدين متين وليس الذي شك فيه زعيماً ولا إماماً حتى نخشى من شكه على العامة.. وماذا علينا إذا لم تفهم البقر"⁽³⁾.

طه حسين وحزب الأحرار الدستوريين

كان طه حسين الحرر الأدبي لجريدة السياسة الناطقة بلسان حزب الأحرار الدستوريين. وقد كان هذا الحزب رجعيًا يضم مجموعة كبيرة من الإقطاعيين أو عناصر لا تمثل الشعب المصري في ذلك الوقت على العكس من الحزب الوطني. فما الذي جعل طه حسين ينتمي إليه؟⁽⁴⁾

إن انتماء "طه حسين لحزب الأحرار الدستوريين كان يوضح حقيقة لا يمكن إنكارها، تلك هي أن هذا الحزب رغم ما فيه من عناصر غير تقدمية إلا أنه كان يضم نخبة ممتازة من المثقفين، وكان على عكس ما يتصور البعض يهيئ مناخاً صالحاً لنمو الكثير مما يعبر عن حرية الفكر، وعلى رأس هذه العناصر كان "الطفي السيد". وقد ينبع سؤال: لماذا لم يكن طه حسين واحداً من رجال الحزب الوطني

(1) المصدر نفسه. ص 52.

(2) المصدر نفسه. ص 53.

(3) المصدر نفسه. ص 54.

(4) خيري شلبي: محاكمة طه حسين. ص 21.

إذا كان حقاً مؤمناً بالشعب وبقضاياها؟. وهنا يمكن أن تتضح حقيقة قد تفضح بعض ما كان موجوداً في حياتنا السياسية من تناقضات في تلك الفترة. لقد كان الحزب الوطني يؤمن بمبادئ الدولة الدينية وكانت سياسته تقبل الارتباط بتركيا حيث نظام الخلافة العثمانية الذي كان الحزب الوطني يرى أنه استمرار للخلافة الإسلامية. وفي هذا الصدد يقول "رجاء النقاش": إن سياسة الحزب الوطني كانت جامدة وتقليدية ومحافضة. أما طه حسين فمفكر متحرر ومنفتح يغلب العقل على العاطفة ومؤمن أن تحرير بلده لن يتم إلا بتحرير الفكر أولاً من القيود الثابتة⁽¹⁾. لم يمش في ركب الجماهير، ولم ينحرف مع تيار الأغلبية، وانحاز لحزب الأمة المحافظ على غير هوى الناس، لأنه لم يستطع مقاومة جاذبية لطفي السيد الفكرية، وانفتاحه على ثقافة العصر، وزهد في شعبية الحزب الوطني لأنه لم يهضم ارتباط مصر بتركيا في ظل الخلافة الإسلامية. مع أن حزب الوفد كان قادراً على أن يعطيه من المجد ما لا يتيح له الأحرار الدستوريون، لقد كان المناخ الفكري مطلبه الأول⁽²⁾.

نقاط الاتهام

على الرغم من أن اتهام طه حسين بالإلحاد قد تركز في مسائل محددة - ذلك أن القضاء يريد أقوالاً صريحة واتهامات واضحة - فإن في الكتاب إشارات وجمالاً وأساليب لا يطمئن إليها المتدينون، قد لا تنفعهم في المحاكم، لكنني أرى أن عدم اطمئنانهم صحيح وفي محله. ولو كنتُ توفيقياً لقلتُ غير هذا الكلام. ولنبدأ من تقديم البلاغ، وإليك النص: "نحن محمد نور رئيس نيابة مصر... من حيث إنه بتاريخ 30 مايو سنة 1926 تقدم بلاغ من الشيخ خليل حسنين الطالب بالقسم العالي بالأزهر لسعادة النائب العمومي يتهم فيه الدكتور طه حسين الأستاذ بالجامعة المصرية بأنه ألف كتاباً أسماه "في الشعر الجاهلي" ونشره

(1) المصدر نفسه. ص 21 و22.

(2) يوسف جوهر: طه حسين من بعيد. مجلة الكاتب، العدد 168 السنة الخامسة عشرة - مارس 1075. ص 39.

على الجمهور وفي هذا الكتاب طعن صريح في القرآن العظيم حيث نسب الخرافة والكذب لهذا الكتاب السماوي الكريم إلى آخر ما ذكره في بلاغه.

وبتاريخ 5 يونيو سنة 1936 [هكذا ورد التاريخ، والصحيح 1926]⁽¹⁾ أرسل فضيلة شيخ الجامع الأزهر لسعادة النائب العمومي خطاباً يبلغ به تقريراً رفعه علماء الجامع الأزهر عن كتاب ألفه طه حسين المدرس بالجامعة المصرية أسماه "في الشعر الجاهلي" كذب فيه القرآن صراحة، وطعن فيه على النبي (ص) وعلى نسبه الشريف وأهاج بذلك ثائرة المتدينين وأتى فيه بما يخل بالنظم العامة ويدعو الناس للفوضى، وطلب اتخاذ الوسائل القانونية الفعالة الناجعة ضد هذا الطعن على دين الدولة الرسمي وتقديمه للمحاكمة وقد أرفق بهذا البلاغ صورة من تقرير أصحاب الفضيلة العلماء الذي أشار إليه في كتابه. وبتاريخ 14 سبتمبر سنة 1921 [هكذا ورد التاريخ، والصحيح 1926]⁽²⁾ تقدم إلينا بلاغ آخر من حضرة "عبد الحميد البنان" أفندي عضو مجلس النواب ذكر فيه أن الأستاذ طه حسين المدرس بالجامعة المصرية نشر ووزع وعرض للبيع في المحافل والمحلات العمومية كتاباً أسماه "في الشعر الجاهلي" طعن وتعدى فيه على الدين الإسلامي - وهو دين الدولة - بعبارات صريحة واردة في كتابه سنبينه في التحقيقات"⁽³⁾.

المواضع الأربعة التي طعن فيها المؤلف على الدين الإسلامي، كما يرى المبلغون:

الأول: "أن المؤلف أهان الدين الإسلامي بتكذيب القرآن في إخباره عن إبراهيم وإسماعيل حيث ذكر في ص 26 من كتابه "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي فضلاً عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ونحن مضطرون

(1) راجع تقدم خيري شلبي لكتابه هذا. ص 5.

(2) راجع التقلم أيضاً. ص 6.

(3) خيري شلبي: محاكمة طه حسين. ص 31 و32.

إلى أن نرى في هذه القصة نوعاً من الحيلة في إثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهود والقرآن والتوراة من جهة أخرى إلى آخر ما جاء في هذا الصدد⁽¹⁾.

الثاني: "ما تعرض له المؤلف في شأن القراءات السبع المجمع عليها والثابتة لدى المسلمين جميعاً وأنه في كلامه عنها يزعم عدم إنزالها من عند الله، وأن هذه القراءات إنما قرأها العرب حسب ما استطاعت لا كما أوحى الله بها إلى نبيه مع أن معاصر المسلمين يعتقدون أن كل هذه القراءات مروية عن الله تعالى على لسان النبي"⁽²⁾.

الثالث: "ينسبون للمؤلف أنه طعن في كتابه على النبي (ص) طعناً فاحشاً من حيث نسبه فقال في ص 72 من كتابه: "ونوع آخر من تأثير الدين في انتحال الشعر وإضافته إلى الجاهليين وهو ما يتصل بتعظيم شأن النبي من ناحية أسرته ونسبه إلى قريش، فلأمر ما اقتنع الناس بأن النبي يجب أن يكون صفوة بني هاشم وأبي يكون بنو هاشم صفوة بني عبد مناف وأن يكون بنو عبد مناف صفوة بني قصي وأن تكون قصي صفوة قريش وقريش صفوة مضر ومضر صفوة عدنان وعدنان صفوة العرب والعرب صفوة الإنسانية كلها". وقالوا إن تعدي المؤلف بالتعريض بنسب النبي ص والتحقيق من قدره تعدد على الدين وجرم عظيم يسيء المسلمين والإسلام فهو قد اجتراً على أمر لم يسبقه إليه كافر ولا مشرك"⁽³⁾.

الرابع: "أن الأستاذ المؤلف أنكر أن للإسلام أولية في بلاد العرب وأنه دين إبراهيم إذ يقول في ص 80: "أما المسلمون فقد أرادوا أن يثبتوا أن للإسلام أولية في بلاد العرب كانت قبل أن يُبعث النبي، وإن خلاصة الدين الإسلامي وصفوته هي خلاصة الدين الحق الذي أوحاه الله إلى الأنبياء من قبل". إلى أن قال في ص 81: "وشاعت في العرب أثناء ظهور الإسلام وبعده فكرة أن الإسلام يحدد

(1) المصدر نفسه. ص 32 و 33.

(2) المصدر نفسه. ص 33.

(3) المصدر نفسه. ص 33 و 34.

دين إبراهيم ومن هنا أخذوا يعتقدون أن دين إبراهيم هذا قد كان دين العرب في عصر من العصور ثم أعرضت عنه لما أضلها به المضلون وانصرفت إلى عبادة الأوثان⁽¹⁾.

قرار النيابة

أما قرار النيابة فقد كان حفظ الأوراق إدارياً، لأن القصد الجنائي غير متوفر، وإليك المختصر: يقول محمد نور عن بعض النقاط ما يأتي: أما فيما يخص تعرض طه حسين لبعض النصوص فيقول: "إن الأستاذ المؤلف أخطأ فيما كتب وأخطأ أيضاً في تفسير ما كتب وهو في هذه النقطة قد تعرض بغير شك لنصوص القرآن وليس في وسعه الهرب بادعائه البحث العلمي منفصلاً عن الدين"⁽²⁾. أما عن نسب النبي، فلا يرى "اعتراضاً على بحثه على هذا النحو من حيث هو وإنما ما نلاحظه عليه أنه تكلم فيما يختص بأسرة النبي صلى الله عليه وسلم ونسبه في قريش بعبارة خالية من كل احترام بل وبشكل تهكمي غير لائق ولا يوجد في بحثه ما يدعوه لإيراد العبارة على هذا النحو"⁽³⁾. وعن مسألة الطعن على الإسلام، يقول: "ومن حيث إن العبارات التي يقول المبلغون أن فيها طعنًا على الدين الإسلامي إنما جاءت في كتاب في سياق الكلام على موضوعات كلها متعلقة بالغرض الذي ألف من أجله، فلأجل الفصل في هذه الشكوى لا يجوز انتزاع تلك العبارات من موضعها والنظر إليها منفصلة، وإنما الواجب توصلًا إلى تقديرها تقديرًا صحيحًا ببحثها حيث هي في موضوعها من الكتاب ومناقشتها في السياق الذي وردت فيه وبذلك يمكن الوقوف على قصد المؤلف منها وتقدير مسئوليته تقديرًا صحيحًا"⁽⁴⁾. "وحيث إنه مما تقدم يتضح أن غرض المؤلف لم يكن مجرد الطعن والتعدي على الدين بل إن العبارات الماسة بالدين التي أوردها في بعض...

(1) المصدر نفسه. ص 34.

(2) المصدر نفسه. ص 52.

(3) المصدر نفسه. ص 61 و62.

(4) المصدر نفسه. ص 34 و35.

المواضع من كتابه إنما قد أوردتها في سبيل البحث العلمي مع اعتقاده أن بحثه يقتضيها. وحيث إنه من ذلك يكون القصد الجنائي غير متوفر. "فلذلك" تحفظ الأوراق إدارياً.. محمد نور رئيس نيابة مصر، القاهرة في 30 مارس سنة 1927⁽¹⁾.

مجلة "الانفورمسيون" الفرنسية

قال طه حسين (في مجلة "الانفورمسيون" الفرنسية) عن الضجة التي أحدثتها كتابه: "أولئك الذين أعنيهم والذين فكرت فيهم حين الكتابة هم العلماء والعالم ينتقد ولكنه لا يرسل الصيحات عالية. إن هنالك نقاداً بلا ريب أنتظرهم، وأؤمل أن أسمعهم، أما الصيحات العالية فأعترف لك أي لم أكن أنتظرها"⁽²⁾. وأضاف أنه قد طلب، مدفوعاً بشغف المهنة، إلى أولئك الذين لا يعرفون مناهج النقد الحديثة أن لا يقرؤوا كتاباً لم يكتب لهم، "إياك أن ترى في ذلك زهواً. إن كتابي جدير بما هو جدير به وقد لا تكون له قيمة إلا في نزاهة بحثه. أقول لك هذا فقط لأبين لك أي لم أفكر لحظة في أن أنتهك معتقدات أحترمها بل لم أفكر في أي قد استطيع انتهاكها"⁽³⁾. يقول في كتابه: "وأنت ترى أي غير مسرف حين أطلب منذ الآن إلى الذين لا يستطيعون أن يبرعوا من القلم ويخلصوا من أغلال العواطف والأهواء حين يقرءون العلم أو يكتبون فيه ألا يقرءوا هذه الفصول. فلن تفيدهم قراءتها إلا أن يكونوا أحراراً حقاً"⁽⁴⁾.

ويقول عن تدريس الآداب الآتي: "وما دمنّا قد تعرضنا لذكر الآداب فسوف أحاول أن أبسط لك مزاعم خصومي الآخرين. إن الآداب تعتبر لدينا حتى اليوم علماً تابعاً للدين. فأني بلد في العالم تتهم في القرن العشرين بالإلحاد أستاذاً يريد أن يدرّس الآداب في ذاتها؟ على أن ذلك هو ما حدث لي. ولتلاحظ أي أفهم تماماً -

(1) المصدر نفسه. ص 69 و 70.

(2) سامح كرم: معارك طه حسين. ص 86.

(3) المصدر نفسه. ص 86.

(4) طه حسين: في الشعر الجاهلي. ص 14.

لو كنت مصيباً في بحثي - مدى خيبة الأمل التي تلحق أولئك الأساتذة الذين يرون الشك يتسرب إلى نصوص يعتقدون صحتها دائماً ولكن ماذا أستطيع في هذا الموضوع؟⁽¹⁾.

الكتاب ومشروع النهضة

استطاع طه حسين في معاركه أن ينقل الصراع من المستوى الضيق الذي كان عليه من قبل أيام رفاة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وقاسم أمين، إلى مستوى أوسع بكثير. فقد جعل الصراع جزءاً من التكوين الفكري لعصر كامل⁽²⁾.

إن كتاب "في الشعر الجاهلي" - كما يرى محمود أمين العالم - "ليس منبئاً عن الاجتهادات الفكرية الأولى لمشروع عصر النهضة، منذ حسن العطار ورفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، لاكتشاف صبغة صحيحة وصحية توحد بين تراثنا العربي، ومستجدات العصر، وتطلع أمتنا العربية إلى التجدد والنهضة. على أنه ليس كذلك منبئاً - بوجه خاص ومباشر - عن الاجتهادات العقلية - تحقيقاً للهدف نفسه - لكوكبة من أبرز كتابنا ومفكرينا ومبدعينا منذ أواخر القرن التاسع عشر وطوال السنوات العشرين الأولى من القرن العشرين، من أمثال محمد عبده ولطفي السيد وسلامة موسى وشبلي شميل وفرح أنطون ومنصور فهمي ومصطفى عبد الرازق وعلي عبد الرازق ومحمود عزمي وحسين هيكل ومحمود مختار وسيد درويش والعقاد والمازني وأحمد ضيف وغيرهم"⁽³⁾.

وكتب أيضاً أن هذه الكوكبة بما فيها طه حسين وكتابه "في الشعر الجاهلي" كانت تعبيراً مباشراً عن ثورة 1919 بوجه خاص، فهذه الثورة لا تؤرخ بزمناها المحدد، وإنما بالحالة الذهنية والاجتماعية الفاعلة التي سبقت هذا الزمن المحدد وتجاوزته. فالثورة، كما يرى، لم تنجح في تحقيق أهدافها في تغيير البنية السياسية

(1) سامح كريم: معارك طه حسين. ص 87.

(2) يوسف جوهر: طه حسين من بعيد. ص 39.

(3) محمود أمين العالم: مواقف نقدية من التراث. ص 229.

والاجتماعية للبلد، لكنها لم تتوقف عن مواصلة فاعليتها التغييرية في المجال الثقافي بوجه خاص وفي غيره من المجالات كذلك⁽¹⁾.

إن كتاب "في الشعر الجاهلي" كان أكبر من موضوعه الأدبي التاريخي المحدد. ويُعد هو وكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرازق تعبيراً مركزياً عن الانتصار الثقافي لثورة 19 على الرغم من هزيمتها السياسية. كان كتاب طه حسين تعبيراً منهجياً نظرياً عن إرادة تحرير الشخصية والعقلية المصرية، وكان إرهاباً لعمل تطبيقي تجسد بعد ذلك في كتاب "مستقبل الثقافة في مصر"⁽²⁾.

الشك

قبل أن يكون الشك منهجاً محدداً كان ممارسة فكرية عند كل من لم يقتنع أو يسلم بالأمور بسرعة. فهناك عقلان؛ عقل يقنع بما موجود ولا يحاول التشكيك في أي شيء، فهو تسليمي راضٍ قانع بما يُقال له، وعقل شاك حائر لا يقنع إلا بالدليل. وما بين هذين العقلين أوساط عدة. لكن هذا لا يمنع من أن يكون الشاك في مجال تسليمياً في مجال آخر، كأن يكون باحثاً عن الأدلة والبراهين في المجال العلمي، تسليمياً في المجال الديني. وتاريخ الشك طويل بدأ من الأفكار البسيطة المتناثرة هنا وهناك، حتى أصبح صفةً تطلق على مجموعة من الفلاسفة اليونانيين، "الشكاك"، أولئك الذين أسرفوا في الشك، مما جعل المفكرين يميزون بين نوعين من أنواع الشك؛ الشك المطلق والشك المنهجي. وخير من يمثل الشك المطلق بيرون وتيمون في الفلسفة القديمة.

وإذا قسمنا المجالات الفكرية على أقسام كان الشك داخلاً في بعضها أكثر من غيرها. وقد يكون مقوياً في مجال، مضعفاً في مجال آخر. فالشك في الفلسفة موجود بقوة، ولا أقصد الشكاك، بل معظم الفلاسفة الذين شكوا في بداية أمرهم في مسألة ما، فقادهم شكهم إلى البحث، وبعد البحث انتهوا إلى نتائج معينة. وإن فلسفةً قطعيةً يقينية لا شكَّ فيها لأدخلُ في الدين منها في الفلسفة.

(1) المصدر نفسه. ص 229 و230.

(2) المصدر نفسه. ص 230.

وإذا قسمنا البدايات والنهايات بين الشك واليقين كانت هناك احتمالات منها أن يبدأ المرء متيقناً وينتهي متيقناً، أو يبدأ متيقناً وينتهي شاكاً، أو يبدأ شاكاً وينتهي متيقناً، أو يبدأ شاكاً وينتهي شاكاً... أو ينتقل من شك إلى يقين إلى شك... وهكذا.

سواء أذكر طه حسين الشك الديكارتى أم لم يذكره، فيبقى عقلاً شاكاً غير مطمئن ولا راض عما يقرؤه. وإني لأرى أن ديكارت لم يُنبهه إلى الشك، بل إن الشك الذي فيه نبّهه إلى ديكارت. ودراسة طه حسين التي صادف أن كانت في فرنسا أطلعت على هذا الفيلسوف الفرنسي الذي ارتبط الشك به، فديكارت هو الذي يُضرب به المثل على فكرة الشك المنهجي. ولو كان طه حسين قد درس في دولة أخرى، مثل بريطانيا، لوجد من يستند إليه مثل ديفد هيوم. إنه عقل شاك باحث قبل السفر وبعده، قبل الاطلاع على علوم الغرب وبعده، وهذا ما وجدته في كتاباته. وإذا كان استعماله لهذا المنهج بارزاً في كتابه "في الشعر الجاهلي"، فإن هذا لا يعني ابتعاده عن الشك في كتبه الأخرى.

يقول العالم: "والواقع أننا لو تأملنا مفهوم الشك في كتاب "في الشعر الجاهلي" لوجدناه في التطبيق أقرب إلى مفهوم النقد والتحليل، بل لعلنا نجد كلمات النقد والتحليل في بعدها الاجتماعي والتاريخي المقارن مجاورة أحياناً لكلمة الشك، وما أكثر ما نجد سائدة في الكتاب كمصطلحات أساسية لمنهج دراسة الظواهر دراسة علمية بشكل عام"⁽¹⁾.

ويقول أيضاً: "إن كتاب "في الشعر الجاهلي" هو "مقال في المنهج" أسس ويؤسس ويواصل تأسيسه لمرحلة فكرية نقدية جديدة في تاريخنا الثقافي العربي المعاصر، ولقد قصدت قصداً أن استخدم عبارة "مقال في المنهج" التي هي عنوان لكتاب ديكارت المشهور. أولاً: لدقتها في وصف الدلالة العميقة لهذا الكتاب في تقديرى. ثانياً: لأفجر قضية اتهام هذا الكتاب بل فكر طه حسين عامة بالتغريب والاعتراب عن هويتنا الثقافية والحضارية، وبالتالي التبعية، فطه حسين ليس ديكارت الفرنسي - كما يقال - لأنه استعان بالشك المنهجي الديكارتى. كما أن

(1) المصدر نفسه. ص 231.

محمد عبده ليس لوتر ولطفي السيد ليس مونتسكيو وسلامة موسى ليس سبنسر كما يقول عبد الله العروي في كتابه الإيديولوجية العربية المعاصرة. ذلك أن التأثير بالفكر الغربي والتفاعل معه ليس بالضرورة تبعية وفقداناً للهوية الثقافية، بل قد يكون سبيلاً لتأكيد هذه الهوية وإغذائها وتنميتها تنمية مستقلة. فضلاً عن هذا فإن الشك عند طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" هو مجرد أداة إجرائية ولا أقول منهجية - كما سبق أن أشرت في دراسة قديمة. وقد استلهمه طه حسين من بعض الخطوات الإجرائية التي ذكرها ديكرت في الجزء الثاني من كتابه "مقال في المنهج" ولكن ما أشد الاختلاف بين المذهب الديكارتي الذي يقوم على التأمل والحس العقلي وبين بنية فكر طه حسين التي تطورت من الجبرية أو الحتمية التاريخية شبه الميكانيكية إلى الرؤية العقلية العلمية والتاريخية التي تقوم على الدراسة المقارنة والتحليل العيني للظواهر، كشفاً لأسبابها فضلاً عن الربط بين مختلف التعابير الفكرية والأدبية والفنية وسياقاتها الاجتماعية"⁽¹⁾.

في كلام طه حسين عن أنصار القدم وأنصار الجديد، يقول: "هم لا يطمنون إلى ما قال القدماء، وإنما يلقونه بالتحفظ والشك. ولعل أشد ما يملكهم الشك حين يجدون من القدماء ثقة واطمئناناً. هم يريدون أن يدرسوا مسألة الشعر الجاهلي فيتجاهلون إجماع القدماء على ما أجمعوا عليه، ويتساءلون: أهنك شعر جاهلي؟ فإن كان هنك شعر جاهلي فما السبيل إلى معرفته؟ وما هو؟ وما مقداره؟ وبم يمتاز من غيره؟ ويمضون في طائفة من الأسئلة يحتاج حلها إلى روية وأناة وإلى جهود الجماعات العلمية لا إلى جهود الأفراد. هم لا يعرفون أن العرب ينقسمون إلى باقية وبائدة، وعاربة ومستعربة، ولا أن أولئك من جرهم، وهؤلاء من ولد إسماعيل، ولا أن امرأ القيس وطرفة وابن كلثوم قالوا هذه المطولات؛ ولكنهم يعرفون أن القدماء كانوا يرون ذلك. ويريدون أن يتبينوا أكان القدماء مصيبين أم مخطئين؟ والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذمه المجددون عظيمة جليلة الخطر، فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر. وحسبك أنهم يشكون فيما كان الناس يرونه يقيناً، وقد يتحدثون ما أجمع الناس على أنه حق لا

(1) المصدر نفسه. ص 230 و231.

شك فيه"⁽¹⁾. "وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها"⁽²⁾.

ويذكر أيضاً عن الشك: "وأول شيء أفجؤك به في هذا الحديث هو أنني شككت في قيمة الشعر الجاهلي وألححت في الشك، أو قل ألح علي الشك، فأخذت أبحث وأفكر وأقرأ وأتدبر، حتى انتهى بي هذا كله إلى شيء إلا يكن يقيناً فهو قريب من اليقين. ذلك أن الكثرة المطلقة مما نسميه شعراً جاهلياً ليست من الجاهلية في شيء، وإنما هي متحلة مختلفة بعد ظهور الإسلام، فهي إسلامية تمثل حياة المسلمين وميولهم وأهواءهم أكثر مما تمثل حياة الجاهليين. وأكاد لا أشك في أن ما بقي من الشعر الجاهلي الصحيح قليل جداً لا يمثل شيئاً ولا يدل على شيء، ولا ينبغي الاعتماد عليه في استخراج الصورة الأدبية الصحيحة لهذا العصر الجاهلي"⁽³⁾.

يقول: "أريد أن أصطنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه (ديكارت) للبحث عن حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعاً يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحث خالي الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً"⁽⁴⁾.

لم يتفق كثير من الباحثين مع طه حسين في الشك والانتحال، أو ربما لم يتفقوا معه في نسبة ما يشك فيه، لأن الباحثين عموماً متفقون على أن هناك انتحالاً، لكنهم رأوا أن طه حسين قد بالغ في المسألة. يقول محمد عابد الجابري عن صحة الأدب الجاهلي أو عدم صحته: "إن الشك في مثل هذه الأمور يجب أن يكون في حدود وإلا فقد كل مبرر منهجي. ذلك لأنه بإمكان "الوضاع" أن يضعوا فعلاً بعض الأشعار وينسبوها إلى مَنْ تقدمهم، لكن من المستبعد تماماً أن يتناول الوضع شخصيات الماضي وما ينسب إليها، في آن واحد. وبعبارة أخرى:

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي. ص 5 و6.

(2) المصدر نفسه. ص 6.

(3) المصدر نفسه. ص 7.

(4) المصدر نفسه. ص 11.

لكي تنسب أشعار إلى شعراء جاهليين يجب أن يكون هناك بالفعل ليس فقط "شعراء جاهليين"، بل أيضاً شعر جاهلي ينسج على منواله. فالتزوير من غير نموذج سابق غير ممكن. وأما أن يكون الأدب الجاهلي قد تعرض للوضع والبتير والإبراز والإهمال... الخ فهذا ما لا شك فيه⁽¹⁾.

لكن، ما المشكلة إذا شك طه حسين في الشعر الجاهلي؟ في نسبة القصائد إلى الشعراء؟ إن المشكلة التي أثّرت حول كتابه كانت دينية قبل أن تكون أدبية. ولو كانت مسألة أدبية خالصة لما أثارت رجال الدين ولا الرأي العام ولا الحكومة. فما الذي يضر رجال الدين والساسة إذا لم تكن "قفا نيك" لامرئ القيس؟ إن عنوان الكتاب "في الشعر الجاهلي"، لكن محتواه يتناول مسائل حساسة كثيرة.

يقول عبد العزيز نبي: "الآراء الدينية إذن هي التي أشعلت حماس الباحثين في الرد والتفنيد، ولعل خير دليل على ذلك أن البيئات غير الإسلامية لم تهتم اهتماماً مماثلاً بالكتاب، فالمستشرق بلاشير مثلاً يعلق على الكتاب قائلاً: "وإذا لم يضيف طه حسين إلى مقال [مرجليوث] شيئاً، فإنه ساعد على زلزلة بعض المدرجات المقبولة بسهولة في الشرق".⁽²⁾

إن الفكر الديني، على العموم، بعيدٌ عن الشك، فكلماتٌ مثل الشك وعدم اليقين والحيرة تثير مخاوف رجال الدين، لأنهم من أهل اليقين والثبات والإيمان. أما بعض الأمثلة التي يذكرونها عن الشك فإنها تصب في النتيجة التي يريدونها دائماً. فهم مع الشك إذا شكَّ وثنيٌ في ديانته، أو ملحدٌ في إلحاده، ثم اهتدى إلى الدين الصحيح. هم مع الشك إذا تحير شخصٌ وتقلب بين الأديان ليعرف الحق ثم انتهى إلى الدين الذي يؤمنون به. وهي حالات محدودة يستعملونها في الترغيب والتوكيد والدعوة، كالشك عند القديس أوغسطين أو الشك عند الغزالي أو الشك عند ديكرت نفسه. لكنهم عموماً لا يدعون إلى الشك. فإذا شك شخصٌ وخرج عن

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-لبنان (7ط) 1998. ص 57.

(2) عبد العزيز نبي: دراسات في الأدب الجاهلي. مؤسسة المختار للنشر والتوزيع-القاهرة، (3ط) 2004. ص 82.

النتيجة التي يريدون، فهو ضال أو كافر. بل إن أكثرهم يستعمل كلمة "لا شك" أو "من دون أدنى شك" أو "لا ريب" أو "قطعاً" أو "يقيناً" أو "لا يختلف عليه اثنان" أو "من المتفق عليه"...، يستعملونها في مجالات يحوم حولها الشك والريبة من كل جانب. في بيئة مثل هذه لن يكون الشك مرحباً به، بل هو مرفوض كل الرفض.

تنبيهات طه حسين من خلال كتابه

يقول: "إن الذين يقرؤون هذا الكتاب قد يفرغون من قراءته وفي نفوسهم شيء من الأثر المؤلم لهذا الشك الأدبي الذي نردده في كل مكان من الكتاب. وقد يشعرون، مخطئين أو مصيبين، بأننا نتمادى الهدف تعمداً ونقصد إليه في غير رفق ولا لين. وقد يتخوفون عواقب هذا الهدم على الأدب العربي عامة وعلى القرآن الذي يتصل به هذا الأدب خاصة. فلهؤلاء نقول إن هذا الشك لا ضرر منه ولا باس به، لا لأن الشك مصدر اليقين ليس غير، بل لأنه قد آن للأدب العربي وعلومه أن تقوم على أساس متين. وخير للأدب العربي أن يزال منه في غير رفق ولا لين ما لا يستطيع الحياة ولا يصلح لها من أن يبقى مثقلاً بهذه الأثقال التي تضر أكثر مما تنفع، وتعوق عن الحركة أكثر مما تمكن منها"⁽¹⁾.

ويضيف في مسألة الشك والقرآن: "ولسنا نخشى على القرآن من هذا النوع من الشك والهدم بأساً، فنحن نخالف أشد الخلاف أولئك الذين يعتقدون أن القرآن في حاجة إلى الشعر الجاهلي لتصح عربيته وتثبت ألفاظه. نخالفهم في ذلك أشد الخلاف لأن أحداً لم ينكر عربية النبي فيما نعرف، ولأن أحداً لم ينكر أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه تتلى عليهم آياته. وإذا لم ينكر أحد أن النبي عربي وإذا لم ينكر أحد أن العرب قد فهموا القرآن حين سمعوه، فأى خوف على عربية القرآن من أن يبطل هذا الشعر الجاهلي أو هذا الشعر الذي يضاف إلى الجاهليين؟ وليس بين أنصار القدم أنفسهم من يستطيع أن ينازع في أن

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي. ص 182.

المسلمين قد احتاطوا أشد الاحتياط في رواية القرآن وكتابته ودرسه وتفسيره حتى أصبح أصدق نص عربي قديم يمكن الاعتماد عليه في تدوين اللغة العربية وفهمها. وهم لم يحفلوا برواية الشعر ولم يحتاطوا فيها، بل انصرفوا عنها في بعض الأوقات طائعين أو كارهين، ولم يراجعوها إلا بعد فترة من الدهر وبعد أن عبث النسيان والزمان بما كان قد حفظ من شعر العرب في غير كتابة ولا تدوين. فأيهما أشد إكباراً للقرآن وإجلالاً له وتقديساً لنصوصه وإيماناً بعربيته: ذلك الذي يراه وحده النص الصحيح الصادق الذي يستدل بعربيته القاطعة على تلك العربية المشكوك فيها، أم ذلك الذي يستدل على عربية القرآن بشعر كان يرويه وينتقله في غير احتياط ولا تحفظ قوم منهم الكذاب ومنهم الفاسق ومنهم المأجور ومنهم صاحب اللهو والعبث؟⁽¹⁾.

السطو على آراء المستشرقين

أنهم طه حسين بأنه تأثر في نظريته عن الشعر الجاهلي بمقالة المستشرق الإنجليزي دافيد صمويل مرجليوث (1858-1940)، وأن عمله لا يعدو أن يكون مجرد سطو على عدد من المستشرقين في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين⁽²⁾. فليس طه حسين - كما يقول شكيب أرسلان - في هذا الرأي إلا مقلداً لمرغليوث أو لغيره من الأوروبيين⁽³⁾.

وقد سئل طه حسين في التحقيق "عن أصل هذه المسألة" أي تلفيق القصة "وهل هي من استنتاجه أو نقلها. فقال: فرض فرضته أنا دون أن أطلع عليه في كتاب آخر وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئاً مثل هذا الفرض يوجد في بعض كتب المبشرين، ولكن لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابي". على أنه سواء كان هذا الفرض من تخيله كما يقول أو من نقله عن ذلك المبشر الذي يستتر تحت

(1) المصدر نفسه. ص 182 و183.

(2) سامح كريم: طه حسين، فكر متجدد. الدار المصرية اللبنانية، القاهرة. الطبعة الأولى، ذو القعدة 1424 هـ - يناير 2004م. ص 35.

(3) سامح كريم، معارك طه حسين. ص 77.

اسم "هاشم العربي" فإنه كلام لا يستند إلى دليل ولا قيمة له"⁽¹⁾. كتب مرجليوث، في مجلة الجمعية الملكية الآسيوية، أكتوبر 1927، "أن فكرة الكتاب مماثلة إلى حد كبير للفكرة التي دار حولها بحثي في "أصول الشعر الجاهلي" الذي نشرته في هذه المجلة في الوقت نفسه تقريباً الذي ظهرت فيه طبعة الكتاب الأولى. وبذلك توصل كل منا - مستقلاً عن الآخر تماماً - إلى نتائج متشابهة. وتتلخص هذه الفكرة في أن النصوص الشعرية التي يفترض أنها من عمل شعراء جاهليين، مشكوك في صحتها، وهو ما يجعل منها نصوصاً لا يصح اتخاذها وثائق تاريخية أو لغوية"⁽²⁾.

إن القول بالانتحال في الشعر موجود في كتابات سابقة لكتاب طه حسين، "سواء في بعض الكتابات الغربية أو في التراث العربي القديم. فالقدماء على حد قول طه حسين "قد سبقونا إلى هذه النتيجة" و"يستطيعون تمييز الشعر الذي ينتحله الرواة في سهولة"، ولكنهم على حد قوله.. "يجدون مشقة وعسراً في تمييز الشعر الذي ينتحله العرب أنفسهم"... ولهذا تكمن الإضافة الحقيقية لطه حسين في استخلاص القواعد العلمية التي يمكن بها للمؤرخ العربي استناداً إلى الأسباب المختلفة للانتحال، أن يميز بين الصحيح والمنتحل في هذا الشعر المسمى بالجاهلي"⁽³⁾.

وعن الشك يقول حنا الفاخوري: "وقد أهاب ذلك ببعض المستشرقين كالدكتور مرغليوث وبعض النقاد العرب ولاسيما الدكتور طه حسين، لتمحيص الروايات والتوصل إلى الحقيقة بالشك والبحث، بل تمادي البعض، ولاسيما الدكتور طه حسين، في حكمهم، حتى جعلوا للشك ميداناً واسعاً، واعتمدوه اعتماداً تجاوزوا فيه الحدود التي يصبح الشك من بعدها طريقاً إلى الخطأ؛ فأنكروا وجود بعض الشعراء الجاهليين بعد أن أنكروا صحة شعرهم"⁽⁴⁾.

(1) خيرى شلبي: محاكمة طه حسين. ص 50 و 51.

(2) سامح كريم: طه حسين، فكر متجدد. ص 134.

(3) محمود أمين العالم: المصدر السابق. ص 232.

(4) حنا الفاخوري: تاريخ الأدب العربي. منشورات المكتبة البولسية-بيروت، (ط20)

2008. ص 70.

عبد الرحمن بدوي وإيضاحه للمسألة

قيل إنه لم يكن هناك باحث واع يقف مع آراء طه حسين في خندق واحد عدا عبد الرحمن بدوي⁽¹⁾. وهذا القول مبالغ به، إذ هناك من وقف معه في حياته وبعد مماته.

يقول بدوي كلما أتذكر الحملة الشعواء الهوجاء التي أثّرت حول كتاب "في الشعر الجاهلي" فإن عجبني لا ينقضي. ويعزو ذلك إلى أسباب، منها "أن ما قاله [طه حسين] عن انتحال الشعر الجاهلي، وفساد روايته ورواياته، وما أضيف إليه أو حذف منه - هو كلام سبق أن قاله واشبع القول فيه علماء الأدب واللغة القدماء منذ القرن الثاني للهجرة وخصوصاً في القرنين الثالث والرابع"⁽²⁾. ثم يشير إلى صفحات من كتاب "طبقات الشعراء" لمحمد بن سلام الحمحي (134-231هـ).

يرى بدوي أن ابن سلام استطاع - هو وغيره من علماء اللغة والأدب والنقد في القرنين الثاني والثالث للهجرة - أن يضع قواعد النقد الفيلولوجي السليم للشعر الجاهلي⁽³⁾. ويقول عن الضجة: "فعلام إذن كل هذه الضجة الزائفة التي أثّرت حول هذا الكتاب، حتى نعتوا صاحبه بما شاءوا من النعوت؟ فاتهموه بالمروق والتهجم على التراث العريق والرغبة في تحطيم أبحاد العرب والانسياق وراء "مؤامرات" المستشرقين (ولهذه الكلمة في ذهن كل أو جل "المشتغلين بالأدب العربي" معان غريبة ممعنة في التضليل والإيهام والتهاول!)؟ فهل كان ابن سلام الحمحي (139-231هـ) "مشتشرقاً" هو الآخر و"متآمراً" على التراث العربي القومي؟! إننا لم نجد لأي واحد من الكتاب القدماء ابتداء من القرن الثالث الهجري طعنًا في الرجل بأي معنى من هذه المعاني. إنما كان عالماً وناقداً ممتازاً أوتي البصيرة النافذة في النقد التاريخي فاستطاع أن يصل إلى النتائج التي أتينا على

(1) عبد العزيز نوي: دراسات في الأدب العربي. ص 82.

(2) عبد الرحمن بدوي: دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي. دار العلم للملايين، بيروت (ط2) 1986. ص 5.

(3) المصدر نفسه، ص 8.

ذكرها. وكان ذلك في أواخر القرن الثاني الهجري (الثامن الميلادي) وأوائل الثالث الهجري (التاسع الميلادي) فكيف ينكر على رجل في القرن الرابع عشر الهجري (العشرين الميلادي) الوصول إلى نفس النتائج، وأن يزيد عليها كما يقتضيه تقدم البحث العلمي؟⁽¹⁾.

بضيف بدوي أن طه حسين في كتابه لم يكن أول باحث في العصر الحديث بحث في صحة الشعر الجاهلي وأسباب الانتحال فيه، بل كان على العكس من ذلك تماماً، آخرهم. ويضرب مثلاً على ذلك من المستشرق الألماني تيودور نيلدكه في سنة 1861، وألفرت في سنة 1872، وجولدتسيهر في سنة 1893، وتشارلز ليال، وديفد مرجوليوت سنة 1925⁽²⁾.

تأسف بدوي قائلاً: "والشيء المؤسف حقاً هو أن كل هذه الأبحاث قد بدأت في الستينات من القرن الماضي ونمت واتسعت، بينما ظل "المشتغلون" بالأدب العربي في العالم العربي والإسلامي بمعزل تام عنها، وفي جهل فاحش بها. وربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب الدكتور طه حسين. ولو كانوا على علم بما كتبه القدماء من علماء العربية مثل الجمحي، وأقصد بالعلم هنا: الفهم الدقيق والتبصر، لا مجرد الاطلاع - ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة وستين عاماً - لما رأوا في كتاب "في الأدب الجاهلي" شيئاً غريباً أو مستنكراً - لو خلصت نياهم! ولرحبوا به بوصفه إسهاماً عربياً له قيمته في هذا المجال، ولو اصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة. لكن ما حدث في مصر والعالم العربي كان على النقيض تماماً: فلم يقتصر الأمر على الردود الممعنة في الجهل والادعاء التي نشرت في سنوات 1927 وما تلاها، بل كان الأدهى هو ما كتبه "أساتذة" الأدب العربي من كتب، وما حضره تلاميذهم من "رسائل جامعية" ليل... [الدكتوراه] وكلها تكشف عن جهل هؤلاء وأولئك التام بكل ما نشر قبل ذلك بمائة عام أو يزيد من أبحاث ودراسات نُصِّرت وجه البحث في الشعر

(1) المصدر نفسه، ص 10 و 11.

(2) المصدر نفسه، ص 11 و 12.

الجاهلي وتقدمت به خطوات هائلة، هم عنها جميعاً غافلون! ولا أريد أن أذكر أسماء، لأني لا أستثني منهم أحداً⁽¹⁾.

نقاد الكتاب

لقد نقد الكتاب ومؤلفه كُتّابٌ عدة، وذلك على شكل مقال أو كتاب. وكان الراجحي من الكتاب المهمين الذين نقدوه. وكان كل من طه حسين والراجحي محباً للجدل والمناقشة والمساجلة والمعرفة⁽²⁾. وكانت بينهما خصومات عدة، لكن، "لم ينتظر الراجحي كثيراً فقد جاء عام 1926 يحمل معه كتاب طه حسين (في الشعر الجاهلي) ووجد الراجحي فرصته للانتقام من طه حسين فكان أكثر النقاد هجوماً على طه حسين في المعركة. فحمل عليه في مقالات زادت على العشرين، وضمنها بعد ذلك كتابه "تحت راية القرآن" والملاحظ أن كل هذه المقالات نشرها في جريدة كوكب الشرق الوفدية مستغلاً الخصومة الحزبية بين الوفد والأحرار الدستوريين الذي كان طه حسين من أبرز كتابه"⁽³⁾.

يقول عنه مصطفى صادق الرافعي: "لقد كان أشدهم شراسة هو الدكتور طه حسين أستاذ الآداب العربية في الجامعة المصرية. فكانت دروسه الأولى في الشعر الجاهلي كفرة بالله وسخرية بالناس فكذب الأديان، وسفه التواريخ وكثر غلظه وجهله فلم تكن في الطبيعة قوة تعينه على حمل كل ذلك والقيام به إلا المكابرة واللجاجة فهو يهذي في دروسه لا هو يثبت الحقيقة الخيالية ولا يترك الحقيقة الثابتة، على أن أستاذ الجامعة إنما يقلد الهدامين من جبابرة العقول في أوروبا وأنه منهم"⁽⁴⁾. "من أقبح ما في كتاب الدكتور طه حسين أنه يعلن في مقدمته تجرده من دينه عند البحث، يريد أن يأخذ النشء بذلك اتباعاً لمذهب ديكارت الفلسفي الذي يقضي على الباحث بالتجرد من كل شيء عندما يبحث عن الحقيقة"⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) سامح كريم: معارك طه حسين الأدبية والفكرية. ص 297.

(3) المصدر نفسه. ص 300.

(4) المصدر نفسه. ص 73.

(5) المصدر نفسه. ص 73 و 74.

يقصد الراجعي، ما كتبه طه حسين في مقدمة كتابه، وهو: "يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها، وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية وما يضاد هذا الدين؛ يجب ألا نتقيد بشيء ولا ندعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك أنا إذا لم ننس قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وإرضاء العواطف، وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟ وهل أفسد علم القدماء شيء غير هذا؟ كان القدماء عرباً يتعصبون للعرب، أو كانوا عجماً يتعصبون على العرب؛ فلم يبرأ علمهم من الفساد؛ لأن المتعصبين للعرب غلوا في تمجيدهم وإكبارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم؛ ولأن المتعصبين على العرب غلوا في تحقيرهم وإصغارهم فأسرفوا على أنفسهم وعلى العلم أيضاً"⁽¹⁾.

يتهمه الراجعي بالعمالة للأجنبي، وهي التهمة المحببة إلى نفوس كثير من الكتاب العرب، "والأمر الذي نخشاه من طه أنه (أداة) أوروبية استعمارية تعمل على إفساد أخلاق الأمة وحل عروتها الوثقى من دينها في أدبه ولغته وكتابه وتحقير كل ما يتسم بشيء من ذلك عالماً أو متعلماً أو متورعاً، فهو دائب على إزالة ما وقر في نفوس المسلمين من تعظيم نبيهم وكتابه وإيثار دينهم وفضيلتهم وإجلال علمائهم وسلفهم مرةً بالتكذيب ومرةً بالتهكم ومرةً بالزيادة ومرةً بإفساد التاريخ ومرةً بنقل الأخلاق الفاحشة المتعهرة من مدينة الفرنسيين"⁽²⁾.

يقول محمد لطفي السيد: "هذا المؤلف لم يترك فضيلة للعرب في علوم تاريخهم وآرائهم وعقائدهم دون أن يحاول هدمها بشدة وقسوة وتهكم واستهزاء. لم يعد له مثيل في كتب العلماء فيخيل للقارئ أن المؤلف يلعب ويلهو بأشرف الأشخاص وأسمى المبادئ التي خلفتها المدنية العربية الإسلامية منذ أربعة عشر قرناً"⁽³⁾.

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي. ص 12.

(2) سامح كريمة: معارك طه حسين الأدبية والفكرية. ص 74.

(3) المصدر نفسه. ص 76.

وحول براءة طه حسين مما نسب إليه، كتب عبد ربه مفتاح: "تبرأ طه حسين بجواب أرسله إلى مدير الجامعة بعد أن قامت الأمة وقعدت لفعلته الشنيعة، تبرأ الآن من الكفر والإلحاد بعد أن سجله في مؤلفه وأذاعه بين الناس وافسد به عقول النابتة. ولكن فات دكتور أوروبا أن هذا ليس سبيل البراءة والخلاص، وإنما السبيل أن يعلن رجوعه عن هذا الكفر الصريح، وأن ينص في غير موارد ولا لف ولا دوران أن مؤلفه باطل لا يعول عليه، وبخاصة ما يمس منه الدين"⁽¹⁾.

مقارنة مختصرة بين كتابي "في الشعر الجاهلي" و"في الأدب الجاهلي"

تلافياً للضجة التي أحدثها كتاب "في الشعر الجاهلي"، غيّر طه حسين بعض محتويات الكتاب، وأسماه "في الأدب الجاهلي". فهل انتهت الأزمة؟ كلا، لم تنته. ذلك أن طه حسين، كما أرى، لم يتراجع عن الأفكار الواردة في كتابه الأول، فقام بحذف بعض الفقرات التي شكلت الإدانة الرسمية المباشرة. ومعلوم أن المحاكم تنظر في أشياء محددة لا عامة، فكان لابد من حصر التهمة في فقرات أو جمل محددة، وهذا ما فعله المعارضون. لكنهم في الحقيقة اعترضوا على الكتاب كله، جملة وتفصيلاً، وربما كانوا يودون لو أنه أعلن براءته من الكتاب كله، أو أعلن ندمه على ما كتبه، وهذا ما لا يفعله شخص مثل طه حسين.

لقد حذف شيئاً وأضاف أشياء، وقد رأيتُ أن المضاف تأكيدٌ للمحذوف. فالفكرة واحدة متصلة يسند بعضها بعضاً، ولم تكن أبداً في تلك الفقرات المحذوفة. كأن طه حسين أراد أن يأتي بما هو أقوى من المحذوف، فما إن يحذف فقرة حتى يأتي بصفحات عدة تؤكد ما جاء في المحذوف.

فيما يأتي مقارنة مختصرة بين الكتابين، من حيث الحذف والإضافة. وقد اعتمدتُ كتاب "في الشعر الجاهلي"، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، (ط1) 1344هـ - 1926م. وكتاب "في الأدب الجاهلي"، دار المعارف بمصر، الطبعة العاشرة (1969). وهي نفسها الموجودة في المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه

(1) المصدر نفسه. ص 79.

حسين، المجلد الخامس، الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان. فالصفحة هي هي، ولا تختلف إلا بالترقيم. واختصاراً سأشير بكلمة "الأول" إلى كتاب "في الشعر الجاهلي"، وبكلمة "الثاني" إلى كتاب "في الأدب الجاهلي".

يذكر طه حسين في "الثاني" مصادره في الهوامش في بعض الصفحات، كسيرة ابن هشام، والأغاني، وطبقات ابن سلام. ولا نجد في "الأول" هوامش.

يستعمل في "الأول" كلمة "انتحال"، ويستعمل في "الثاني" بدلاً عنها كلمة "نخل". مثل "الدين وانتحال الشعر"، "الدين ونخل الشعر"، "السياسة وانتحال الشعر"، "السياسة ونخل الشعر"، "انتحل فيها الشعر انتحالاً"، "نخل فيها الشعر نخلًا".

فهل كلمة "نخل" وجميع مشتقاتها أفصح من كلمة "انتحال"؟ وهل انتبه طه حسين لهذا الفرق بينهما مؤخراً؟ يبدو أن الفرق بينهما يكون في نسبة القول؛ إما أن ينسب القول لنفسه أو ينسبه لغيره.

في "الأول" القصائد والآيات محركة، بينما خللت في "الثاني" من الحركات.

ما يخص الطباعة:

هناك اختلاف في التنسيق، فيبدأ بفقرة جديدة في "الأول"، وتكون هذه الفقرة نفسها متصلة بما قبلها في "الثاني".

ورد في ص 111 في "الثاني" تكرار للصفحة 59. وهو خطأ في الطباعة، (وهذا الخطأ غير موجود في المجموعة الكاملة ص 113).

ورد اسم "الشَّماخ بن ضِرار" في "الأول" ص 71. وفي "الثاني" "الشماخ بن ضرر"، ص 134.

كلمة "بني" السطر الأول، ص 108 في "الأول"، صُححت في "الثاني" فأصبحت "بنو"، في السطر الثامن، ص 161.

الحرف "على" في السطر الثالث، ص 113، في "الأول"، كتب بدلاً عنه في "الثاني" الحرف "إلى"، السطر الثامن، ص 165.

كُتبت "إذا"، بهذا الشكل، في "الأول"، وغُيرت إلى "إذن" في "الثاني"، على سبيل المثال في السطر 15، ص 129، السطر 17، ص 131 "الأول". السطر 7، ص 178، السطر 3، ص 180 "الثاني".

جاء في "الثاني"، "مقدمة الطبعة الثانية"، ولا أدري إن كان المقصود بـ "الطبعة الثانية" لهذا الكتاب، أم لكتاب "في الشعر الجاهلي"؟ لكن المؤلف قد كتب في المقدمة، في 11 مايو 1927 "هذا كتاب السنة الماضية، حذف منه فصل وأثبت مكانه فصل وأضيفت إليه فصول، وغير عنوانه بعض التغيير". وهذا يعني أنه الطبعة الثانية لـ "في الشعر الجاهلي". ثم يضيف: "وأنا أرجو أن أكون قد وفقت في هذه الطبعة الثانية إلى حاجة الذين يريدون أن يدرسوا الأدب العربي عامة والجاهلي خاصة من مناهج البحث وسبل التحقيق في الأدب وتاريخه. وهو على كل حال خلاصة ما يلقي على طلاب الجامعة في السنتين الأولى والثانية في كلية الآداب".

خلا "الثاني" من الإهداء، بينما قدّم، أو أهدى، طه حسين "الأول" إلى "حضرة صاحب الدولة عبد الخالق ثروت باشا"، في 22 مارس 1926. في "الثاني" جاء "الكتاب الأول، الأدب وتاريخه". وكتب فيه طه حسين، ص 7، عن درس الأدب بمصر، وأجرى مقارنة بين مذهب القدماء الذي يمثلته الأزهر ومذهب الأوربيين الذي يمثلته "نلينو" ومن خلفه من المستشرقين. وبين هذين المذهبين مذهب ثالث مشوه رديء.

ينتقد المناهج وأساليب التدريس في المدارس والكليات الحكومية وفي الأزهر، في "الثاني"، ص 11، "لم يتقدم درس الأدب في مدارس الحكومة، وانحط درس الأدب في الأزهر، وكانت نتيجة هذا كله أنك تستطيع أن تنظر إلى ألوان العلم التي تدرس في مدارسنا على اختلافها، فإذا كلها قد ارتقت وتقدمت تقدماً يختلف قوة وضعفاً، وإذا المصريون قد أخذوا منها بحظوظ لا بأس بها، إلا لوناً واحداً من ألوان العلم لم يتقدم إصبعاً، بل لست أشك في أنه تأخر تأخراً منكراً، وهو الأدب العربي. فليس بين الأستاذ الذي يدرس الأدب في هذه السنة والأستاذ الذي كان يدرسه من خمس عشرة سنة فرق ما". وأوضح كلمة "أدب" واشتقاقها وأنواع الأدب.

كانت المقدمة في "الثاني" أكثر من خمسين صفحة. وآخر ما يفرد له هذه المقدمة، ص 55، شرط الحرية الذي ليس ضرورياً بالقياس إلى تاريخ الآداب وحده "بل هو ضروري بالقياس إلى الأدب الإنشائي، وهو ضروري بالقياس إلى العلم، وهو ضروري بالقياس إلى الفلسفة، وهو ضروري بالقياس إلى الفن، وهو ضروري بالقياس إلى الحياة العقلية والشعورية كلها، أريد به حرية الرأي".

وبعد الكلام عن الوسائل والغايات، ينتهي، في الصفحة 55، إلى أن الأدب في حاجة إلى الحرية، في حاجة إلى أن لا يعد علماً دينياً ولا وسيلة دينية، في حاجة إلى أن يتحرر من هذا التقديس. هو في حاجة إلى أن يكون كغيره من العلوم قادراً على أن يخضع للبحث والنقد والتحليل والشك والرفض والإنكار؛ لأن هذه الأشياء كلها هي الأشياء الخضبة حقاً. واللغة العربية في حاجة إلى أن تتحلل من التقديس، هي في حاجة إلى أن تخضع لعمل الباحثين كما تخضع المادة لتجارب العلماء.

يتبدئ "الأول" بـ "الكتاب الأول، 1 تمهيد"، ص 1. وهذا الفصل هو نفسه "الكتاب الثاني، الجاهليون، لغتهم وأدهم، 1- تمهيد"، ص 61. المحذوف والمضاف في "الأول" و"الثاني".

هناك فقرة في "الأول"، ص 23، من خمسة أسطر: "وإذا كانوا أصحاب علم ودين، وأصحاب ثروة وقوة وبأس، وأصحاب سياسة متصلة بالسياسة العامة متأثرة بها مؤثرة فيها، فما أخلقهم أن يكونوا أمة متحضرة راقية لا أمة جاهلة همجية. وكيف يستطيع رجل عاقل أن يصدّق أن القرآن قد ظهر في أمة جاهلة همجية!". هذه الفقرة محذوفة في "الثاني"، ص 75. لكنه أضاف إليها، بعد جملة "كذلك يمثلهم القرآن" الواردة في "الأول"، أضاف الآتي مباشرة. "بل هو يمثل من حياتهم وجهاً آخر ليس أقل خطراً من هذه الأوجه التي أشرنا إليها آنفاً. وقد تعود الباحثون عن حياة الأمم القديمة والحديثة أن يختصوه بحظ عظيم من العناية؛ لأنهم يرون فيه قوام الحياة الاجتماعية كلها، ذلك هو هذا الوجه الذي يمس حياة العرب الاقتصادية الداخلية، والذي يظهر لنا هذه الصلة بين طبقاتهم وطوائفهم. فأنت تستطيع أن تقرأ أمراً القيس كله وغير امرئ القيس، وأنت تستطيع أن تقرأ هذا

الأدب الجاهلي كله دون أن تظفر بشيء ذي غناء يمثل لك حياة العرب الاقتصادية فيما بينهم وبين أنفسهم". ثم يأتي بأمثلة تعزز ما ذهب إليه من القرآن، ووقوف الإسلام صراحة إلى جانب الفقراء المستضعفين، وكل ما يتصل بالناحية الاقتصادية بأربع صفحات تقريباً، إلى أن يتحد النص بالفقرة الأخيرة من "3".

تغير قليل في "الثاني"، "4"، من "الشعر الجاهلي واللغة" إلى "الأدب الجاهلي واللغة". وخذ نموذجاً على ذلك ما جاء في الأسطر الآتية من الصفحة 24 من "الأول"، فقد وردت كلمة "شعر" في الأسطر: 2 و3 و10 و12. غيرها إلى كلمة "أدب"، في "الثاني". وقد أضاف هوامش في "الثاني" في ص 81. لكنه أبقى كلمة "الشعر" كما هي في الكتابين في "الأول"، ص 31، و"الثاني"، ص 92: الشعر الجاهلي واللهجات.

ما جاء في "الأول"، في السطر الرابع من ص 26 محذوف في "الثاني". وكان الكلام عن العرب العاربة والعرب المستعربة. والمحذوف هو أسطر متصلة وليست فقرة منفصلة: "والأمر لا يقف عند هذا الحد، فواضح جداً لكل من له إلمام بالبحث التاريخي عامة وبدرس الأساطير والأقاصيص خاصة أن هذه النظرية متكلفة مصطنعة في عصور متأخرة دعت إليها حاجة دينية أو اقتصادية أو سياسية".

ثم يحذف من الأول أكثر من أربع صفحات ابتداء من ص 26 "للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل". ويضيف في "الثاني" مباشرة الفقرة الآتية: "الحق أن القدماء والمحدثين جميعاً مضطربون اضطراباً شديداً في تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ العرب، وفي تحديد ما ينبغي أن يفهم من لفظ اللغة العربية". ص 81 و82، ثم يضيف إحدى عشرة صفحة تقريباً.

في السطر 16 من ص 34، في "الأول"، ثلاثة أسطر، حتى السطر 18، هذه الأسطر ليست محذوفة إنما جاءت بعدها ثماني صفحات تقريباً في "الثاني"، ابتداء من ص 95. وهذه الأسطر الثلاثة يثبتها في الفقرة الأولى ص 103، في "الثاني".

هذه الصفحات المضافة في "الثاني"، ص 95، تبتدئ بـ "وهنا وقفة لأبد منها، ذلك أن قوماً من رجال الدين فهموا أن هذه القراءات السبع متواترة عن

النبي نزل بها جريل على قلبه، فمنكرها كافر في غير شك ولا رية. ولم يوفقوا لدليل يستدلون به على ما يقولون سوى ما روي الصحيح من قوله عليه الصلاة والسلام: "أنزل القرآن على سبعة أحرف". والحق أن ليست هذه القراءات السبع من الوحي في قليل ولا كثير، وليس منكرها كافراً ولا فاسقاً ولا مغتمراً في دينه، وإنما هي قراءات مصدرها اللهجات واختلافها، للناس أن يجادلوا فيها وأن ينكروا بعضها ويقبلوا بعضها، وقد جادلوا فيها بالفعل وتمازوا وخطأ فيها بعضهم بعضاً، ولم نعرف أن أحداً من المسلمين كفر أحداً لشيء من هذا". وقد أضاف طه حسين هامشاً، هامش 1 ص 95، جاء فيه: "نقل السيوطي عن المزني المرسى هذه الجملة التي لا تخلو من خطر وفكاهة مضحكة محزنة معاً وهي: "وقد ظن كثير من العوام أن المراد بها (أي بالأحرف السبعة) القراءات السبع، وهو جهل قبيح" - الإتيان الجزء الأول صفحة 62".

ويوثق الصفحات المضافة من السيوطي والطبري، ولا ينسى طه حسين إثارة الأزهرين، فقد جاء في هامش 1 ص 97 الآتي: "لخص السيوطي في كتاب الإتيان آراء العلماء في معنى الحديث: "أنزل القرآن على سبعة أحرف" في فصل يحسن برجال الدين من الأزهرين أن يقرءوه ويتدبروه؛ فقد يكون فهمه أيسر عليهم من فهم النصوص التي ننقلها عن الطبري؛ لأن السيوطي كان يكتب باللغة التي لا تزال تفهم في الأزهر إن صدق ظننا...".

بين السطر السادس والسابع من "الأول". يضيف في "الثاني" صفحات عن لغة قريش، ص 105-108.

وهناك تغيير بسيط في "الأول" في صياغة الجملة الواردة في الأسطر 7-9، ص 38. وهي في "الثاني" في الأسطر 10-12، ص 108.

أضاف في "الثاني" "شعراء اليمن" من ص 180-194.

بعد السطر الثاني، ص 180 من "الأول"، أضاف في "الثاني"، ص 231، "الأعشى"، وكل ما أتى بعد هذه الصفحة مضاف حتى ص 333.

ملحق (1) بين العلم والدين

كتب طه حسين "بين العلم والدين" ملخصاً وجهة نظره في العلاقة بين العلم والدين والسياسة، باحثاً عن أسباب الخصومة بين العلم والدين. وستتابع في الفقرات الآتية ما كتبه طه حسين عن الدين لتتعرف على وجهة نظره في علاقة الدين بالمجالات الأخرى كالعلم والفلسفة والسياسة، وتدخلتُ تدخلاً بسيطاً في إضافة بعض العناوين والجمال. أما المصدر فهو: طه حسين: من بعيد. الشركة العربية للطباعة والنشر، (ط2) 1985. ص 202-246.

الخصومة بين العلم والدين

يقول: "الناس معنيون في هذه الأيام عندنا بالخصومة بين العلم والدين. وقد بدأت عنايتهم بهذه الخصومة تشتد منذ السنة الماضية، حين ظهر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فنهض له رجال الدين ينكرونه ويكفرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي. وزادت هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب "في الشعر الجاهلي" فنهض له رجال الدين أيضاً ينكرونه، ويكفرون صاحبه، ويستعدون عليه السلطان السياسي".

ربما كان ما كتبه طه حسين عن العلم والدين رد فعل على ما أثير عن كتابه "في الشعر الجاهلي". لكن الخصومة بين العلم والدين قديمة كما يرى. فالخصومة بينهما "قديمة يرجع عهدها إلى أول الحياة العقلية الفلسفية. والحق أيضاً أن هذه الخصومة بين العلم والدين ستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين لأن الخلاف بينهما كما سترى أساسي جوهري لا سبيل إلى إزالته ولا إلى تخفيفه إلا إذا استطاع كل واحد منهما أن ينسى صاحبه نسياناً تاماً ويعرض عنه إعراضاً مطلقاً".

يرى أن التفكير في هذه الخصومة قد حمل بعض المفكرين على أن يلتمسوا لها أسباباً قريبة أو بعيدة، وعلى أن يسألوا أنفسهم أليس إلى إزالتها من سبيل؟ وقد نشأ عن هذا التفكير نوع من الفلسفة قيم كثرت فيه الكتب والمباحث. لكن طه حسين يوضح أنه لا يريد أن يعرض له "إلا من ناحية واحدة وهي الناحية التي

تتصل بالسياسة وتحملها على أن تنتصر للعلم مرة وللدين مرة أخرى، وعلى أن تعتر حيناً بهذا وحيناً بذاك. وإذا عرضنا لهذا الموضوع فلسنا نريد إلا شيئاً واحداً هو تحقيق التوازن بين هذه المؤثرات الثلاثة في حياة الأفراد والجماعات وهي العلم والسياسة والدين. الحق أن الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين أو بين العقل والدين حتى دخلت فيها السياسة فأفسدتها وانصرفت بها عن وجهها المعقول إلى وجه آخر، لم يخل من الإثم بل من الإجرام".

ويضرب مثلاً على ذلك من إعدام سقراط. ويرى أنه "من ذلك الوقت أصبحت الخصومة بين العقل والدين، أو قل بين العلم والدين أمراً لا مندوحة عنه: يخاف الدين كل فلسفة وكل علم، ويرتاب العلم بكل دين. ومن ذلك الوقت تحدد موقف السياسة بين هذين الخصمين، وظهر أنه لن يكون موقف إصلاح بينهما، وإنما هو موقف إفساد وإحراج وإثارة للحفيظة والحق".

"ليست الخصومة بين العلم والدين إذن مقصورة على ما نعرف من الخصومة بين الديانات السماوية والعلم والفلسفة أثناء القرون الوسطى وفي هذا العصر الحديث. وإنما هي كما رأيت قديمة، قد ظهرت بين الديانة الوثنية اليونانية وبين فلسفة سقراط وتلاميذه. ومع ذلك فقد كانت الديانة الوثنية اليونانية من أيسر الديانات وأقربها إلى السذاجة وأقلها حظاً من التعصب. وحسبك أن هذه الديانة اليونانية كانت تخلو خلواً تاماً من مؤثرين عنيفين: أحدهما الكلام، والآخر الإكليروس. لم يكن للديانات اليونانية كلام أو لاهوت بل لم تكن للديانات اليونانية عقائد محددة وإنما كانت هذه الديانات عبادات وطقوساً - كما يقولون - لا أكثر ولا أقل". وكل هذا يؤدي إلى أن هذه الديانة أقل تعصباً وجموداً من غيرها، مع هذا فقد اختصم هذا الدين مع سقراط.

من أين يستمد الخلاف بين العلم والدين قوته؟

يرى طه حسين: "أن الخلاف بين العلم والدين لا يستمد قوته وعنفه من الفرق بين جوهري العلم والدين فحسب، وإنما يستمد قوته وعنفه من مصدر آخر، هو أن الدين حظ الكثرة والعلم حظ القلة، فسواد الناس مؤمن ديان مهما يختلف العصر

والطور والمكان، والعلماء أو المفلسون قلة دائماً. فليس غريباً أن تظهر الخصومة قوية عنيفة بين هذه القلة الشاذة التي نسميها العلماء أو الفلاسفة والتي تفكر على نحو خاص لم يألفه الناس، وليس من اليسير عليهم أن يألفوه، والتي لا تكتفي بالتفكير لنفسها، وإنما تريد أن تفكر لنفسها وللناس أيضاً، والتي إذا فكرت وانتهى تفكيرها إلى رأي لم تكتف بإذاعته وترويجه، وإنما تذود عنه وتجادل، وتسرف في الذود والجidal، والتي لا تكتفي بهذا كله وإنما تحرص على التأثير بتفكيرها وما ينتهي إليه من رأي، وتحرص على أن تلائم بين حياتها العملية وحياتها العقلية، فتمتاز من الناس من ناحيتين مختلفتين: تمتاز منهم في حياتهم اليومية، وتمتاز منهم في القول والتفكير. وأنت تعلم أن السواد أشد ما يكون كرهاً للتفوق وأعظم ما يكون بغضاً للامتياز، فهو يريد دائماً أن يكون الناس سواسية في كل شيء، سواسية في القول والعمل، سواسية في الأكل والشرب والنوم والمشي وغيرها من مظاهر الحياة. وأنت مهما تبحث عن أسباب التطور التي اضطربت لها المدن القديمة ودالت لها الدول الحديثة، فستجد في مقدمة هذه الأسباب سبباً محققاً هو بغض السواد للتفوق والامتياز، وطموحه إلى المساواة بين الناس فإذا كان هذا التفوق يمس أصلاً من أصول الحياة العامة، بل يمس أيسر هذه الأصول وأقرها تناولاً وأشدّها اتصالاً بالضمائر والنفوس وتأثيراً في الحياة اليومية، نقول إذا كان التفوق يمس هذا الأصل الذي هو الدين فخلق بالسواد أن يبعضه ويثور به وينكل بالمتفوقين تنكيلاً متى استطاع إلى ذلك سبيلاً".

"السواد لا يكره تفوق العلماء وحدهم، وإنما يكره التفوق من حيث هو. قل إن شئت إنه يكره كل جديد، وهو مضطر بحكم هذا الكره إلى أن يقاوم هذا الجديد ما استطاع، فاما أن ينتصر فلا جديد، و[إما] أن ينخزل فيتسلط الجديد شيئاً فشيئاً حتى يصبح قديماً، ويستعير من خصمه الأول كل الأسلحة التي حارب به، ليدافع عن نفسه، ويناهض بها كل جديد".

"إن الدين أقوى ما يمثل نفس السواد، فالسواد به كلف، وله محب، وعليه حريص، وعنه ذائد، يذل في ذلك ما يستطيع من قوة وجهد. وقد قلت منذ حين إن حرص السواد على دينه لا يكلفه محاربة العلم والفلسفة وحدهما وإنما يكلفه محاربة كل جديد من شأنه أن يمس الدين".

والخصومة نفسها وقعت بين الديانات السماوية على النحو الذي وقعت به بين هذه الديانات وبين الديانات الوثنية القديمة. "فالخصومة في حقيقة الأمر ليست بين العلم والدين، ولا بين الوثنية واليهودية والإسلام، ولا هي بين دين ودين، وإنما هي أعم من ذلك وأيسر، هي بين القدم والجديد، هي بين السكون والحركة، هي بين الجمود والتطور. وإلا فكيف تستطيع أن تفهم أن يلقى سقراط والمسيح ومحمد عليهما السلام اضطهاداً من نوع واحد؟ وكيف تستطيع أن تفهم أن يتشابه موقف الوثنية والمسيحية واليهودية على اختلاف الأمكنة والأزمنة وأجيال الناس وطبائع جنسياتهم؟ كيف تستطيع أن تفهم تشابه هذه المواقف جميعاً، إذا لم تردها إلى أصل واحد، وهو الخصومة بين القدم والجديد، أو استغلال السياسة للخصومة بين القدم والجديد؟".

العلم يعتدي على الدين أيضاً

"ولك الآن أن تعكس الأمر، فإن الدين لم يعتد وحده على العلم، بل اعتدى العلم على الدين أيضاً حين آل إليه السلطان. وقد رأيت أن المسيحية اعتدت على الوثنية وحاربتها بنفس الأسلحة التي حاربتها الوثنية بها. وقد رأيت أننا لا نرى الخصومة بين العلم والدين من حيث هما علم ودين، وإنما نراها واقعة بين القدم والجديد من حيث هما قدم وجديد. ولو أن سواد الناس عني بالمسائل اللغوية والأدبية عنايته بمسائل الدين، لكان من المجددين في اللغة والأدب صرعى وشهداء كما كان من المجددين في العلم والدين والفلسفة".

"وإذن فلا بد من أمرين لتكون الخصومة بين العلم والدين أو بين الحرية والدين عنيفة منكرة: أحدهما أن يعنى السواد بهذه الخصومة، والثاني أن تستغل السياسة عناية هذا السواد. ولولا أن السواد عني بالخصومة بين الكاثوليكية والبروتستانتية وبالخصومة بين العلم والدين، ولولا أن السياسة اعتزت بهذا السواد لما سفك دم ولا حرق عالم ولا أوذى فيلسوف".

"هناك حقيقة واقعة لا تقبل الشك، وهي أن العقل الأوروبي تطور في هذا العصر تطوراً شديداً غريباً فنصب الحرب لهذين الحليفين اللذين أذلاه حيناً وهما

السياسة الملكية والكنيسة الكاثوليكية، نصب الحرب لـهذين الحليفين واعتز في حربه هذه بالعلم والفلسفة. وظل يجاهد حتى كانت الثورة الفرنسية. وهنا انعكست الآية وأثم العلم والفلسفة أو قل أثم أصحاب العلم والفلسفة، كما أثم أصحاب الدين من قبل، فاضطهد الدين اضطهاداً شديداً ولقي رجال الدين ضروباً من المحن والفتن، وكان الذين يفتنون رجال الدين ويمتحنوهم هم أولئك الذين كانوا متأثرين بفلسفة "فولتير" و"مونتسكيو" و"جان جاك روسو" و"ديدرو" وغيرهم. وكان قوام هذه الفلسفة من الوجهة العملية والنظرية إنما هو الدعوة إلى حرية الرأي وإلى التسامح. فما بال هذه الفلسفة التي كانت تدعو إلى الحرية والتسامح قد استحالت عدواً للحرية والتسامح. أما الفلسفة نفسها فلم تتغير، ولم تنكر الحرية ولم تنصب لها الحرب، وإنما ذنبها وإثمها أنها ظفرت بعد الثورة الفرنسية بالمكانة السياسية الرسمية فطغت أو طغى أصحابها وأسرفوا في الطغيان، أمرها من ذلك كأمر المسيحية، كانت تعذب وتضطهد وتدعوا أثناء ذلك إلى الحرية والتسامح حتى إذا أصبحت دين الدولة طغى أصحابها وأسرفوا في الطغيان. فالإثم في حقيقة الأمر ليس إثم الدين ولا إثم العلم ولا إثم الفلسفة وإنما هو إثم هذه الدخيلة التي تتوسط بين هذين العدوين فتسلح أحدهما على الآخر وتستغل هذا لمنفعتها الخاصة".

السبب هو السياسة

"وفي الحق أنني أحاول أن أفهم كيف يستطيع الدين أو العلم أن يعتدي على الحرية العلمية أو الدينية إذا لم تمدد السياسة بالذخائر والسلاح فلا أجد إلى هذا الفهم سبيلاً. تصور بلداً وقفت السياسة فيه موقف الحيطة المطلقة بين العلم والدين فكفت أيدي الناس عن الناس، وأقرت الأمن في نصابه، وتركت للعلم حريته، وللدين حريته فما الذي يمكن أن يقع من العنف بين العلماء ورجال الدين؟ لا شيء إلا الخصومة الكلامية، لا شيء إلا المناقشة والجدل، ومن الذي يستطيع أن يرى شراً في المناقشة أو الجدل؟!"

تبقى الخصومة قوية بين العلم والدين

"سنظن بعد أن نقرأ هذا كله أنا لا نرى الخصومة قوية بين العلم والدين في نفسيهما، وإنما نرى أن السياسة تستغلها لمنفعتها ولو تركتهما لتصافيا واثلفا.. كلا! نحن لا نرى هذا الرأي وإنما نرى ما قلناه في أول هذا البحث من أن الخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لا سبيل إلى اتقائها ولا إلى التخلص منها. هي أساسية جوهرية لأن العلم والدين لا يتصلان بملكة واحدة من ملكات الإنسان، وإنما يتصل أحدهما بالشعور ويتصل الآخر بالعقل، يتأثر أحدهما بالخيال ويستأثر بالعواطف، ولا يتأثر الآخر بالخيال إلا بمقدار ولا يعنى بالعاطفة إلا من حيث هي موضوع لدرسه وتحليله. والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين أسن من العلم، ولأنه كان في العصور القديمة كل شيء: كان ديناً وكان علماً، ولأن العلم جاء بعد ذلك فغير هذا القسم العلمي من الدين، وأبى الدين أن يذعن لهذا التغيير، وأبى العلم أن ينزل عما ظفر به من الثمرات. فلن يتفقا إلا إذا جحد أحدهما شخصيته".

"والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار، ولأن العلم يرى لنفسه التغير والتجدد، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته.

والخصومة بين العلم والدين أساسية جوهرية لأن أحدهما عظيم جليل واسع المدى بعيد الأمد لا حد له ولا انتهاء لموضوعه، ولأن الآخر متواضع ضئيل محدود المطامع بطيء الخطى يقدم ثم لا يكره أن يحجم، ويمضي ثم لا يكره أن يرتد، ويبني ثم لا يتخرج من الهدم، فلا يمكن أن يتفقا إلا أن ينزل أحدهما عن شخصيته.

فالخصومة بينهما أمر لا بد منه. ولكن المسألة في حقيقة الأمر ليست في أن الخصومة واقعة أو غير واقعة، وإنما هي في أن الخصومة ضارة أو نافعة أو ببارة أدق: المسألة هي أن نعرف هل كتب على الإنسانية أن تشقى بالعلم والدين أم هل كتب على الإنسانية أن تسعد بالعلم والدين؟ أما نحن فنعتقد أن الإنسانية تستطيع أن تسعد بالعلم والدين جميعاً. وأنها ملزمة إذا لم تستطع أن تسعد بهما أن تجتهد في ألا تشقى بهما. وسبيل ذلك عندنا واضحة، وهي أن ينزع السلاح

كما يقولون من يد العلم والدين، أو قل سبيل ذلك أن ترغم السياسة على أن تقف موقف الحيدة من هذين الخصمين. فالعلم في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، والدين في نفسه لا يريد ولا يستطيع الأذى، ولكن السياسة تريد وتستطيع الأذى غالباً. وهي كما قلت تتخذ العلم حيناً وسيلة إلى هذا الأذى وتتخذ الدين حيناً آخر وسيلة إليه. وهب السياسة لم تطع رجال الدين ولم تشتتر نفوسهم وضمائرهم ولم تهين لهم من أسباب الرغد والنعيم ما يصرفهم عن الله ويجعل الدين في أيديهم سلعاً تباع وتشترى، أو هب السياسة لم تفسد نفوس العلماء وضمائرهم وأخلاقهم ولم تشتترهم بالمناصب وأسباب السلطان ولم تمنحهم من أسباب الرغد والنعيم ما يحولهم عن البحث العلمي الهادئ إلى هذه الخصومة العنيفة العقيمة، هب السياسة لم تشغل أولئك ولا هؤلاء ولم تمكن السواد من أن ينتصر لأولئك أو هؤلاء فماذا تكون النتيجة؟ تكون أن يمضي رجال الدين في حياتهم الدينية ورجال العلم في حياتهم العلمية وأن ينصرف السواد إلى حياته العملية المنتجة منتفعاً بالدين فيما بينه وبين الله، منتفعاً بالعلم في تدبير شئونه اليومية، وأن تزول هذه الخصومات المنكرة التي تقسم الناس شيعاً وأحزاباً، وتغري بعضهم ببعض وتجعل بعضهم لبعض عدواً، وتبث فيهم ألوان الرذيلة وحب الكيد والوقعة وما إليها من الرذائل الفاحشة".

ويرى طه حسين أن وقوف السياسة هذا الموقف أمر ليس عسيراً في العصر الحديث، لأن السياسة استطاعت أن تستقل "وأن تمشي على قدميها دون أن تعتمد على عصا دينية أو علمية. ذلك لأن فكرة الوطنية وما يتصل بها من المنافع الاقتصادية والسياسية الخالصة قامت الآن في تكوين الدول وتدير سياستها مقام فكرة الدين أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل. وأين هي الحكومة التي تستطيع الآن أن تزعم أنها تقوم على الدين أو أنها تقوم لحماية الدين، أو أنها تقوم على أساس ما من هذه الأسس الفلسفية المختلفة: حماية الواجب أو حماية الحق أو حماية العدل؟".

يضرِب على ذلك مثلاً من مصر وفرنسا قديماً، عندما كانت مصر تمثل الإسلام وتعاهد أوروبا باسم المسلمين، وكان ملوك فرنسا يلقبون أنفسهم أصحاب

الجلالة المسيحية. لكن كل هذا قد تغير. "لا تقوم الحكومة المصرية الحديثة ولا الحكومة الفرنسية الحديثة على أساس من دين ولا من علم ولا من فلسفة، وإنما تقوم الحكومة الحديثة في أقطار الأرض المتحضرة الآن على أساس سياسي خالص من المنفعة الاقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل. وقد فرغ الناس من هذا وأصبحوا لا يفكرون في أن الحكومة تقوم على الدين أو لا تقوم عليه. فإن فكروا في صلة بين الدين والحكومة وهذا قليل نادر، فإنما يفكرون في طبيعة الموقف الذي يجب أن تقفه الحكومة الحرة الصالحة من دين [الكثرة] والقلة. أتعترف بهذه الديانات أم تنكرها أو تجهلها في غير اعتراف ولا إنكار؟".

الدستور ودين الدولة

"نعم إن دستورنا المصري قد نص في صراحة أن الإسلام دين الدولة. وكان هذا النص مصدر فرقة لا نقول بين المسلمين وغير المسلمين من أهل مصر، فقد رضيت القلة المسيحية وغير المسيحية هذا النص ولم تحاور فيه، ولم تر فيه على نفسها مضاضة أو خطراً. وإنما نقول إنه كان مصدر فرقة بين المسلمين أنفسهم، فهم لم يفهموه على وجه واحد ولم يتفقوا في تحقيق النتائج التي يجب أن تترتب عليه. فأما عامة الناس فلم تلتفت إلى هذا النص ولم تحفل به، وأكبر ظننا أنما ما كانت لتشعر بشيء لو لم يوجد هذا النص في الدستور. فعامة الناس في مصر منصرفون بطبعهم إلى حياتهم العملية، مستعدون أحسن الاستعداد وأقواه للاتصال بأزمئتهم وأمكنتهم وللملاءمة بين حياتهم وبين ضرورات التطور. وهم يعلمون أن الإسلام بخير، وأن الصلوات ستقام، وأن رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجباتهم الدينية مذهب غيرهم من الناس المعتدلين، لا هم بالمسرفين في الدين ولا هم بالمسرفين في العصيان والفسوق. فسواء عليهم أن نص الدستور أم لم ينص أن الإسلام دين الدولة، وسواء عليهم أسيطرت الحكومة أم لم تسيطر على شعائر الدين، ما دامت هذه الشعائر قائمة محترمة. وإنما وقعت الفرقة حول هذا النص بين فريقين من المسلمين المصريين: أحدهما المستنيرون المدنيون، والآخر شيوخ الأزهر ورجال الدين. فأما المستنيرون فقد فهموا أن الدستور حين

ينص أن الإسلام دين الدولة لا يريد أن يعلن احترامه لدين الكثرة وما توارثت من تقاليد، ويكلف الحكومة مقداراً قليلاً من الواجبات التي تتصل بهذه التقاليد. فلما أرادوا تحليل هذا كله فهموا أن هذا النص لا يزيد على تقرير الواقع من أن رئيس الدولة في مصر يجب أن يكون مسلماً، ومن أن شعائر الإسلام يجب أن تقام بعد صدور الدستور، كما كانت تقام قبل صدوره، فلا تغلق المساجد، ولا يعطل الحج، ولا تعمل الحكومة في أيام الأعياد الإسلامية ولا ينقطع إطلاق المدافع في رمضان، ولا يلغى الحفل بالمحمل ولا الحفل بالمولد النبوي ولا تنفق أموال الأوقاف الإسلامية في غير ما رصدها له الواقفون. ولم يخطر لهُؤلاء المستيرين في يوم من الأيام أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات جديدة دينية، أو أنه سيحدث في الدولة نظاماً لم يكن لها بها عهد من قبل. ذلك لأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن مصر تمضي إلى الأمام وتسرع في الاتصال بالمدنية الغربية وتريد أن تحقق ما قال إسماعيل من أنها جزء من أوروبا. ولأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن في الإسلام من اللين والمرونة ما يمكنه من التطور مع الزمن وملاءمة الظروف المختلفة ويعصمه من الجمود والسكون، ويحول بينه وبين أن يكون عقبة في سبيل الرقي الاجتماعي والاقتصادي. ولأنهم كانوا وما يزالون يقدرون أن حكومة مصر قد اضطرت بحكم هذه الحياة الحديثة إلى أن تأتي من الأمر ما لم يكن يبيحه الإسلام من قبل، فهي تعامل المصارف، وتنظم الربا، وتبيح ألواناً من المعصية، بل تستغلها أحياناً فإذا كان نص الدستور أن الإسلام دين الدولة يدل على معناه حقاً فلا أقل من تغيير كل هذه المحدثات ولا أقل من أن يغير نصوصاً تكفل حرية الرأي وتبيح للناس أن يلحدوا، وتسوي بين المسلم وغير المسلم في الحقوق والواجبات، وما كان الإسلام ليبيح الإلحاد ولا يسمح للملحد أن يعلن إلحاده وخروجه على الدين، وأحكام المرتد معروفة في الإسلام وما كان الإسلام ليسوي بين المسلم وغير المسلم في بلد يكون هو فيها الدين الرسمي.

فهم المستيريون هذا كله، ولم يعارضوا في هذا النص حين أعلنت لجنة الدستور أنها ستضعه في الدستور، بل هم فريق منهم أن يعارض لأنه خشي أن يفهم هذا النص على غير وجهه فما زالوا به حتى كفوه عن المعارضة، واضطروه

إلى السكوت، وقالوا: نص فيه إرضاء لعاطفة السواد وطمأنة للشيوخ فهو لا يضر، وأكبر الظن أنه قد يفيد.

ولكن الشيوخ فهموا هذا النص فهماً آخر، أو قل إنهم فهموه كما فهمه غيرهم، ولكنهم تكلفوا أن يظهروا أنهم يفهمونه فهماً آخر، واتخذوه تكأة وتعلة يعتمدون عليها في تحقيق ضروب من المطامع والاغراض السياسية وغير السياسية. فهموا أن الإسلام دين الدولة أي أن الدولة يجب أن تكون دولة إسلامية بالمعنى القديم حقاً، أي أن الدولة يجب أن تتكلف واجبات ما كانت لتتكلفها من قبل. وعلى ذلك أخذوا يطالبون بأمور ما كانوا يطالبون بها قبل الدستور. وذهب فريق منهم على رأسه نفر من هيئة كبار العلماء إلى أبعد حد ممكن، فكتبوا يطلبون ألا يصدر الدستور لأن المسلمين ليسوا في حاجة إلى دستور وضعي ومعهم كتاب الله وسنة رسول الله. وذهب بعضهم إلى أن طلب إلى لجنة الدستور أن تنص أن المسلم لا يكلف القيام بالواجبات الوطنية إذا كانت هذه الواجبات معارضة للإسلام، وفسروا ذلك بأن المسلم يجب أن يكون في حل من رفض الخدمة العسكرية حين يكلف الوقوف في وجه أمة مسلمة كالأمة التركية مثلاً. لكن هذه المطالب كلها أهملت إهمالاً ومضت لجنة الدستور في عملها حتى أتمته والشيوخ فيها ممثلون. وليس هنا موضع التعريض أو التصريح بما كان للشيوخ من سعي أثناء إعداد الدستور وقبل صدوره. ولكننا نكتفي بأن نلاحظ أنهم أو بأن كثرتهم لم تبتسم للدستور حقاً. وصدر الدستور وابتهج به الناس جميعاً واطمأن إليه الناس جميعاً إلا الشيوخ فإنهم لم يكتفوا بقبول الدستور والرضا بما فيه من المساواة والحريات المكفولة بل استغلوه استغلالاً منكرًا في حوادث مختلفة أهمها حادثة "الإسلام وأصول الحكم" وحادثة كتاب "في الشعر الجاهلي". وإليك نظرية الشيوخ في استغلال هذا النص الذي ما كان يفكر واحد من أعضاء لجنة الدستور في أنه سيستغل وسيخلق في مصر حزباً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها. يقول الشيوخ إن الدستور قد نص أن الإسلام دين الدولة ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور حماية الإسلام من كل ما يمسسه أو يعرضه للخطر ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تضرب على أيدي الملحدتين وتحول بينهم وبين الإلحاد أو تحول بينهم وبين إعلان

الإلحاد على أقل تقدير. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو حرية الرأي محوياً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد سواء أصدر ذلك عن مسلم أو عن غير مسلم. ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب. فإذا أعلن أحد رأياً أو ألف كتاباً، أو نشر فصلاً، أو اتخذ زياً، ورأى الشيوخ في هذا كله مخالفة للدين ونبهوا الحكومة إلى ذلك، فعلى الحكومة بحكم الدستور أن تسمع لهم وتعاقب من يخالف الدين أو يمس بالطرده أولاً إن كان موظفاً، ثم بتقديمه إلى القضاء بعد ذلك، ثم "بإعدام جسم الجريمة" كما يقول رجال القانون على كل حال. ومما زاد الأمر تعقيداً والموقف حرجاً بين المستيرين ورجال الدين بإزاء هذا الوجه من وجوه الحرية الدستورية أمران: أحدهما أن النظام السياسي القديم كان قد أنشأ في مصر شيئاً يسمى هيئة كبار العلماء وجعل لهذا الشيء حقوقاً وألواناً من السلطان على طائفة من الناس، وجعل لهذا الشيء ضرباً من السيطرة المعنوية على أمور الدين في مصر. وكان المعقول أن صدور الدستور يجب أن يمحو من هذا النظام القديم كل ما لا يتفق مع نصوص الدستور نفسه، ولكن هيئة كبار العلماء ظلت قائمة مستمتعة بحقوقها محتفظة بسلطانها وسيطرتها لا تعتر بها ولا تستغلها لأنها لم تكن تلتفت من هذا كله إلا إلى ما يمنحها من المراتب ومنازل الشرف حتى صدر كتاب "الإسلام وأصول الحكم". فأحست هيئة كبار العلماء أو أريد منها أن تحس أن لها حقوقاً وسلطاناً، واستغلت هيئة كبار العلماء أو أريد منها أن تستغل تلك الحقوق وهذا السلطان. الثاني أن الدستور لم يكذب يصدر حتى عطل أو كاد يعطل فقد صدر الدستور في أوائل سنة 1923 ولكن البرلمان لم يأتلف إلا في أوائل سنة 1924، وكانت الحكومة القائمة بين صدور الدستور وانعقاد البرلمان لأول مرة حكومة ضعف وتفريط في كل شيء، كانت حكومة لا تعتمد على نفسها ولا تستطيع أن تثبت على قديمها إلا أن يسند لها مسند من اليمين إن مالت إلى اليمين، أو مسند من الشمال إن مالت إلى الشمال، ولم يكن يسند لها مسند اليمين أو مسند الشمال عفواً ولا ابتغاء مرضاة الله، وإنما كان يسند لها هذا المسند أو ذاك لمنافع ومطامع. فقوي في ظل هذه الحكومة الضعيفة أمر الرجعية وكثر الريش في أجنحة الشيوخ، وطلب الأزهر أموراً

فما أسرع ما أجيب إليها وكان أظهر هذه الأمور إلغاء مدرسة القضاء أو مسخها وإنشاء أقسام التخصص في الأزهر. ثم انعقد البرلمان فانصرف بطبيعة الحال إلى ما كان ينبغي أن ينصرف إليه من المسألة السياسية الخارجية، وبينما هو منصرف إلى هذه المسألة السياسية الخارجية تحرك الشيوخ أو قل تحرك الأزهر كله أو قل حرك الأزهر تحريكاً فظهرت له مطالب غريبة ضخمة فيها إعنات وإحراج وتعمل، ورفعت هذه المطالب إلى الحكومة البرلمانية يومئذ مع شيء من الإلحاح ومع شيء من الضجيج والعجيج والمظاهرات الغريبة داخل الأزهر وفي شوارع المدينة وميادينها وعند القصر. وهمت الحكومة البرلمانية أن تأخذ بالحزم أمام هذه الحركة الغريبة التي لم يكن يعرف أيهما أعظم فيها أثراً أحظ البرلمان أم حظ السياسة والمنفعة. ولكن الحوادث المنكرة التي حدثت آخر تلك السنة ذهبت بالبرلمان وبالحكومة البرلمانية. وقامت في مصر يومئذ حكومة أخرى أشبه شيء بتلك الحكومة التي كانت قائمة بين صدور الدستور وائتلاف البرلمان، حكومة ضعف وتردد واضطراب، حكومة تميل إلى اليمين حيناً فتكاد تهوى لولا أن يسند مسند ويتقاضى على هذا ثمناً، وتميل إلى الشمال حيناً فتكاد تهوى لولا أن يسند مسند ويتقاضى على هذا ثمناً أيضاً. وكان من الأثمان التي دفعتها هذه الحكومة الاستماع للأزهريين والنزول عندما كانوا يريدون واستغلال هذا في الخصومة السياسية الحزبية، فما أسرع ما ألفت لجنة وزارية درست مطالب الأزهريين وقبلتها وأخذت في تنفيذها. وبهذا تقدم الأزهر خطوة أخرى في سبيل السيطرة والسلطان وأحس الأزهريون أنهم يستطيعون أن يخيفوا الحكومات ويكرهوها على أن تدعن لهم وتنزل عند ما يريدون. وكانت نتيجة هذا كله أن ألغيت أو مسخت "دار العلوم" كما ألغيت أو مسخت مدرسة القضاء من قبل وأن احتكر الشيوخ أو كادوا يحتكرون التعليم الأولي وأن زادت مخصصات الأزهر المالية، وأن قوي في وزارة المعارف الميل إلى نشر التعليم الديني في مدارس الحكومة كلها من طريق الأزهريين وكانت الفكرة الأساسية الخفية أن يكلف الأزهر نشر هذا التعليم الديني وأن يثبت شيوخ الأزهر في مدارس الحكومة كلها. وكانت النتيجة السياسية الخطرة لهذا كله أن تكون في مصر أو أخذ يتكون فيها حزب رجعي يناهض الحرية والرقى، ويتخذ

الدين ورجال الدين تكأة يعتمد عليها في الوصول إلى هذه الغاية. وفي أثناء ذلك ظهر كتاب "الإسلام وأصول الحكم" فاستغل في سبيله كل ما تقدم وظهر أن في مصر حزباً سياسياً يتخذ الدين وسيلة لمناهضة حرية الرأي بنفس الوسائل التي كانت تناهض بها أثناء القرون الوسطى في أوروبا. أنكر الكتاب وحوكم صاحبه وأخرج من صف العلماء وفصل من منصبه وانتهى هذا كله بأزمة سياسية حادة ظهر في أول الأمر أن هذا الحزب السياسي الديني هو الذي انتفع بها واستفاد منها فقد أخرج وزير من الوزارة واستقال معه طائفة من أصحابه، فقبلت استقلالهم في سرور وابتهاج، واعتز رئيس الوزراء بالنيابة يومئذ بأنه نصير الدين وحاميه والذائد عن حوضه. وكان كل هذا يشد أزر الشيوخ ويقوم إيمانهم بأن النص الذي يشتمل عليه الدستور يكلف الحكومة واجبات ما كانت تتكلفها من قبل. فلم يعرف تاريخ مصر الحديث شيئاً من اضطهاد حرية الرأي باسم السياسة والدين قبل صدور الدستور وحين كانت مصر خاضعة لسلطان الخلافة التركية يشبه ما كان من ذلك بعد صدور الدستور وبعد انقطاع الأسباب بين مصر وسلطان الخلافة بل بعد انهيار الخلافة نفسها".

"ومهما يكن من شيء فقد استيقن رجال الدين أنهم مؤيدون وأن لهم عضداً يسندهم فطمعوا وأسرفوا في الطمع. ومما يظهر هذا الطمع حادثتان: إحداها حادثة الأرياء في دار العلوم؛ هذه الحادثة التي وقعت فيها الحكومة موقف الخادم المطيع لصاحب الفضيلة مولانا الأكبر شيخ الجامع الأزهر، والتي انتهت كما يعلم الناس جميعاً بشيء من الإذعان فيه إفساد للأخلاق وإكراه للشبان على النفاق. فقد أخذ طلاب دار العلوم يذهبون إلى مدرستهم في زي الشيوخ، وقد اتخذوا من تحت هذا الزي زياً آخر يظهره متى خرجوا من المدرسة. والحادثة الثانية أن بعض الممثلين هم بالسفر إلى أوروبا ليلعب قصة تمثيلية فيها شخص النبي صلى الله عليه وسلم فغضب الشيوخ لذلك وطلبوا إلى وزارة الداخلية أن تمنع هذا الممثل مما كان يريد، وأن تتخذ لذلك ما ترى من الوسائل حتى الوسيلة السياسية فتخاطب الحكومة الفرنسية في أن تمنع تمثيل هذه القصة في بلادها، وكان هذا الممثل طبعاً هيناً فأذعن لأمر الداخلية ومضى الشيوخ.

واتخذت مشيخة الأزهر لنفسها منذ ذلك الوقت اسم الرياسة الدينية العليا، وهو اسم مبتدع لا يعرفه الإسلام، ولا يؤمن به مسلم يعرف واجباته الدينية حقاً، وكثرت فتاوى "الرياسة الدينية العليا" ولم ينس أحد بعد فتواها في تحريم القلانس على المسلمين وفي أثناء هذا كله ظهر كتاب "في الشعر الجاهلي" وهنا اصطدمت السلطة الدينية بالحرية العملية اصطداماً عنيفاً، فلم يكن صاحب هذا الكتاب من علماء الأزهر ولا خاضعاً لهيئة كبار العلماء، ولم يكن فرداً مطلقاً من الناس، وإنما كان أستاذاً في معهد علمي يرى لنفسه الحرية المطلقة كلها في الرأي، ويرى لنفسه السيادة فيما يدرس، وما ينشر لا يحده في ذلك إلا القانون، وهنا ظهر الفرق بين الأزهرين وغيرهم من المستنيرين في فهم هذا النص الذي يثبت أن الإسلام دين الدولة. فأما الشيوخ فقد زعموا أن الحكومة مكلفة لا حماية الإسلام وحده بل حماية الدستور، لأن هذا الأستاذ قد خالف الإسلام وهو موظف يعلم أبناء المسلمين، ويتقاضى أجره من أموال المسلمين، وما كان لحكومة ينص دستوراً أن الإسلام دينها الرسمين ان تسمح لأحد موظفيها بمخالفة الإسلام. وعلى ذلك طلبت الرياسة الدينية العليا إلى الحكومة أن تفصل هذا الموظف من منصبه وتقفه أمام القضاء وتصادر كتبه. والناس جميعاً يلعمون ماذا كان من أمر الخلاف بين الجامعة والأزهر في هذا الموضوع.

وخلاصة هذا القصص الطويل أن هذا النص الذي أثبت في الدستور قد فرق بين المسلمين المصريين وأنشأ في مصر قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجرح مصر جراً عنيفاً إلى الوراء، وأنشأ في مصر خاصة وفي الشرق الإسلامي عامة هذه المسألة التي لم تكن معروفة في الشرق الإسلامي من قبل، أثناء العصر الحديث وهي مسألة الخصومة الدينية السياسية بين العلم والدين. ولسنا في حاجة إلى أن نسأل أخير هذا أم شر؟ ولسنا في حاجة أيضاً إلى أن نسأل عن طبيعة هذه الخصومة وما ستنتهي إليه غداً أو بعد غد، إنما يكفي أن نلاحظ أن هذه الخصومة حقيقة واقعة، وأن في مصر فريقاً من الناس يمضون مع الزمن ويسايرون التطور ويريدون أن يستمتعوا وأن يستمتع غيرهم بما كفل الدستور من حرية الرأي، وإن في مصر فريقاً آخر من الناس ينكر هذه الحرية أو لا يبيحها إلا بمقدار

وإذن فلا بد من اتخاذ موقف منتج حاسم بإزاء هذه الخصومة بين أولئك وهؤلاء فما هذا الموقف وما عسى أن تكون نتائجه؟ أما إن كان المصريون يريدون أن ينتفعوا بتجارب الأمم من قبلهم وأن يختصروا الطريق إلى الرقي وأن يصلوا إلى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة في غير عنف ولا مشقة ولا اضطراب فسيبلهم إلى ذلك يسيرة واضحة يمكن أن تختصر في كلمة واحدة وهي أن تقف السياسة من رجال العلم ورجال الدين موقف الحيدة التامة، وأما إن كان المصريون يريدون أن يجربوا كما جربت الأمم من قبلهم وأن يسلكوا إلى حياتهم السياسية والاجتماعية الصالحة تلك الطريق الطويلة المعوجة المتلوية التي تثبت فيها العقاب وتأخذها الأخطار من جوانبها فسيبلهم إلى ذلك واضحة يسيرة يمكن أن تختصر في كلمة واحدة، وهي أن تستغل السياسة هذه الخصومة بين العلم والدين فتعزّز رجال العلم حيناً، وحينئذ تضطهد رجال الدين، وتعزّز رجال الدين حيناً آخر، ويومئذ تضطهد رجال العلم، وتحتل في سبيل ذلك من التبعات مثل ما احتملته السياسة المسيحية حين كانت تحرق العلماء وتذيقهم ألوان العذاب لترضي رجال الدين وحين كانت تشرد القسيسين وتهدر دماءهم لترضي رجال العلم".

"ولكن كل شيء في مصر يدل على أننا لا نريد الطرق الطوال المعوجة، ولا نحب إضاعة الوقت، وإنما نكتفي بما جربت الأمم من قبل، ونحني ما ظفرت به من ثمرات الرقي. دستورنا المصري أوضح دليل على ذلك فهو دستور حديث كأحدث النظم الدستورية المعروفة وهو دستور بريء من الرجعية ومن هذا اللون من الاعتدال البطيء، وحسبك أنا كنا نرى في نظامنا السياسي الانتخاب ذا الدرجتين، فما كادت الأمة تتمتع بسلطانها حتى أسرع إلى الانتخاب ذي الدرجة الواحدة، وحسبك أن وزارتنا مسئولة أمام برلماننا بنفس الطريقة التي تسأل بها الوزارات أمام البرلمان في فرنسا وإنجلترا وغيرهما من بلاد أوروبا. كل ها يدل على أننا معتمزون حقاً أن تختصر الطريق. وإذا كانت هذه خططنا بإزاء حياتنا السياسية والاجتماعية فيجب أن تكون، وما أشك في أنها ستكون، خططنا بإزاء حياتنا العلمية والدينية. على أننا مضطرون إلى ذلك اضطراراً فنحن لا نحيا لأنفسنا وحدنا، وإنما نحيا لأنفسنا ولغيرنا من الأمم، ونحن متصلون برضينا أم كرهنا بأمم

الغرب المتحضرة، ونحن حريصون على أن نظفر لا أقول بعطف هذه الأمم بل أقول بإكبارها لنا واحترامها لمنزلتنا السياسية والاجتماعية، وإذن فنحن مضطرون أن نساير هذه الأمم ونعيش كما تعيش ونحن لا نستطيع أن نعيش في القرن العشرين كما كانت تعيش فرنسا في القرن الرابع والخامس عشر بحجة أننا حديثو عهد بهذه النظم الحديثة. نحن نريد أن نظفر من الاستقلال بما يقفنا من إنجلترا وفرنسا موقف الند من الند فيجب أن نعيش كما تعيش إنجلترا وفرنسا لتطمئن إنجلترا وفرنسا إلى ما نطلب من الاستقلال ونحن مضطرون إلى أن نحاول التخلص من الامتيازات الأجنبية، فيجب أن نعيش في بلادنا كما يعيش الأجانب في بلادهم، وأن نستمتع من الحرية بمثل ما يستمتعون به ليطمئن الأجانب إلى إلغاء الامتيازات، ثم نحن مضطرون إلى أن نعيش ولن نستطيع أن نعيش إلا إذا اتخذنا أسباب الحياة الحديثة، فنحن محتاجون أن نتفع بالبخار والكهرباء ونستغل الطبيعة كلها لحياتنا ومنافعنا، والعلم وحده سيبيلنا إلى ذلك وهو سيبيلنا إلى ذلك على أن ندرسه كما يدرسه الأوروبيون لا كما كان يدرسه آباؤنا منذ قرون وويل لنا يوم نعدل عن طب باستور وكلود برنار إلى طب ابن سينا وداود الأنطاكي. وهذا العلم الحديث الذي لا نستطيع أن نستغني عنه لا يمكنه أن يعيش ولا أن يثمر إلا في جو كله حرية وتسامح فنحن بين اثنتين: إما أن نؤثر الحياة وإذاً فلا مندوحة عن الحرية وإما أن نؤثر الموت، وإذاً فلنا أن نختار الجمود".

ملحق (2) طه حسين موضوعاً في مجلس النواب ومجلس الشيوخ

في الآتي اختصار لبعض محاضر جلسات مجلس النواب ومجلس الشيوخ التي فيها أقوال بعض الشخصيات في طه حسين وكتابه.

يتكلم العضو عبد الخالق عطية عن كتاب "في الشعر الجاهلي"، وكان رئيس الجلسة سعد زغلول باشا. يقول: "أرجو ألا يتأول علينا متأول أو يتقول علينا متقول أو يمنن علينا ممن بأنه أشد منا غيرة على حرية العلم والتعليم.. وأعظم منا رغبة في تأييد حرية الرأي والتفكير. إنه لا يوجد في العالم حرية مطلقة ولو كان الأمر كذلك لنهشت أعراض بحكم حرية الرأي.. ولو كان الرأي كذلك لقام في

البلاد من يهاجم نظام الحكم اعتماداً على حرية الرأي". "كذلك لقام في البلاد من ييث مبادئ الفوضوية أو البلشفية استناداً إلى حرية الرأي. إن تصرف هذا الشخص [طه حسين] كان أيضاً مخالفاً للذوق فإنه مدرس بالجامعة المصرية وهي معهد أميري ليعيش من أموال الحكومة الممثلة للأمة فهو يتقاضى مرتبه من هذه الهيئة التي دينها الإسلام فلم يكن من المفهوم ولا من المعقول ولا من حسن الذوق أن يقوم هذا الشخص فيصق في وجه الحكومة التي يتقاضى مرتبه من أموالها بالظعن في دين رعيتهما من أقلية وأكثرية - إننا إذ نسلم أولادنا للحكومة ليتعلموا في دورها نفعل ذلك معتمدين على أن بيننا وبينها تعاهداً ضمناً على أن الديانات محترمة لا أقول تعاقداً ضمناً فقط بل صريحاً لأن الحكومة تعنى بتعليم الدين وبوضعه في مناهجها وإذا كان الأمر كذلك فعلى الذين يريدون أن يحرقوا بحور الإلحاد أن يحرقوه في قلوبهم لأنهم أحرار في عقائدهم وأن يحرقوه في منازلهم أما أن يطلقوه في أجواء دور العلم منابر الجامعة فهذا ما لا يمكن أن نفهمه".

وكانت موجات تصفيق بعد هذه الكلمات، ثم يكمل عن شراء الجامعة لهذا الكتاب: "وأغرب ما في هذا التصرف إن صح ما بلغني أن إدارة الجامعة اشترت من مؤلف هذا الكتاب - كتابه اشترته يا حضرات النواب من أموال الأمة المتورة بهذا العمل فإن كان معنى هذا أن الكتاب سيدرس في الجامعة فتلك ثالثة الأثافي وليس لنا على هذا الأمر تعليق. أما إذا كان الغرض من شراء الكتاب اتقاء ضرر انتشاره فهذا أيضاً تصرف غير معقول لأن مال الأمة لا يجوز أن يدفع أجراً ومكافأة على إساءة للأمة ولأن هذا التصرف في حد ذاته نوع من المكافآت وهذه المكافآت قد حلت حيث تجب الإساءة".

جواب علي الشمسي باشا وزير المعارف العمومية، يقول: "أما فيما يختص بمسألة كتاب "الشعر الجاهلي" فقد قلت لحضراتكم أننا نطمح أن تكون الجامعة معهد طلقاً للبحث العلمي الصحيح وليس معنى هذا أننا نرضى أن تكون كراسي الأساتذة منابر تلقى منها المطاعن في أي دين من الأديان. وقد سألت مدير الجامعة عن الإجراءات التي اتخذها إزاء هذه الحادثة فأجاب أن الجامعة منعت انتشار الكتاب بأن اشترت جميع نسخه من المكتبات وحفظتها في مخازنها.. كما اتخذت

الإجراءات لمنع طبع نسخ أخرى منه. وقد أكد لي حضرته.. أن الأقوال التي يؤاخذ عليها المؤلف لم يلقها على طلبته بالجامعة كما ظن وأن المؤلف صرح على صفحات الصحف بأنه مسلم ولم يقصد الطعن في دين من الأديان أو المس بكرامة... وحادث كتاب في "الشعر الجاهلي" وقعت في عهد الوزارة السابقة فلما توليت وزارة المعارف أردت أن أقف على حقيقة الأمر... أما فيما يختص بإجراءات أخرى.. فلا يخفى على حضراتكم أن المؤلف سافر إلى أوروبا عقب تأليف الوزارة مباشرة ولم يعد بعد فلا يمكن أن اتخذ من الآن إجراءات في غيابه وعلى كل حالة فإني أعد ببحث المسألة".

الشيخ القاياتي: "أريد الكلام في غير إطالة في موضوع "الشعر الجاهلي" الذي ألفه الدكتور طه حسين ذلك أن الأستاذ الكبير في نظر الجامعة هو ابنها البكر الذي كانت تنفق عليه من مال الأمة وما كان يظن أبداً أن يقابل إحسان الأمة إليه بهذا العقوق بدرجة أن يضربها بضرب دين الإسلام.. دين الأغلبية". لقد "نقد زميلي عبد الخالق عطية ملاحظات كثيرة عن هذا الكتاب والحق يقال إنه ما كان من المظنون أن يوجد بين المسلمين في مصر من يجزأ على الدين إلى هذا الحد الذي بلغه الشيخ طه. قبائح متعددة ما بين تكذيب لصحيح التاريخ وتكذيب لنصوص القرآن. على أي قبل أن أتعرض لرد ما جاء فيه أظهر دهشتي مما نقله وزير المعارف عن حضرة مدير الجامعة من أن هذا الكتاب لم يلق على الطلبة ولست أدري كيف يمكن أن يكون حقاً ما قيل من أنه لم يلقه بعد أن قرر هو بنفسه أنه ألقاه...".

ثم يكمل: "ولا يكفي مطلقاً بأن المؤلف صرح في الصحف بأنه مسلم وأني ألفت نظركم إلى أن الدكتور المؤلف لم تسمح له نفسه مع أن الموقف كان شديداً والإلحاح عليه كثيراً أن يكتب كلمة يشرح بها ما قال وأن يقوله. بمعنى يفهم منه خلاف ما فهمناه. إذا كان قد ارتد بكتابه ثم رجع إلى الإسلام بعد ذلك فهو مسلم ولكن التوبة لا تغفر الذنوب ولا تعفي من العقوبة وقد كنت أريد أن أقترح اقتراحاً خاصاً ولكني اطلعت على اقتراح لحضرة عبد الحميد بك البنان فوافقت.. وهذا نص الاقتراح..

أولاً. مصادرة كتاب طه حسين في "الشعر الجاهلي". بمناسبة ما جاء فيه من تكذيب القرآن واتخاذ ما يلزم لاسترداد المبلغ المدفوع إليه من الجامعة ثمناً لهذا الكتاب.

ثانياً. تكليف النيابة العمومية برفع الدعوى على طه حسين مؤلف الكتاب لطعنه في الدين.
ثالثاً. إلغاء وظيفته في الجامعة وذلك بتقرير عدم الموافقة على الاعتماد المخصص لها.

محمود بك لطيف: "أقترح بعد البيانات التي سمعها المجلس الموقر عن كتاب "الشعر الجاهلي" أن يقرر المجلس رغبته إلى الوزارة في معاقبة مؤلف الشعر الجاهلي الذي أهان مؤلفه الشرائع السماوية والأنبياء وأهان فيه دين الدولة الرسمي وأن تتخذ الوزارة ما يحفظ المعاهد العلمية من أن تكون مقامة لمثل هذا التهجم مع اتخاذ اللازم لإعدام النسخ الموجودة من هذا الكتاب".

العضو محمود وهب القاضي بك: "أذكر أن الشيخ طه كتب في الصحف أنه مؤمن بالله وبدينه ورسله وكتبه..."⁽¹⁾.

وجه محمود باشا رشاد سؤالاً إلى حضرة صاحب المعالي وزير المعارف عن سبب عدم قبول استقالة طه حسين من وظيفته بالجامعة، وسؤالاً إلى حضرة صاحب المعالي وزير المعارف العمومية من سعيد فهمي الروبي بك.. عما إذا كان يسوغ استبقاء الدكتور طه حسين في وظيفته مع طعنه على الدين الإسلامي. وهذا نص السؤال الأول: "حضرة صاحب الدولة رئيس مجلس الشيوخ.. أرجو إخطار صاحب المعالي وزير المعارف بأي أوجه السؤال الآتي وأرجو الرد عليه بالجلسة.. في الدورة البرلمانية الثالثة أثرت بمجلس النواب مسألة مؤلف أصدره الأستاذ طه حسين أفندي أسماه "في الشعر الجاهلي".. أوجب ضجة وقدمت بخصوصه شكاوى إلى النيابة العمومية انتهى التحقيق فيها بقرار حفظ لعدم توفر القصد الجنائي لدى المؤلف يوجب محاكمته جنائياً. وقد جاء في أسباب

(1) مضبطة الجلسة الخامسة والخمسين لمجلس النواب، الاثنين 6 ربيع الأول 1345 الموافق 13 ديسمبر 1926. نجاح عمر: طه حسين، أيام ومعارك، الصفحات 141-145.

هذا القرار ما دعا الأستاذ طه حسين لتقديم استقالته من وظيفته بالجامعة وأن هذه الاستقالة لم تقبل فأرجو إفادتي عن السبب الذي دعا لعدم قبول الاستقالة".

السؤال الثاني: "لاحظنا في هذه الأيام أنه قد طبع تقرير النيابة الخاص بقضية طه حسين وبيع الآن في الأسواق وتداوله الأيدي وقد تصفحناه.

ثانياً.. إن فضيلة شيخ الأزهر أرسل إلى النائب العمومي بتاريخ 5 يونية 1926 خطاباً يبلغ فيه النائب تقريراً رفعه إلى فضيلته علماء الجامع الأزهر يتضمن أن كتاب طه حسين يشتمل على تكذيب القرآن صراحة في صفحة 26 وما بعدها.

ثالثاً.. إن رئيس نيابة مصر قد قال في قرار النيابة أن الحملة السابق ذكرها من الكتاب المذكور في البند الأول.. من هذا الكتاب.. فيها تعد على الدين الإسلامي لأنه انتهك حرمة هذا الدين بأن نسب إلى الإسلام أنه استغل قصة ملفقة عن هجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة وبناء إبراهيم وإسماعيل الكعبة واعتبار هذه القصة أسطورة وأنها من تلفيق اليهود وأنها حديثة العهد قبيل الإسلام وهو بكلامه هذا يرمي الدين الإسلامي بأنه مضلل في أمور هي عقائد في القرآن باعتبارها حقائق لا مرية فيها. فهل يرى وزير المعارف في دولة إسلامية أنه يسوغ استبقاء معلم للنشأة المصرية في أكبر جامعة علمية يطعن هذه المطاعن في الدين بهذه الطريقة ويلقيها على تلاميذه وينشرها بين الأمة خصوصاً وأنه عندما اطلع على قرار النيابة لم يجد بداً من أن يتخلى عن مركزه ويرفع استقالته"⁽¹⁾.

العضو محمود يوسف رشاد باشا: "تألم البلاد وتئن من طه حسين وعيشه بالدين وقد طرح هذا الموضوع لثلاث سنوات فوعدت الحكومة بتشكيل لجنة ثم لجنة ثم لجنة ثالثة.. ولكننا لم نر نتيجة لأعمال هذه اللجان ولا يزال هو يقول إن القرآن منقول عن كتاب آخر فأستصرحكم أيها المسلمون وأناشدكم الله والدين. يا دولة رئيس الوزراء أن تنظر في الأمر نظرة حازم.. حرام عليكم!"⁽²⁾.

(1) الدورة البرلمانية الرابعة، مضبطة الجلسة الثامنة والأربعين لمجلس الشيوخ، في 6 يونيه 1927. المصدر نفسه، الصفحات 155-157.

(2) مضبطة الجلسة الخامسة والأربعين لمجلس الشيوخ في 21 مايو 1928. المصدر نفسه، ص 166.

العضو عبد العزيز بك الصوفاني: "طبع هذا الكتاب عام 1926 على ما أذكر. لجأ حضرته [يقصد طه حسين] بعد الضجة التي قامت حول كتاب "الشعر الجاهلي" إلى حذف جزء يسير من الكتاب الأول وترك الباقي كما هو بلا تغيير في أبوابه أو مشتملاته اللهم إلا إضافة كلمة في المقدمة أشار فيها إلى الجزء الذي حذف فكانت هذه الكلمة أسوأ من الحذف. وإذا رجعتم حضراتكم إلى موضوع الكتاب من الوجهة الأخلاقية وجدتم فيه خروجاً شديداً نخشى منه على أخلاق الطلبة فهم مضطرون إلى دراسة هذا الكتاب لأنهم يؤدون فيه امتحاناً. وقد حاولت أن أقتطف بعض أبيات الكتاب لألقيها في هذا المجلس فلم أجرؤ على ذلك إذ معني الأدب.....

إن الأبيات التي أشرت إليها وردت في هذا الكتاب على سبيل التدليل العلمي ولكني أؤكد لحضراتكم أنها المجون بعينه والخلاعة التي لا حد لها.. وأنا أكرر أنني لا يمكنني أن أذكر شيئاً منها. لقد انتقد هذا الكتاب كثير من العلماء من الوجهة العلمية. وقالوا إنه غير صالح من الوجهة العلمية. وبقيت بعد ذلك الوجهة الدينية".

"كان الواجب على هذا الرجل بعد أن أجمع رأي العلماء على أن كتابه مضر للعقول أن يرجع عن خطته لو كان رائده المصلحة فحسب. أما وقد أصر على المكابرة وسار على طريقه أشد خطراً على أخلاق الطلبة.. أراني مضطراً إلى أن أتقدم إلى وزير المعارف أن يدلي للمجلس بما يرى اتخاذه من الإجراءات لصون أخلاق الشبان والمحافظة على دينهم وأرجو أن يكون القرار الذي يصدر في هذا الشأن ضامناً لمصلحة هؤلاء الشبان".

عباس محمود العقاد: "... وأزيد على ذلك ألا يسند بحث الكتاب إلى لجنة من تلك اللجان التي تلا حضرة النائب عبد العزيز الصوفاني بعض فقرات من قراراتها عنه. لأن هذه اللجان لا يمكن أن تبلغ شأواً الأستاذ الذي وضع الكتاب من حيث المعرفة بالآداب العربية ولا يمكن أن نجد بسهولة رجلاً يقوم بتدريس الأدب العربي مثلما يقوم به صاحب الكتاب أو على درجة قريبة منه. إنني قرأت هذا الكتاب وقد وجدت فيه ما ينتقد من الوجهة الدينية وهذا من السهل وجوده في كثير من الكتب

ولكني أعتزف أنني لم أجد في الطبعة الحديثة ما يمس الأخلاق. وإني أعتقد أن حكومتنا بصفة خاصة شديدة الحرص على الدين وربما كانت حكومات أخرى تسمح بأن تلقى في جامعاتها آراء تتعلق بالدين ولكنها ليست هذه الحكومة.

وقد أشار حضرة العضو عبد العزيز الصوفاني إلى فقرات في الكتاب يحسبها من المحون والحقيقة أن أمثال هذه الإشارات لا تعيب في كتاب أدب إذ الواقع ونحن ندرس الآداب أننا ندرس الحالات النفسية كما تدرس الأمراض في كلية الطب وفيها ما يتعلق بالحياة ولا تمنع الدراسة بهذه الكلية⁽¹⁾.

النائب عبد الحميد سعيد: "وما يؤلمنا أن الدكتور طه حسين هو المسئول المباشر عن جميع ذلك وهو الرجل المعروف بمصادمة آرائه لنصوص القرآن والعقائد الدينية وقد ظهر عداؤه للإسلام في كثير من تعاليمه وآثاره منها كتاب "الشعر الجاهلي" الذي ضجت عند صدوره البلاد بأسرها ولا يزال هذا الكتاب يدرس في الجامعة بعنوان "في الأدب الجاهلي". ولكنه تغير العنوان ولم يغير شيئاً من روحه اللادينية فإن السموم التي أراد الدكتور أن ينفثها في كتابه لا تزال ماثلة في كثير من فصوله ومباحثه كما أنه قد زين للشباب وسائل المحون والفجور في مؤلفه "حديث الأربعاء" ولا يمكن للأمة أن تطمئن إلى عودته المتكررة بالعدول عن هذا السبيل المعوج فسوابقه لا تشجع على تصديقه. وهذه جامعة أميرية مصرية من أعمال دولة دينها الرسمي الإسلام ولا نريد مطلقاً أن تخفي حركة التعليم بين أرجائها أغراضاً سيئة كتلك الأغراض المخزية التي بدت للأمة عياناً من بعض المعاهد الأجنبية التي تتخذ من العلم ستاراً للتضليل فكيف سكنت وزارة المعارف عن ذلك كله ولم تحرك ساكناً وكيف تسمح أن يكون ذلك الرجل عميداً لكلية الآداب بعد أن انفضح أمره وضجت الأمة من خطر تعاليمه وآرائه التي لا تقل خطراً عن دعاة التبشير في البلاد"⁽²⁾.

(1) مضبطة الجلسة التاسعة والثلاثين لمجلس النواب، الاثنين 6 ذي الحجة سنة 1348 الموافق 5 يناير 1930. المصدر نفسه، الصفحات 171-177.

(2) دور الانعقاد العادي للهيئة النيابية الخاصة لمجلس النواب، مجلس الجلسة التاسعة عشرة لمجلس النواب، الاثنين 29 شوال 1350 الموافق 7 مارس 1932. المصدر نفسه، الصفحات 187 و188.

عبد الحميد سعيد: "نشأ هذا الرجل [طه حسين] في الجامعة الأزهرية.. واشتهر بين إخوانه بتلك النزعة اللادينية والآراء الشاذة.. واعترضته في حياته أمور غرست في نفسه عاطفة الحقد والحنق على الأزهر ثم على الإسلام من أجل الأزهر فشب عدواً للدين يشوه كل ما هو منسوب إليه ومن تتبع حياته العلمية وجد أنه يذهب في كل مسألة تتعلق بالإسلام مذهب أعداء الدين وخصومه". "سأتلو على حضراتكم.. ما أثبتته أحد طلبة الدكتور طه حسين في كراسته مما كان يقول ويتلوه عليهم فالتقطه الطلبة عنه وسجلوه في كراساتهم وهذه إحدى المذكرات التي أخذت عن المحاضرات التي ألقيت بقصر الزعفران في سنة 1927 وسنة 1928. "وصلنا في المحاضرة الماضية إلى موضوع اختلاف الأساليب في القرآن وقررنا أنه ليس على نسق واحد. ولا شك أن الباحث الناقد والمفكر الحر الذي لا يفرق في نقده بين القرآن وأي كتاب آخر يلاحظ أن في القرآن أسلوبين متعارضين لا تربط الأول بالثاني صلة ولا علاقة مما يدفعنا إلى أن نعتقد أن هذا الكتاب قد خضع لظروف مختلفة وتأثر ببيئات متباعدة، فمثلاً نرى القسم "المدني أو اليربسي يلوح عليه أمارات الثقافة" أما القسم المكي فينفرد بالعرف والعنف والقسوة والحدة والغضب والسباب والوعيد والتهديد كما يمتاز بالهروب من المناقشة وبالخلو من المنطق وتقطع الفكرة واقتضاب المعاني وقصر الآيات والخلو التام من التشريع والقوانين كما يكثر فيه القسم بالشمس والقمر والنجوم والفجر والضحى والعصر والليل والنهار والتين والزيتون إلى آخر ما هو جدير بالبيئات التي تشبه بيئة مكة".

وبعد هذا الكلام تحدث ضجة، فيقول لهم عبد الحميد سعيد: اسمعوا... اسمعوا هذا ما كان يلقي على أبنائكم فتسمم أفكارهم ويقضى على مستقبلهم. ثم يكمل ما جاء بالمحاضرة: "أما القسم المدني فهو هادئ لين وديع مسالم يقابل السوء بالحسن ويناقض الخصوم بالحجة الهادئة والبرهان الساكن الرزين ويهجر من أعدائه التهيب والقسوة ويسلك سبيل الترغيب والتطميع". "قل إن كنتم تحبون الله.. فاتبعوه يحبكم الله".

"كما أن هذا القسم ينفرد بالتشريعات الإسلامية كالمواريث والوصايا والزواج والطلاق والبيوع وسائر المعاملات ولا شك أن هذا أثر واضح من آثار

التوراة والبيئة اليهودية التي ثقفت المهاجرين إلى يثرب ثقافة واضحة يشهد بها التغيير الفجائي الذي ظهر على أسلوب القرآن". فكأنه يريد القول إن القرآن مأخوذ عن التوراة.. ثم يسترسل في محاضراته فيقول.. "أما طول الآيات فهذا أمر جلي ظاهر.. لأنه إحدى آياته قد تزيد على عدة سور بتمامها من القسم المكي.. أما أنكاره فهي منسجمة متسلسلة ترمي أحياناً إلى غايات اجتماعية وأخلاقية. وعلى الجملة فإن هذا القسم المدين بما فيه من هدوء ومنطق وتشريع وقصص وتاريخ يدل دلالة صريحة على أن الظروف التي أحاطت بهذا الكتاب إبان نشأته قد تطورت تطوراً قوياً".

"وهناك موضوع آخر أحب أن أنبهكم إليه وهو مسألة الحروف الغريبة الغير مفهومة التي تبتدئ بها بعض السور" ألم.. ألر.. طس.. كهيعص.. فهذه كلمات ربما فصد بها التعمية أو التهويل وإظهار القرآن في مظهر عميق مخيف أو هي رموز وضعت لتمييز المصاحف المختلفة التي كانت موضوعة عند العرب.. مثلاً.. "كهيعص"... كانت رمزاً لمصحف ابن سعود. "حم عسق"... كانت رمزاً لمصحف ابن عباس. "طس"... كانت رمزاً لمصحف ابن عمر. وهلم جرا.. ثم ألحقها الزمن بالقرآن فصارت قرآناً..

ليس القرآن إلا كتاباً ككل الكتب الخاضعة للنقد فيجب أن يجري عليه ما يجري عليها والعلم يحتم أن تصرفوا النظر نهائياً عن قداسته التي تتصورونها وأن تعتبرونه كتاباً عادياً فتقولوا فيه كلمتكم ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شيء من هذا الكتاب وتبين ما يأخذه عليه من الوجهات اللفظية والمعنوية والتفكيرية".

قال الشيخ محمد عبد المطلب عن طه حسين: "إنه مغرم بحب ثلاثة أشياء.. حب الشك والتشكيك والطعن على الدين والفجور ونشره والدعوة إليه. أما الشك والتشكيك. فهما عنده لا يتناولان كل الماضي ولكنهما يتناولان عناصر النبل والفضل. أما أخبار السوء مهما كانت فإنه يصدقها ويتخذ منها وسيلة لنشر هذه الأشياء الثلاثة التي يحب أن يشاركه الناس فيها. أما الطعن على الدين.. فتجدونه في كتابيه.. "في الأدب الجاهلي" و"حديث الأربعاء". أما حبه للفسق والفجور والمجون والدعوة إليها فماثلة في "حديث الأربعاء".

وعن عدم الاكتفاء بنقل طه حسين من الجامعة، قال عبد الحميد سعيد: "لا يكفيننا مطلقاً أن ينقل طه حسين من الجامعة إلى وزارة المعارف لأن مركزه بالوزارة يمكنه من الإشراف على فروع التعليم العربي في أنحاء القطر وفي هذا خطر كبير وأن مثل هذا النقل كمثل نقل جيش الاحتلال من العاصمة إلى منطقة القنال. فكما أن هذا الانتقال لا يفيد شيئاً من معنى الاحتلال كذلك نقل طه حسين إلى أي فرع من فروع الوزارة لا يمنع شيئاً من خطره وخطر تعاليمه التي تفتك بالعقول والأخلاق أكثر من سموم المخدرات"⁽¹⁾.

(1) محضر الجلسة الرابعة والعشرين لمجلس النواب، الاثنين 21 ذي القعدة 1350 الموافق 28 مارس 1932. المصدر نفسه، الصفحات 198-207.

علي الوردي ناقداً للمنطق الأرسطي

مقدمة

يشتمل بحثي على جانبين؛ الأول منهما الفكرة العامة التي دعت الوردي إلى نقد المنطق. وهو بهذا الجانب يُعد استمراراً لفلاسفة نقدوا المنطق الأرسطي أو المنطق التقليدي. إن جزءاً كبيراً من نقد الوردي للمنطق قد بني على فكرة أنه يثبت الأخطاء ولا يكشف عن حقيقة جديدة. وحاول أن يجلب شواهد على الأثر السلبي للمنطق من الثقافة التي تهيمن عليها سلطة معينة، وكان نقده للمنطق مرتبطاً بنقده للحقيقة المطلقة والتسلط والاستبداد بجميع أنواعه. وعندما تتبنى سلطة أو مؤسسة ما بعض المناهج أو الأدوات تصبح هذه بدورها سلطة يصعب نقدها.

أما الجانب الثاني فهو تعقيب على بعض آراء الوردي، بحسب وجهة نظري في المنطق والفلسفة. وقد قلتُ سابقاً أي أتفق مع الوردي بـ "معظم" ما جاء به، لكن هذا لا يمنعني من مخالفته في "بعض" ما كتبه. وما جاء به الوردي قد أصبح جزءاً مهماً من تكويني الثقافي، وأسهم في بناء إطار الفكري الذي أنظر من خلاله إلى الأشياء. أما القليل الذي اختلف فيه معه فهو جزئيات لا تؤثر في البنية العامة لفكره.

دواعي نقد المنطق

نقد الدكتور علي الوردي مسائل عدة تتعلق بالمجتمع والفكر واللغة والدين والسياسة والتاريخ وغيرها. فكان رائداً للتنوير، محطماً لأصنام العقل، مبداً للأوهام، يرمي إلى زعزعة الثوابت واليقينيات التي يراها تعرقل تقدم المجتمع. وكان نقده للمنطق أحد المحاور التي اهتم بها في بعض كتبه.

ليس نقد المنطق بجديدٍ في عالم الفكر قديماً وحديثاً، فلا تمر مرحلة من المراحل الفكرية إلا يأتي من ينقد المنطق. وفي الثقافة العربية الإسلامية قديماً مواقف مهمة من المنطق الأرسطي، "ويمكن تصنيف أهم مواقف المفكرين الإسلاميين إزاء هذا المنطق الأرسطي، في موقفين أساسيين هما: القبول والرفض، وإن كنا نغيز في الموقف الثاني الرفض بين موقفين فرعيين: أحدهما قائم على التحريم، وثانيهما قائم على النقد. ومن ثم تكون لدينا ثلاثة مواقف هي:

- موقف القبول والتأييد، والإضافة والتطوير.
- وموقف الرفض مع الإحجام والتكفير.
- وموقف الرفض مع النقد والتفنيد"⁽¹⁾.

يتمثل موقف القبول والتأييد "لدى المفكرين المسلمين الذي عنوا عناية كبيرة بدراسة المنطق الأرسطي وشرحه وتحليله، والتعليق عليه، فضلاً عن محاولتهم لتطويره والإضافة إليه، مثل كل من: الفارابي وابن سينا والغزالي وابن حزم وغيرهم"⁽²⁾. ويتمثل موقف الرفض مع الإحجام والتكفير لدى كثير من مفكري الإسلام وفقهائه، على أساس التحريم والتكفير. ويتمثل موقف الرفض بناء على النقد والتفنيد لدى ابن تيميمة وبعض من تلامذة المفكرين الإسلاميين⁽³⁾.

إن أكثر الرفض كان مبنياً على اعتراضات دينية على الفلسفة كلها، وعلى المنطق بوصفه جزءاً من الفلسفة. وقد وصل الأمر إلى فتاوى تُحرم الاشتغال بالفلسفة والمنطق، أشهرها فتوى ابن الصلاح الشهرزوي.

وقد أشار الوردي إلى ذلك: "ومما تجدر الإشارة إليه أن الذين انتقدوا المنطق من المسلمين يختلفون في بعض الوجوه عن الذين انتقدوه في العصر الحديث. ففلاسفة العصر الحديث إنما انتقدوا المنطق الأرسطي في سبيل الدعوة إلى منطق

(1) عزمي إسلام: دراسات في المنطق. منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت (1985). ص 11 و12.

(2) المصدر نفسه: ص 12.

(3) المصدر نفسه: ص 13 و14.

جديد هو منطق العلوم التجريبية والدراسات الواقعية، أما الذين انتقدوه من المسلمين فقد فعلوا ذلك في الغالب من أجل الدفاع عن العقيدة الدينية والاحتفاظ بسلامتها في النفوس. وقد نستطيع أن نستثني منهم في ذلك مفكراً واحداً هو ابن خلدون، فقد حاول هذا المفكر نقد المنطق لكي يبين قصوره عن فهم الحياة الاجتماعية كما هي عليه في الواقع. وابن خلدون في هذا يشبه فلاسفة العصر الحديث شَبْهاً لا يستهان به⁽¹⁾.

يرى الوردي أن المنطق القديم كان عامل عرقلة للإبداع في التفكير، ويأتي بمثال من الفلاسفة الذين اتبعوا المنطق القديم مقارنةً بابن خلدون، "شهدنا الفارابي وابن طفيل وابن رشد وأمثالهم من أتباع المنطق القديم، وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد فيهم إلا تكراراً لآراء الإغريق القدامى في الغالب. وربما رأينا فيهم بعض التجديد والتحوير لتلك الآراء، إنما هي مع ذلك لم يستطيعوا أن يخرجوا كثيراً من الحصار الذي ضربه عليهم المنطق القديم. أما ابن خلدون فقد خرق ذلك الحصار وتمرد عليه. ومن هنا وجدناه يأتي بتلك الطفرة الكبرى في دراسته الاجتماعية. ولعلني لا أغالي إذا قلت بوجه عام: إن المفكر كلما كان أكثر تحراً من قيود المنطق القديم كان أكثر إبداعاً في تفكيره، والواقع أن العلوم الحديثة كلها، الطبيعية منها والاجتماعية، لم تستطع أن تنمو هذا النمو العجيب إلا بعد أن بدأ فرنسيس بيكون بثورته المعروفة على المنطق الأرسطي والتراث الفلسفي القديم"⁽²⁾.

لقد تعرض المنطق، في تاريخ الفلسفة الحديثة، للنقد من الفلاسفة أنفسهم، إنهم لم ينقدوا المنطق بشكل عام، بل نقدوا نوعاً من أنواعه، وهو ما يُسمى بالمنطق الأرسطي أو المنطق التقليدي، ثم أتوا بمنطق آخر ليكون بديلاً عنه. ولم تكن الدوافع في نقده دينية، بل كانت علمية؛ ذلك أن الفكر في تلك المرحلة قد اتجه نحو العلم، أو بشّر به بديلاً لأنماط فكرية أخرى.

(1) علي الوردي: منطق ابن خلدون، في ضوء حضارته وشخصيته. دار ومكتبة دجلة والفرات، (ط1) 2009، بيروت - لبنان. ص 49 و 50.

(2) المصدر نفسه: ص 14.

لم يعد التفكير الفلسفية عند الوردی هو "ذلك التفكير الكلي الموحد الذي يبحث عن الحقيقة المطلقة ويدعي امتلاكها، ولم تعد الفلسفة نسقاً كلياً وحيداً متماسكاً، بل أصبحت انفتاحاً وتحولاً تهتم بالاختلاف والتعدد ونسبية الحقيقة، وهذا المجال هو الذي وجدنا الفكر الاجتماعي عند الوردی يتحرك فيه، إذ يحمل رؤى فلسفية قديمة مثل الفكر السفسطائي وانتمائه له ونقمته من الفكر والمنطق الأرسطي وحتى الافلاطوني والعقلاني بشكل عام، والذي يعده فكراً للمترفين والمستبدين لأنه يدعي الوصول إلى الحقيقة المطلقة ولأنه بقي إلى اليوم لدفاع الطغاة عنه لأنه فكر ستاتيكي يؤمن بالجمود والتقليد، بينما مات الفكر السفسطائي لأنه فكر جاء نتيجة التفاعل الاجتماعي ويهتم بالإنسان بما هو إنسان من دون النظر إلى طبقته أو جنسه، لا يدعي امتلاك الحقيقة، يؤمن بالحقائق الفردية، لذلك لم [يستطع] البقاء لسيادة أو سيطرة وطغيان فكر السادة الذي يؤمن بالحقيقة الكلية وضرورة الانسحاق وراءها. من هنا وجدنا نقمة الوردی على الحقيقة وعلى الفلسفة القديمة وانتماءه إلى الفلسفة الحديثة وجذورها في الفلسفة القديمة عند السفسطائية في اليونان وعند ابن خلدون في الإسلام، الذي لم يعطه المسلمون حقه في الاهتمام والدراسة مثلما أعطاه الغرب"⁽¹⁾.

يُجري الوردی مقارنة بين المنطق الحديث والقديم، يقول: "لقد أصبح العلم الحديث يقوم على مبدأ الاحتمال، بينما كان المنطق القديم يقوم على مبدأ اليقين. وشتان بين المبدئين. إن المنطق الأرسطي يعتمد على مسلمة يفترض فيها الصدق المطلق، وهو لذلك يعد النتائج المستنبطة منها بالقياس الصحيح لا بد أن تكون يقينية لا شك فيها. أما العلم الحديث فمن شأنه أنه يشكك في كل شيء، وهو لذلك يستخرج نظرياته وقوانينه من استقراء الوقائع الجزئية، وهو يعود ليعلن أن صدق النظريات والقوانين التي استخرجها محدود بمحدود الوقائع التي استخرجت منها..."⁽²⁾.

(1) علي المهرج: الرؤى الفلسفية للعلامة الدكتور الوردی. في كتاب "علي الوردی، قراءة في آرائه المنهجية"، الحضارية للطباعة والنشر، العراق-بغداد. مؤسسة العارف

للمطبوعات، بيروت-لبنان، (ط1 2008). ص 38.

(2) علي الوردی: منطق ابن خلدون. ص 32.

الوردي والفلاسفة التجريبيون

كان نقد الوردي للمنطق قريباً من نقد الفلاسفة التجريبيين، على سبيل المثال الفيلسوف فرنسيس بيكون الذي أدخل الفلسفة في عصر جديد وغير مسارها، وبقي تأثيره مستمراً في الفلسفة إلى يومنا هذا. وقد استمد كثير من الفلاسفة آراءهم منه، لا سيما الفلسفة التجريبية، أو التي تنتمي إليها بشكل أو بآخر.

جاء في مقدمة كتابه "الأورجانون الجديد" نقد للمنطق الذي يراه يُسهم في تثبيت الأخطاء لا في كشف الحقيقة⁽¹⁾. يقول: "مثلاً أن العلوم في وضعها الحالي لا تُجدي نفعاً في اكتشاف نتائج جديدة، كذلك المنطق الذي بحوزتنا لا جدوى منه في اكتشاف العلوم"⁽²⁾. ويقول أيضاً: "نسق المنطق الحالي يفيد في تثبيت وترسيخ الأخطاء (القائمة على الأفكار السائدة) أكثر مما يفيد في البحث عن الحقيقة، ومن ثم فإن ضرره أكبر من نفعه"⁽³⁾.

عندما أعقد مقارنة بين الوردي وفرنسيس بيكون فمن باب تأثر الوردي بفلسفات تجريبية أو قرية منها نُقِدَتْ فلاسفة كباراً وأعادت الهيبة لفلاسفة ظلمهم التاريخ (كالسوفسطائية).

استند الوردي في نقده للمنطق إلى فكرة أنه يُثبت الأخطاء ولا يكشف عن حقيقة، وكان يركز في الأثر السلبي للمنطق في قضايا اجتماعية. فنقد المنطق عنده مرتبط بنقد الحقيقة المطلقة والتسلط والاستبداد بجميع أنواعه. كان ينقد كل أداة أو فكرة تؤدي إلى تخلف المجتمع وتبعده عن التمدن والتحضر، وترجحه في صراعات طائفية أو مذهبية تُبعده عن التقدم.

إن كلاهما يحترم الفلاسفة القدماء الكبار لما قدموه من منجزات، لكن هذا لا يعني أن يبقى فكرهم مهيمناً على الحاضر. كتب بيكون: "كرامة المؤلفين القدماء محفوظة، وكذا كرامة الجميع. فنحن لا ندخل في مقارنة من حيث العقول

(1) فرنسيس بيكون: الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة. ت: عادل مصطفى. دار رؤية للنشر والتوزيع 2013. ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 19.

(3) المصدر نفسه، ص 19.

أو الملكات، بل مقارنة في الطرق والمناهج، ونحن لا نضطلع بدور القاضي بل بدور المرشد⁽¹⁾. وكتب الوردی: "مما يجدر ذكره أن هذا المنطق كان في بداية أمره خطوة تقديمية كبرى في تاريخ الفكر البشري، إذ كان محاولة لتنظيم الفكر ووضع القواعد له. والواقع أن أرسطو طالع الذي يعزى إليه فضل وضع المنطق كان من أصحاب العقول الجبارة التي يندر ظهورها في التاريخ. ولكن المشكلة في منطق أرسطو هي كمشكلة أي نظام فكري أو اجتماعي عظيم، حيث يبدأ نشيظاً صالحاً ثم ينحدر شيئاً فشيئاً نحو الجمود والفساد. إنه بعبارة أخرى ينقلب إلى مجموعة قيود تقيد التفكير بعد ما كان في أول أمره ثورة وانطلاقاً"⁽²⁾.

لقد تعددت مصادر الوردی، و"مثلما نهل الوردی من الفلسفة الحديثة، فإنه نهل من الفلسفة المعاصرة، وكان للفلسفة البراجماتية الأثر البين في اتجاهه الفكري بالقياس إلى باقي اتجاهات الفلسفة المعاصرة، فكان وليم جيمس وجون دوي وشيلر الملهمين لكثير من آرائه في المجتمع والإنسان... على أن لا ننسى العلاقة بين هذا الاتجاه والاتجاهات التي تأثر بها الوردی في تاريخ الفلسفة، لاسيما علاقة الفلسفة البراجماتية بالفلسفة السفسطائية. لدرجة يمكن فيها القول إن البراجماتية صورة للفكر السفسطائي، فضلاً عن الفكر التجريبي عند فرنسيس بيكون وجون ستيورات مل، وبالتحديد الاعتماد على الحس بوصفه مصدراً للمعرفة والقول بتغير الحقيقة أو أن للحقيقة [أوجهاً] متعددة، فضلاً عن الربط بين المعرفة والمنفعة والمصلحة ومرادفة جيمس بين ما هو صادق وما هو نافع، والقول بأن ما هو صادق فهو نافع وما هو نافع فهو صادق، بالإضافة إلى اعتبار دوي أن العقل وسيلة للحفاظ على الحياة وبالتالي جعل المعرفة نسبية ومتغيرة من شخص إلى شخص، كما ذهبت إلى ذلك السفسطائية وتبعهم الوردی في رؤيته للإنسان والحياة"⁽³⁾.

إن الفكرة التي أراد أن يوصلنا الوردی إليها، هي أن المنطق القديم لم يعد قادراً على حل مشكلات حديثة. وهذه الفكرة قد نادى بها كثير من الفلاسفة.

(1) المصدر نفسه، ص 26.

(2) علي الوردی: منطق ابن خلدون. ص 27.

(3) علي المرهج: المصدر السابق. ص 39 و 40.

وقد أوضح زكي نجيب محمود آراء الفيلسوف جون ديوي في المنطق (على سبيل المثال)، وذلك في تقديمه لكتاب جون ديوي "المنطق، نظرية البحث"، يقول: "اختلف أساس العلم في العصر الحديث عنه في عصر اليونان، فوجب أن يختلف منطق العلم اليوم عن المنطق الأرسطي الذي كان صورة أمينة لعلم عصره، وأوضح جوانب الاختلاف هو اختلاف العصرين في تصور العلاقة بين الكيف والكم..."⁽¹⁾، ويقول أيضاً: "هكذا كانت الصلة وثيقة بين المنطق الأرسطي وبين مذهب اليونان في حقيقة الكون؛ فماذا يحدث لو تغير الأساس الكوني وبقي المنطق الأرسطي على حاله؛ يحدث ما قد حدث بالفعل، وهو أن يصبح المنطق طرفاً مبتوراً مقطوع الصلة بالمضمون العلمي، ويستحق أن يوصف بأنه "صوري" بالمعنى الذي تكون به هذه "الصورية" دالة على انقطاع الوشيجة التي تربطه بمادة المعرفة. فلسنا نطالب رجال الفلسفة بصفة عامة، ورجال المنطق بصفة خاصة، بأكثر من أن يؤدوا لثقافة عصرهم ما أداه أرسطو بمنطقه لثقافة عصره"⁽²⁾.

يرى ديوي أن المنطق علم دائم التقدم، "فلو كان المنطق في حالته الراهنة قد وفق إلى صياغة متسقة الأطراف يقابل بها المناهج العلمية القائمة، متحرراً من مذهب الصور المنطقية كما ورثناه من علم لم يعد له اليوم نصير، لما كان لمؤلفي هذا وجه يسوغ وجوده [يقصد كتابه "المنطق، نظرية البحث"]؛ وإذا ما تغيرت مناهج البحث في المستقبل تغيراً آخر، فلا بد للنظرية المنطقية أيضاً من تغير جديد؛ فليس ثمة ما يسوغ لنا أن نفرض بأن المنطق قد بلغ، أو أنه سيبلغ قط حداً من الكمال بحيث - إذا جاز لنا أن نستثني منه تفصيلات ثانوية - لا يتطلب شيئاً من التعديل؛ فالفكرة القائلة بأن المنطق في إمكانه أن يصاغ صياغة أخيرة، إن هي إلا مثل من أوهام المسرح"⁽³⁾.

(1) زكي نجيب محمود: مقدمة لكتاب "جون ديوي: المنطق نظرية البحث". دار المعارف. مصر 1960. ص 17.

(2) المصدر نفسه. ص 24.

(3) جون ديوي: المنطق نظرية البحث. ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود. دار المعارف. مصر 1960. ص 74.

ممثّل المنطق

نقدَ الوردی فی صفحات كثيرة من كتبه ممثلي المنطق القديم، ونقد "نظرية القياس" التي تُعد جزءاً مهماً من أجزاء المنطق الأرسطي. وقد كانت هذه النظرية الأكثر عرضةً للنقد. لكن الوردی يُركز في استعمالات رجال الدين لها، فلم يكن في زمن الوردی من يستعمل هذه النظرية أو حتى قضايا منطقية أخرى خارج الأوساط الدينية. فكل ما ظهر من المنطق كان على يد رجال دين، استعملوا مصطلحات المنطق وآلياته - كيفما كان الاستعمال - من أجل تثبيت العقائد، أو الدفاع عنها، أو إيهام الآخرين. أي أنهم استعملوا جانباً من جوانبه، استعملوه من أجل تثبيت الجمود لا من أجل تحرير العقول.

يرى الوردی أن القياس المنطقي "قد أصبح آلة بيد الإنسان يستعمله في سبيل ما يشتهي وما يرغب فيه"⁽¹⁾. وأن القياس المنطقي الذي كان يُستخدم في القرون الوسطى "ولا يزال الكثيرون منهم يستخدمونه حتى يومنا هذا، لا يصلح منهجاً للبحث العلمي وللكشف عن الحقيقة. إنما هو يصلح بالأحرى سلاحاً بيد الإنسان يستخدمه للدفاع أو الهجوم كما تقتضيه عواطفه ومصالحه أو عقائده"⁽²⁾. ويمكن أن يكون القياس المنطقي سلاحاً في يد كل فريق "فمن الممكن استعماله لتأييد رأي ما ولتأييد عكسه أيضاً... وأصحاب الفرق الدينية كلهم يستعملون هذا المنطق لتأييد دعاواهم المذهبية، وكل واحد منهم يعتقد أنه قد وصل به إلى الحق الذي لا شك فيه. وإذا أصغيت إلى براهين كل فريق منهم وجدتها متسلسلة تسلسلاً منطقياً صحيحاً، وأنت إذن قد تقف حائراً لا تدري أية فرقة محقة من بين هاتيك الفرق المختلفة"⁽³⁾.

وفي الزمن الذي التي كتب فيه الوردی لم يكن عندنا من ممثلي للمنطق كبرتراند رسل أو وايتهيد أو فتنجشتاين (أو من العرب أمثال زكي نجيب محمود

(1) علي الوردی: خوارق اللاشعور، أو أسرار الشخصية الناجحة. دار الوراق للنشر، لندن، (ط2) 1996. ص 83.

(2) علي الوردی: منطق ابن خلدون. ص 40.

(3) علي الوردی: خوارق اللاشعور. ص 84.

أو عبد الرحمن بدوي) وآخرين غيرهم، من المناطق المعاصرين أو المشتغلين بالمنطق العارفين بأنواعه، من الذين كانت تشغلهم قضايا تخص العلم وفلسفة العلم. أو من الذين صادف أن كانوا تنويريين، ومهتمين بالمنطق أيضاً. فكل من يعرف المنطق القدم ويتحدث به كان من فئة واحدة.

يصلح منطق أرسطو - كما يرى الوردی - للوعظ وللمشاغبة معاً، "فالواعظ الذي يرقى المنبر لإلذار الناس بالويل والثبور، والمشاغب الذي يبحث عن عيوب الناس لينتقدها، كلاهما يستعمل هذا المنطق في الهجوم والدفاع. فهو منطق الوعظ لا الاعتاض، إذ أن المولع به شديد في وعظ غيره بينما هو بعيد عن الاعتاض بما يعظ به: فهو يتلمح في سلوك كل فرد من الأفراد المحتكين به تناقضاً منطقياً ولكنه لا يرى ذلك التناقض في نفسه. إن هذه العادة تظهر بجلاء في بعض رجال الدين. وهي منتشرة انتشاراً كبيراً في البيئات التي تكثر فيها الحرف الدينية كالوعظ والإرشاد وتوزيع الصدقات. ففي هذه البيئات تدرس علوم المنطق والنحو والفقه والكلام وغيرها وجميع هذه العلوم تستعمل الأقيسة المنطقية كثيراً وتعود الذهن على التفكير الذي يحرض صاحبه على المشاغبة والوعظ الاعتدائي"⁽¹⁾. فانصب نقد الوردی على معمم يستطيع أن يقوم بأي عمل ثم يأتي بحجة منطقية يدافع بها عن نفسه ويرد بها انتقاد المنتقدين⁽²⁾.

إذا كان النموذج الذي ينقده الوردی رجل دين يستعمل المنطق لإثبات ما عنده، فإنه لا يقصد أن من يستعمل هذا المنطق هم رجال الدين فقط، بل كل من يتمسك بالنمط القديم من التفكير، مهما تكن صفته أو وظيفته. لكن هذا النمط وهذه الطريقة قد تظهر عند رجال الدين أكثر من ظهورها عند غيرهم من المؤثرين في المجتمع.

وكان كتابه المشهور "وعاظ السلاطين" قد خصص لنقد هذا النوع من التفكير، يقول: "إني أكاد أجزم بأن منطق الواعظ الأفلاطوني هو منطق الترفين والظلمة. فهم يشغلون الناس بهذا المنطق قائلين لهم: لقد ظلمتم أنفسكم وبحثم

(1) المصدر نفسه. ص 82.

(2) المصدر نفسه. ص 83 و 84.

عن حتفكم بظلفكم. وبهذا يستريح الظالم لاهياً بترفه وملذاته، بينما يستغيث [المظلوم ويطلب الغفران]"⁽¹⁾.

يرى أن الوعاظ يمجدون الطغاة ويقفون مع الحاكم ضد المحكوم، يقول: "ويبدو لي أن هذا هو دأب الواعظين عندنا. فهم يتركون الطغاة والمترفين يفعلون ما يشاؤون. ويصبون جل اهتمامهم على الفقراء من الناس فيبحثون عن زلائهم وينغصون عليهم عيشهم وينذرونهم بالويل والثبور في الدنيا والآخرة. وسبب هذا التحيز في الوعظ، فيما اعتقده، راجع إلى أن الواعظين كانوا، ولا يزالون، يعيشون على فضلات، موائد الأغنياء والطغاة. فكانت معائشهم متوقفة على رضا أولياء الأمر، وتراهم لذلك يغصون الطرف عما يقوم به هؤلاء من التعسف والنهب والترف - ثم يدعون الله لهم فوق ذلك بطول العمر"⁽²⁾.

ويقول أيضاً: "إني أريد بكتابي هذا أن ألفت الأنظار إلى خطر هذا الطراز الخبيث من التفكير. فهو تفكير غما في أحضان الطغاة وترعرع على فضلات موائدهم. وقد آن الأوان لكي نتبع اليوم طرازاً آخر من التفكير - هو تفكير البقال والحمال، وتفكير البائس والفقير"⁽³⁾.

حاول أن ينقد هذا النوع من التفكير والسلوك، ويدرسه دراسة واقعية، فهو يعرف طبيعة الإنسان، ولا يضع علاجاً يتجاوز هذه الطبيعة.

يقول: "إن أكثر مفكرينا اليوم يتبعون، كما قلنا سابقاً، ذلك الأسلوب الذي يصفق للظالم ويصق في وجه المظلوم. لقد آن لنا أن ندرس الطبيعة البشرية، كما هي في الواقع، فلا نعزو لها طبيعة ملائكية هي منها براء. فالطبيعة البشرية هي لا تتغير. سواء أكانت في القصر الفخم أم في الكوخ الحقير. وكل إنسان يركض وراء ذاته ويود إعلاء شأنها. وليس من المجدي أن ننسب الأنانية والحسد للبقال أو الحمال أو النجار وحدهم ثم ننسى ذلك النمط الغريب من التحاسد والتكالب

(1) الوردى: وعاظ السلاطين، رأي صريح في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث. دار ومكتبة دجلة والفرات، بيروت - لبنان (ط1) 2009. ص 12.

(2) المصدر نفسه. ص 11.

(3) المصدر نفسه. ص 12 و 13.

الذي يتعاطاه أبناء القصور. والمؤسف أن نرى الفقير لا يستطيع أن يدافع عن نفسه، فهو أناني كغيره من الناس، ولكنه يتحمل وحده عبء الأنانية التي يتهمه بها الواعظون. وتجد المترفين والأغنياء يتكالبون ويتحاسدون، كما يفعل الفقراء تماماً. ولكنهم يطلون أفعالهم بطلاء براق من الدعاوي الرنانة، والتظاهر بخدمة المصلحة العامة - ثم يأتي الواعظون من ورائهم يؤيدون ما يقولون⁽¹⁾.

وقد حاول الوردی أن يزيل ذلك الطلاء البراق، ويبحث عن أسباب أكثر واقعية من خدمة المصلحة العامة التي يدعيها أكثر الناس. بل هو لا يخشى من أن ينسب لنفسه صفات ليست جيدة، كي يثبت ما يذهب إليه من آراء، مع العلم أنه بعيد عنها كل البعد.

مهزلة العقل البشري

في نظرة سريعة وتحليل بسيط إلى عنوان كتاب الوردی "مهزلة العقل البشري"، محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة"، نرى أن الوردی قد أعلن سخريته من "العقل" ذلك المفهوم الذي احتل مكانة كبيرة في عالم الفكر وأصبحت له سلطة كبيرة على الرغم من عدم اتفاق المستعملين لهذا المفهوم على تعريفه أو كيفية استعماله.

أما العنوان الثانوي "محاولة جديدة في نقد المنطق القديم لا تخلو من سفسطة"، فهو عنوان مثير أيضاً، فنقد المنطق القديم ليس أمراً جديداً في الثقافة الأوروبية القديمة والحديثة، وكذلك في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، لكنه جديد في الثقافة العربية الحديثة، لا سيما في زمن صدور كتاب الوردی. وجملة "لا تخلو من سفسطة" فيها إشارة إلى أن الوردی يدرك أنه لا يقول القول الفصل لأنه بالأساس لا ينطلق من هذه المنطلقات التي تؤمن باليقينيات، ويؤمن بنسبية الأحكام التي قال بها السوفسطائيون من قبل. فهي التفاتة ذكية في استعمال كلمة تحمل معنيين؛ الأول معنى شائع يقترب من المغالطة والتمويه، والثاني معنى إيجابي يؤمن

(1) المصدر نفسه. ص 13.

به الراجماتيون والوردي ومئات غيرهم من الفلاسفة المعاصرين. وإذا كان مفهوم "العقل" من المفاهيم التي يستعملها ويتمسك بها معظم المفكرين، فقد أراد الوردي أن يشكك فيه ويثير الانتباه إلى أن هذا المفهوم ليس متفقاً عليه، ويمكن أن يُستعمل استعمالات متعددة ومختلفة. في الإهداء كتب الوردي: "أهدي هذا الكتاب إلى القراء الذين يفهمون ما يقرأون. أما أولئك الذين يقرأون في الكتاب ما هو مسطور في أدمغتهم فالعياذ بالله منهم. إني أخشى أن يفعلوا بهذا الكتاب ما فعلوا بأخيه "وعاظ السلاطين"، من قبل، إذ اقتطفوا منه فقرات معينة وفسروها حسب أهوائهم ثم ساروا بها في الأسواق صارخين... لقد آن لهم أن يعلموا أن زمان الصراخ قد ولى، وحل محله زمان التروي والبحث الدقيق"⁽¹⁾.

بعبارة أخرى كان لا يتمنى أن يُقرأ قراءة إيديولوجية، لكن هذا ما ليس بمستطاع أحد أن يمنعه. فما إن يخرج الكتاب من يد صاحبه وينشر حتى يصبح ملكاً للقراء يفعلون به ما يشاؤون. أما انتهاء زمان الصراخ وحلول زمان التروي والبحث الدقيق، فهي أمنية قد أصبحت بعيدة التحقق كلما تقدم بنا الزمان. فإذا كان المتسلطون في ذلك الزمان يكتفون بالصراخ والمناظرة فقط، فإنهم الآن يصرخون ويقتلون، أو ربما يقتلون ولا يُكلفون أنفسهم عناء الكلام.

كان الوردي يدعو إلى التطور والتجديد، وينتقد رجال الدين المتحذلقين الذين يدعون إلى التجديد: "يحاول بعض المتحذلقين من رجال الدين ادعاء التجديد فيما يكتبون ويخطبون، وتراهم لذلك يحفظون بعض الألفاظ والمصطلحات الحديثة يتلففونها من المجالات والجرائد المحلية، ثم يكررونها في كلامهم إذا يحسبون أنهم بهذا قد صاروا "مجددين". ويحلو لبعضهم أن يقال عنه إنه جمع بين القديم والحديث، ثم يرفع أنفه مغروراً بهذا العلم العجيب الذي وعاه في صدره. ومثله في هذا كمثل القروي الساذج الذي أراد أن "يتمدن"، في كلامه، فضيّع المشيتين مع الأسف الشديد. ينبغي أن يفهم هؤلاء أن التجديد في الفكر لا يعني

(1) علي الوردي: مهزلة العقل البشري. دار ومكتبة دجلة والفرات، (ط1) 2009، بيروت - لبنان. ص 7.

التمشديق بالمصطلحات الحديثة، إنه بالأحرى تغيير عام في المقاييس الذهنية التي يري عليها المرء في تفكيره"⁽¹⁾.

وهذا ما نراه واضحاً عند معظم دعاة التجديد من أصحاب الفكر الذي هو أقرب إلى المحافظة.. يغيرون المصطلحات، والفكرة هي هي لم تتغير، حتى أن بعضهم يغيره شكل التجديد لا التجديد نفسه. وقد يكون هؤلاء أسوأ من المتعصب الصادق، أو المتخلف القنوع.

هناك بعض الأمثلة التي يأتي بها الوردى عن الكل والجزء والانتقاء، توضح أن الأخذ بشيء أو التأثير بشيء ليس أمراً خاضعاً لمنطق محدود، بل فيه أشياء وأشياء. يضرب الوردى مثلاً من الانحراف الجنسي وكيف أن نقاده لم يفهموا مقاصده في "وعاظ السلاطين" فجاءوا بأمثلة غير مقنعة. وكان حديث الوردى عن الحجاب والحرمان والمجتمعات الذكورية. إن الوردى لا يدافع عن السفور وينتقد الحجاب فقط، يقول: "إننا لا ننكر على أي حال ما للسفور من مساوئ ولكن هذا لا يمنعنا من الاعتراف بمساوئ الحجاب أيضاً. فليس في الدنيا ظاهرة اجتماعية تخلو من محاسن أو تخلو من مساوئ. ولعل هذا القول لا يريد أن يفهمه أرباب المنطق القديم"⁽²⁾.

وواضح الفرق بين تفكير الوردى وبين رجال الدين الذين لا يذكرون إلا محاسن الحجاب. وما تزال بعض الآراء التي تتعلق بالملابس تستغرق ساعات وساعات من النقاش غير المجدي، وليس آخرها جدل البنطلون والتورة!

يرى الوردى أنه "لا يكفي في الفكرة أن تكون صحيحة بحد ذاتها. الأخرى بها أن تكون عملية ممكنة التطبيق، وكثيراً ما تكون الأفكار التي يأتي بها الطوبائيون من أصحاب البرج العاجي رائعة ولكنها في الوقت ذاته عظيمة تضر الناس أكثر مما تنفعهم. ووجدنا أصحاب الفكر القديم لا يميزون بين الممكن وغير الممكن من الأفكار. همهم أن يدرسوا الفكرة دراسة منطقية مجردة، فإذا وجدوها جميلة ذات محاسن آمنوا بها واندفعوا في الدعوة إليها اندفاعاً أعمى"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 11.

(2) المصدر نفسه. ص 15.

(3) المصدر نفسه. ص 16.

بذكر الوردي أن بعض مفكرينا قد نادوا بترك مساوئ المدينة والأخذ بحاسنها فقط، لكن هذا النداء "ذهب كأنه نفخة في رماد أو صرخة في واد. لقد أنتجت لنا المدينة الجديدة إبداعاً في الفكر وتجديداً في النظام، ولكنها أنتجت في عين الوقت ارتباكاً في الأعصاب وهلعاً في النفوس وتكالباً لا ينتهي عند حد. والفكر البشري حين يتحرر ويخرج على التقاليد لا يستطيع أن يحتفظ بطابع البقين على أية صورة. إنه حين يشك في أمر واحد من أمور حياته لا يستطيع أن يقف في شكه عند هذا الحد فالشك كالمرض المعدي لا يكاد يبدأ في ناحية حتى يعم جميع النواحي. والإنسان إذ يكسر تقليداً واحداً لا بد أن يأتيه يوم يكسر فيه جميع التقاليد، وهو بذلك قد استفاد من جهة وتضرر من جهات أخرى. ومن هنا جاء قول القائل: "من تمنطق فقد تزدق".⁽¹⁾

في هذا السياق ينقد الوردي - الداعي إلى الشك - من قال "من تمنطق فقد تزدق"، فالمنطق هنا يدل على التفكير، التفكير الشكي لا اليقيني. مع ذلك فإن هذا القول، أو هذه الفتوى، تاريخياً، من فتاوى ابن الصلاح الشهرزوري وقد جاءت ضد الفلسفة والمنطق.

أدرك الوردي أن المشايخ يخشون من هدم فكرة التسليم والتقليد عند أتباعهم أكثر من خشيتهم من الأفكار بحد ذاتها. "إن أخوف ما يتخوفون منه في الواقع هو إثارة الجدل المنهي عنه شرعاً، إنهم يعلمون بأن الرسم أو اللغات أو الجغرافيا بحد ذاتها لا تضعف عقيدة من يتعلمها. إن الذي يضعف العقيدة هو ما تجر إليه تلك الأمور من جدل وتساؤل وتفلسف. فالاعتقاد بكروية الأرض مثلاً لا صلة له بالاعتقاد بالله وبالنبوة أو باليوم الآخر. ومشايخ الدين يعرفون هذا تمام المعرفة، ولكنهم مع ذلك يدركون إدراكاً لا شعورياً بأن هذه الفكرة الجديدة تهدم بطبيعتها مزاج التسليم والتقليد الذي يطلبه المشايخ من أتباعهم. إن التجديد في الأفكار هو الذي يخشاه مشايخ الدين لا الأفكار ذاتها. فهم لا يخشون كروية الأرض بقدر ما يخشون الجدل الذي تثيره هذه الفكرة في عقول الناشئين... وكذلك قل عن

(1) المصدر نفسه. ص 33.

اللغات. فتعلمها بحد ذاته لا يضر العقيدة الدينية بشيء أما الذي يضر العقيدة فهو ما يأتي وراء التعلم من الاطلاع على الآراء الجديدة التي تحرك الذهن"⁽¹⁾.

وعن الاقتناع بالرأي نتيجة الجدل المنطقي يقول الوردى: "لقد دلت التجارب الكثيرة أن الجدل المنطقي الذي يستخدمه رجال الدين عبث ضائع لا طائل وراءه ولا جدوى فيه. فلم نجد إنساناً اقتنع برأي خصمه نتيجة الجدل المنطقي وحده. إن هذا الجدل قد يسكت الإنسان وقد يفحمه أحياناً ولكنه لا يقنعه. ويظل الإنسان مؤمناً بصحة رأيه حتى النفس الأخير. أما إذا رأيناه يبدل رأيه فعلاً فلنبحث عن العوامل النفسية والاجتماعية التي دفعته إلى ذلك"⁽²⁾.

استعرضتُ بعض الذين انتقلوا من دين إلى دين، أو من طائفة إلى طائفة، أو من حزب إلى حزب، بعضهم عرفتهم مباشرةً وبعضهم من خلال القراءة، فوجدتُ أن أقلَّ عوامل الانتقال القناعة الفكرية والتعمق بالموضوع، وأكثرها العوامل الاجتماعية والنفسية والسياسية والعملية.

إن معظم أفكار القدماء - كما يرى الوردى - رائعة وجميلة، لكن فيها عيباً هو أنها غير عملية. وقد ذكر ذلك عندما حلل آراء الفارابى⁽³⁾، "لا يكفي في الفكرة أن تكون رائعة وجميلة بحد ذاتها. إنما يجب أن تكون عملية قبل كل شيء، ولو استمعنا إلى المجانين لوجدناهم أحياناً ينطقون بأجمل الأفكار وأروعها، ولكنهم رغم ذلك لا يستطيعون أن يكونوا أنبياء أو مصلحين اجتماعيين"⁽⁴⁾.

أمثلة على النقد

يذكر الوردى أمثلة عن القياس الأرسطي الذي يتكون من المقدمة الكبرى والصغرى والنتيجة، ويبدأ بتفنيد فكرة القياس. ويحلل المثال المشهور الذي يُستعمل في المنطق "كل إنسان فان". ويشكك في المقدمة الكبرى لهذا القياس وفي صحة

(1) المصدر نفسه. ص 35.

(2) المصدر نفسه. ص 51.

(3) المصدر نفسه. ص 93.

(4) المصدر نفسه. ص 93.

هذا القول، وينتهي إلى إمكان الشك في أية بديهية اعتاد الناس على التسليم بها⁽¹⁾. ويرى أننا لو أمعنا النظر في المقدمات الكبرى التي يأتي بها المناطقة "لوجدناها أدنى إلى الشك من هذه. فمعظمها عبارات مألوفة قد اعتاد الناس على التسليم بها. والمناطقة يستغلون تسليم الناس بها هذا فينبون عليه أقيستهم المتنوعة"⁽²⁾.

ويأتي بأمثلة معينة على القياس المنطقي، مثل:

"الضحك من غير سبب من قلة الأدب

وفلان قد ضحك من غير سبب

إن فلان إذن قليل الأدب"⁽³⁾.

والذي يستعمل هذا القياس كما يرى الوردى "قد لا يكفيه هذا الحكم القاسي على ذلك الشخص وربما لجأ إلى اعتداء آخر عليه ثم اصطنع في سبيل ذلك قياساً منطقياً جديداً استناداً على قياسه الأول فيقول:

قليل الأدب مضر بالدين

وكل مضر بالدين تجب محاربته

وفلان إذن تجب محاربته

واستناداً على هذا القياس تراه يطلق لسانه للتشهير بصاحبنا المسكين وهو قد لا يتورع أن يؤذيه أشد الأذى. فضميره لا يجزه في هذا لأنه يؤذيه وحجته المنطقية معه تؤيده فيما يفعل"⁽⁴⁾.

يضرب مثلاً على نظريات علمية آمن بها الناس وقد لا تصمد أمام الزمان، "وقد مر على الناس زمن طويل كانوا فيه يؤمنون بنظرية "الجاذبية" التي جاء بها نيوتن، ولم يجروا منهم أحد على الشك فيها. حتى صارت كالبديهية التي يقتضي صحتها التفكير السليم. ثم اتضح أخيراً أنها فرضية مؤقتة قد لا تبقى على صحتها إلى الأبد. وكذلك أجمع العلماء في يوم من الأيام على وجود "الأثير" في فضاء

(1) المصدر نفسه. ص 177

(2) المصدر نفسه. 178

(3) علي الوردى: خوارق اللاشعور. ص 83.

(4) المصدر نفسه. ص 83.

الكون، ثم تبين لهم أخيراً أنه غير موجود. وبدأت نظرية "الزمان" التي جاء بها انشتاين تحل مكان "الجاذبية" و"الأثير" معاً. ومن يدري فلعل المستقبل يضمّر لنا انقلاباً آخر يصبح "الزمان" فيه بلا مكان!"⁽¹⁾.

لقد أخذ الوردی علی من يستعمل مبدأ "التناقض" الآتي: "عبيهم الكبير أنهم يتبعون مبدأ "التناقض" فعلياً وينكرونه نظرياً. فهم يجرون في أقيستهم المنطقية وراء كل أمر تميل إليه قلوبهم، ثم يدعون أنهم يسعون وراء الحقيقة المطلقة. أما المنطق الحديث فهو قد أنكر وجود الحقيقة المطلقة عملياً ونظرياً"⁽²⁾.

أما المنطق الحديث فهو "يرى في كل فكرة جانباً من الصواب في حدود الإطار الخاص بها. والفكرة التي هي مغلوطة في نظرك قد تكون صحيحة في نظر غيرك لأنه يراها بمنظاره الذي فرضه المجتمع عليه أو فرضته مصالحه الخاصة أو عقده النفسية"⁽³⁾.

واستنتج الوردی أن كثيراً من الذين يتكلمون عن المنطق لا يعرفون عن ماهيته شيئاً. "يتحدث كثير من المتعلمين عن المنطق وهم لا يعرفون عن ماهيته شيئاً، فهم يقولون عن كلام أحدهم بأنه منطقي وعن كلام آخر إنه غير منطقي، فإذا سألتهم: لماذا؟ حكوأ رؤوسهم حيرةً وافرّقعوا من غير جواب"⁽⁴⁾.

يضرب الوردی مثلاً مما يعتقد الناس أنه بديهيات، "فالإنسان اعتاد أن يرى الأرض مسطحة وثابتة في مكانها، ثم رأى الشمس تخرج من الشرق وتختفي في الغرب، فاعتقد أن هذا أمر بديهي لا يجوز الشك فيه. ولما جاء كوبرنيكس يقول بأن الشمس ثابتة بالنسبة للأرض، وأن الأرض هي التي تدور حولها، أزعجه ذلك ولم يأنس إليه إلا بعد كفاح طويل، ولا يزال كثير من الناس في عصرنا هذا لا يستطيعون التسليم به أبداً"⁽⁵⁾.

(1) علي الوردی: مهزلة العقل البشري. ص 178 و179.

(2) المصدر نفسه. ص 185.

(3) المصدر نفسه. ص 185.

(4) علي الوردی: خوارق اللاشعور. ص 75.

(5) علي الوردی: مهزلة العقل البشري. ص 167.

ولا يضرب الوردي أمثالا من المتدينين أو المؤمنين فقط، بل من الملحدين أيضاً، ففي هذا المستوى من الإيمان أو الإلحاد، تكون طبيعة تفكير كل منهما واحدة. يقول: "يحكي أن أحد الملحدين في لندن كان يلقي محاضرة على جمهور كبير من المستمعين، حيث أراد فيها أن يثبت نفي وجود الخالق. وبعد أن أنهى محاضرتة قال: "سأقدم لكم الآن دليلاً حسيّاً على أن الله غير موجود". ثم رفع إحدى يديه إلى فوق وقال إنه يقدم لله إنذاراً نهائياً بأن يقطع هذه اليد المرفوعة خلال فترة أمدها خمس دقائق، فإذا هو لم يقطعها دل ذلك على أنه غير موجود. ووجه الحاضرون خلال هذه الفترة ينتظرون من ربه أن يقطع يد هذا الزنديق ويربحهم منه. ولكنهم وجدوا مع الأسف الشديد بأن يد الزنديق بقيت سليمة بعد انتهاء فترة الإنذار هذه. وخرج الزنديق من بينهم فرحاً يشعر بنشوة الانتصار. إن هذا الملحد لا يختلف في أسلوب تفكيره عن ابن طفيل ومن لف لفه. هو متعصب في عقيدته الإلحادية وهم متعصبون في عقيدتهم الدينية التي ورثوها عن الآباء. وكل منهم يعتمد حجته على البديهيات التي اعتاد عليها.

إن الدليل الذي جاء به هذا الملحد يبدو قوياً في نظره ونظر أمثاله. ولكنه يعد في ضوء البحوث الحديثة واهياً لا قيمة له. لقد وجدناه يفرض القيم والمعايير المألوفة في محيطه الاجتماعي على عالم آخر قد لا يخضع لتلك القيم والمعايير. إنه يرى الناس يعضون أو ينتقمون إذا تخداهم أحد وقدم لهم إنذاراً نهائياً. وهو يظن أن الله يندفع بمثل هذه العاطفة في أعماله كما يندفع بها سائر الناس... وكثير من إخواننا، سواء المتدينون والملحدون، يفكرون على هذا النمط. ومعظم أدلتهم نسبية مأخوذة من عالمهم المحدود، وهم لا يدرون أنها قد لا تصح في العالم الذي لا حد فيه. لست أريد بهذا أن أبرهن على وجود الله أو أنكر وجوده. فليس هذا من شأني ولا يدخل في نطاق مقدرتي. إنما أود أن يفهم القارئ بأن الدليل القائم على البديهيات لا فائدة منه. فالبديهيات ذاتها نسبية تتبدل بتبدل الزمان والمكان"⁽¹⁾.

وهكذا يحلل طبيعة التفكير سواء كان المنطلق دينياً أو إلحادياً، فالتعصب هو التعصب. لكن هذا الملحد الذي حكى عنه الوردي قد استعمل أدلة من داخل الدائرة الدينية، ولم يكن خارجاً تماماً عن المؤلف الديني، لأنه استند إلى فكرة أن

(1) المصدر نفسه. ص 175 و 176.

الله قد يعاقب الظالمين أو الذين يتحدونه في الدنيا قبل الآخرة، كما فعلها مع أشخاص أو أقوام، لكنه صاغ الدليل بشكل ساذج جداً. إن أدلة وجود الله ليست مقنعة دائماً، أو أنها تقنع بعضاً دون بعض. ربما يقتنع بعضهم بالدليل الوجودي وآخرون بدليل الحركة وغيرهم بدليل العناية والاختراع... وكل يبحث عن الدليل الذي يقنعه إذا لم يكن مقتنعاً.

مناقشة الوردى في بعض أفكاره

في البدء أود أن أشير إلى أنني قد كتبتُ بحثاً سابقاً بعنوان "موقف الوردى من المنطق الأرسطى، قراءة نقدية" ذكرتُ فيه تفاصيل عدة عن المنطق واللغة وردت هنا بشكل موجز⁽¹⁾.

إن المنطق آلة بحسب كثير من التعريفات التي يذكرها الفلاسفة القدماء. وليس في مفهوم الآلة بحد ذاته دلالة سلبية. فالعلوم والفنون والتكنولوجيا كلها آلات بيد الإنسان يستعملها كيفما يشاء؟ ولا يمكن أن يُنقد علم بأكمله لأن شخصاً قد استعمل نتائج من أجل ضرر غيره؟ كل شيء يمكن أن يكون نافعاً أو ضاراً بحسب الاستعمال، فمرة تستعمل السكين لأغراض الطبخ ومرة تستعمل للقتل، وهي غير مسؤولة عما نفعل. ومرة تستعمل التكنولوجيا الحديثة لأغراض سلمية وأخرى لأغراض حربية، ومرة تستعمل المخدرات لإنقاذ مريض وأخرى لجعل السليم مريضاً. والمسؤول الأول والأخير هو الإنسان الذي يستعملها. والمنطق كأى علم من العلوم يُستعمل استعمالاً عدة. وربما استقرأ الوردى استعمالاً المنطق فراها تميل إلى الجانب السلبي أكثر من الإيجابي، وهي فعلاً كذلك في أوساط عرفها الوردى جيداً.

ذكر الوردى أحد المعممين، وقد يكون نموذجاً لكثير من المعممين الذين يستعملون حججاً منطقية. هذا المعمم - حقيقياً كان أو مفترضاً - لا يأتي بحجج

(1) فيصل غازي مجهول: موقف الوردى من المنطق الأرسطى، قراءة نقدية. في كتاب "علي الوردى، قراءة في آرائه المنهجية"، الحضارية للطباعة والنشر، العراق-بغداد. مؤسسة العارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، (ط1) 2008.

منطقية بقدر ما يفرض ما عنده بسلطة دينية، إنه يمارس نوعاً من أنواع التفكير التبريري المستند إلى كتاب مقدس أو سيرة أو غيرهما، ولو كان منطقياً فحسب لما اتبعه آلاف الناس. فأين تلك الآلاف التي اتبعت الفارابي لأنه المعلم الثاني الخبير بالمنطق الأرسطي؟ وأين أتباع عشرات المناطق الخالص الذين لا يعرف أسمائهم إلا بعض المختصين؟ إن الناس يتبعون رجل الدين لأنه يعبر عن فكرة يؤمنون بها، لذا لا نجد أتباعاً للمناطق الخالص كأتباع رجال الدين، فالمسألة ليست منطقية بقدر ما هي دينية لإيمانية اعتقادية اجتماعية. وهو لو قال لهم أي شيء لصدقوه من دون أية معرفة منهم أو منه بالمنطق.

إن كثيراً من الناس يتبعون رجل دين لا يعرف شيئاً عن أي شيء، لا لشيء إلا لأنه مبارك مقدس عندهم، وقدسيته تلك تجعلهم ينسبون له ما ليس عنده. إن الناس البسطاء عندما يحترمون شخصاً - لأنه رجل دين أو له قدسية دينية - لا يسألون عن قدرته على التفكير أو الجدل أو الإقناع، لكنهم يقتنعون به هكذا، بل كثيراً ما تجدهم يروون القصص والمعجزات عن أناس مقدسين كانوا بسطاء أو سذجاً لا يعرفون شيئاً في العلم أو العمل، وكل ما لديهم من امتياز هو أنهم بسطاء، مع ذلك يقدسونهم ويضربون المثل بهم وبسذاجتهم.

لقد استعمل كثير من رجال الدين المنطق للوعظ والمشاغبة فعلاً. لكن المنطق بوصفه علماً ليس مسؤولاً عن ذلك بشكل مباشر. إن الواعظ المتحذلق لا يتورع من استعمال أي علم من العلوم أو أية جملة من الجمل في الدفاع عما يذهب إليه أو يؤمن به. ولو أراد أن يحارب الناس بالكيمياء أو الفيزياء لما عجز. ولو رجعنا إلى المناطق الكبار كالفارابي وابن سينا وابن رشد وآخرين لما وجدنا هذا الوصف ينطبق عليهم كثيراً، وهم أعلم بمنطق أرسطو من رجال الدين وأهل المنابر.

يحال الوردي القضية "كل إنسان فان"، لكن المنطقي ليس من عمله أن يُثبت صدقها أو كذبها، كل ما يفعله أنه يفترض صدقها فرضاً؛ أي أنها صادقة بالفرض. وما قول الوردي في القضية القائلة إن "كل أ هي ب"، أو "كل س هي ص"، التي نفترض الصدق فيها؟ إن المنطقي يأخذ الحقائق أو القضايا أو الجمل من تخصصات

أخرى وهو ليس معنياً بالتحقق منها. فإذا قيل إن كل المعادن تتمدد بالحرارة فإن المنطقي يأخذ هذه الجملة من علماء الفيزياء أو الكيمياء وليست هي من اكتشافه. أما مسألة افتراض الشك في أن كل الناس يموتون، فهذا ممكن، وهذا يدخل في مشكلة قد شغلت الفلاسفة والعلماء، وهي مشكلة الاستقراء. فكثير من علومنا تعتمد الاستقراء الناقص لا التام. وهنا فإن أية جملة نعلها صادقة، يمكن ألا تكون كذلك. مثال ذلك إذا قلنا إن الماء يتكون من الهيدروجين والأكسجين، فقد يعترض شخص ويقول هل فحصتم جميع قطرات الماء الموجودة في العالم؟ وإذا قلنا إن الأسماك تنفس الهواء أو الأكسجين المذاب في الماء، فقد يعترض شخص ويقول هل فحصتم جميع الأسماك الموجودة في جميع أنهار العالم وبحاره ومحيطاته؟ وإذا كان هذا ممكناً فكيف بالأسماك التي ماتت قبل آلاف السنين أو التي ستولد بعد ملايين السنين؟ وإذا قيل إنه عندما يُقطع رأس الإنسان فإنه سيموت؟ قد يقال وهل أن جميع الذين قُطعت رؤوسهم قد ماتوا؟ هذا ممكن، لكن المنطقي يقول إذا كان حقاً أنه إذا قُطع رأس الإنسان وإنه بسبب هذا القطع سيموت، فإنه سترتب على هذه القضية نتائج معينة. إن إمكان التحقق (في كثير من المجالات) من جميع الجزئيات أمر صعب أو محال، لكن لا توجد طريقة أخرى غير استعمال الاستقراء الناقص، أو فلنقل إنها أثبتت نجاحتها أكثر من غيرها، على افتراض أن العينة الصغيرة المأخوذة من مكان ما تُشبه غيرها، كما يأخذ المحلل قطرة من دم الإنسان ليرى إذا ما كان مصاباً بمرض ما. وهذه المسألة لم تشغل أصحاب المنطق الصوري بقدر ما انشغل بها فلاسفة وعلماء ورجال دين أيضاً.

إن المناطق لا يستغلون تسليم الناس بالمقدمات الكبرى بقدر ما يضربون أمثلة مما هو معروف، أو يعتمدون ما هو صادق في مجال معين، وهذا ما فعله الغزالي وابن حزم عندما ضربوا أمثالا على الأقيسة من الفقه، أو من الثقافة الإسلامية، لأنهم يخاطبون أناساً ذوي ثقافة إسلامية. ففي بيئة إسلامية صرف ماذا ستكون الجملة القائلة: "لا إله إلا الله" صادقة أم كاذبة؟ بالتأكيد يوجد ملايين الناس يشكون في صدقها، لكن هذا الشك لا يعني المؤمن بها الذي يعدها يقينية أو صادقة، وينطلق منها في استنتاجات أخرى.

يمكننا أن نحلل الأمثلة التي أتى بها الوردي عن القياس المنطقي بمثال مفترض. فإذا كان المستمع مقتنعاً بأن الضحك من غير سبب من قلة الأدب، ويعتدُّ هذا القول مسلماً أو بديهية أو حقيقة ما، فإنه سيؤمن بتلك النتيجة، وهنا لا مشكلة في الاستدلال بل في صدق المقدمات. فإذا كان المستمع متفقاً مع رجل الدين في أن المقدمات صادقة، فإن المنطق لا علاقة له بهذا قط. وسأتي بمثل مفترض لإيضاح المسألة، فإذا قال رجل الدين:

كل مشرك بالله كافر

وهؤلاء مشركون بالله

إذن هؤلاء كفرة

وكل كافر يجب قتله

وهؤلاء كفرة

إذن هؤلاء يجب قتلهم

فليس هناك من خطأ في هذا الاستدلال ما دام المستمع يؤمن بصدق المقدمات، فما علاقة المنطق بهذا؟

أما المثال الثاني الذي استعمله، وهو:

قليل الأدب مضر بالدين

وكل مضر بالدين تجب محاربته

وفلان إذن تجب محاربته

فإن المناطقة يرفضونه قبل الوردي لأنه النتيجة اللازمة عنه ليست كما ذكرها، فالنتيجة يجب أن تكون: تجب محاربة قليل الأدب، وإذا شئنا الدقة وجب أن تكون المقدمة الأولى: كل قليل الأدب مضر بالدين، ويجب أن تكون النتيجة جزئية موجبة، وفي هذه الحال ستكون النتيجة بعض من تجب محاربتهم قليلو الأدب. وذلك بحسب قواعد القياس.

أما إيمان الناس بنظرية الجاذبية التي جاء بها نيوتن، فهل هم الناس عموماً أم مجموعة من العلماء؟ إن الناس لا تهمهم المسألة سواء أكانت هناك جاذبية أم لم تكن. وقد آمن بها العلماء لأنها فرض ناجح قد حل مشكلات كثيرة. وعندما

عجزت عن حل مشكلات أخرى بدأ الشك فيها، وبمجموع تلك الشكوك هو الذي حفز علماء آخرين للإتيان ببديل عنها. ولا أظن العلماء مسؤولين عن المفكرين أو الفلاسفة الذين يسمعون النظرية فيؤكدون صدقها المطلق.

إن المفارقات التي يذكرها الوردی تنتمي إلى نظام المجادلات والمناظرات الذي كان معروفاً في السابق، ولا علاقة لها كثيراً بالأدلة المنطقية. فقد كان رجال الأدب والنحو والعلم والسياسة وغيرهم يتجادلون كثيراً من أجل الغلبة، والمهم أن ينتصر الشخص في ذلك الجدل أو تلك المناظرة مهما كانت الحجج التي يقدمها. إنهم هنا ليسوا باحثين عن حقيقة معينة، بل هم قد انطلقوا من حقيقة معينة وأرادوا الدفاع عنها. ألم يحذر المناطقة من هذه الطريقة؟ أما كشفوا عن كثير من الأغاليط أو المغالطات التي تتم بهذه الطريقة؟ ولماذا أفردوا أبواباً بأكملها يصنفون المغالطات ويبحثون فيها من جميع جوانبها، وينبهون إلى خطورة استعمال المفردات أو الانتقال من فكرة إلى فكرة من دون ضوابط؟

لقد استعمل الوردی "المفارقة المنطقية" التي تملأ كتب رجال الدين. فهل رجال الدين هنا رجال منطق؟ يمكن أن نقول: إنه ليس أكثر من رجل دين في كتاباته مفارقات منطقية، والمنطقي أيضاً هو من يُنبه إلى تلك المفارقات، ويحاول أن يعرفها ويضرب الأمثلة عليها.

ولماذا تنسحب أخطاء مجال معين على مجال آخر؟ فهل إذا تحيز الشهرستاني أو مال البغدادي أو أخطأ النوبختي تحمل ذلك المناطقة؟ ثم أن مفهوم القياس المنطقي لا علاقة له بأي مثال، إنه مسألة صورية بحتة ممكن أن تتم من غير مثال. إن ما أتى به أولئك ليس براهين قاطعة بل جمل وقضايا قد آمنوا بصدقها واعتقدوا بها اعتقاداً جازماً.

في كلام الوردی عن "التناقض" خلط بين المجالات، خلط بين المنطق والفلسفة والسلوك وأشياء أخرى. فالتناقض بين ما يقوله الشخص وما يفعله لا يخص زمناً دون زمن آخر، كما أن الكذب والنفاق موجودان في كل زمان. والكلام بإطلاق هو المغالطة، فإلى أي مجال تنتمي تلك الفكرة التي قد تكون صحيحة في نظرك وغير صحيحة في نظر الآخر؟ وماذا يقول الفيزيائي المعاصر

عندما يأتي شخص ويقول له إنني أؤمن بصدق الفكرة القائلة إن الأرض مسطحة ثابتة مركز للكون؟ قد يقول له هذا شأنك، لكن الأمور لا تجري بحسب هواك. إن البحث في الأفكار أو القضايا أو الحقائق وصدقها أو كذبها ونجاحها أو فشلها يختلف باختلاف المجال. فنسبة الاتفاق بين علماء الطبيعة أكثر من نسبة الاتفاق بين علماء الاجتماع أو النفس. والاختلاف في مسائل الفن والذوق أكبر من الاختلاف في مجال الصناعة والتكنولوجيا. وإذا نظرنا بعين العلم إلى الفن أو إذا نظرنا بعين الفن إلى العلم لأفسدناهما معاً.

أما عن عدم معرفة كثير من المتعلمين شيئاً عن ماهية المنطق. فهذا صحيح، لكن المطالبة بالتعريف المستمر ليست أمراً سهلاً، فلو قال شخصٌ عن آخر إن كلامه علمي، وسألتاه ما العلم؟ لا حترار في أمره أيضاً. وعندما يتحدث الناس عن كلام ويصفونه بالمنطقي فهم على الأكثر يقصدون المعنى الأعم للمنطق وهو الترتيب والنظام. لذا قد تُستعمل كلمات معينة للدلالة على فكرة واحدة، فيقال: منطقي، علمي، موضوعي، معقول.

ضرب الوردى مثلاً عن الأرض المسطحة وشروق الشمس... هنا يخلط الوردى بين الموقف الطبيعي للإنسان الاعتيادي والموقف العلمي. فنحن جميعاً نرى الأرض مسطحة لأنها كذلك في مسافات قصيرة، كما نراها ضمن مقاييسنا المحدودة، لكن لم يكن هذا دائماً اعتقاد الإنسان، فأين نضع تلك النظريات التي جاء بها بعض الفلاسفة اليونانيين، كطاليس وأنكمنديريس وغيرهما، الذين لم يكونوا يرونها مسطحة. لكنهم علماء، وليسوا كبقية الناس. أما الآن، فنحن لا نختلف عنهم كثيراً، فقد قيل لنا إن الأرض كروية، وسنقبل هذا من علمائنا، كما قبل كثير من الناس أفكاراً شبيهة من علمائهم. فالتحقق الشخصي الفردي ليس ميسوراً باستمرار. أما الشرق والغرب، فهي ألفاظ بقيت من القدم ولا بدليل عنها في لغة الحياة اليومية، فماذا يقول المذيع إذا أراد أن يُعبر عن موعد شروق الشمس؟ إنها تشرق من مكان بالنسبة لي وتغرب في مكان آخر. وما تزال كلمة الشروق والغروب مستعملة لأن العلماء لم ينتبهوا إليها، حيث لا شرق ولا غرب بالمعنى الدقيق، بل لأن هناك مجاًلاً للاستعمال تناسبه هذه الألفاظ. فكلمة أشرق

الشمس تُغني عن جمل كثيرة. وإذا كان بعض رجال الدين أو علماءه قد تبناوا فكرة الأرض المسطحة أو مركزية الأرض فإنهم لن يعجزوا عن الإتيان بألف دليل على كرويتها أو لا مركزيتها، فكلما أثبت العلم شيئاً استطاع هؤلاء أن يتكيفوا معه، لا بل يقولون كان هذا معروفاً قبل أن يكتشفه العلماء. مع ذلك فإن اللغة العلمية تدخل شيئاً فشيئاً في الاستعمال العادي بمرور الزمن، عندما تصبح شائعة.

المصادر

- علي الوردي:
 - خوارق اللاشعور، أو أسرار الشخصية الناجحة. دار الوراق للنشر، لندن، (ط2) 1996.
 - منطق ابن خلدون، في ضوء حضارته وشخصيته. دار ومكتبة دجلة والفرات، (ط1) 2009، بيروت - لبنان.
 - مهزلة العقل البشري. دار ومكتبة دجلة والفرات، (ط1) 2009، بيروت - لبنان.
 - وعاظ السلاطين، رأي صريح في تاريخ الفكر الإسلامي في ضوء المنطق الحديث. دار ومكتبة دجلة والفرات، بيروت - لبنان (ط1) 2009.
- إسلام، عزمي: دراسات في المنطق. منشورات ذات السلاسل للطباعة والنشر، الكويت (1985).
- يكون، فرنسيس: الأورجانون الجديد، إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة. ت: عادل مصطفى. دار رؤية للنشر والتوزيع 2013.
- ديوي، جون: المنطق نظرية البحث. ترجمة وتصدير وتعليق زكي نجيب محمود. دار المعارف بمصر 1960.
- مجهول، فيصل غازي: موقف الوردي من المنطق الأرسطي، قراءة نقدية. في كتاب "علي الوردي، قراءة في آرائه المنهجية"، الحضارية للطباعة والنشر، العراق-بغداد. مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، (ط1) 2008.
- محمود، زكي نجيب: مقدمة لكتاب "جون ديوي: المنطق نظرية البحث". دار المعارف بمصر 1960.
- المرحج، علي: الرؤى الفلسفية للعلامة الدكتور الوردي. في كتاب "علي الوردي، قراءة في آرائه المنهجية"، الحضارية للطباعة والنشر، العراق-بغداد. مؤسسة المعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، (ط1) 2008.

البعد الديني للموسيقى

عند إخوان الصفا والمتصوفة

مقدمة

لا يخفى على أي باحث أن للدين علاقة بالأنشطة الإنسانية الأخرى، بالفن، العلم، الفلسفة، السياسة... وهذه العلاقات قديمة قدم الإنسان، مرةً تكون متضادة وأخرى متكاملة... ولكل حال من تلك الأحوال عللٌ وتاريخ. وللموسيقى بوصفها فناً من الفنون أبعاداً عدة، منها البعد الديني. وليس هناك من موقف واحد عند كل من نظر إلى الموسيقى بعين الدين، فمنهم من جعلها طريقاً للإله ومنهم من رآها عائقاً في ذلك الطريق.

ما أقدمه هنا محصور في حقبة زمنية معينة، قديمة إذا وضعناها في القرن الثالث أو الرابع الهجري، جديدة مستمرة إذا سلخناها من حساب الزمان. لقد كان الهاجس الديني أو الشرعي موجوداً عند كل من تطرق إلى الموسيقى في البيئة الإسلامية، نظراً لشيوع فكرة التحريم وإن كانت غير متفق عليها. وكأية مسألة من المسائل المشابهة لها كان الباحث محكوماً بنص ديني وسيرة وتاريخ يحاول أن يجد فيها ما يؤيد فكرته، سواء كان باحثاً أو مغالطاً أو مروجاً أو مقتنعاً.

الدين يُبيح ويحرم، وبين الإباحة والتحريم أوساط أخرى، مرةً تميل نحو هذا الطرف وأخرى نحو ذاك. وقد كان للفلاسفة المسلمين رأي في الموسيقى، وقلمما تجد فيلسوفاً منهم يرفض الموسيقى، فإن لم يكونوا عازفين كالكندي والفارابي كانوا باحثين فيها متذوقين لها، وإن كانوا محكومين ببيئة معينة فقد بحثوا في علة التحريم. وقد يكون هناك شبهة بين الباحثين في العلة، لكن ما يستبعده الدين بوصفه حراماً قد يستبعده الفن أو الفلسفة بمقاييس فنية أو اجتماعية. وفرق بين أن تقول إن هذا ليس جميلاً أو ليس نافعاً أو ليس حلالاً.

لم يكن النظر إلى الموسيقى نظرة دينية بغريب على الفكر عموماً، لكن، قد تكون له خصوصية في دين دون دين آخر. وسأنتقي قولاً لرجل دين قد رأى رأياً في الموسيقى، وهو نموذج للنظر إلى الموسيقى، وقد أنتقي منه قولاً آخر في مناسبة أخرى يدل على قصر نظر في العلم أو أشياء أخرى. يقول لوثر: "بين أنبل وأجل هدايا الألوهة يوجد الموسيقى، التي نطرد بفضلها أكثر من إغراء ومن فكرة سيئة"⁽¹⁾. إذ إنها كما ذكر في كتابه "تقريب الموسيقى" تثير كل انفعالات القلب، فتنتقله من الحزن إلى الفرح، أو من البهجة إلى نقيضها، تكسبه الشجاعة بعد بأس، تستبدل غروره بالتواضع، تنعشه وتمدده، وتخفف مشاعر الحسد والكراهية، وتشكل أفضل عضد وعزاء للمتألمين. ولقد كتب في موضع آخر بأن الذين همهم الأنعام يحتوون على بذور الفضائل الرفيعة. أما الذين لا يتأثرون بها فينبغي أن يوصموا بأنهم صخور وأحجار. لذلك فإن الشيطان، وهو مصدر كل شقاء، يكره الموسيقى واللاهوت ويخشاهما ويهرب منهما، لأنهما وحدهما قادران على إسعاد النفوس القلقة، وبث الطمأنينة فيها. ولهذا السبب مارس الأنبياء الموسيقى، ذلك القانون السحري الذي يحكم العالم، كما لم يمارسوا أي فن آخر، وربطوا علم الدين بها، لا بالهندسة ولا بالحساب ولا بالفلك، ودعوا عن طريقها إلى الحقيقة بالتراتيل والمزامير. وهذا شبيه برأي شليرماخر: "الدين هو موسيقى مقدسة ترافق الأعمال الإنسانية، والموسيقى هي دين"⁽²⁾.

هناك من ربط الموسيقى بالأخلاق، ومثال ذلك فيثاغورس وأفلاطون، فالموسيقى عنده "وحدة تتألف من علاقات عددية. ولما كانت الأعداد تتصف بصفات أخلاقية كامنة فيها، لأن الطبيعة خيرة في أساسها، فمن الواجب تقويم الموسيقى على أسس أخلاقية. أي أن حجة الفيثاغوريين هي أنه إذا كانت العناصر المكونة للموسيقى لها خصائص أخلاقية، فلا بد أن للموسيقى ذاتها قيمة أخلاقية. ولقد أدت هذه النظرة الأخلاقية إلى الموسيقى إلى صيغ الكتابات اليونانية في

(1) سمير الحاج شاهين: روح الموسيقى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت،

(ط1) نيسان 1980، ص 235

(2) المصدر نفسه، ص 236/235

الفلسفة الجمالية للموسيقى بصيغة أخلاقية اكتمل نموها وتطبيقها النظري عند أفلاطون⁽¹⁾.

أما أفلاطون فقد أكد في الكتاب الثالث من الجمهورية التأثيرات الأخلاقية للموسيقى... فدعا إلى استبعاد المقامين الأيوبي والليدي من الدولة، لأن فيهما ميوعة وتحتاً يبعث الانحلال في الأخلاق. أما المقامان الدوري والفريجي، اللذان يتميزان بروح عسكرية، فمن الواجب استبقاؤهما، وهكذا بدأ أفلاطون تشييد مذهبه في الفلسفة الجمالية للموسيقى بأن عزا إلى المقامات الموسيقية اليونانية صفات أخلاقية، وانتهى في محاوره "القوانين" إلى نتيجة مشابهة لتلك التي رأيناها عند كونفوشيوس، فقال إن "... الإيقاعات والموسيقى بوجه عام هي محاكاة للخلل الطيبة والسيئة في الناس". ولقد تمسك أفلاطون بالرأي القائل إن الموسيقى ينبغي أن تكون وسيلة من وسائل دعم الفضيلة والأخلاق. كان يرى أن الموسيقى أرفع من الفنون الأخرى، على أساس أن تأثير الأصقاع واللحن في الروح الباطنة للإنسان وفي حياته الانفعالية أقوى من تأثير العمارة أو التصوير أو النحت⁽²⁾. هذه كما ترى أمثلةً للتداخل بين الموسيقى والدين والأخلاق.

حاولت في هذا البحث أن أعرض موقفين من الموسيقى تبناها إخوان الصفا والمتصوفة، وهذان الموقفان متشابهان إلى حد ما. أما الموقف الذي حرم الموسيقى فقد تطرق له كل من كتب في السماع الصوفي، إذ كان لابد من التعامل مع مجموعة كثيرة من النصوص التي تحرمها. وكان كل من الإخوان والمتصوفة قد نظروا إلى الموسيقى نظرة دينية، فحاولوا أن يسوغوها دينياً، وجاؤوا بأدلة وأمثلة على ما ذهبوا إليه.

إن من أصعب الأمور التي تواجه أي باحث في الموسيقى المثل الذي يضرب عليها. ذلك أن الآلات التي ذكروها قد تغيرت، وربما لا يمكن تذوق المثل الموسيقي لغياب الصوت والتدوين الموسيقي، وكل ما يقال من باب الظن

(1) بورتنوي، جوليس: الفيلسوف وفن الموسيقى، ت: فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة (1974)، ص 28، 29

(2) المصدر نفسه، ص 37

والتخمين. فلاستماع المباشر شيء والمعرفة غير المباشرة شيء آخر. وإذا كان ذلك ممكناً في المكتوب فإنه يصعب في المسموع، فتذوق بيت شعر جميل يختلف عن تذوق صوت جميل. لكن من الممكن فهم الفكرة لا تذوق النموذج.

القسم الأول: إخوان الصفا

كتب إخوان الصفا عن الموسيقى في الرسالة الخامسة من القسم الرياضي "في الموسيقى". ولم يكن غرضهم في هذه الرسالة - كما أشاروا - تعليم الغناء وصناعة الملهي، بل كان غرضهم معرفة النسب وكيفية التأليف⁽¹⁾. لكنهم لم يقفوا عند معرفة النسب وكيفية التأليف وحسب، بل كانت لهم آراء أخرى تتسق مع رسائلهم وأهدافهم الأخرى.

إن المنزع الروحي طاغ على جوانب تفكير إخوان الصفا "يشهد على ذلك أن مباحثهم على اختلافها قائمة، في الأساس، على صعيد روحي، إذ تتميز بميوعة التحقيق من ناحية، وبكثرة الوعظ والإرشاد، وسوق العبر الخلقية والروحية، من ناحية ثانية؛ حتى لكأنهم قد توسلوا بالعلم إلى الوعظ، ونشدوا التهذيب الروحي عن طريق الإقناع العقلي والدليل العلمي. فأنت تكاد لا تقرأ لهم بحثاً علمياً إلا وتراهم قد انتهوا بك إلى عظة دينية أو عبرة روحية"⁽²⁾، "ومن مظاهر هذا المنزع الروحي أيضاً طابع الزهد الغالب على تعليمهم وتوجيههم؛ إذ لم يكن لهم بد، في تحقيق التوجيه الروحي، من التزهيد في أمور الدنيا، والتحذير من شرورها وآفاتهما، فبرز بذلك هذا الطابع الزهدي"⁽³⁾.

لقد بحث إخوان الصفا في كيفية إدراك القوة السامعة للأصوات، وما قالوه في هذه الرسالة قد ذكروه في رسالة الحاس والمحسوس. لكنهم حاولوا أن يذكروا منه في هذه الرسالة ما لا بد منه. وكان كلامهم يخص الصوت بشكل عام لا

(1) رسائل إخوان الصفا، (ج1)، دار صادر، بيروت (1999)، ص 183.

(2) البازجي، كمال وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية، لجنة التأليف المدرسي (ط1) بيروت-لبنان 1957. ص 503

(3) المصدر نفسه، ص 503

الموسيقى. وقد قسموا الأصوات على حيوانية وغير حيوانية وعلى أقسام فرعية أخرى. وقدموا تعريفاً للحركة والسكون. وقسموا الأصوات من جهة الكم والكيف. وكتبوا عن التريات. وكتبوا عن أصول الألحان وقوانينها، وقد ثبتوا أن لكل أمة من الناس ألحاناً من الغناء وأصواتاً ونغمات لا يشبه بعضها بعضاً، لكنهم أرادوا أن يذكروا أصول الغناء وقوانين الألحان التي يتركب منها سائرها. وقارنوا بين الموسيقى والعروض. ولم أقف عندها بل أشرت إليها إشارة وحسب.

الجميع يستعمل الموسيقى

لم يستثن إخوان الصفا أحداً من استعمال الموسيقى سواء كانوا بشراً أو حيوانات أو ملائكة، كأنهم يبحثون عن دليل لإثبات عدم إمكان الاستغناء عنها، يستندون في ذلك إلى إجماع الناس على استعمالها. "يستعملها كل الأمم من بني آدم وكثير من الحيوانات أيضاً، ومن الدليل على أن لها تأثيرات في النفوس استعمال الناس لها، تارة عند الفرح والسرور في الأعراس والولائم والدعوات، وتارة عند الحزن والغم والمصائب وفي المآتم؛ وتارة في بيوت العبادات وفي الأعياد، وتارة في الأسواق والمنازل، وفي الأسفار وفي الحضر، وعند الراحة والتعب، وفي مجالس الملوك ومنازل السوقة، ويستعملها الرجال والنساء والصبيان والمشايخ والعلماء والجهال والصناع والتجار وجميع طبقات الناس"⁽¹⁾. وتستعمل النساء ألحاناً تسكن البكاء عند الأطفال وتحلب النوم⁽²⁾. وتُستعمل أيضاً للحيوانات، ويضربون على ذلك أمثلة كذلك الذي يستعمله الجمالون من الحداء في الأسفار لينشط الجمال في السير، ويخفف عليها ثقل الأحمال. وكذلك يستعملها رعاة الغنم والبقر والخيل عند ورودها الماء. ولكل حال يستعملون لحناً معيناً.

(1) رسائل إخوان الصفا، (ج1) ص 185

(2) المصدر نفسه، ص 188

القوة التأثيرية

تستعمل جميع الأمم الموسيقى لأن لها قوة تأثيرية. وهذه القوة التأثيرية لم يُنكرها أحد من الباحثين في الموسيقى، لكن منهم من رآها سلبية ومنهم من رآها إيجابية.

قالوا إن من "النغمات والأصوات ما يحرك النفوس نحو الأعمال الشاقة، والصنائع المتعبة، ويُشطها ويقوي عزماتها على الأعمال الصعبة المتعبة للأبدان، التي تُبدل فيها مهج النفوس وذخائر الأموال، وهي الألحان المشجعة التي تُستعمل في الحروب، وعند القتال في الهجاء، ولاسيما إذا غُنّي معها بأبيات موزونة في وصف الحروب ومديح الشجعان"⁽¹⁾. ثم ضربوا على ذلك مثلاً من بعض أبيات الشعر التي أثارت الأقدام إلى الحرب والقتال، وأثارت الأحقاد الكامنة، وحركت النفوس الساكنة. فالموسيقى والشعر هنا يحركان الساكن ويؤججان الأحقاد الكامنة.

يُستعمل اللحن المشجع في الحروب، وهناك ألحان تُستعمل في المستشفيات لتخفيف الآلام عن المرضى، وأخرى تستعمل عند المصائب والأحزان، وكذلك تلك التي يستعملها الحمالون والبناءؤون وأصحاب المراكب⁽²⁾. وعلى العكس من هذه توجد ألحان ونغمات تُسكّن سورة الغضب وتُكسب الإلفة والمحبة. ومن الألحان ما ينقل النفوس من حال إلى حال ويغير أخلاقها من ضد إلى ضد. ويضربون على ذلك مثلاً بشخص... واليك النص: "من ذلك ما يحكى أن جماعة كانت، من أهل هذه الصناعة، مجتمعة في دعوة رجل رئيس كبير، فرتب مراتبهم في مجلسه، بحسب حذقهم في صناعتهم، إذ دخل عليهم إنسان رث الحال، عليه ثياب رثة، فرفعه صاحب المجلس عليهم كلهم، وتبين إنكار ذلك في وجوههم، فأراد أن يبين فضله، ويُسكّن عنهم غضبهم، فسأله أن يُسمعهم شيئاً من صناعته، فأخرج الرجل خشبات كانت معه فركبها، ومد عليها أوتاره وحركها تحريكاً، فأضحك كل من كان في المجلس من اللذة والفرح والسرور الذي حل داخل

(1) المصدر نفسه، ص 184

(2) المصدر نفسه، ص 187

نفوسهم، ثم قلبها وحركها تحريكاً آخر أبكاهم كلهم من رقة النغمة وحزن القلوب، ثم قلبها وحركها تحريكاً نومهم كلهم، وقام وخرج، فلم يُعرف له خير⁽¹⁾.

ربما تُنسب هذه الرواية إلى كثيرين، وسواء أصحت أم لم تصح فإنها تدل على ما للموسيقى والموسيقي من أثر في السامعين كبير. ويبدو أنها من المبالغات المقبولة اجتماعياً قديماً وحديثاً، وكلّ يستعملها في مجاله، إنها أنواع من الإعجاز.

تأثير أنغام الأوتار في الأمزجة

لأنغام هذه الأوتار تأثيرات في الأمزجة، "وذلك أن نغمة الزير تقوي خلط الصفراء، وتزيد في قوتها وتأثيرها، وتضاد خلط البلغم وتلطفه؛ ونغمة المثنى تقوي خلط الدم، وتزيد في قوته وتأثيره، وتضاد خلط السوداء وترققه وتلينه؛ ونغمة المثلث تقوي خلط البلغم، وتزيد في قوته وتأثيره، وتضاد خلط الصفراء، وتكسر حدها؛ ونغمة البم تقوي خلط السوداء، وتزيد في قوتها وتأثيرها، وتضاد خلط الدم، وتسكن فورانه. فإذا ألفت هذه النغمات في الألحان المشاكلة لها، واستعملت تلك الألحان في أوقات الليل والنهار المضادة طبيعتها طبيعة الأمراض الغالبة والعلل العارضة، سكنتها وكسرت سورتها، وخففت على المرضى آلامها، لأن الأشياء المتشاكلة في الطباع إذا كثرت واجتمعت، قويت أفعالها وظهرت تأثيراتها، وغلبت أصدادها، كما يعرف الناس مثل ذلك في الحروب والخصومات"⁽²⁾.

تشبيه الأنغام

يشبهون الألحان بالكتابة قلماً وقرطاساً وكلمةً ومعنى، فإذا "إذا استوت هذه الأوتار على هذه النسب الفاضلة وحُركت حركات متواترة متناسبة حدث عند ذلك منها نغمات متواترة متناسبة، حادات خفيفات، وثقيلات غليظات. فإذا ألفت ضروباً من التأليفات... وصارت النغمات الغليظات الثقيل للنغمات

(1) المصدر نفسه، ص 185

(2) المصدر نفسه، ص 213

الحادثات الخفاف كالأجساد وهي لها كالأرواح، واتحد بعضها ببعض، وامتزجت وصارت ألحاناً وغناء، كانت نقرات تلك الأوتار عند ذلك بمنزلة الأقلام، والنغمات الحادثات منها بمنزلة الحروف، والألحان بمنزلة الكلمات، والغناء بمنزلة الأقاويل، والهواء الحامل لها بمنزلة القراطيس، والمعاني المتضمنة في تلك النغمات والألحان بمنزلة الأرواح المستودعة في الأجساد. فإذا وصلت المعاني المتضمنة في تلك النغمات والألحان إلى المسامع، استلذت بها الطباع، وفرحت فيها الأرواح، وسُرت بها النفوس؛ لأن تلك الحركات والسكونات التي تكون بينها تصوير عند ذلك مكياً للأزمان وأذرعاً لها، ومحاكية لحركات الأشخاص الفلكية، كما أن حركات الكواكب والأفلاك المتصلات المتناسبات هي أيضاً مكيال للدهور وأذرع لها. فإذا كيل بها الزمان كيلاً متساوياً متناسباً معتدلاً، كانت نغماتها مماثلة لنغمات حركات الأفلاك والكواكب، ومناسبة لها؛ فعند ذلك تذكرت النفوس الجزئية التي في عالم الكون والفساد سرور عالم الأفلاك ولذات النفوس التي هناك، وعلمت وتبين لها بأنها في أحسن الأحوال وأطيب اللذات وأدوم السرور، لأن تلك النغمات هي أصفى، وتلك الألحان أطيّب، لأن تلك الأجسام أحسن تركيباً، وأجود هنداماً، وأصفى جوهرأً، وحركاتها أحسن نظاماً، ومناسبتها أجود تأليفاً. فإذا علمت النفس الجزئية التي في عالم الكون والفساد أحوال عالم الأفلاك، وتيقنت حقيقة ما وصفنا، تشوقت عند ذلك إلى الصعود إلى هناك، والحق بأبناء جنسها من النفوس الناجية في الأزمان الماضية، من الأمم الخالية⁽¹⁾. إنه ربط بين الكلي والجزئي، بين عالم الأفلاك وعالم الكون والفساد.

التبرير الديني للموسيقى

برر أو سوغ إخوان الصفا الموسيقى دينياً، فالغاية منها الانقياد لأوامر الله ونواهيهِ، وهذا يتم من خلال جعل القلوب رقيقةً والنفوس خاضعة خاشعة، وذلك عن طريق الموسيقى. فقد استخرج الحكماء صناعة الموسيقى وتعلمها الناس منهم. استعملها أصحاب النواميس الإلهية في الهياكل وبيوت العبادات وذلك لركة القلوب

(1) المصدر نفسه، ص 206/205

ولخضوع النفوس ولخشوعها والانقياد لأوامر الله ونواهيهِ⁽¹⁾. "وهذا كان غرض الحكماء من استعماله الألحان الموسيقية ونغم الأوتار في الهياكل وبيوت العبادات، عند القرايين في سنن النواميس الإلهية، وخاصة الألحان المخزنة المرققة للقلوب القاسية، المذكرة للنفوس الساهية والأرواح اللاهية الغافلة عن سرور علمها الروحاني ومحلها النوراني، ودارها الحيوانية. وكانوا يلحنون مع نقرات تلك الأوتار كلمات وأبياتاً موزونة قد الفت في هذا المعنى ووُصف فيها نعيمُ عالم الأرواح ولذات أهله وسرورهم، كما يقرأ غزاة المسلمين عند النفير آيات من القرآن أنزلت في هذا المعنى لترقق القلوب، وتشوق النفوس إلى عالم الأرواح ونعيم الجنان"⁽²⁾.

تساءل الإخوان عن السبب الذي دعا الحكماء لوضع النواميس لينتهوا بعد ذلك إلى سبب استعمال الموسيقى، فرأوا "أن أحد الأسباب التي دعت الحكماء إلى وضع النواميس، واستعمال سننها، هو ما قد لاح لهم من موجبات أحكام النجوم من السعادات والمناחס، عند ابتداء القرات وتحاويل السنين من الغلاء أو الرخص، أو الجذب أو الخصب، أو القحط أو الطاعون والوباء، أو تسلط الأشرار والظالمين، وما شاكلها من تغيرات الزمان وحوادث الأيام. فلما تبين لهم ذلك طلبوا حيلة تنجيهم منها إن كانت شراً، وتوفر حظهم فيها إن كانت خيراً، فلم يجدوا حيلة أنجي ولا شيئاً أنفع من استعمال سنن النواميس الإلهية التي هي الصوم والصلاة والقرايين والدعاء عند ذلك بالتضرع إلى الله تعالى، جل ثناؤه، بالخضوع والخشوع والبكاء والسؤال إياه أن يصرف عنهم ذلك، ويكشف ما قد أوجبه أحكام النجوم من المناחס والبلاء، وكانوا لا يشكون أنهم إذا دعوا الله بالنية والإخلاص ورقة القلب والبكاء والتضرع والتوبة والإنابة، أن يصرف عنهم ما يخافون، ويكشف عنهم ما هم مبتلون به، ويتوب عليهم، ويغفر لهم، ويوجب دعاءهم، ويعطيهم سؤلهم. وكانوا يستعملون عند الدعاء والتسبيح والقراءة ألحاناً من الموسيقى تسمى "المُحزِن" وهي التي ترقق القلوب إذا سُمعت، وتبكي العيون، وتكسب النفوس الندامة على سالف الذنوب، وإخلاص السرائر وإصلاح

(1) المصدر نفسه، ص 186

(2) المصدر نفسه، ص 209/208

الضمائر. فهذا كان أحد أسباب استخراج الحكماء صناعة الموسيقى، واستعمالها في الهياكل وعند القرايين والدعاء والصلوات"⁽¹⁾.

الدليل الديني على فكرة نغمات الأفلاك

ترتبط الموسيقى بالسمع، لذا يستلذ الموسيقى جميع الحيوانات التي لها حاسة السمع⁽²⁾. يؤمن الإخوان بأن لحركات الأفلاك نغمات كنغمات العيdan، وقيمون الدليل على ذلك بفكرة السمع والبصر، كالآتي: "لو لم يكن لحركات أشخاص الأفلاك أصواتٌ ولا نغمات، لم يكن لأهلها فائدة من القوة السامعة الموجودة فيهم. فإن لم يكن لهم سمع فهم صم بكم عُمي. وهذه حال الجمادات الجامدات الناقصات الوجود. وقد قام الدليل وضح البرهان بطريق المنطق الفلسفي أن أهل السموات وسكان الأفلاك هم ملائكة الله وخالص عباده، يسمعون ويصرون ويعقلون ويعلمون ويقرأون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون. وتسبيحهم ألحان أطيب من قراءة داود للزبور في المحراب، ونغمات ألد من نغمات أوتار العيdan الفصيحة في الإيوان العالي"⁽³⁾.

يرد الإخوان على السؤال المفترض القائل إنه ينبغي أن يكون لهم أيضاً شم وذوق ولمس، بقولهم: "إن الشم والذوق واللمس إنما جعل للحيوان الأكل للطعام، والشراب للشراب، ليميز بها النافع من الضار، ويجرز جثته عن الحر والبرد المفرطين المهلكين لجثته، فأما أهل السموات وسكان الأفلاك فقد كفوا هذه الأشياء، وهم غير محتاجين إلى أكل الطعام والشراب بل غذاؤهم التسبيح، وشرابهم التهليل، وفاكهتهم الفكر والروية والعلم والشعور والمعرفة والإحساس واللذة والفرح والسرور والراحة"⁽⁴⁾، "إن لحركات الأفلاك والكواكب نغمات وألحاناً طيبة لذيدة مفرحة لنفوس أهلها، وإن تلك النغمات والألحان تُذكر النفوس البسيطة التي هناك سرور عالم الأرواح التي فوق

(1) المصدر نفسه، ص 178/168

(2) المصدر نفسه، ص 188

(3) المصدر نفسه، ص 207/206

(4) المصدر نفسه، ص 207

الفلك التي جواهرها أشرفُ من جواهر عالم الأفلاك، وهو عالم النفوس، ودار الحياة التي نعيمها كلها رُوح وريحان في درجات الجنان، كما ذكر الله في القرآن⁽¹⁾.

بهذا نفى الإخوان عن الملائكة أن لهم حواس أخرى غير السمع والبصر. وقد يشترك كثيرون مع الإخوان في اعتماد السمع والبصر أكثر من الحواس الأخرى في المسألة الفنية، إذ ليست جميع الحواس متساوية في الأهمية. فكأن الإخوان في هذا المجال أكدوا أهمية السمع والبصر مقابل الحواس الأخرى، معتمدين أفكاراً دينية أطروها بإطار عقلي مدعين أنه فلسفي، وإلا فأي دليل عقلي يُقام على أن سكان الأفلاك لهم مثل هذه الحواس أو الصفات؟ وكيف تمكن البرهنة على أن تلك الأنغام التي تُسمع جميلة، ما لم يكن الدليل دينياً وحسب؟

فيثاغورس

إن فلسفة الإخوان قائمة على عناصر أرسططاليسية وأفلاطونية وأفلوطينية وغير ذلك؛ وهي قائمة قبل كل شيء على أسس فيثاغورية، وفيثاغورس عندهم هو المعلم الأكبر، وهو خزانة الحكمة⁽²⁾، "يقال إن فيثاغورس الحكيم سمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات حركات الأفلاك والكواكب، فاستخرج بجودة فطرته أصول الموسيقى ونغمات الألحان، وهو أول من تكلم في هذا العلم، وأخبر عن هذا السر من الحكماء"⁽³⁾.

لو قارنا آراءهم في هذا المجال بآراء الفارابي لوجدنا فرقاً كبيراً، إذ يرى الفارابي أن "ما يقوله كثير من آل "فيثاغورس"، وقومٌ من الطبيعيين في أسباب هذه الأشياء فأكثره باطل والحق فيه نَزْر"⁽⁴⁾. يرى الفارابي أن ما يعتقده

(1) المصدر نفسه، ص 207

(2) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية (ج1). دار المعارف - بيروت (بلا)، ص 258.

(3) رسائل إخوان الصفا، (ج1) ص 208

(4) الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح: غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة وتصدير: د. محمود أحمد الحفني، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة، هامش

1، ص 64

فيثاغورس "في الأفلاك والكواكب أنها تُحدث بحركاتها نَعْمًا تأليفية فذلك باطل، وقد لُحِصَ في العلم الطبيعي أن الذي قالوه غير ممكن وأن السموات والأفلاك والكواكب لا يُمكن أن تُحدث لها بحركاتها أصوات"⁽¹⁾.

لماذا أتيتُ بهذا القول من الفارابي وهل هناك من داعٍ للمقارنة؟ ليس للفارابي المنطلقات ولا الأهداف نفسها التي للإخوان، لذا كان لا يتفق معهم أو لا يتفقون معه في كثير من المسائل التي تخص الموسيقى. وإن كان لا بد من إجراء مقارنة بين إخوان الصفا من جانب والفارابي من جانب آخر، بوصفهم ينتمون إلى ثقافة واحدة، فإني رأيت الآتي:

إن إنتاج الفارابي بوصفه فرداً يختلف عن الإخوان بوصفهم جماعة. والمنْتَج الفردي يختلف عن الجماعي، فالإنتاج الجماعي قد يذيب الفرد في الكل. على الرغم من أن هناك من رأى أن إنتاجهم كان يخضع لمراجعة شخص واحد فيكتبه بأسلوب معين، وهذا ممكن. تعمَّق الفارابي في دراسة الموسيقى تعمُّقَ المختص أكثر منهم. ولا أدري إن كان الفارابي قد ألف كتابه فعلاً للوزير المذكور أم أنها طريقة متبعة لعرض المادة الفكرية مهداة لشخص معين؟ ربما كانت المسوغ للتأليف، أو هي كالإهداء الذي يدل على امتنان أو احترام لشخص ما بصرف النظر عن قراءته لهذا العمل أو عدمها. بينما ألف الإخوان رسائلهم للجميع. إخوان الصفا إيديولوجيون إن جاز التعبير، فكان لديهم هدف معين يريدون أن يجعلوا جميع الحقائق مؤيدة له. هذا ما لم أجده عند الفارابي. الفارابي موسيقي مارس العزف على الآلات، ولا أدري إن كان مؤلفو الرسائل قد مارسوا العزف أم لا؟ والنص المكتوب لا يجب إن كان الشخص متقناً للعزف أم لا؟ لكن لا يُستبعد أنهم كانوا يعزفون. هيمنة التفسير الديني على الإخوان، بينما لا يوجد مثل هذا عند الفارابي. البعد الصوفي أظهر عند الإخوان. قد يتفقان بالتفاصيل التقنية لأن الإخوان أصلاً قد اعتمدوا آراء المختصين. كتاب الفارابي شامل مفصل، بينما كتاب الإخوان مختصر عام. كلاهما يضع في الحسبان التراث اليوناني، لكن نسبة التأثير مختلفة، إذ إن الإخوان ميالون إلى فيثاغورس أكثر من غيره من الفلاسفة.

(1) المصدر نفسه، ص 89

فكرة التذكير والمحاكاة

إن نغمات حركات الموسيقى، كما يرى الإخوان، تذكر النفوس الجزئية التي في عالم الكون والفساد سرور عالم الأفلاك، "كما تذكر نغمات حركات الأفلاك والكواكب النفوس التي هي هناك سرور عالم الأرواح: وهي النتيجة التي أنتجت من المقدمات المقرر بها عند الحكماء، وهي قولهم إن الموجودات المعلولات الثواني تحاكي أحوالها أحوال الموجودات الأولى التي هي علل لها، فهذه مقدمة واحدة؛ والأخرى قولهم إن الأشخاص الفلكية علل أوائل لهذه الأشخاص التي في عالم الكون والفساد، وإن حركاتها علة لحركات هذه، وحركات هذه تحاكي حركاتها، فوجب أن تكون نغمات هذه تحاكي نغماتها. والمثال في ذلك حركات الصبيان في لعبهم، فإنهم يحاكون أفعال الآباء والأمهات، وهكذا التلامذة والمتعلمون يحاكون في أفعالهم وصنائعهم أفعال الأستاذين والمعلمين وأحوالهم. وإن أكثر العقلاء يعلمون بأن الأشخاص الفلكية وحركاتها المنتظمة متقدمة الوجود على الحيوانات التي تحت فلك القمر، وحركاتها علة لحركات هذه؛ وعالم النفوس متقدم الوجود على عالم الأجسام"⁽¹⁾.

"فلما وجد في عالم الكون حركات منتظمة، لها نغمات متناسبة، دلت على أن في عالم الأفلاك، لتلك الحركات المنتظمة المتصل، نغمات متناسبة مفرجة لنفوسها، ومشوقة لها إلى ما فوقها، كما يوجد في طباع الصبيان اشتياق إلى أحوال الآباء والأمهات، وفي طباع التلامذة والمتعلمين اشتياق إلى أحوال الأستاذين، وفي طباع العامة اشتياق إلى أحوال الملوك، وفي طباع العقلاء اشتياق إلى أحوال الملائكة والتشبه بهم"⁽²⁾.

علة التحريم

أما علة تحريم الموسيقى، كما يرى الإخوان، في بعض شرائع الأنبياء، فمن "أجل استعمال الناس لها على غير السبيل التي استعملها الحكماء، بل على سبيل

(1) رسائل إخوان الصفا، (ج1) ص 208/207

(2) المصدر نفسه، ص 208

اللهو واللعب، والترغيب في شهوات لذات الدنيا، والغرور بأمانيتها"⁽¹⁾. إذن هناك استعمال للحُكماء وهو ليس لهواً أو لعباً، فاللهو واللعب يمثل انحرافاً عن السبيل الصحيح، لهذا حُرمت. فتحریم الموسيقى ليس لذاتها بل لأنها انحرفت عن المسار الذي ينبغي عليها أن تسير فيه.

جميع الصنائع تدل على الصانع الحكيم

آلة العود أهمية خاصة عند إخوان الصفا، فالحكماء "صنعوا آلات وأدوات كثيرة لنغمات الموسيقى وألحان الغناء، مُفَنِّة الأشكال، كثيرة الأنواع، مثل الطبول والدفوف والنايات والصُّنُوج والمزامير والسرنايات والصفاريات والسلباب والشواشيل والعيدان والطناير والجُنُك والرَّباب والمعازف والأراغين والأرمونيقي وما شاكلها من الآلات والأدوات المصنَّوة. ولكن أتم آلة استخراجتها الحكماء، وأحسن ما صنعوها الآلة المسماة بالعود. ونحتاج أن نذكر من كيفية صنعها وإصلاحها واستعمالها، وكمية نسب ما بين نغمات أوتارها وطولها وعرضها وغَلْظُها ورقتها ونقارتها، طرفاً شبه المدخل والمقدمات ليكون تنبيهاً لنفوس الطالبين للعلوم الفلسفية، والناظرين في الآداب الرياضية؛ ونبين لهم دقائق الحكمة وأسرار الصنائع التي هي كلها دلالة على الصانع الحكيم الذي هو الباري، تبارك وجل ثناؤه، وهو الذي خلق الصناعَ وألهمهم الصنائع الأولى والحكم والعلوم والمعارف، والله أحسن الخالقين وأحكم الحاكمين"⁽²⁾.

الربط بين العود والنظام الطبيعي

يتكلمون عن العود كلاماً تقنياً من حيث صناعته والمواد التي تستعمل فيه، ويدأون الكلام بما قال أهل هذه الصناعة، ويضربون مثلاً لهذا وهو "استعينوا في كل صناعة بأهلها"، فيصفون طولها وعرضه وعمقه والنسب بين تلك الأبعاد، ونوعية الخشب المستعمل. والعود الذي يصفونه مكون من أربعة أوتار بعضها

(1) المصدر نفسه، ص 210

(2) المصدر نفسه، ص 203/202

أغلظ من بعض على نسبة معينة، وهي "النسبة الأفضل"، أما الأوتار فهي البَم والمثلث والمثنى والزير، ويتكلمون عن كيفية شد هذه الأوتار⁽¹⁾. لكن ما السبب في أن للعود أوتاراً أربعة؟ يقول الإخوان: "إن الحكماء الموسيقيين إنما اقتصروا من أوتار العود على أربعة لا أقل ولا أكثر، لتكون مصنوعاتهم مماثلةً للأمور الطبيعية التي دون فلك القمر، إقتداءً بحكمة الباري، جل ثناؤه...، فوتر الزير مماثل لركن النار، ونغمته مناسبة لحرارتها وشدتها؛ والمثنى مماثل لركن الهواء، ونغمته مناسبة لرطوبة الهواء ولينه؛ والمثلث مماثل لركن الماء، ونغمته مناسبة لرطوبة الماء وبرودته؛ والبم مماثل لركن الأرض، ونغمته مماثلة لثقل الأرض وغلظها"⁽²⁾.

يبدو الآن بعد تغير النظرة إلى العناصر الأربعة ينبغي أن تتغير أوتار العود وهي الآن ستة. لقد فرضوا نتائج العلم على الموسيقى فرضاً، ففكرة العناصر الأربعة قد استحوذت عليهم وجعلوا منها حقيقة طبيعية دينية وجعلوا كل شيء تابعاً لها.

ومرة أخرى أقارن رأيهم برأي الفارابي، يرى الفارابي أن نشأة الآلات نشأة طبيعية، ولا علاقة للعود بالعناصر الأربعة، "لما كانت هذه الألحان إذا حوكت بنغم آخر مسموعة عن سائر الأجسام وساقتها صارت أغزر وأفحَم وأهْي وألذ مسموعاً وأخرى أن تكون محفوظة الترتيب والنظام، أخذوا مع ذلك وبعد ذلك يطلبون أمثالها والمساويات لها في المسموع من سائر الأجسام التي تُعطي النغم، فنظروا، في أي مكان تخرجُ نغمة نغمة من النغم التي يجودونها في الألحان المعمولة المحفوظة عندهم، فعرفوا أمكنتها وحددوها وعملوا عليها، ثم لم يزالوا بطباعهم يتحرون من الأجسام طبيعية كانت أو صناعية ما يُعطيهم تلك النغم أكمل، فكلما اهتموا لواحدٍ ثم أحسَّ فيه بعد ذلك بخلل تحروا هم أنفسهم أو غيرهم ممن يَشْتَوُ بعدهم إزالة ذلك الخلل، إلى أن حدث العودُ وسائر هذه الآلات، وكملت صناعة الموسيقى العملية واستقرَّ أمرُ الألحان، فتبين حين ذلك أيُّ تلك

(1) المصدر نفسه، ص 204/203

(2) المصدر نفسه، ص 213

الألحان والنغم طبيعية للإنسان وأيها غير طبيعية، أعني أيها ملائمة وأيها غير ملائمة، وكذلك في الآلات، وتبين مع ذلك الأتم فالأتم والأنقص فالأنقص⁽¹⁾.

القسم الثاني: السماع الصوفي

خُصص كثير من الأقوال التي قيلت عن السماع لبيان شرعيته من عدمها. وقد استند كل من الذين يحرّمونه والذين يبيحونه إلى النص والحديث.

لقد تعددت آراء الباحثين حول بداية التصوف في الإسلام ومن هو أول متصوف ظهر في الإسلام. وعلى الرغم من أن هذه المسألة لا تعنيني الآن، فقد أردت أن أبين أن مشكلة البحث عن البداية لا تخص التصوف وحده من حيث هو اتجاه ظهر في الإسلام، بل تخص موضوعات أخرى داخل التصوف، ومنها السماع الصوفي. فتحديد بداية السماع الصوفي صعب أيضاً. يقول بلاثيوس: "ليس من السهل تحديد العصر الذي دخل فيه السماع عند الصوفية في الإسلام، لكن يمكن أن نؤكد أن صوفياً مصرياً، وهو ذو النون المصري، كان من أوائل الذين نشروا السماع في مستهل القرن الثالث الهجري (التاسع الميلادي)"⁽²⁾.

عندما أصبح التصوف اتجاهًا واضح المعالم فإن السماع الصوفي كان له مكانة مهمة فيه. وصار هناك خلاف بين الصوفية والاتجاهات الأخرى في الإسلام. فقد كان كثير من المسلمين يعدون السماع بدعة، "ذلك أن الصلاة في الإسلام تقتصر على مجرد تلاوة من آيات القرآن بصوت خفيض ليس فيه أي تنغيم موسيقي. وعلى العكس من ذلك كان السماع، أي الإنشاد الديني...، نوعاً من الموسيقى الصوتية فيه "القبول" ينشد بصوت عالٍ إما آيات من القرآن، أو مقطوعات نثرية أو شعرية، كموضوعات للتفكير من شأنها أن تثير في النفس وجداً ونشوة"⁽³⁾.

(1) الفارابي: المصدر السابق، ص 74 و75

(2) بلاثيوس، آسين: ابن عربي، حياته ومذهبه، ترجمة عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات - الكويت، دار القلم - بيروت 1979، ص 173.

(3) المصدر نفسه، ص 174

يفتح الغزالي كتاب آداب السماع والوجد بهذه المقدمة: "الحمد لله الذي أحرق قلوب أوليائه بنار محبته، واسترق همهم وأرواحهم بالشوق إلى لقائه ومشاهدته، ووقف أبصارهم وبصائرهم على ملاحظة جمال حضرته، حتى أصبحوا من تنسم روح الوصال سكرى، وأصبحت قلوبهم من ملاحظة سبحات الجلال والهة خيري فلم يروا في الكونين شيئاً سواه، ولم يذكروا في الدارين إلا إياه، إن سنحت لأبصارهم صورة عبرت إلى المصور بصائرهم، وإن قرعت أسماعهم نغمة بقت إلى الخيوب سرائرهم وإن ورد عليهم صوت مزعج أو مقلق أو مطرب أو محزن أو مبهج أو مشوق أو مهيج لم يكن انزعاجهم إلا إليه، ولا طربهم إلا به، ولا قلقهم إلا عليه، ولا حزنهم إلا فيه، ولا شوقهم إلا إلى ما لديه، ولا انبعاثهم إلا له ولا ترددهم إلا حواله فمنه سماعهم، واليه استماعهم فقد أقفل عن غيره أبصارهم وأسماعهم، أولئك الذين اصطفاهم الله لولايته، واستخلصهم من بين أصفياه وخاصته، والصلاة على محمد المبعوث برسالته وعلى آله وصحبه أئمة الحق وقادته، وسلم كثيراً. أما بعد: فإن القلوب والسرائر، خزائن الأسرار ومعادن الجواهر، وقد طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر، وأخفيت كما أخفي الماء تحت التراب والمدر ولا سبيل إلى استشارة خفاياها إلا بقوادح السماع، ولا منفذ إلى القلوب إلا من دهليز الأسماع فالنغمات الموزونة المستلذة تخرج ما فيها، وتظهر محاسنها أو مساوئها، فلا يظهر من القلب عند التحريك إلا ما يحويه، كما لا يرشح الإناء إلا بما فيه، فالسماع للقلب محك صادق، ومعيار ناطق، فلا يصل نفس السماع إليه، إلا وقد تحرك فيه ما هو الغالب عليه، وإذا كانت القلوب بالطباع مطيعة للاسماع حتى أبدت بوارداتها مكانها، وكشفت بها عن مساوئها وظهرت محاسنها"⁽¹⁾.

ويقول إن تأثير السماع في القلب محسوس "ومن لم يحركه السماع فهو ناقص مائل عن الاعتدال بعيد عن الروحانية، زائد في غلظ الطبع، وكثافته على الجمال والطيور بل على جميع البهائم فإن جميعها تتأثر بالنغمات الموزونة، ولذلك كانت الطيور تقف على راس داود عليه السلام لاستماع صوته، ومهما كان

(1) الغزالي: إحياء علوم الدين (ج6)، دار الشعب، القاهرة، ص 1121

النظر في السماع باعتبار تأثيره في القلب لم يجز أن يحكم فيه مطلقاً بإباحة ولا تحريم، بل يختلف ذلك بالأحوال والأشخاص، واختلاف طرق النعمات فحكمه حكم ما في القلب، قال أبو سليمان: السماع لا يجعل في القلب ما ليس فيه، ولكن يحرك ما هو فيه، فالترنم بالكلمات المسجعة الموزونة معاد في مواضع، لأغراض مخصوصة ترتبط بها آثار في القلب...⁽¹⁾.

يقول الطوسي إنه روي عن النبي أنه قال: "ما بعث الله نبياً إلا حسن الصوت"، وأنه قال أيضاً: "ما أذن الله تعالى لشيء كإذنه لنبي حسن الصوت". وإنه قال أيضاً: "الله أشد إذاناً بالرجل الحسن الصوت بالقران من صاحب القينة بقيته". وفي الحديث "إن داود عليه السلام قد أعطي من حسن الصوت حتى كان يستمع لقراءته الزبور الجن، والإنس، والوحش، والطير. وكان بنو إسرائيل يجتمعون فيستمعون* وكان يُحمل من مجلسه أربعمئة جنازة ممن قد مات كما روي في الحديث". ويستنتج من ذم الله للأصوات المنكرة أنه محمّدة للأصوات الطيبة. ويورد أقوالاً في مدح الأصوات الحسنة، فيقول الحارث بن أسد الحاسبي: "ثلاث إذا وجدت متع بهن، وقد فقدناهن أجمع: حسن الصوت مع الديانة، وحسن الوجه مع الصيانة، وحسن الإخاء مع الوفاء". ويضرب لنا مثلاً بالطفل الذي يبكي لوجود ألم فيه، فيسمع الصوت الطيب فيسكت وينام. "ومشهور أن الأوائل كانوا يعالجون من به العلة في السوداء بالصوت الطيب، فيرجع إلى حال صحته"⁽²⁾.

ولم يُبح المتصوفة السماع للجميع من دون شروط أو آداب تجب مراعاتها، يذكر الغزالي نقاطاً في آداب السماع، منها مراعاة الزمان والمكان والإخوان. ونظر الحاضرين أن الشيخ إذا كان حوله يريدون يضرهم السماع فلا ينبغي أن يسمع في حضورهم، فإن سمع فليشغلهم بشغل آخر. أن يكون قد انكسرت شهوته،

(1) المصدر نفسه: ص 1132/1133

* قد تكون "يستمعون".

(2) الطوسي، أبو نصر السراج: اللمع، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (1960)، ص 338 - 340

وأمنت غائلته وانفتحت بصيرته، واستولى على قلبه حب الله تعالى. أن يكون مصغياً إلى ما يقول القائل، حاضر القلب، قليل الالتفات إلى الجوانب، متحرزاً عن النظر إلى وجوه المستمعين وما يظهر عليهم من أحوال الوجد مشتغلاً بنفسه ومراعاة قلبه، ومراقبة ما يفتح الله تعالى له من رحمته في سره... أن لا يقوم ولا يرفع صوته بالبكاء وهو يقدر على ضبط نفسه، ولكن إن رقص أو تباكى فهو مباح إذا لم يقصد به المرأة⁽¹⁾.

ما قاله الصوفية عن السماع

أبو علي الدقاق: السماع حرام على العوام، لبقاء نفوسهم، مباح للزهاد، لحصول مجاهداتهم، مستحب لأصحابنا؛ لحياة قلوبهم.

سئل ذو النون المصري عن الصوت الحسن، فقال: مخاطبات وإشارات أودعها الله تعالى كل طيب وطيبة.

وسئل عن السماع فقال: وارد حق يزعج القلوب إلى الحق؛ فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزندق.

الجنيد: تنزل الرحمة على الفقراء في ثلاثة مواطن: عند السماع؛ فإنه لا يسمعون إلا عن حق، ولا يقولون إلا عن وجد... ويقول أيضاً: السماع فتنة لمن طلبه. تريوح لمن صادفه.

الشبلي: ظاهره فتنة، وباطنه عبرة؛ فمن عرف الإشارة حل له استماع العربية، والا فقد استدعى الفتنة، وتعرض للبلية.

أبو يعقوب النهرجوري: حال يُيدي الرجوع إلى الأسرار من حيث الاحتراق.

أبو علي الدقاق: السماع طبع، إلا عن شرع. وخرق، إلا عن حق، وفتنة إلا عن عبرة.

أبو عثمان المغربي: من ادعى السماع ولم يسمع صوت الطيور، وصرير الباب، وتصفيق الرياح، فهو فقير مُدَّعٍ.

(1) الغزالي: المصدر السابق، ص 1177-1181

وقال أبو عثمان الحيري: السماع على ثلاثة أوجه:
فوجه منها للمريدين والمبتدئين يستدعون بذلك الأحوال الشريفة ويُخشى
عليهم في ذلك الفتنة والمراعاة.
والثاني: للصادقين يطلبون الزيادة في أحوالهم ويستمعون من ذلك ما يوافق
أوقاتهم.
والثالث: لأهل الاستقامة العارفين، فهؤلاء يختارون على الله تعالى فيما يرد
على قلوبهم من الحركة والسكون⁽¹⁾.

طبقات المستمعين

اختلف المستمعون في السماع على طبقات: طبقة منهم اختاروا سماع القرآن
ولم يروا غير ذلك، وقد استندوا إلى بعض الآيات وبعض الأحاديث مثل "زينوا
القرآن بأصواتكم"، ويورد صاحب الرسالة القشيرية أمثلة ممن سمع القرآن فصق
ومات...". وقد كره جماعة من العلماء القراءة بالتطريب، ووضع الألحان
الموضوعة على القرآن غير جائز عندهم، قال الله تعالى: "ورتل القرآن ترتيلاً" وإنما
فعل من فعل ذلك لأن الطبائع البشرية متنافرة عن سماع القرآن وتلاوته... فعلقوا
على تلاوتهم هذه الأصوات المصوغة ليجذبوا بذل طبائع العامة إلى الاستماع،
ولو كانت القلوب حاضرة، والأوقات معمورة، والأسرار طاهرة والنفوس
مؤدبة... لما احتيج إلى ذلك". من شروط السماع للمريد أن يكون عارفاً بأسماء
الله وصفاته "حتى يضيف إلى الله ما هو أولى به، ولا يكون قلبه ملوثاً بحب الدنيا
وحب الثناء والمحمدة، ولا يكون في قلبه طمع في الناس ولا تشؤف إلى
المخلوقين...".

وقد قيل للجنيدي: "كنتَ تسمع هذه القصائد وتحضر مع أصحابك في أوقات
السماع، وكنتَ تتحرك، والآن فأنت هكذا ساكن الصفة، فقرأ عليهم الجنيدي هذه
الآية "وترى الجبال تحسبها جامدةً وهي تمرُّ مرَّ السحاب صنع الله أتقن كل

(1) القشيري: أبو القاسم عبد الكريم: الرسالة القشيرية (ج2)، تحقيق عبد الحليم محمود
ومحمود بن الشريف، دار المعارف، القاهرة، ص 509-512

شيء"، فكأنه يشير بذلك، والله أعلم، يعني أنكم تنظرون إلى سكون جوارحي وهدوء ظاهري، ولا تدرون أني أنا بقلبي وهذه أيضاً صفة من صفات أهل الكمال في السماع"⁽¹⁾.

الاستجابة للصوت الجميل

يقول نيكلسون: "والمسلمون سريعو الاستجابة إلى تأثير الأصوات الجميلة، سرعة غير عادية؛ لا يشك في ذلك من قرأ "ألف ليلة وليلة". إذ يذكرون كيف أن الأبطال - رجالاً ونساء - يصرعون لمغنية تختزن عودها؛ وتنشد عليه بضعة أبيات من الشعر العاطفي. والأسطورة حقيقة في واقع الحال. فكتاب الصوفية، إذا عرضوا لظواهر الجذب، فعلوا مثل ذلك، في الفصل الذي يعقدونه تحت عنوان "في السماع". والهجويري، في الفصل الذي عقده بهذا العنوان، في القسم الأخير من كتابه "كشف المحجوب" ساق تلخيصاً جميلاً لرأيه وري غيره من المسلمين وأردف ذلك بقصص كثيرة، عن أناس وقع لهم الجذب عند سماعهم آية من القرآن، أو هاتفاً، أو شعراً، أو موسيقى. بل قد قيل عن كثيرين، إنهم ماتوا من تعاطم ذلك عندهم.

وأضم إلى ذلك، على سبيل البيان، جرياً على قول صوفي مشهور، إن الله قد ألهم كل مخلوق أن يسبحه بلسانه، فالأصوات كافة، في العالم أجمع - على ما هي عليه - نكوّن لحناً جامعاً يمجّد الله به نفسه. وإذا فهؤلاء الذين كشف الله عن قلوبهم، ومنحهم الإدراك الروحي، يسمعون صوته في كل مكان؛ فيحصل لهم الجذب، وهم يصغون إلى ترديد المؤذن، أو نداء السقاء يحمل القرية على عاتقه، أو لعله عزيف الريح، أو ثغاء الشاء، أو مكاء الطائر. وفيثاغورس... وأفلاطون... مسئولان عن نظرية أخرى، كثيراً ما ألع إليها الشعراء من الصوفية. وهي أن السماع، يوقظ في الروح ذكرى الألحان السماوية التي كانت تسمعها قبل الوجود، قبل أن تنفصل الروح عن الله"⁽²⁾.

(1) الطوسي: المصدر السابق، ص 352-367.

(2) نيكلسون: الصوفية في الإسلام، ترجمة نور الدين شريه، مكتبة الخانجي بالقاهرة (ط2)

لا أدري ما معنى قول نيكلسون أن المسلمين سريعو الاستجابة لتأثيرات الأصوات الجميلة؟ أظنها مبالغة منه لاسيما انه استشهد بما يدور في ألف ليلة وليلة. ولا أريد أن أنفي تأثيرهم الكبير بالصوت، لكن هذا لم يكن سمة تميزهم من غيرهم تمييزاً كبيراً. فمن من الأمم لم يتأثر بالصوت الجميل؟

يذكر الغزالي أقوالاً كثيرة وردت في تحريره ويرد عليها، يقول: "اعلم أن قول القائل: السماع حرام. معناه أن الله تعالى يعاقب عليه، وهذا أمر لا يعرف بمجرد العقل بل بالسمع، ومعرفة الشرعيات محصورة في النص، أو القياس على المنصوص وأعني بالنص ما أظهره صلى الله عليه وسلم بقوله، أو فعله، وبالقياس، المعنى المفهوم من ألفاظه وأفعاله، فإن لم يكن فيه نص ولم يستقم فيه قياس على منصوص بطل القول بتحريمه وبقي فعلاً لا حرج فيه كسائر المباحات، ولا يدل على تحريم السماع نص ولا قياس ويتضح ذلك في جوابنا عن أدلة المائلين إلى التحريم، ومهما تم الجواب عن أدلتهم كان ذلك مسلكاً كافياً في إثبات هذا الغرض"⁽¹⁾.

ولم تكد تنتشر رياضة السماع بين الصوفية - كما يقول نيكلسون - حتى اختلفت آراؤهم فيها "فبعضهم يراها محمودة مشروعة بينما يراها الآخرون بدعة ضارة، وتحريضاً على الرذيلة. وقد اتخذ الهجويري رأياً وسطاً، عبر عنه في قول ذي النون: "السماع وارد حق، يزعج القلوب إلى الحق، فمن أصغى إليه بحق تحقق، ومن أصغى إليه بنفس تزدق". ثم بين على ذلك أن السماع لا يوصف بالحسن ولا بالسوء، وإنما يحكم عليه بنتائجه. فإذا ذهب راهب إلى حانة، صارت له صومعة، وإذا ذهب سكير إلى صومعة صارت له حانة. فمن تشرب قلبه التفكير في ربه، فلا يفسده سماع آلات الموسيقى. وكذلك الحال في الرقص. حين يضطرب القلب، ويزداد السكر، ويبدو اضطراب الجذب، ويذهب المعتد من الشكل، فليس ذلك رقصاً، ولا تطلقاً جسدياً، ولكنه خلوص الروح. والهجويري - على أية حال - يضع عدة تحذيرات للذين يحضرون مجالس السماع. وهو يعترف أن الاجتماعات العامة التي يعقدها الدراويش، ليست إلا فساداً خالصاً. ويرى ألا يسمح للمبتدئين بشهودها"⁽²⁾.

(1) الغزالي: المصدر السابق، ص 1124

(2) نيكلسون: المصدر السابق، ص 70

يستند المتصوفة إلى آيات وأحاديث في إباحة السماع. يقول السهروردي إن الشيخ أبا طالب المكي قال: "في السماع حرام وحلال وشبهة؛ فمن سمعه بنفس مشاهدة شهوة وهوى فهو حرام، ومن سمعه بمعقوله على صفة مباح من جارية أو زوجة كان شبهةً لدخول اللهو فيه، ومن سمعه بقلب يشاهد معاني تدله على الدليل ويشده طرفات الجليل فهو مباح". فهو يفرق بين حالات ثلاث يكون فيها السماع إما حراماً أو شبهة أو حلالاً. "أما وجه منع الإنكار في السماع فهو أن المنكر للسماع على الإطلاق من غير تفصيل لا يخلو من أحد أمور ثلاثة: إما جاهل بالسنن والآثار، وإما مغتر بما أتيح له من أعمال الأخيار، وإما جامد الطبع لا ذوق له فيصير على الإنكار". وفي هذا التقسيم للسهروردي رد على منكري السماع على الإطلاق. ويذكر كذلك أحوال عند السماع، فبعضهم كان "يتقلب على النار عند السماع ولا يحس بها. ونقل أن بعض الصوفية ظهر فيه وجد عند السماع فأخذ شمعة فجعلها في عينه... وحكي عن بعضهم أنه إذا وجد عند السماع ارتفع من الأرض في الهواء أذرعاً يمر ويحيى فيه".

لكن الصوفية لم يبيحوا السماع لجميع الناس "وكان يقال لا يصح السماع إلا لعارف مكين، ولا يُباح لمريد مبتدئ"، "وسماع الغناء من الذنوب وما أباحه إلا نفر قليل من الفقهاء، ومن أباحه من الفقهاء أيضاً لم ير إعلاناً في المساجد والبقاع الشريفة". يفرق الشيخ أبو بكر الكتاني بين أنواع السماع قائلاً: "سماع العوام على متابعة الطبع، وسماع المريدين رغبة ورهبة، وسماع الأولياء رؤية الآلاء والنعماء، وسماع العارفين على المشاهدة، وسماع أهل الحقيقة على الكشف والعيان؛ ولكن واحد من هؤلاء مصدر ومقام"⁽¹⁾.

أما علة التحريم عند من يرى أنه حرام فيعبر عنها ابن الجوزي بأن "سماع الغناء يجمع شيئين، أحدهما: أنه يلهي القلب عن التفكير في عظمة الله سبحانه والقيام بخدمته، والثاني: أنه يميله إلى اللذات العاجلة التي تدعو إلى استيفائها من جميع الشهوات الحسية ومعظمها النكاح وليس تمام لذته إلا في المتجددات ولا

(1) السهروردي: عوارف المعارف، في كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ص 109-117.

سبيل إلى كثرة المتجددات من الحل فلذلك يحث على الزنا فبين الغناء والزنا تناسب من جهة أن الغناء لذة الروح والزنا أكبر لذات النفس ولهذا جاء في الحديث: الغناء رقية الزنا⁽¹⁾.

يذكر ابن الجوزي، نقلاً عن أبي جعفر الطبري، أن رجلاً من ولد قاييل اتخذ آلات اللهو من المزامير والطبول والعيان فأنهمك ولد قاييل في اللهو وتناهى خبرهم إلى من في الجبل من نسل شيث فنزل منهم قوم وفشت الفاحشة وشرب الخمر⁽²⁾. يحاول ابن الجوزي هنا أن يربط الفحش واللهو بالموسيقى والغناء. ويذكر أن الناس قد تكلموا في الغناء فأطالوا "فمنهم من حرّمه ومنهم من أباحه من غير كراهة، ومنهم من كرهه مع الإباحة. وفصل الخطاب أن نقول ينبغي أن ينظر في ماهية الشيء، ثم يطلق عليه التحريم أو الكراهة أو غير ذلك والغناء اسم يطلق على أشياء منها غناء الحجيح في الطرقات فإن أقواماً من الأعاجم يقدمون للحج فينشدون في الطرقات أشعاراً يصفون فيها الكعبة وزمزم والمقام وربما ضربوا مع إنشادهم بطبل فسماع تلك الأشعار مباح وليس إنشادهم إياها مما يطرّب ويخرج عن الاعتدال وفي معنى هؤلاء الغزاة: فإنهم ينشدون أشعاراً يحرضون بها على الغزو. وفي معنى هذا إنشاد المبارزين للقتال للأشعار تفاخراً عند النزال وفي معنى هذا أشعار الحداة"⁽³⁾.

إن هذه الأنواع التي يذكرها "غناء الحجيح، الغزاة، إنشاد المبارزين، الحداة"، هذه الأنواع غالباً ما تُباح، وذلك أن هناك أحاديث تروى عن الرسول تبيح هذه الأنواع. إضافة إلى هذا فإنهم رأوا فيها أنها لا تخرج الإنسان عن الاعتدال. وتروى دائماً رواية عن النبي تقول أنه عندما دخل بيت عائشة ووجد فيه جارتين تغنيان وتضربان بالدف، لم ينههما عن ذلك، وقال عمر بن الخطاب: أزممار الشيطان في بيت رسول الله، فقال له الرسول: "دعهما يا عمر، فإن لكل قوم عيداً"⁽⁴⁾.

(1) ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج البغدادي: تلبس إبليس، مكتبة المتنبّي - القاهرة، ص 222.

(2) المصدر نفسه، ص 222

(3) المصدر نفسه، ص 223

(4) الطوسي، المصدر السابق، ص 345.

يستشهد كثير من الذين كتبوا عن الغناء بأحاديث للرسول عن الحداء، وقد كان للرسول حادٍ. ويروى عن الشافعي أنه قال: "أما استماع الحداء ونشيد الأعراب فلا بأس به". وقد أباح ابن حنبل بعض الزهديات، لكن هناك روايات أخرى تروى عن كراهيته للغناء. أما مالك ابن أنس فإنه نفى عن الغناء وعن استماعه. وقد كان أبو حنيفة "يكره الغناء مع إباحته شرب النبيذ ويجعل سماع الغناء من الذنوب... وكذلك مذهب سائر أهل الكوفة: إبراهيم، والشعبي وحماد وسفيان الثوري... ولا يُعرف بين أهل البصرة خلاف في كراهة ذلك والمنع فيه"⁽¹⁾.

يروى عن الشافعي أنه قال: "الغناء لهو مكروه يشبه الباطل ومن استكثر منه فهو سفيه تُرد شهادته"⁽²⁾. ويذكر ابن الجوزي ما يُنهى عنه، فمنه الأشعار التي ينشدها النواح ويثيرون بها الأحزان والبكاء. والأشعار التي ينشدها المغنون المتهيثون للغناء ويصفون فيها المستحسنات والخمر وغير ذلك مما يحرك الطباع ويخرجها عن الاعتدال ويثير كامنها في حب اللهو. ويستشهد بروايات تدل كلها على كراهة الغناء. وله فصل في "ذكر الأدلة على كراهية الغناء والنوح والمنع منهما"، والأدلة من القرآن والأحاديث النبوية، فمن القرآن يستدل بثلاث آيات، أما الأحاديث فهي كثيرة، كما أن له فصلاً في "ذكر الشبه التي تعلق بها من أجاز سماع الغناء"⁽³⁾.

يعد كثيرون السماع شبيهاً باللغو، فقد ذكر عن ابن جريح "أنه كان يرخص في السماع، فقبل له: إذا أتى بك يوم القيامة، وتوتى بحسناتك وسيئاتك، ففي أي الجنبين يكون سماعك؟ قال ابن جريح: لا يكون في الحسنات ولا في السيئات، لأنه شبيه باللغو لا يدخل في الحسنات ولا في السيئات"⁽⁴⁾.

وعلى الرغم من أنه لا يُقصد بالسماع الصوفي إثارة الشهوات ولا يُقصد به اللهو، فإن كثيراً من الفقهاء لم يجدوا لهذا تبريراً، حتى لو كانت الغاية منه ذكر الله والتقرب إليه فإنهم لم يقتنعوا بهذه الغاية عن طريق السماع.

(1) ابن الجوزي: المصدر السابق، ص 223 - 229

(2) المصدر نفسه، ص 230

(3) المصدر نفسه، ص 226 - 237

(4) الطوسي: المصدر السابق، ص 348

تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية

مشكلة التسمية والمحتوى

مقدمة

ما إن نذكر حقبة زمنية معينة في تاريخ الفلسفة، حتى تواجهنا مشكلة في التسمية: الفلسفة العربية، الفلسفة الإسلامية، الفلسفة العربية الإسلامية، الفلسفة في الإسلام... ويقال: فيلسوف عربي أو مسلم أو إسلامي أو شرقي أو فارسي... الخ. إنها آراء عن وصف الفلسفة بقومية أو دين أو لغة أو بلد أو منطقة أو حضارة أو ثقافة. أما المحتوى فهو متغير أيضاً، لأنه يعكس وجهة نظر المؤرخ أو الباحث الذي يُدخل بعض الموضوعات أو الشخصيات التي يرى أنها تندرج تحت عنوان كتابه.

يُطلق اسم "الفلسفة الإسلامية" أو "الفلسفة العربية" على موضوعات فلسفية أنتجها فلاسفة عاشوا في منطقة تمتد من أسبانيا الحالية (الأندلس) إلى ما بعد إيران شرقاً، في قرون محددة، وغالباً ما تنتهي بابتين رشد، أو بابتين خلدون. يرى بعض المؤرخين أن ابن رشد آخر الفلاسفة العرب أو المسلمين، والمقصود أنه آخر الفلاسفة الكبار، وبعده لم تأتِ أسماء مشهورة. لكن هذا لا يعني انتهاء الفلسفة، لاسيما في المشرق، بحسب رأي آخر. ولا يقف بعض المؤرخين عند ابن رشد بل يستمر ويشمل المفكرين العرب أو الإسلاميين المعاصرين.

إنك تقرأ: من الكندي إلى ابن رشد، أو من علم الكلام مروراً بالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي إلى ابن باجة وابن طفيل وابن رشد وابن خلدون، تقرأ كتباً بعنوانين عدة. وما إن تثبت واحداً من هذه العناوين أو الأسماء حتى تأتي الاعتراضات، فإذا قلت "إسلامية" قيل لم يكن هؤلاء ممثلين للدين الإسلامي، بل إن فلسفة الإسلام الحقيقية هي علم الكلام، إذا كان يُقصد بهذا المصطلح فلسفة

دين من الأديان، فضلاً عن أن بعضاً منهم كانوا يهوداً أو مسيحيين. وإذا قلتَ "عربية" فإل إن أكثر ممثليها هم من غير العرب قوميةً كالفارابي وابن سينا والرازي ومسكويه والغزالي. فالموصوف واحد، سواء كان شخصاً أو فلسفةً، والصفات متعددة. وبعضهم يستعمل تسمية "فلاسفة المشرق" و"فلاسفة المغرب"، وفي هذه التسمية توصيف جغرافي، لكنه أصبح فكرياً، فقد حاول بعض الباحثين إيجاد فروق فكرية بينهما. ودخلت هذه التسمية في مناهج أقسام الفلسفة، في العراق مثلاً، وقد يُقصد بها التوصيف الجغرافي. فكانت مادة "فلاسفة المشرق" تُدرس في المرحلة الثالثة، ومادة "فلاسفة المغرب" في المرحلة الرابعة، فضلاً عن الدراسات العليا. ولم تُسم "فلسفة عربية" مع أن لهذا الاسم قبولاً واستحساناً في السابق. وقد استبدلت هذه التسمية فيما بعد بـ "الفلسفة الإسلامية"، في المرحلة الثانية والثالثة والرابعة. أما التخصص الدقيق لحملة الشهادات العليا فهو "الفلسفة الإسلامية".

ويقع الطالب أو القارئ أو الباحث في حيرة من أمره، أعربيةٌ هي أم إسلامية؟ ولم تُسم كتبٌ بأسماء مختلفة، على الرغم من أن المحتوى متشابه؟ وهل من اتفاق على تسمية أفضل من غيرها؟ أسئلة عدة يُمكن أن تطرح، أما الأجوبة فتؤخذ من كتابات المؤرخين في هذا المجال، من المتمسك بتسمية معينة إلى الذي لا يقف عند التسمية كثيراً بل يركز في المحتوى. تناولتُ في هذا البحث نماذج من تواريخ الفلسفة "العربية" أو "الإسلامية"، محاولاً التركيز في المبررات التي جعلت الباحثين يختارون اسماً أو صفةً يصفون بها تلك الفلسفة دون غيرها، وهي نماذج لا إحصاء لكل ما كُتب في هذا الموضوع، وقد يُغني بعضها عن بعض.

التسمية في بعض الكتب والموسوعات وتواريخ الفلسفة

سأمر بشكل سريع على كتب وموسوعات تستعمل كلمة "عربية" و"إسلامية"، وهي من بين أمثلة كثيرة تشير إلى عدم استقرار المصطلح المستعمل. يستعمل عبد الرحمن بدوي في دراساته الإسلامية كلمة "العرب"، مثل "أرسطو عند العرب"، "الأفلاطونية المحدثة عند العرب"، و"أفلاطون عند العرب"، "دور

العرب في تكوين التراث اليوناني". لكن، عندما تناول الإلحاد والملحدون كـ "من تاريخ الإلحاد في الإسلام"، ويُفهم من هذا العنوان أن هناك مجموعة من الذين أتوا بأفكار إلحادية في بيئة إسلامية. وكتب المستشرق مُنك دراسات نُشرت سنة 1857 بعنوان "أمشاج من الفلسفة اليهودية والعربية"، وقد جعل الدين اليهودي صفة، لكنه اختار كلمة "العربية" صفةً للفلسفة التي نبحث فيها.

أما الموسوعة الفلسفية المختصرة، فإنها لا تصف ابن باجة وابن خلدون وابن رشد وابن طفيل والفارابي والغزالي بأنهم فلاسفة عرب أو مسلمون، بل تذكر اسم الفيلسوف فقط وولادته ووفاته. أما ابن سينا فقد كُتب عنه: "فيلسوف فارسي". كما ذكر أيضاً: "وهو أكثر 'الفلاسفة' أصالة ('والفلاسفة' هم المتدينون من فلاسفة المسلمين)". وربما أراد الكاتب أن يوضح أن ابن سينا الأكثر أصالة من بين الفلاسفة المسلمين⁽¹⁾.

وفي الموسوعة الفلسفية لروزنتال ويودين، وُصف ابن رشد بأنه "فيلسوف وعالم عربي"، وابن سينا "فيلسوف وطبيب وعالم طبيعي وشاعر بآسيا الصغرى"، وابن خلدون "مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماع ورجل دولة وسياسة عربي"، والفارابي "يعد من أعظم فلاسفة العرب"⁽²⁾. وربما تختلف الصفة كما رأينا من فيلسوف إلى آخر، لأن من كتب الموسوعة ليس شخصاً واحداً، فما يُكتب في الموسوعات منسوب لأصحابه.

يستعمل رسل في "حكمة الغرب" تسمية "الفلاسفة المسلمين" و"فيلسوف مسلم"، ويستعمل أيضاً "الفتوحات العربية"، "الحيوية الإسلامية"، "الثقافة الإسلامية"⁽³⁾. ويقول أميل برهيه في إحدى الفقرات مستعملاً صفة "المسلمون":

(1) ينظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة. ترجمة فؤاد كامل وآخرين. مكتبة النهضة - بغداد. ص 16.

(2) ينظر: الموسوعة الفلسفية. وضع لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيتيين، بأشراف روزنتال ويودين. ترجمة سمير كرم، مراجعة صادق جلال العظم وجورج طرابيشي. دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت، (ط5) كانون الثاني (1985). ص 8 و325.

(3) ينظر: برتراند رسل: حكمة الغرب (ج1). ترجمة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة - الكويت، فبراير (شباط) 1983. ص 281 و284 و285.

"ف" الفلاسفة المسلمون، ممن اهتموا إلى الإسلام وكتبوا بالعربية وما كان كثيرون منهم من أصول سامية، وجدوا شطراً من مناهجهم ومن موضوعات تأملهم إما في الكتاب اليونانية...⁽¹⁾. وفي فقرة أخرى عن الكتب اليونانية يستعمل كلمة "العرب": "كيف استخدم العرب هذه المواد"، "هذه المؤثرات وجهت الفلسفة العربية..."، "الفلاسفة العرب"، وعن الكندي: "أول المشائين العرب المعروفين..."⁽²⁾. ويقول بدوي: "الكندي فيلسوف العرب... الملقب بـ "فيلسوف العرب"، وهو لقب قديم، يذكره ابن النديم... ويلد لأصحاب السير أن يذكروا نسبه الطويل حتى يصل إلى يعرب بن قحطان، وربما كان ذلك ليؤكدوا أنه من أصل عربي صريح لا شك فيه. أما عن الفارابي فيقول: "ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية"⁽³⁾.

كان الغزالي من القدماء الذين استعملوا كلمات مثل "المتفلسفة في الإسلام". فقد جاء في تهافت الفلاسفة: "وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام الفارابي أبو نصر وابن سينا"⁽⁴⁾. وقال في المنقذ من الضلال: "فوجب تكفيرهم، وتكفير متبعيهم من المتفلسفة الإسلاميين، كابن سينا والفارابي وغيرهما"⁽⁵⁾.

-
- (1) أميل برهيه: تاريخ الفلسفة، العصر الوسيط والنهضة، (ج3). ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، (ط1) 1983. ص 116.
 - (2) المصدر نفسه. ص 119 و 120.
 - (3) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، (ج2)، منشورات ذوي القربى، (ط2)، قم 1429. ص 297 عن الكندي، وص 93 عن الفارابي.
 - (4) الغزالي: تهافت الفلاسفة (ALGAZEL: TAHAFOT AL-FALASIFAT. Texte Arabe. Par: Maurice Bouyges, S.J. Beyrouth. Imprimerie Catholique, mcmxxviii)، ص 9.
 - (5) الغزالي: المنقذ من الضلال. تحقيق جميل إبراهيم حبيب، دار القادسية للطباعة 1983. ص 23.

الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

قبل أن أتناول تواريخ الفلسفة "الإسلامية"، أشير إلى أن هناك نقاشاً قد دار بين الباحثين حول الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، وهل من الممكن أن توصف بأنها "فلسفة مسيحية"؟ بعضهم قال بأن الفلسفة لا يمكن وصفها بدين معين، ورأى آخرون أن بعض الفلاسفة يمكن أن يكونوا فلاسفة مسيحيين، لأنهم عمقوا الدين بالفلسفة، وأن فلسفتهم كانت تدور في دائرة الدين، وهم من رجال الدين ورجال الفلسفة. وما أريد أن أقوله أن ليس هناك من اتفاق على مصطلح "الفلسفة المسيحية". لقد سمى إيتين جلسون كتابه "الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط"، مع ذلك يورد كثيراً من المشكلات حول هذه التسمية "الفلسفة المسيحية". إن "التعبير الذي يرد بشكل طبيعي إلى ذهن مؤرخ الفكر في العصر الوسيط هو تعبير "الفلسفة المسيحية"، لكنه يثير إشكالات كثيرة، وإن كنا - فيما يبدو - لن نجد تعبيراً يثير مشكلات أقل مما يثيرها هذا التعبير، وربما يفسر لنا ذلك السبب في استخدامه على نطاق واسع وعام"⁽¹⁾.

إن المشكلة بحسب ما يرى جلسون ليست مشكلة تاريخية، بل هي تضرب بجذور عميقة في قلب النظام الفلسفي نفسه، أي أنها مشكلة فلسفية. ويصوغها في السؤال الآتي: "هل يمكن أن نقول إن لعبارة "الفلسفة المسيحية" أي معنى حقيقي..؟ وهل هناك حقيقة واقعية تقابلها في التاريخ..؟ ولا بد أن يكون واضحاً أننا لا نتساءل هل هناك مسيحيون فلاسفة، أعني مسيحيين تصادف أن كانوا فلاسفة؟ ولكننا نتساءل بالأحرى عما إذا كان هناك فلاسفة مسيحيون، وهو تساؤل يمكن - بالطبع - أن يثار بنفس الطريقة حول الفلسفة الإسلامية أو الفلسفة اليهودية. إذ يمكن أن نتساءل هل هناك فلاسفة مسلمون، وفلاسفة يهود..؟ والمقصود بالطبع هل يمكن الجمع بين الفلسفة والدين في رجل واحد، هل يلتقي العقل والوحي على صعيد واحد..؟ ونحن جميعاً نعرف أن الدين كانت له أهمية غير عادية في حضارة العصر الوسيط، ونعلم كذلك أن اليهودية، والمسيحية، والإسلام، أخرج لنا كل

(1) جلسون، إيتين: الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط. ترجمة إمام عبد الفتاح إمام. التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-لبنان، (ط3) 2009. ص 25.

منها مجموعة معينة من النظريات التي تسير فيها الفلسفة والعقيدة الدينية جنباً إلى جنب في اتفاق وانسجام، إن لم نقل في غبطة وسعادة⁽¹⁾". وهو يناقش الآراء المتعارضة حول هذا الموضوع، ومنها الرأي الراض لهذه التسمية، "ولما كان نظام العقل وميدانه هو بالضبط نظام الفلسفة وميدانها، كانت الأخيرة مستقلة بطريقة جوهرية عن كل ما لا يكون بذاته متعلقاً بالعقل، وهي مستقلة بصفة خاصة عن المسائل اللامعقولة... التي يطلقون عليها اسم: الوحي...، وإذا لم يكن هناك اليوم شخص واحد يمكن أن يتخيل إمكان قيام علم طبيعة مسيحي، أو طب مسيحي، فإن السبب هو أن علم الطبيعة، والرياضة، والبيولوجيا، والطب هي علوم...، والعلم - من حيث طبيعته ونتائجه ومبادئه - مستقل استقلالاً تاماً عن الدين، والحديث عن فلسفة مسيحية هو بالمثل - في رأي هؤلاء الفلاسفة - خلف محال...، وتعبير "الفلسفة المسيحية" تعبير ينبغي أن نتخلص منها تماماً"⁽²⁾.

إذن، المشكلة لا تتعلق بالفلسفة الإسلامية، بل بالفلسفة في العصر الوسيط كله، ذلك إذا اتفقنا على كلمة "الوسيط"، فقد كان الدين مظهراً مهماً في هذه الحقبة، وإن كثيراً ممن تصدى للمشكلات الفلسفية كانوا من رجال الدين.

الفلسفة الإسلامية

لقد وضع الباحثون اسم "الإسلام" عنواناً لمؤلفاتهم، وجاء بعضها تحت عنوان "الفلسفة الإسلامية"، وفضّل بعض آخر الإبقاء على اسم "الإسلام" لكن ليس صفة. فقد كتب دي بور "تاريخ الفلسفة في الإسلام"، وسأتي على ذكره، كما اختار النشار عنواناً هو "نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام"⁽³⁾، وكتب محمد علي أبو ريان "تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام"⁽⁴⁾. وكل هؤلاء قد استعملوا التعبير

(1) المصدر نفسه. ص 26.

(2) المصدر نفسه. ص 28.

(3) ينظر: علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام. (ج1). دار المعارف، مصر، (ط6) 1977.

(4) ينظر: محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام. دار النهضة العربية، بيروت-لبنان 1976.

"في الإسلام". لكن هناك كتباً تصف الفلسفة بـ "الإسلامية" بشكل واضح، ومنها كتاب إبراهيم مذكور "في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه"، وكتاب مصطفى عبد الرزاق "تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية" الذي سأبدأ به.

مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية.

كتب عبد الرزاق هذا الكتاب في الثلاثينيات من القرن العشرين، يقول في مقدمته (عام 1944): "وقد كنت، أيام اشتغالي بتدريس الفلسفة الإسلامية وتاريخها في الجامعة المصرية، معنياً بدرس هذه الموضوعات واستكمال بحثها، ودونت فيها صحفاً، طويتها على غرها منذ تركت الجامعة في صدر سنة 1939 وصرفتني الشواغل عنها"⁽¹⁾.

لقد جاء في القسم الأول من الكتاب مقالات الغربيين والإسلاميين في الفلسفة الإسلامية، أمثال: تنمان وكوزان ورينان. ثم تناول آراء المؤلفين الإسلاميين. وفي الفصل الثالث تعريف الفلسفة وتقسيمها عند الإسلاميين: الكندي والفارابي وإخوان الصفا وابن سينا. وكتب في القسم الثاني، الفصل الأول، عن بداية التفكير الفلسفي الإسلامي. ثم كتب في الفصل الثاني عن النظريات المختلفة في الفقه الإسلامي. وقد فصل في هذا المجال وتناول الرأي وأطواره. وختم الكتاب بضميمة في علم الكلام وتاريخه.

يتناول آراء بعض المستشرقين عن الخلاف في التسمية، إسلامية أو عربية، "لا يزالون مختلفين في الوصف الذي يصفون به هذه الفلسفة. فمنهم: من يقول "فلسفة عربية" لأن رجالها كانوا يكتبون آثارهم بالعربية كما فعل موريس دي ولف الأستاذ بجامعة لوفان في كتابه "تاريخ فلسفة القرون الوسطى"...."⁽²⁾ ومنهم من يقول "فلسفة إسلامية" مثل هورتن الألماني العالم بالإسلاميات، وجوتيه والبارون كارادي فو⁽³⁾. يقول: "ويظهر أن هؤلاء يرون أن هذه الفلسفة ليست

(1) مصطفى عبد الرزاق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية. لجنة التأليف والترجمة والنشر، (ط3) بلا. ص أ.

(2) المصدر نفسه. ص 16.

(3) ينظر: المصدر نفسه. ص 17.

عربية لأن جمهرة أهلها لم يكونوا من أصل سامي، ويرون أنها أحق أن تضاف إلى الإسلام لأن له فيها أثراً ظاهراً، ولأنها نشأت في بلاد إسلامية وعاشت تحت راية الإسلام"⁽¹⁾. وقد أورد رأي جميل صليبا الذي ناضل فيه نضالاً قوياً عن الفلسفة العربية، وذلك في كتابه الذي نال به الدكتوراه من السوربون، وطبع عام (1926)، وهو "بحث في الفلسفة الإلهية لابن سينا". ويقتبس هذه الفقرة ليرد عليها: "إن الذين يحددون وجود فلسفة عربية يثبتون وجود فلسفة إسلامية، بيد أن الإسلام، برغم كل ما نفذ إليه من العناصر الأجنبية، ظل أثراً من آثار العبقريّة العربية. أما أن أكثر الفلاسفة من أصل غير عربي فلا نكران له، لكن الذي لا نجد له مستساغاً هو القول بأن الفلسفة التي يسميها العامة فلسفة إسلامية ليست تستند إلى الجنس العربي. نحن نتكلم عن فلسفة عربية كما نتكلم عن دين عربي"⁽²⁾.

يرى مصطفى عبد الرازق أن هذا القول قد يصدق "على رنان الذي جعل فلسفة عربية وفلسفة إسلامية. أما أهل هذا العصر الذين يعيرون بالفلسفة العربية مرة وبالفلسفة الإسلامية أخرى لمعنى واحد، فما أحسبهم يرمون بذلك إلى الغرض الذي ينكره المؤلف. ومثلهم كمثّل الجامعة المصرية نفسها، التي كانت إلى عهد قريب تستعمل في قوانينها ومكاتبها العبارتين على أنهما مترادفتان"⁽³⁾. ويذكر رأياً للمستشرق كارلو نلينو. يقول نلينو: "لا شك أن كلمة "العرب" مستعملة بمعناها الحقيقي الطبيعي، المشير إلى الأمة القاطنة في شبه الجزيرة المعروفة بجزيرة العرب، ولكن إذا كان الكلام عن العصور التالية للقرن الأول من الهجرة، اتخذنا ذلك اللفظ بمعنى اصطلاحى وأطلقناه على جميع الأمم والشعوب الساكنين في الممالك الإسلامية، المستخدمين اللغة العربية في أكثر تآليفهم العلمية، فتدخل في تسمية (العرب) الفرس والهند والترك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون وهلم جرا، المتشاركون في لغة كتب العلم وفي كونهم تبعة الدول الإسلامية - ولو لم

(1) المصدر نفسه. ص 17.

(2) المصدر نفسه. ص 17.

(3) المصدر نفسه. ص 17 و 18.

نطلق عليهم لفظ (العرب) كدنا ما نقدر نتحدث عن علم الهيئة عند (العرب) لقلة البارعين فيه من أولاد قحطان وعدنان". [ثم يستشهد بقول لابن خلدون، ويكمل]. فإن اعترض أحد على هذا الاصطلاح وقال: إن استعمال لفظ "المسلمين" أصح وأصلح من استعمال لفظ "العرب"، قلت إن هذا أيضاً غير مصيب لسببين: الأول أن لفظ المسلمين يخرج النصارى والإسرائيليين والصابئة وأصحاب ديانات أخرى الذين لهم نصيب غير يسير في العلوم والتصانيف العربية، وخصوصاً فيما يتعلق بالرياضيات والهيئة والطب والفلسفة. والثاني أن لفظ المسلمين يستلزم البحث أيضاً عما صنفته أهل الإسلام بلغات غير العربية كالفارسية والتركية، وهذا خارج عن موضوعنا، فالأرجح أن نتفق فيما كثر استعماله عند الكتبة الحديثين ونتخذ لفظ "العرب" بالاصطلاح المذكور، أي نسباً إلى لغة الكتب لا إلى الأمة⁽¹⁾.

أما الرأي الذي يختاره مصطفى عبد الرازق في التسمية فهو أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسماً اصطلاحاً عليه فلا يصح العدول عنه، ولا تجوز المشاحة فيه. ويضرب مثلاً من كتب ابن سينا "الشفاء" و"النجاة" اللذين ورد فيهما تعبير "الفلسفة الإسلامية"، واستعمال كلمة "فلاسفة الإسلام" في كتاب الشهرستاني الملل والنحل، وفي كتب أخرى يذكرها. ويقول: "فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين وغير مسلمين يسمون فلاسفة الإسلام، وتسمى فلسفتهم "فلسفة إسلامية"، بالمعنى الاصطلاحي، وهذا يرفع اعتراض الأستاذ نلينو على التعبير "بالمسلمين" بدل "العرب". ويدخل في هذه التسمية ما كتبه الاسلاميون من الفلاسفة بلغات غير العربية كالفارسية والهندية والتركية"⁽²⁾.

وينتهي إلى القول: "من أجل ذلك كله نرى أن تسمى الفلسفة التي نحن بصدددها كما سماها أهلها "فلسفة إسلامية"، بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام وفي ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها ولا لغتهم، ولا نرى في هذه التسمية موضوع نقد يدعو للتفكير في تبديلها"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 18 و 19.

(2) المصدر نفسه. ص 19 و 20.

(3) المصدر نفسه. ص 20.

إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه

يذكر مذكور أنه يمكننا اليوم أن نثبت - عن يقين - وجود دراسات فلسفية ذات شأن في العالم الإسلامي "وأن نبين أنها لم تنل بعد حظها من الدراسة. أما أن نسميها "فلسفة عربية" أو "فلسفة إسلامية" فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظي ولا طائل تحته، ذلك لأنها نبتت كلها في جو الإسلام وتحت كنفه، وكتب جلها باللغة العربية"⁽¹⁾. يرى أن الخلاف لفظي، ثم يوضح ذلك: "وأما أن يراد بعرييتها أنها مدينة للجنس العربي وحده، فهذا ما لا نقبله بحال، وقد رفضنا من قبل دعاوى التعصب الجنسي كيفما كان مصدرها وغايتها. والواقع نفسه ناطق بأن الإسلام ضم تحت رايته شعوباً شتى وأجناساً متعددة، وقد ساهمت جميعها في حركته الفكرية. وأما أن يراد بإسلاميتها أنها ثمرة أفكار المسلمين وحدهم، فهذا ما يناقض التاريخ أيضاً، لأن المسلمين تتلمذوا - أول ما تتلمذوا - لنساطرة ويعاقبة ويهود وصابئة، واستمروا في نشاطهم العلمي والفلسفي متأخين ومتعاونين مع أصدقائهم ومعاصريهم من اليهود والمسيحيين"⁽²⁾.

لكنه، بعد هذا التوضيح، استعمل كلمة "الإسلامية"، فما السبب الذي دعاه إلى ترجيح هذه التسمية على غيرها؟ يقول: "وإذا انتفى كل ذلك فأنا أميل لتسمية هذه الدراسات "فلسفة إسلامية"، لاعتبار واحد هو أن الإسلام ليس ديناً فقط، بل هو دين وحضارة، وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك، بالحضارة الإسلامية، فهي إسلامية في مشاكلها والظروف التي مهدت لها، وإسلامية أيضاً في غاياتها وأهدافها، وإسلامية أخيراً بما جمعه الإسلام في باقتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم"⁽³⁾.

(1) إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، الجزء الأول، دار المعارف بمصر

(ط3) 1976. ص 22 و 23.

(2) المصدر نفسه. ص 23.

(3) المصدر نفسه. ص 23.

ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية

على الرغم من تسميته الكتاب بتاريخ الفلسفة الإسلامية، فإنه يعطي أهمية للعنصر العربي، "الفلسفة الإسلامية حصيلة عمل فكري مركب، اشترك فيه السريان والعرب والفرس والأتراك والبربر وسواهم اشتراكاً فاعلاً. لكن دور العنصر العربي كان راجحاً إلى حد جاز معه اعتبار تسميتها بالفلسفة العربية أمراً مناسباً. فالأداة التي اختارها المؤلفون الذين نشأوا ما بين القرن الثامن والسابع عشر في بلدان متباعدة، مثل خراسان والأندلس، للتعبير عن أفكارهم، كانت اللغة العربية. كذلك العنصر العرقي الذي كان العامل الجامع في هذا النشاط الأممي، والطابع الخاص الذي عيّن صيغته ووجهته، ولو في مراحل نشوئه الأولى، كان العنصر العربي. فلولا عناية العرب السمحة النيرة بالعلوم القديمة، لتعذر أو كاد أي تقدم أو استمرار في هذا النشاط الفكري. ثم إن العرب، إذ تمثلوا عادات الأمم التي خضعت لهم، واقتبسوا أساليبها ومعارفها، انفردوا بتقديم العنصر الجامع الأوحد في مركب الثقافة الإسلامية جملة، ألا وهو الدين الإسلامي"⁽¹⁾.

هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية

يذكر كوربان في المقدمة ما يأتي: "نحن نتكلم عن "فلسفة إسلامية" وليس عن "فلسفة عربية"، كما ظل سائداً ومعروفاً منذ القرون الوسطى"⁽²⁾. فهو يؤكد استعمال مصطلح الفلسفة الإسلامية، "أجل... كان نبي الإسلام عربياً من جزيرة العرب بالطبع، والعربية الفصحى هي لغة الوحي القرآني، واللغة الطقوسية للصلاة، والأداة الفكرية التي استعملها العرب وغير العرب في سبيل بناء أدب من أغزر الآداب في العالم، وهو الذي تعبر الثقافة الإسلامية به عن نفسها، ومع هذا فإن معنى

(1) ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة كمال اليازجي. دار المشرق، بيروت- لبنان (ط2) 2000. ص 13.

(2) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية. ترجمة نصير مروة وحسن قيسي. مراجعة الإمام موسى الصدر والأمير عارف تامر. منشورات عويدات، بيروت-باريس، (ط2) 1977. ص 29.

الدلالات القومية يتطور مع الزمن. ففي أيامنا يسند مصطلح "عربي"، في العرف الجاري كما في العرف الرسمي، إلى مفهوم قومي، وطني وسياسي دقيق لا يطابق حدود عالمه، ولا المفهوم الديني لكلمة "إسلام". فالشعوب العربية أو المستعربة ليست سوى قلة قليلة من مجموع العالم الإسلامي؛ والمفهوم الديني العام لكلمة (إسلام) لا يمكن تحويله ولا التضييق عليه بحدود مفهوم قومي أو وطني ذنبوي. وهذه حقيقة تلقائية معروفة لكل من عاش في بلاد الإسلام غير العربية⁽¹⁾. يرى كوربان أن مصطلح "عربي" يشير إلى مفهوم قومي، "ولا ريب في أنه قدر للبعض، ويقدر لهم فعلاً، أن يبينوا أن مدلول "الفلسفة العربية" يمكن أن يقتصر على كل فلسفة كتبت باللغة العربية؛ أعني هذه العربية الفصحى التي كانت ولا تزال، الصلة الطقوسية، سواء بين الأعضاء غير العرب من الجماعة الإسلامية، أو بين أجزاء الأمة العربية الذين يختص كل منهم بلهجته العربية المحلية. إلا أن هذا التعريف اللغوي غير متماسك، ويخطئ مقصده لسوء الحظ. ونحن إذا قبلناه لم نعد نعلم أين نضع المفكرين الإيرانيين أمثال الفيلسوف الإسماعيلي ناصر خسرو (من القرن الثالث عشر) وسواهم منذ ابن سينا والسهرووردي حتى مير داماد (في القرن السابع عشر)، والهادي السبزواري (في القرن التاسع عشر)، وجميع معاصرينا، من الذين كتبوا بالفارسية حيناً وبالعربية الفصحى أحياناً أخرى. ثم إن اللغة الفارسية لم تتوقف هي الأخرى أن تلعب دورها كلغة ثقافية أو قل "كلغة فصحى" عند إسماعيلي "بامير" مثلاً، مثلما كانت بعض أبحاث ديكرارت وسبينوزا وهيغل مكتوبة باللاتينية دون أن يكون مؤلفوها فلاسفة لاتينيين أو رومانيين"⁽²⁾. قد تكون هذه المبررات التي قدمها كوربان كافية لأن يسمى كتابه "تاريخ الفلسفة الإسلامية" لا "العربية".

ويشير إلى أنه تلزم الإشارة إلى عالم الفكر الذي سيتكلم عنه، "إشارة عريضة نحافظ بها على "عالمية الروحية" لمفهوم "إسلام"، ونترك بالوقت ذاته المفهوم "العربي" في مستوى الأفق النبوي الذي ظهر به تاريخياً مع الوحي القرآني. وبدون أن نتعجل الحكم على الآراء أو على "السلفية"، ممن يضعون الصفة

(1) المصدر نفسه. ص 29.

(2) المصدر نفسه. ص 29 و 30.

الإسلامية لهذا أو ذاك من فلاسفتنا موضع تساؤل، فإننا سنتكلم عن "الفلسفة الإسلامية"، كفلسفة ترتبط نهضتها، وانتشارها الأساسي بالواقع الديني والروحي (للإسلام)، والتي إنما وجدت لتشهد على أن الإسلام لا يعبر عن ذاته بشكل تام وحاسم بالفقه وحده، كما كان يشاع خطأ⁽¹⁾. ويقسم كتابه تقسيمات مختلفة عن التقسيمات التي اعتدنا عليها في تواريخ الفلسفة.

دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام

يشتمل الكتاب على موضوعات عدة، مثل مسرح الحوادث، في بلاد العرب القديمة، والحكمة الشرقية، والفلسفة، ويفرد فصلاً للأدب والتاريخ. لم يختصر صفة "عربية" أو "إسلامية" لتاريخ الفلسفة الذي كتب عنه، بل كتب "في الإسلام". وقد كتب المترجم في الطبعة الأولى عام 1948: "أن المستشرقين قد عنوا منذ قرنين بدراسة الثقافة الإسلامية كلها بما فيها الفلسفة؛ ولكن أبحاثهم في الفلسفة كانت في الغالب موضوعات متفرقة، وكانت تعالج مسائل خاصة ومحدودة، وقل أن يوجد في أبحاث المستشرقين كتب تشمل تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها، فلا نعرف من ذلك إلا كتاباً قليلاً، أحدها بالفرنسية يرجع إلى منتصف القرن الماضي، وهو كتاب الأستاذ "مونك" ... والثاني هو هذا الكتاب ... وإني لأرجو أن يجد المعينون بدراسة الفلسفة الإسلامية في هذه الطبعة خيراً مما وجدوا في الطبعة السابقة..."⁽²⁾. ولا أدري عن أية طبعة سابقة يكتب المترجم، وهذه مقدمة الطبعة الأولى؟ المهم أنه استعمل في المقدمة "تاريخ الفلسفة الإسلامية" و"الفلسفة الإسلامية". لكن المؤلف يقول في مقدمته: "هذه أول محاولة لبيان تاريخ الفلسفة الإسلامية في جملتها..."⁽³⁾. وكتب أيضاً: "وظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتحائية"⁽⁴⁾. فهو يستعمل تسمية "الفلسفة الإسلامية"، لكنه في العرض لا يهتم بهذه التسمية كثيراً، ولم تكن تمثل مشكلة عنده.

(1) المصدر نفسه. ص 30.

(2) دي بور، ث. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام. ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريده. مكتبة النهضة المصرية-القاهرة، (ط5) بلا. ص "د" و"هـ".

(3) المصدر نفسه. ص 1.

(4) المصدر نفسه. ص 50.

وجاء في إحدى الفقرات: "ونكاد لا نستطيع أن نقول إن هناك فلسفة إسلامية بالمعنى الحقيقي لهذه العبارة؛ ولكن كان في الإسلام رجال كثيرون لم يستطيعوا أن يردوا أنفسهم عن التفلسف"⁽¹⁾.

الفلسفة العربية

فضل بعض الباحثين استعمال مصطلح الفلسفة العربية، سواء كان العنوان "الفلسفة العربية" أو تسمية فيها كلمة "العرب"، ككتاب جبور عبد النور "نظرات في فلسفة العرب"⁽²⁾، ولم يسمه "الفلسفة العربية"، وقد تناول فيه العقلية العربية في الجاهلية، ثم فصل عن الترجمة، وبعدها الفرق الإسلامية، وفصل عن الفارابي فقط، ثم التصوف والمعري.

حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية

نقرأ على الغلاف: الجزء الأول: مقدمات عامة - الفلسفة الإسلامية. وقد خُصص أكثر من مئة صفحة للفلسفة القديمة في الشرق، والفلسفة القديمة في الغرب، أي الفلسفة اليونانية. نراهما يكتبان تاريخ الفلسفة العام، ويناقشان الفكر الشرقي القديم، ثم الفلسفة اليونانية إلى أن يصلوا إلى الإسلام. وقد أطلق المؤلفان اسم "تاريخ الفلسفة العربية" على الكتاب. وبعد المقدمات العامة في الفلسفة وفي تاريخها افتتحا الباب الثاني بالعنوان "الفلسفة الإسلامية". وكان عنوان الفقرة الأولى من الفصل الأول "1- الفلسفة الإسلامية ودراساتها"، وفي السطر الذي تحت هذا العنوان بالضبط كتبوا: "نزعَات مختلفة وآراء متباينة قامت في شأن الفلسفة العربية"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 51.

(2) ينظر: جبور عبد النور: نظرات في فلسفة العرب. منشورات دار المكشوف، بيروت، (ط1) 1945.

(3) حنا الفاخوري وخليل الجر: تاريخ الفلسفة العربية. دار المعارف - بيروت. المطبعة الباسيلية - درعون - حريصا، تشرين الأول 1957. ص 126.

فهما يطلقان على الكتاب اسم "الفلسفة العربية" وعنوان الباب الثاني "الفلسفة الإسلامية"، ربما تكون حيرتُهما مسوغة! ثم يبدآن بمناقشة النزعات أو الآراء التي قيلت عن هذه الفلسفة بين مُنكر لوجودها ومُسلّم. ثم يقولان: نشأت إذن في العالم الإسلامي فلسفة ذات طابع خاص، نحاول في كتابنا هذا دراسة أشهر أعلامها وأهم اتجاهاتها. أما أن نسمي هذه الفلسفة "فلسفة عربية" أو "فلسفة إسلامية"، فذلك أمر غير ذي شأن⁽¹⁾. ويتبينان تحليل إبراهيم مذكور لهذه المسألة، وينتهيان إلى أنه: "ليست الفلسفة العربية وليدة الفكر العربي وحده، فقد رأينا وسنرى، أن شعوباً عديدة أسهمت في تكوينها، وعملت على تركيزها وتطويرها، منها الفرس والهنود والأتراك والسوريون والمصريون والبربر والأندلسيون، وليست مدينة للإسلام وحده بأهم مقوماتها فقد أخذت عن اليونان واليهود والنصارى من الذين اعتنقوا الإسلام وأدخلوا فيه، عن قصد أو عن غير قصد، عناصر عديدة غريبة عنه"⁽²⁾.

كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية

كُتب على الغلاف تحت العنوان الأصلي عنوان ثانوي "دراسات مفصلة ونصوص مبوبة مشروحة. وفي الصفحة التالية أضيف للعنوان الثانوي سطر آخر: "يشتمل على مادة الفلسفة المقررة في المنهج الرسمي في لبنان"⁽³⁾.

فهو، إذن، كتابٌ منهجي لأغراض الدراسة. ويقول الباحثان، في المقدمة، أن الفكر العربي قد "شغل عنه أربابنا بالأداة اللغوية حيناً، والإشراف الأدائي من جمالية التجويد حيناً، وبالمخاض الاجتماعي والسياسي المر الذي عانت الأمة دهرًا مديدًا. ولولا الجدال الخاطف الذي دار حول الوحي والعقل، ولولا ما دَوَّنه فرح أنطون من شأن ابن رشد في غرة هذا القرن، لقلنا إن البحث في تاريخ الفكر

(1) المصدر نفسه. ص 127.

(2) المصدر نفسه. ص 127 و128.

(3) ينظر: كمال اليازجي وأنطون غطاس كرم: أعلام الفلسفة العربية. لجنة التأليف المدرسي، بيروت-لبنان، (ط1) 1957.

العربي، عندنا، لا يرقى إلى أكثر من ثلث القرن أو ينيف"⁽¹⁾. وهما يبرران تأخر العناية بالشؤون الفلسفية واللاهوتية عن العناية بالشؤون اللغوية والأدبية، بأن الطاقة البشرية تريد استكمال الأداة أولاً⁽²⁾.

كتب صاحباً هذا المؤلف أنه قد يتعذر عليهما "أن يضمنا دفتيه حصيلة العقل العربي كاملةً في الكلام، والتصوف، والفلسفة، والأدب التأملّي، والعلوم، والفقه، والشرع؛ فلم تكن ندحة عن اختيار أبين المعالم، وبرز أرباب الفكر، وأخصبهم إنتاجاً، وأتمهم تمثيلاً لهذه الاتجاهات. فاقصرا من ذلك كله على المرافق الرئيسة الثلاثة: الكلام، والتصوف، والفلسفة؛ تربط ما بينهما فصولٌ جامعة في سائر النواحي، يتجلى بها شوط الفكر وخاصة الاستمرار فيه"⁽³⁾. لقد قدما نماذج إذ لا تمكن الإحاطة بجميع التفاصيل.

علي بن أبي طالب، أبو العلاء المعري

لقد أفرد الباحثان فصلين قلما تجدهما في تواريخ الفلسفة، فصل للإمام علي بن أبي طالب، وآخر لأبي العلاء المعري. قالا بأنهما قد "أفردا فصلاً لعلّي بن أبي طالب إذ به تتمثل معادلة الذهن الرابط بين الجاهلية والإسلام، وفصلاً لأبي العلاء المعري من حيث هو الذروة التي التقى عندها الأدب بالفلسفة"⁽⁴⁾. وقد رأى الباحثان أن يسترسلا في الكلام عن علي بن أبي طالب وأحداث عصره نظراً للأثر العميق الذي تركته أحداث الحياة المعاصرة في لباب تفكيره⁽⁵⁾. وقد جاء هذا الفصل مختصراً مكثفاً: شيء عن حياته، وعن علاقته ببعض الشخصيات، وشخصيته، وجوانب من فكره. وقد انتهيا إلى أن الفكر في نهج البلاغة لا يتعدى نطاق الدين والاختبار الاجتماعي والشخصي... ولا تقرر في

(1) المصدر نفسه. ص 5 و6.

(2) ينظر: المصدر نفسه. ص 6.

(3) المصدر نفسه. ص 6.

(4) المصدر نفسه. ص 6.

(5) ينظر: المصدر نفسه. ص 46.

مجموعها نظاماً فلسفياً متماسكاً. فهو لم يضع مذهباً فلسفياً، ولا تبني مذهباً فلسفياً وراء الحيز الديني⁽¹⁾. وخصوصاً أكثر من مئة صفحة للمعري، وانتهيا إلى السؤال إن كان فيلسوفاً أو شاعراً؟ والجواب عنه، كما أرى، يعتمد تعريف الفلسفة.

الأمة العربية

يختتم المؤلفان مقدمتهما بـ "فما كانت الغاية إلا تيسير هذا العلم على طالبه، وجمع شتيته في مؤلف واحد، خدمة للعلم والنشء، وإحياء لماضي الأمة العربية، فهو حلقة في سلسلة الفكر العالمي، وصلت بين تراث القدامى وإنتاج المحدثين"⁽²⁾.

والمصطلح المستعمل هو "الفلسفة العربية".. وإليك بعض العناوين: فحضة العرب العلمية، الفلسفة العربية في الشرق الإسلامي، التراث الإغريقي في الفلسفة العربية، الفلسفة العربية في المغرب والأندلس، الفكر العربي في الغرب اللاتيني.

لكن كمال اليازجي فيما بعد قد اختار اسم "الفلسفة الإسلامية"، وذلك في كتابه "الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط". ويذكر في المقدمة التي جاءت تحت عنوان "حكاية الموضوع" بداية العناية الجدية بالتأليف في موضوع الفلسفة الإسلامية في لبنان، وذلك على إثر القرار الذي اتخذته وزارة التربية بإدخال هذه المادة في منهج التعليم الثانوي. ثم يذكر الكتب التي كانت معتمدة. مثل كتاب محمد لطفي جمعة ودو بوير وأوليري وكارا دي فو والأب نعمة الله العنداري. كما يذكر ما جاء بعد تلك المجموعة، ومن بينها كتابه "أعلام الفلسفة العربية"⁽³⁾.

(1) ينظر: المصدر نفسه. ص 59.

(2) المصدر نفسه. ص 7.

(3) ينظر: كمال اليازجي: الموجز في مسائل الفلسفة الإسلامية في العصر الوسيط. الدار المتحدة للنشر والتوزيع، بيروت-لبنان (ط1) 1975. ص 7.

جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية

يشتمل هذا الكتاب - كما يذكر المؤلف في المقدمة - على البحث في تاريخ الفلسفة العربية من أصولها اليونانية إلى أعلامها البارزين في الشرق والغرب. ويشتمل القسم الأول على فصول عدة تناول فيها الباحث الأصول اليونانية للفلسفة العربية، أفلاطون، أرسطو. ثم عصر الترجمة. وفي القسم الثاني يتناول أعلام الفلسفة العربية في الشرق، ويبدأ بالفارابي مع إشارات قليلة للكندي. ثم ابن سينا، والمعري، والغزالي. وفي القسم الثالث يتناول الفلسفة العربية في المغرب، مقدمة عامة من ابن باجة إلى ابن رشد، ثم ابن رشد، ابن خلدون. ويأتي بمختارات لكل هؤلاء الفلاسفة.

يقول في المقدمة: "ويكفي أن ينظر القارئ في فهرس هذا الكتاب حتى يعلم أنه استوعب جميع موضوعات مادة الفلسفة العربية من المناهج اللبنانية"⁽¹⁾، وهذه إشارة منه إلى أنه كتاب منهجي، فهو مخصص للطلبة. ويقول، وكأنه يجيب عن سؤال مفترض موجه إليه: "وقد سميت تاريخ الفلسفة العربية، وأنا موقن بأي لم أخط فيه بجميع جوانب هذه الفلسفة، لأن هناك إلى جانب هذه الموضوعات موضوعات أخرى كثيرة لم أتناولها بالبحث، كأراء الفرق الإسلامية من الشيعة، والإسماعيلية، وعلم الكلام السني، والفلسفة الطبيعية، وفلسفة التصوف، وحكمة الإشراق، كما أن هناك فلاسفة هلينيين، كالكندي، وابن باجة، وابن طفيل، وغيرهم، لم أوضح طريقتهم ومنهجهم توضيحاً كافياً. على أي، وإن تقيدت في هذا الكتاب بالمنهج اللبناني، فإن المسائل التي استوفيت علاجها فيه يمكن أن تعد أضواء كاشفة، أو لافتات واضحة ترشد الطالب إلى معرفة اتجاهات الفلسفة العربية ومقاصدها"⁽²⁾.

أما عن التسمية فيشير إلى أن الفلسفة العربية في نظره هي "الفلسفة المكتوبة باللغة العربية، وهي ذات أصول يونانية، وبابلية، وفارسية، وهندية، وإسلامية.

(1) جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية. الشركة العالمية للكتاب، بيروت-لبنان (ط3)

1995. ص 9.

(2) المصدر نفسه. ص 9.

وسنبين في المقدمة الثانية من هذا الكتاب ما هي خصائص هذه الفلسفة، وما هي نسبتها إلى الفلسفة اليونانية، أما الآن فإننا نريد أن نجيب عن السؤال التالي، وهو: هل نطلق على هذه الفلسفة اسم الفلسفة العربية، أم اسم الفلسفة الإسلامية؟⁽¹⁾. ثم يتناول رأي إبراهيم مذكور في كتابه "في الفلسفة الإسلامية"، ويعلق عليه، لكنه يُفضّل أن يسمي هذه الفلسفة "الفلسفة العربية" لأسباب أربعة:

1- إن تسميتها بالفلسفة الإسلامية يضطرك إلى أن تدخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية والهندية والتركية وغيرها.

2- ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين وحدهم لأن هناك نفراً من النساطرة واليعاقبة واليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة.

3- إن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، وقرآنه عربي، ورسوله عربي، وروحه عربية.

4- إن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية.

فليس المقصود بعروبة هذه الفلسفة أنها مدينة للجنس العربي وحده، وإنما المقصود بها انتمائها إلى الثقافة العربية، لقد كانت اللغة العربية لغة مفكري الإسلام، كما كانت اللاتينية لغة مفكري القرون الوسطى. هل كان في وسع الفارابي أن يبرز في الفلسفة لو كتب ما كتب باللغة التركية المنتشرة في زمانه، وإذا كان الفلاسفة المسلمون من غير العرب قد أنتجوا ما أنتجوه من الآثار الخالدة، فليس مرد ذلك إلى انتمائهم إلى هذا الجنس أو ذاك، وإنما مرده إلى الثقافة العربية التي تأثروا بها. وسواء أسميت هذه الفلسفة فلسفة عربية، أم فلسفة إسلامية، فإن أمراً واحداً لا ريب فيه، وهو أن هذه الفلسفة كتبت باللغة العربية، ونشأت في الإسلام وترعرعت في جوه، فهي إذن فلسفة عربية مطبوعة بطابع إسلامي أو، فلسفة إسلامية مكتوبة باللغة العربية. ولا مشاحة في الأسماء⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 10.

(2) المصدر نفسه. ص 10 و 11.

عاطف العراقي: الفلسفة العربية، مدخل نقدي

في الإهداء الذي كتبه (إلى أحمد لطفي السيد) يرفض العراقي بشدة تسمية "الفلسفة الإسلامية"، وإليك الإهداء الذي فيه نبرة تشاؤم في النهاية: "إلى روح المفكر الذي دعانا إلى فتح النوافذ على أفكار الأمم الأخرى، أمم الغرب. إلى من ميز بين الفكر المفتوح، الفكر الذي اعتمد على فلاسفة اليونان، وقال وداعاً للفكر المغلق الفاسد، الفكر المحصور بين جدران أربعة، فكر الأقزام وأشباه الباحثين. إلى من أطلق على فلسفتنا الفلسفة العربية، وابتعد تماماً عن التسمية الزائفة، الفلسفة الإسلامية. إلى روح أحمد لطفي السيد والذي اتفقت معه في الأصول، واختلفت معه في بعض التفاصيل والفروع. أهدي هذا الكتاب من داخل صومعتي الفكرية التي أعتصم فيها من شر الوجود وظلم الإنسان للإنسان ولسان حالي يقول مرحباً بسعادة الموت ووداعاً لحياة الشقاء"⁽¹⁾.

في كتاب سابق له "مذاهب فلاسفة المشرق" كان العراقي أقل تشدداً، ففي التصدير العام يستعمل مصطلحات كـ "التراث الفلسفي العربي"، "الفلسفة العربية"، لكنه في صفحات أخرى يستعمل "العربية الإسلامية" أو "الفلسفة الإسلامية". مثال ذلك: "... إذ إنها جزء من التراث الذي تركه لنا فلاسفة العرب أو فلاسفة الإسلام". وأيضاً: "إن كثيراً من الباحثين في الفلسفة العربية الإسلامية..."، "... الصورة التي نطالعها في أي كتاب يؤرخ للفلسفة العربية أو الفلسفة الإسلامية"⁽²⁾. إنه لم يحسم التسمية في هذا الكتاب، لكنه ركز في تحديد مجال الفلسفة، وأسس التفكير الفلسفي وخصائصه، ليخرج موضوعات عدة من مجال الفلسفة.

أما في كتابه "الفلسفة العربية" فإن يطلق حكماً على تسمية "الفلسفة الإسلامية" بأنها زائفة. ثم يكتب في التصدير العام في الفقرة الأولى عنواناً واضحاً: "فلسفتنا

(1) عاطف العراقي: الفلسفة العربية، مدخل نقدي. الشركة المصرية العالمية للنشر-لونغمان، مصر (ط2) 2003. بلا ص، من (الإهداء).

(2) ينظر: محمد عاطف العراقي: مذاهب فلاسفة المشرق. دار المعارف بمصر، (ط5) 1976. ص 15-17.

عربية". ويشير إلى أنه لا يود بعث قضية قديمة، وهي قضية تسمية الفلسفة التي تركها أجدادنا، هل نسميها فلسفة عربية أم فلسفة إسلامية، لا يريد بعث قضية أثرت منذ نصف قرن من الزمان، لكنه يقصد التنبيه إلى أخطاء. يقول: "قصداً التنبيه إلى عديد من الأخطاء وأوجه التعسف التي تشيع الآن وللأسف الشديد في بلداننا العربية، والتي كان شيوعها نتيجة منتظرة ومتوقعة حين فضل بعض الباحثين والرواد القدامى تسمية فلسفتنا بالفلسفة الإسلامية. ويقيني أن الباحثين والرواد القدامى، ومنهم من لا يزال يُشري حياتنا الفلسفية بالعديد من الثمار الفكرية الرائعة، لو كانوا قد أدركوا ما ستؤدي إليه تلك التسمية الآن ومستقبلاً من مخاطر وسوء استغلال - لترددوا ألف مرة قبل استخدام مصطلح "الفلسفة الإسلامية"⁽¹⁾.

إذن، هو يرى أن في التسمية خطورة وسوء استغلال. ويرى أن الرواد، في مصر أو غيرها من بلدان العالم، الذين استخدموا مصطلح "الفلسفة الإسلامية"، قد نظروا إلى الفلسفة نظرة دقيقة وكانت عقلياًهم متفتحة، بحيث نبهوا إلى أضرار كل فكر لا عقلاني. لكنه يتأسف لأنه يجد الآن عند أكثر من يفضلون تسميتها بالفلسفة الإسلامية تشجيعاً للفكر اللاعقلاني، ونشراً للخرافة، وحشراً لموضوعات داخل إطار فلسفتنا ليس لها صلة بالفلسفة من قريب أو من بعيد⁽²⁾. ثم يأتي بمثال: "لنعترف بصراحة وموضوعية أن أكثر دراساتنا الحالية وخاصة من حيث المنهج، منهج دراستها، قد أصبحت أضحوكة عند الباحثين المستشرقين الأوروبيين. وهل من المعقول أن يصبح فكر ابن تيمية والذي يعد عدواً لكل فكر ناضج ومتفتح، هو الفكر المسيطر على أذهان المشتغلين ببعض الأقسام الفلسفية في مصر والعالم العربي، وذلك على الرغم من لا عقلانية هذا الرجل وسذاجة بعض آرائه؟ ألم أقل لكم - أيها القراء الأعزاء - بأن من حق المستشرقين الأوروبيين أن يضحكوا على ما نطلق عليه في عالمنا العربي بـ"فلسفة"، في حين أنها لا تنسب إلى الفلسفة من قريب أو من بعيد، وتختلف تماماً عن الفلسفة كما ينبغي أن تكون، قلباً وقالباً"⁽³⁾.

(1) عاطف العراقي: الفلسفة العربية، مدخل نقدي. ص 1.

(2) ينظر: المصدر نفسه. ص 1 و 2.

(3) المصدر نفسه. ص 2.

تلك نتيجة - كما يرى العراقي - قد نتجت بطريقة غير مباشرة عن تسمية فلسفتنا بأنها "فلسفة إسلامية". والسبب في ذلك كما يرى أن فريقاً من أشباه الأساتذة والباحثين قد خلط خلطاً شنيعاً بين خصائص الفكر الديني وخصائص الفكر الفلسفي، وأدى هذا إلى النظر إلى أفكار الفيلسوف من خلال منظور الدين، وهذا من أخطر الأشياء لأنه يؤدي إلى تفسير آراء الفيلسوف تفسيراً خاطئاً⁽¹⁾. ثم يأتي بمثال: "إذا قلنا مثلاً: إن الفارابي يعد من فلاسفة الإسلام، وفلسفته تعد فلسفة إسلامية، وحين نجد الفارابي يقول صراحةً بقدم العالم - فإن البعض من أشباه الباحثين في الفلسفة، يقوم بتأويل آراء الفارابي تأويلاً فاسداً، لماذا؟ لأنه ينظر إليه من خلال كونه فيلسوفاً إسلامياً، وأن فلسفته تعد فلسفة إسلامية، وأن الفيلسوف الإسلامي لا يصح في نظرهم أن يقول بقدم العالم، ومن هنا فلا بد من إنطاق الفارابي بآراء لم يقل بها إطلاقاً، وذلك حتى يتفق ذلك مع كونه فيلسوفاً إسلامياً"⁽²⁾.

ثم يشيد بدراسات المستشرقين، ويشير إلى الفكر المعادي للفلسفة: "لا أكون مبالغاً في القول إذا قلت إننا - نحن العرب - قد أسأنا أبلغ الإساءة إلى فلسفتنا، وكان المستشرقون وما زالوا أكثر عمقاً ودقة منا في النظر إلى فلسفتنا. لقد أصبح فهمنا لفلسفتنا يدور حول الأساليب الخطابية اللامعقولة، والتي نجدها عند أصحاب الفكر المترمت، الفكر الرجعي، الفكر الذي يعد تعبيراً عن الصعود إلى الهاوية. بل لا بد من القول بصراحة إن النظرات المتجعدة والخاطئة لفلسفتنا، إنما ساعد على انتشارها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، نوعٌ من الفكر المعادي للفلسفة، الذي يسود في بعض الدول البترولية العربية، إنه البتروفاكر والعباذ بالله"⁽³⁾.

ويشير أيضاً إلى أن المناخ الفكري السائد في أكثر البلدان العربية يرحب بالفكر الذي لا يمكن اعتباره عقلياً، ويضرب مثلاً عن الترحيب بآراء ابن تيمية

(1) ينظر: المصدر نفسه. ص 2.

(2) المصدر نفسه. ص 2.

(3) المصدر نفسه. ص 3.

وما يتبعه من تشجيع من الدول البترولية، وعلى العكس إذا كان الموضوع ابن رشد. ويلفت النظر إلى أننا نجد العالم العربي بوجه عام قد ارتضى آراء الغزالي فأدى به هذا إلى نوع من التأخر الفكري، في حين أن أوروبا قد ارتضت فلسفة ابن رشد فأدى بها ذلك إلى التقدم الفكري⁽¹⁾.

إن العبرة، كما يرى العراقي، ليست بالتسمية، فلسفة إسلامية أو فلسفة عربية، وإن كان يؤكد تسميتها فلسفة عربية، إن مصطلح الفلسفة العربية بحسب ما يرى "سيجئنا أي فهم خاطئ لفلسفتنا وسيباعد بيننا وبين التفسيرات والتأويلات الفاسدة. سيجعلنا نطلق انطلاقة إيجابية، بحيث نفهم فلسفتنا كما ينبغي أن يكون الفهم، ونربط بينها وبين متطلبات عصرنا الحالي، وما سيحيي بعهدة في عصور المستقبل. وكم كان أكثر المستشرقين على صواب تماماً في استعمالهم لمصطلح الفلسفة العربية. ومن الذي قال إن فلاسفتنا القدامى كانوا منطلقين من نقطة بداية إسلامية؟ إننا لو قلنا بهذا القول الخاطئ فكيف نبرر إذن هجوم الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، وذهابه إلى تكفير الفلاسفة في مجموعة من الآراء التي قالوا بها؟"⁽²⁾. يرى أن الغزالي قد حُشر حُشراً في زمرة الفلسفة والفلاسفة، في حين أن كل آرائه تدخل في المجال الكلامي الأشعري والمجال الصوفي⁽³⁾. والغريب أنه يشيد باستعمال المستشرقين لمصطلح الفلسفة العربية، لكن كثيراً منهم كانت كلمة "الإسلام" حاضرة في عناوين كتبهم، مثل دي بور وهنري كوربان.

إن الحل الملائم الذي يراه العراقي، والذي يعبر عن عقلانية مستقبلية، هو أن نسمي فلسفتنا بالفلسفة العربية. وينبغي أن نعلم تماماً أن العبرة بالحضارة لا بأصل هذا الفيلسوف أو ذاك. "فالفارابي إذا كان من أصل تركي فارسي، إلا أنه يعد من فلاسفة العرب؛ لأنه عاش في ظل الحضارة العربية، والدليل على ذلك أنه كتب أساساً باللغة العربية، ولو كان المعيار هو الأصل، لكانت كتب الفارابي بالفارسية. وما يقال عن الفارابي، يقال عن ابن سينا، وهكذا إلى آخر الفلاسفة

(1) ينظر: المصدر نفسه. ص 3.

(2) المصدر نفسه. ص 3 و4.

(3) ينظر: المصدر نفسه. ص 9.

والذين يعد أصلهم غير عربي، ولكن أفكارهم جاءت تعبيراً عن الحضارة العربية، وكانت أكثر كتاباتهم باللغة العربية"⁽¹⁾.

ثم يختم هذه الفقرة بالآتي: "إننا إذا كنا نجد في أساتذتنا أمثال مصطفى عبد الرازق ود. إبراهيم مدكور، من يفضلون مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن أساتذتنا أمثال أحمد لطفي السيد، من يذهبون إلى تسميتها بالفلسفة العربية - فإني من جانبي لا أتردد في أن أطلق عليها مصطلح الفلسفة العربية. وكفانا ما حدث من سوء فهم، كفانا ما يلجأ إليه البعض من أوجه التعسف وإطلاق الأحكام غير الواضحة، والتي تذكرنا بثرثرة النساء والكلمات المتقاطعة. وإذا كنا لا نطلق على علم الهندسة مثلاً، إنها هندسة مسيحية أو هندسة إسلامية. وإذا كنا لا نطلق على علم النفس، علم نفس مسيحي، أو علم نفس إسلامي، لأن الهندسة هي الهندسة في حد ذاتها، وعلم النفس هو علم النفس في حد ذاته - فلماذا إذن نطلق على فلسفتنا مصطلح الفلسفة الإسلامية؟ إن فلسفتنا فلسفة عربية قلباً وقالباً، وهذا هو الصحيح فيما أعتقد به وأدافع عنه، تماماً كما نقول فلسفة إنجليزية وفلسفة ألمانية وفلسفة فرنسية. وغير مجد في يقيني واعتقادي، الإصرار على تسميتها بالفلسفة الإسلامية مع ما في التسمية من أخطاء، وإن كان أكثرهم لا يعلمون"⁽²⁾.

وتأكيداً على التسمية يقول: "لقد آن الأوان لدعوة لتصحيح مسار الفلسفة العربية. نعم الفلسفة العربية كما أكدنا في الصفحات الأولى من هذا الكتاب، وليس الفلسفة الإسلامية..."⁽³⁾.

عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية

يسمي الفتوحات "الفتوحات الإسلامية"، والحضارة "الحضارة العربية"⁽⁴⁾ أو "الحضارة العربية الإسلامية". يقول: "لقد كان العقل العربي منفتحاً لكل ألوان

(1) المصدر نفسه. ص 4 و 5.

(2) المصدر نفسه. ص 5.

(3) المصدر نفسه. ص 11.

(4) ينظر: عبد الرحمن بدوي: الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بلا. ص 5.

الثقافات العالمية، فعني بالتراث الإيراني والتراث الهندي وتراث حضارات قديمة كبيرة، إلى جانب دوره العظيم هذا في تكوين الفكر اليوناني. وكان هذا التفتح الواسع - الذي لا يحده شيء، ولا يقف في سبيله أي تزمّت ولا تعصب ولا ضيق نظر - هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط⁽¹⁾.

ويطلق أيضاً صفة "إسلامي"؛ "ظفر ابن رشد في العصر الوسيط وأوائل العصر الحديث بشهرة لم يحظ بمثلها ولا بقريب منها أي فيلسوف إسلامي آخر"⁽²⁾. ثم يستعمل مصطلح "الفلسفة الإسلامية"، يقول: "بعد هذا العرض لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ينبثق السؤال: هل توجد فلسفة إسلامية حقاً؟"⁽³⁾. يرى بدوي أن هذا السؤال قد صار تقليدياً منذ أن وضعه رينان وأجاب عنه بإجابة قاطعة ربطها بفكرته عن الجنس السامي بعامة⁽⁴⁾. ويفحص بدوي آراء رينان وينقدها، يقول: "وآراء رينان هذه تحتاج إلى الفحص والنقد: 1- ذلك أنه يخلط في كلامه بين فكرة العنصر والجنس (السامي) من ناحية وبين فكرة الإسلام بوصفه ديناً من ناحية أخرى. ولهذا يترجح في الرأي بين إنكار وجود فلسفة "عربية" حينما يقصد العنصر والجنس، وبين الإقرار بوجودها حين يقصد الإسلام كجماعة شاملة لأجناس عديدة من بينها الجنس الآري (الفرس). وهذا الاضطراب هو الذي دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى إثارة مشكلة زائفة وهي: هل ينبغي تسمية هذه الفلسفة فلسفة "عربية" أو فلسفة "إسلامية"؟"⁽⁵⁾.

إذن، يرى بدوي أنها مشكلة زائفة، "في رأيها أنها مشكلة زائفة لأن المدلول واحد: فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية (إلا في القليل النادر الذي لا يكسر القاعدة، تماماً كما كتب ديكارت وليبنيتس وكنت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، ومع ذلك لم يقل أحد أنهم من رجال

(1) المصدر نفسه، ص 11.

(2) المصدر نفسه، ص 148.

(3) المصدر نفسه، ص 151.

(4) ينظر: المصدر نفسه، ص 151.

(5) المصدر نفسه، ص 152.

الفلسفة "اللاتينية"!)، - وهي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط، حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام ديناً⁽¹⁾.

وعن المحتوى يرى بدوي "أنه يجب ألا تطلق الفلسفة إلا على التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكمة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض. ولهذا لا وجه أبداً لإدراج علم الكلام الوضعي والفرق الكلامية المختلفة التي تحول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حججها - أقول لا وجه أبداً لإدراجها ضمن الفكر الفلسفي إلا بأوسع معانيه"⁽²⁾.

إن معنى الفلسفة، عند بدوي، البحث العقلي المحض، "ومن هنا نرى أن من العبث، بل ومن الإمعان في الجهل بحقيقة الفلسفة، أن نتلمس الفلسفة الإسلامية في غير الفلسفة بالمعنى الدقيق المحدود، أعني البحث العقلي المحض. ولهذا السبب استبعدنا من عرضنا هذا كل من لا ينتسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الدقيق، من أمثال إخوان الصفا والغزالي والسهورودي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستورة الغنوصية (إخوان الصفا) أو من الصوفية والمتكلمين الوضعيين (الغزالي) أو من الصوفية النظريين (السهورودي المقتول)، ومكانهم إنما يقع في تواريخ هذه التيارات"⁽³⁾.

لكن ما الذي يُقصد عندما توصف الفلسفة بأنها إسلامية؟ يجيب بدوي بأن "وصف هذه المدرسة الفلسفية بأنها "إسلامية" إنما قصد به المعنى الحضاري والسياسي. أي التي نشأت في إطار الحضارة الإسلامية التي يسودها الإسلام. إذ الفلسفة علم عقلي خالص، وتبعاً لذلك لا تقبل أن توصف بوصف ديني، شأنها شأن العلوم العقلية كالرياضيات والطب والفيزياء والكيمياء، الخ. فكما لا يجوز لنا أن نصف الهندسة أو الطب أو الفيزياء بأنها وثنية أو بوذية أو يهودية أو مسيحية، فكذلك الشأن في الفلسفة. فإذا ما وصفت هذه العلوم بوصف "إسلامية" مثلاً،

(1) المصدر نفسه. ص 152 و 153.

(2) المصدر نفسه. ص 153.

(3) المصدر نفسه. ص 153.

فالمقصود بذلك هو المعنى الحضاري والسياسي فحسب⁽¹⁾. ويرى أنه من الإسراف والشطط أن نخط من قدر هذه الفلسفة الإسلامية لأنها لم تنجب أمثال أفلاطون وأرسطو وأفلوطين⁽²⁾.

يستعمل بدوي "العالم العربي" و"العالم الإسلامي" و"فيلسوف عربي" و"فيلسوف مسلم"، وإليك الأمثلة: "وأول ثمرة من ثمار انتقال الفلسفة وعلوم الأوائل اليونانية إلى العالم العربي هي: أبو يوسف يعقوب بن اسحق الكندي، الملقب بـ "فيلسوف العرب"⁽³⁾. "كان الكندي أول فيلسوف عربي وأول فيلسوف مسلم بوجه عام"⁽⁴⁾. "وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي"⁽⁵⁾. يقول عن الفارابي: "كان الفارابي أوسع الفلاسفة المسلمين اطلاعاً على الفلسفة اليونانية"⁽⁶⁾. يقول أيضاً: "بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي"⁽⁷⁾.

الفلسفة العربية الإسلامية

لم أجد من يسمي كتابه "الفلسفة الإسلامية العربية"، والأكثر شيوعاً أن يكون الاسم "الفلسفة العربية الإسلامية" عند أولئك الذين أرادوا أن يُيقوا على "العربية" و"الإسلامية". وهذا نوع من الاعتياد على استعمال الصفات من حيث التقديم والتأخير، ولم يسوغ أحدٌ أو يبرر ذلك التقديم والتأخير. وقد جعلتُ أنا أيضاً عنوان بحثي "تواريخ الفلسفة العربية الإسلامية"، لأنني أبحث في كتب حملت اسم "العربية" و"الإسلامية"، ولست معنياً بالتقديم والتأخير. وربما سئم بعض الباحثين من هذا الخلاف في التسمية فاستعملوا الصفتين معاً وأرادوا أن يركزوا في المحتوى.

(1) المصدر نفسه. ص 153 و154.

(2) ينظر: المصدر نفسه. ص 154.

(3) المصدر نفسه. ص 155.

(4) المصدر نفسه. ص 194.

(5) المصدر نفسه. ص 195.

(6) المصدر نفسه. ص 204.

(7) المصدر نفسه. ص 257.

عبدہ الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها

اختار عبدہ الشمالي الصفتين معاً ليصف بهما الفلسفة، فهي عربية إسلامية، وقد يكون هذا العنوان حلاً وسطياً توفيقياً. كتب في فقرة "العرب والفلسفة اليونانية": "وقد قبس العرب المسلمون من تلك المذاهب نوراً ساروا على هداه في تلمس الحقيقة من خلال دياجي الوهم، ومنغلق الوحي، حتى اهتموا بأنهم ما كانوا إلا نقلة مقلدين. وسميت آثارهم فلسفة عربية إسلامية لأنهم كتبوها باللغة العربية، أداة التعبير عن أفكارهم، وصبغوها بتعاليم دينهم الإسلامي، وإن كانوا من جنسيات متباينة، تجمعهم وحدة اللغة والدين والدولة، في منأى عن خلوص العروبة"⁽¹⁾.

وفي التوطئة كتب عن نشأة التفكير البشري وتطوره، وجاء في النهاية "والفلسفة العربية فصل من هذا التاريخ يسط مشاكل الفكر كما عرضها، باللغة العربية، أبناء منطقة معينة، في خلال زمان محدود يمتد من العصر الجاهلي حتى مطلع القرن الخامس عشر الميلادي، بل حلقة من سلسلة التفكير العالمي برز أثرها واضحاً في فلسفة العصر الوسيط"⁽²⁾.

وتكرر عنده الفلسفة العربية. ويقول: "بما أن الفلسفة اليونانية هي ينبوع الذي استقى منه العرب، مباشرة أو بواسطة مذاهب الإسكندرية، كان لزماً على دارس الفلسفة العربية أن يعرج على مناهل الفكر القديم، فأثرنا إلقاء نظرة خاطفة على أبرز ما عَلم فيثاغور وأفلاطون وأرسطو ومثلو الفيثاغورية والأفلاطونية المستحدثتين فيتبين الدور الذي مثله العرب في خدمة الفكر العالمي"⁽³⁾. وأضاف فصلاً عن علي بن أبي طالب وأبي العلاء المعري.

(1) عبدہ الشمالي: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وآثار رجالها. دار صادر -

بيروت (ط5) 1979. ص 9.

(2) المصدر نفسه. ص 8.

(3) المصدر نفسه. ص 9 و 10.

لو قلنا عن أي فيلسوف وُلد وعاش وأنتج في القرن الثالث أو الرابع الهجري في بغداد إنه "فيلسوف عراقي"، أو إنه ينتمي إلى الفلسفة العراقية في العصر الوسيط؟ لما استُحسنَت هذه التسمية، ذلك أن في الأمر اعتياداً على التسمية أو النسبة أو استعمال الكلمات. فليس من الخطأ أن يقال عن أرسطو إنه فيلسوف أوربي، لكننا اعتدنا على أن نقول إنه فيلسوف يوناني، نسبةً إلى اليونان الكبرى التي تعز بها أوربا كلها. أما إذا قلنا عن الفارابي إنه فيلسوف آسيوي فإن هذه الصفة غير مستعملة كثيراً، مع أنها ليست كاذبة. والاعتياد وشيوع الاستعمال يلعبان دوراً مهماً في الوصف.

وتتكرر مشكلة التسمية والمحتوى في "الفكر العربي المعاصر"، فهل من نقرأ لهم فلاسفة عرب أو مسلمون؟ أو هم ليسوا فلاسفة أصلاً. وهل توجد فلسفة عربية أو إسلامية معاصرة؟ أم أنهم مفكرون عرب؟ وما معنى "الفكر" و"المفكر" وما حدودهما؟ وقد كانت لفظة "فيلسوف" و"فلسفة" أقل استعمالاً لوصف المشتغلين في هذا المجال. وهل يُقال عن شخص إنه "مفكر عربي"، أو يُنسب إلى بلده، كأن يُقال "مفكر عراقي" و"مفكر مصري" و"مفكر مغربي". وقد أُطلق عبد الرحمن بدوي على نفسه صفة "فيلسوف مصري"، ولم يُجانبه الحق - كما أرى - في هذا الوصف، لا شيء إلا لأنه "فيلسوف مصري"، رجل من مصر قد ألّف وكتبَ وترجم ودرّس وحقق وتفلسف. لكن إذا كان الفيلسوف أو المفكر ذا توجه إسلامي أو قومي، قد يستحسن أن يوصف بأنه "فيلسوف إسلامي" أو "مفكر إسلامي"، أو "فيلسوف عربي" أو "مفكر عربي".

يمكن تقسيم الباحثين على أقسام؛ فمنهم المتشدد في التسمية المُخطئ للتسميات الأخرى. فيطلق عليها اسم "الفلسفة الإسلامية"، ويخطئ تسميتها "الفلسفة العربية" ابتعاداً عن المفهوم القومي الضيق. والمتشدد الآخر يرفض تسميتها "فلسفة إسلامية" ويرى أن هذه التسمية زائفة، فهي فلسفة عربية. ومنهم من اختار هذه التسمية أو تلك مع عدم التمسك بها وعدم تحطئة التسميات الأخرى، وقد يستعمل الصفتين معاً "عربية إسلامية"، أو لم يستعمل صفةً للفلسفة بل فضل أن يسميها "في الإسلام".

أما أغلب الباحثين فيرون أن تسميتها بالعربية أو الإسلامية مسألة زائفة أو أن الخلاف أشبه ما يكون بالخلاف اللفظي، وأياً كانت التسمية فذلك أمر غير ذي شأن، ولا مشاحة في الأسماء. فقد نبتت تلك الفلسفة في جو الإسلام، وعاش أصحابها في دار الإسلام، داخل نطاق العالم الإسلامي، فهي إسلامية بالمعنى الحضاري أو السياسي، وإن الإسلام ليس ديناً فقط بل هو دين وحضارة. وقد كتبت باللغة العربية التي لها أهميتها عند جميع الفلاسفة في تلك الحقبة الزمنية مهما تكن أصولهم ولغاتهم، وقد يكون المقصود بالعربية الانتماء للثقافة العربية.

أما المحتوى فإنهم لا يتفقون عليه أيضاً، ويعتمد ذلك تعريف الفلسفة عند كل منهم. فقال بعضهم بإخراج كل ما لا يندرج تحت صنف التفكير العقلي الخالص، فأخرجوا علم الكلام والتصوف وبعض الشخصيات التي عُرفت بالفقه أكثر مما عرفت بالفلسفة. وأدخل بعضهم شخصيات مؤثرة في مسار الفلسفة أو في الروافد التي تصب في الفلسفة، أو لأن لهم فلسفتهم الخاصة.

قد يكون للصراع على التسمية بعد إيديولوجي معاصر، فلفظة العرب والعربي، والإسلام والإسلامي، يستحسنها بعض الباحثين ويستهجنها بعضهم الآخر، وكلٌ لديه أسبابه ومبرراته. وقد يكون في استعمال "العربية" طمأنة لمن يرتاب من الصفة الدينية، وقد يكون في استعمال "الإسلامية" طمأنة لمن يرتاب من الصفة القومية. وخير التواريخ ما كان متفهماً لمشكلة التسمية، رصيناً في المحتوى.

الفلسفة بين الشرق والغرب

مقدمة

هذه مسألة قد لاكها من هو أشدُّ فكِّين مني، وما هي إلا وجهاتُ نظرٍ تتغير كلما استجد جديد في عالم الفكر، سواء أكان الجديد كشفًا علميًا أو مراجعة نقدية أو موقفًا سياسيًا، على مستوى الفرد والجماعة.

وإذا كان هذا العنوان عامًّا فإنني سأحاول أن أحده، لأن الشرق كلمة عامة جدًا. وإن كنتُ قد ركزتُ في منطقة من الشرق أكثر من غيرها، فبحكم الإطلاع الأكثر على تراث هذه المنطقة التي أنتمي إليها، أكثر من الإطلاع على التراثات الشرقية الأخرى، كالتراث الفلسفي الهندي والصيني. والسبب الآخر أن الاحتكاك قديمًا كان أكثر بين الحضارة اليونانية والحضارات الموجودة في هذه المنطقة التي تسمى الشرق الأدنى والشرق الأوسط.

معنى الشرق

مسألة واضحة جغرافيًا، هي أن كل بقعة على الكرة الأرضية يمكن أن تكون شرقية أو غربية (وقد نستثني مركزي القطبين)، لأن المسألة كلها نسبية تعتمد تثبيت نقطة معينة نقيس عليها النقاط الأخرى. لكنها ليست علمية وحسب، بل دخلت في التاريخ واللغة والمصطلح الفكري.

إن كلمة "الشرق" كلمة عامة تضم حضارات عدة ممتدة زمانًا ومكانًا. فأي شرق نقصد؟ هل يصح الكلام عن الشرق الأدنى والأوسط والأقصى؟ هل من الممكن الجمع بين الحضارة العراقية القديمة وحضارة الصين لأنهما شرقيتان؟ وهل تشبه اليابان أية دولة عربية لأنهما تنتميان إلى الشرق؟

عندما ترجم عبد الرحمن بدوي بحث هانز هينرش شيدر "الشرق والتراث اليوناني"، أبدل هذا الاسم بـ "روح الحضارة العربية"، ابتغاءً للدقة والإيضاح كما

يقول. وقد رأى أن كلمة الشرق يحيط بها إهمام يقضي على كل مدلول، "فالشرق - جغرافياً - لا يدل على شيء ثابت، إنما هو حد نسبي يمكن أن ينطبق على كل صقع من أصقاع المعمورة، وفقاً لمركز المنظور ومداه. والشرق - حضارياً - قد تفاوتت دلالاته أشد التفاوت حتى أطلق على الأماكن المتعارضة خلال التاريخ الروحي للإنسانية. فهو عند اليوناني، قبل عصر الإسكندر خصوصاً، لا يكاد يتجاوز بلاد الفرس. وبعد عصر الإسكندر يتسع فيمضي حتى حدود الصين؛ وهو عند الأوروبي المسيحي في العصر الوسيط يشمل دار الإسلام في ذلك الحين، وعند الأوروبي الجرمانى الوثني أو شبه الوثني يشمل بلاد الصقالبة، وعند الأوروبي في العصر الحديث تفاوتت تبعاً لدرجة المعرفة التاريخية وتطورها: ففي العصر ما قبل الرومانيك رقعة مائة كونت صورتها أساطير أبدعها التعصب حيناً وخيال الرحالة والمغامرين في أحيان أخرى؛ وفي العهد الرومانيكي يتسع معناه ويرف في زجاجة من البلور الزاهي فيشمل الصين. وكلما اتسعت الأبحاث التاريخية ازداد مداه وتقلص معناه القلزم، خصوصاً في أواخر القرن الماضي حين غزت الفنون الصينية واليابانية الفن الأوروبي حتى صارت ربة الإلهام فيه، فعاد معناه الحقيقي يبدأ من الهند غرباً حتى اليابان شرقاً. فانتقل مركز الثقل من تلك المنطقة التي تمتد شرقي البحر المتوسط إلى المنطقة التي تقاسمها الهند والصين واليابان. ثم جاءت الحرب الأخيرة فصار الشرق يطلق على منطقة واسعة من أوروبا نفسها، لأن الحضارة الغربية قد شعر حاملو مشاعلها أنها ملك لهم ومن إبداعهم وحدهم؛ وأن شعوب شرقي أوروبا إنما هم ممثلون لهذه الحضارة، بل هم كارهون لها يريدون القضاء عليها؛ فإن جعلنا الغرب مساوياً للحضارة الأوروبية الغربية (الفاوستية كما يسميها اشبنجلر) فالغرب عندهم يجب أن يقصر على البلاد التي أبدعتها وهي ما يعرف اليوم بأوروبا الغربية في مصطلح السياسة المعاصرة"⁽¹⁾. ويرى بدوي أن الأفضل أن نطرح هذه الكلمة نهائياً وإلى غير رجعة لما تسببه من بلبلة⁽²⁾.

(1) عبد الرحمن بدوي: تصدير عام، لكتاب روح الحضارة العربية. في هانز هينرش

شير: روح الحضارة العربية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار العلم للملايين - بيروت

(1949)، ص 7-9.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

كما رفض بدوي تقسيم الشرق إلى أقصى وأوسط وأدنى، وهنا يركز كلامه في المنطقة العربية الإسلامية، يقول: "فما بك والأمر إنما يتصل بهذه الرقعة الواضحة المعالم والتي وهبها الإسلام في عهده الأزهى كل وحدتها، وهي التي تحد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها، ومن الجنوب بسوريا وفلسطين ومصر، وفيها تسود مدينة الإسكندرية، ومن الشرق بنهر سيحون، أي تشمل إيران كلها؛ وفي أقصى الجنوب بلاد العرب بأسرها، وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة - وهي بعينها المنطقة التي صبغها الإسكندر بالصبغة الهلينية، وارتفعت مدنها الرئيسة، وهي الإسكندرية وأنطاكية والرها وأفسوس وبيزنطة والمدائن ثم دمشق وبغداد والقاهرة، إلى مرتبة المدن العالمية الكبرى، في الوقت عينه الذي كانت فيه مدن "الغرب" تعاني دور الفناء والانحلال! أفما آن أن يعترف لهذه الرقعة بحضارتها المستقلة وكيانها الخاص المميز لها من بقية الحضارات والمناطق الحضارية؟ نعم، ولن يشفع للمنكرين ما يذهبون إليه اليوم من تقسيم الشرق المزعوم إلى شرق أقصى وأوسط وأدنى، فما لهذا التقسيم أساس من واقع تاريخ الحضارة ولا خصائص الشعوب العنصرية ولا طبائع الأصقاع. وإذا كان ثم فريق - بعضه من بين أبناء هذه المنطقة نفسها! - لا يزال بمضي أمر تفكيره وتقديره على أساس هذا الوهم، وهم إطلاق الشرق على تلك البقعة التي حددناها، فما ذلك إلا الحاجات في نفسه، أو اتباعاً لحكم زائف قديم، أو كسلاً عقلياً تحجر صاحبه في قوالب فكرية عفى عليها الزمان من عهد طويل، أو التماساً لنوازع رومتيكية رخيصة التكليف. فلنطرح إذن نهائياً هذه التسمية الزائفة لتلك الرقعة باسم الشرق، ولنسمها منطقة الحضارة العربية"⁽¹⁾.

يدل هذا على أن كلمة الشرق لم يكن لها معنى واحد في أذهان مستعمليها، وأن تقسيم الشرق إلى أدنى وأوسط وأقصى قد وجد من يعارضه ولا يعترف به. ولو كان المجال يتسع لأضفنا لهذه المشكلة مشكلة أخرى تخص الفلسفة المشرقية وفلاسفة المشرق ومعانيها في العالم الإسلامي القديم.

(1) المصدر نفسه، ص 9 و10.

إيضاح مختصر لمعنى الفلسفة

لا أنوي تقديم تعريف جديد للفلسفة، بل الإشارة إلى أن جزءاً كبيراً من النقاش الدائر حول الفلسفة بين الشرق والغرب يتعلق بالتعريف، أو بتبني تعريف معين. والتعريفات التي قدمت للفلسفة يمكن أن تكون كتاباً بأكمله، ذلك لاختلاف الفلاسفة في فهم ماهيتها ووظيفتها في تاريخ طويل منذ النشأة حتى الآن.

لفظ "الفلسفة"

أما اللفظ فهو يتكون من كلمتين يونانيتين هما "فيلو" و"سوفيا"، وتعنيان حب الحكمة. ولك أن تدرك صعوبة فهم المقصود بالفلسفة حتى من اللفظ نفسه. فما الحكمة؟ وما حُبها؟ فلا الحكمة سيرة التعريف ولا الحب الذي يضفي على الموضوع شيئاً من العاطفة التي تأبى الضبط. وإذا سهلنا الأمور قلنا إن الفلسفة هي الحكمة، حكمة يعبر بها كل شعب بطريقته عما يرى.

ويلاحظ إيرل جيمس ملاحظتين عن الأصل اللغوي: "ثمة ملاحظتان بشأن هذا الأصل اللغوي يجب أن تأخذهما بعين الاعتبار. فأولاً يجب أن تفتن، كما بين كثيرون من الفلاسفة الأقدمين، إلى أن حبك الشيء لا يعني بالضرورة أنك تمتلكه. الحب هنا ينبغي أن يفهم بمعنى يتضمن الرغبة في أو التوق إلى. إذاً كون المرء فيلسوفاً يتضمن أنه يسعى إلى الحكمة، وليس بالضرورة أنه يستحوذ عليها. والملاحظة الثانية هي أن الحكمة هنا تستعمل كلفظة جامعة تشمل كل بحث فكري دعوى في أي مجال من المجالات، وتشمل الأخلاقية - فهمها وممارستها، وغرس كل مستنير من الآراء والاتجاهات، يهدي إلى حياة مفعمة بالسعادة والرضا"⁽¹⁾.

يقول توفيق الطويل: "لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم، وقيل إن تلاميذ سقراط (من أفلاطون وأرسطو وسائر حواريه من اليونان) كانوا

(1) وليم جيمس إيرل: مدخل إلى الفلسفة، ت: عادل مصطفى، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، (ط1) (2005). ص 13 و14.

أول من أطلق هذا اللفظ"⁽¹⁾. أرى أن لا داعي لقول الطويل "لم يعرف لفظ الفلسفة عند حكماء الشرق القديم"، إذ أن اللفظ يوناني، بالتأكيد لم يكن معروفاً.

لا أريد أن أذكر أول من استعمل هذه الكلمة من اليونانيين، لأن موضوعي لا يقتضي هذا، مع ذلك نُسبت إلى فيثاغورس، ونُسبت أيضاً إلى هيرودوتس... هناك - كما أرى - تناسب عكسي بين دقة التعريف ونسبة الاتفاق عليه من جانب، وعموم المَعْرِف من جانب آخر، فكلما كان المَعْرِف عاماً كلما صُعب تعريفه، وقد لا تجد تعريفاً دقيقاً له. وكلما كان خاصاً سهل تعريفه، ووجد اتفاق نسبي عليه. وخذ مثلاً على ذلك من الدين، فتعريف الدين أصعب من تعريف الإسلام أو المسيحية، وتعريف المسيحية أصعب من تعريف البروتستانتية. فكيف بالفلسفة التي شملت العلوم كلها في يومها؟ قد تجد اتفاقاً نسبياً على تعريف مبحث من مباحثها أكثر من تعريفها هي نفسها. فالفلسفة، كما يقول هنتر ميد، "نشاط أكثر من كونها موضوعاً أو بناء للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائماً من تعريف الكيان أو الشيء المحدد المعالم. ويحاول البعض أحياناً تجنب هذه الصعوبة بالقول إنه لا يوجد شيء اسمه الفلسفة، بل يوجد فقط تفلسف، وهو النشاط العقلي الواعي الذي يحاول به الناس كشف طبيعة الفكر، وطبيعة الواقع، ومعنى التجربة الإنسانية. وقد يذهب أناس آخرون إلى القول بأنه لا توجد، على أحسن الفروض، إلا فلسفات، أي طرق متعددة للنظر إلى العالم، يصوغها مفكرون يعيشون في مدنيات كثيرة مختلفة. هذه الفلسفات تتباين، وكثيراً ما تتناقض، ومن هنا كان من الممتنع (على ما يقولون) أن ننظر إلى الفلسفة على أنها ميدان أو بناء موحد للمعرفة. وفضلاً عن ذلك، فلا مفر لكل مدرسة وكل مفكرة فردي من تعريف الموضوع بطريقة مختلفة، فيؤدي هذا التعريف ذاته إلى إغفال الكثير مما يود ممثل المدرسة المضادة أن يعمل له حساباً"⁽²⁾.

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة، دار النهضة العربية، القاهرة (بلا)، ص 45.

(2) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، يناير (1969). ص 18.

بشير برتراند رسل إلى سمة خاصة تتميز بها الفلسفة "فلو سأل شخص: ما هي الرياضيات؟ فإننا نستطيع أن نعطينه تعريفاً قاموسياً، فنقول، على سبيل المثال، إنها علم العدد، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها، وهو فضلاً عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها، حتى لو كان جاهلاً بالرياضيات. وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات. أما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو. ذلك لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة"⁽¹⁾.

فجئني بتعريف واضح محدد للفلسفة أقل لك أي الشرق بدأت أم في الغرب. وكلما كان التعريف واسعاً كلما دخلت فيه حضارات بأكملها، أما إذا ضُمن التعريف على اليونانيين فقط فإن الحضارات الشرقية ستخرج من الفلسفة بالتأكيد. لكنها ستخرج معززةً مكربةً محترمة، خروجَ الشيخ الرائد العالم الفنان السياسي المتدين من ملعب الشاب الذكي الطموح المغامر الناقد المتفرغ لتنظيم الفكر، المتحرر من قيود السلطة الدينية.

يحاول برتراند رسل الإجابة عن سؤال يطرحه: ما الذي يفعله الفلاسفة حين يمارسون مهمتهم؟ يقول: "هذا بالفعل سؤال غريب، وربما كان في إمكاننا أن نحاول الإجابة بأن نبين أولاً ما لا يفعلونه. ففي العالم المحيط بنا أشياء عديدة نفهمها جيداً، منها مثلاً طريقة عمل الآلة البخارية، وهي تدخل في نطاق الميكانيكا والديناميكا الحرارية. كما أننا نعرف الكثير عن تركيب الجسم البشري وطريقة أدائه لوظائفه، وهي أمور يدرسها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. أو لتأمل أخيراً حركة النجوم التي نعرف عنها الكثير، وهي تندرج ضمن علم الفلك. أي أن كلاً من ميادين المعرفة هذه تنتمي إلى علم أو آخر. غير أن جميع ميادين المعرفة تحفُّ بها منطقة محيطة من الجهول. وحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها، فإنه يغادر أرض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي. هذا

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا (ج1)، عالم المعرفة، الكويت (1983). ص 19.

النشاط التأملّي نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكل واحداً من مقومات الفلسفة. والواقع أن ميادين العلم المختلفة قد بدأت كلها... بوصفها استطلاعاً فلسفياً بهذا المعنى. ولكن ما إن يصبح العلم مرتكزاً على أسس متينة، حتى يسير في طريقه على نحو مستقل، إلا فيما يتعلق بالمشكلات الواقعة على الحدود، أو بمسائل المنهج، ولكن لا يمكن القول إن عملية الاستطلاع هذه تحرز تقدماً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وإنما هي تستمر في طريقها فحسب، وتتحدد وظيفتها بلا انقطاع"⁽¹⁾. ثم يميز رسل بين الفلسفة وضروب التأمل الأخرى "فالفلسفة في ذاتها لا تأخذ على عاتقها مهمة حل المشكلات التي نعاني منها أو إنقاذ أرواحنا، وإنما هي، على حد تعبير اليونانيين، نوع من المغامرة الاستكشافية (أو من السباحة الفكرية) التي نقوم بها لذاتها. ومن ثم فليس في الفلسفة، من حيث المبدأ، عقائد راسخة، أو طقوس، أو كيانات مقدسة من أي نوع، على الرغم من أنه قد يحدث، بطبيعة الحال، أن يصبح أفراد من الفلاسفة عقائدين جامدين. والواقع أن ثمة موقفين يمكن اتخاذهما إزاء المجهول: أحدهما قبول أقوال الناس الذين [يقولون] إنهم يعرفون، من كتب معينة، أسراراً أو مصادر أخرى للوحي، والآخر هو أن يخرج المرء ويرى الأمور بنفسه، وهذا هو طريق العلم والفلسفة"⁽²⁾.

ربما أستطيع أن أعتد تعريف هنتر ميد للفلسفة لأن فيه شيئاً من الإحاطة، "فالفلسفة هي محاولة دقيقة منظمة للربط بين الكون والحياة البشرية على نحو له مغزاه. وكما قال شخص ما، فإن هدف الفلسفة هو "كشف طبيعة الكون، وعلاقتنا به، وما ينتظرنا فيه، وذلك لغرض مزدوج هو إرضاء عقولنا في سعيها إلى إشباع حب استطلاعها، وقلوبنا في سعيها إلى إضفاء أكبر قدر ممكن من الدلالة والقيمة على الحياة البشرية والتجربة البشرية"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 18.

(2) المصدر نفسه، ص 18 و 19.

(3) هنتر ميد: الفلسفة أنواعها ومشكلاتها، ترجمة: فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، القاهرة، يناير (1969). ص 21.

السجل بين المؤيدين لوجود الفلسفة في الشرق والرافضين

من المفارقات أن معظم من يكتب مدخلاً أو مقدمة في الفلسفة يقول إن جميع الناس يتفلسفون، لكن، بمستويات مختلفة. ربما كان قولهم هذا من باب الترغيب فيها. وما إن تصبح المسألة بين اليونانيين وغيرهم، بين الشرق والغرب، بين آسيا وأوروبا، حتى ترى قارات وحضارات وأماً وشعوباً ودولاً وأشخاصاً يُستثنون من الفلسفة. لعلهم يقصدون الميل الطبيعي عند الإنسان لهذا النوع من التفكير، وذلك عندما يجعلون التفلسف صفة للإنسان المفكر، كما أن به ميلاً طبيعياً إلى الدين أو الفن، وإن كانت هذه الصفة لا تظهر عند الجميع في البداية. ومن جانب آخر يقصدون الإنتاج المنظم لهذا النوع من التفكير عندما يقولون لا توجد إلا عند هؤلاء دون أولئك.

هل بدأت الفلسفة في اليونان أم في الشرق؟ هذه مسألة تجدها في معظم الكتب التي تتناول نشأة الفلسفة، فمن الباحثين من تمسك بأن نشأتها في اليونان حصراً، ومنهم من قال إنها نشأت في الحضارات الشرقية القديمة، ومنهم من جعل نشأة التفلسف مع نشأة الإنسان المفكر. وأساليب الدفاع عن الرأي مختلفة، من الدفاع العلمي إلى الدفاع التعصبي. ويبقى الحديث عن الفلسفة في الشرق قبل معرفة الحضارات الشرقية بشكل دقيق، مختلفاً عنه بعد تلك المعرفة. إذ إن هناك معلومات قيمة لم تكن موجودة ثم أصبحت متداولة في القرن العشرين تقريباً عن عظمة هذه الحضارات وأهميتها.

تكاد تكون المسألة كلها غريبة، فمنذ أن طُرح السؤال في اليونان وصولاً إلى العصر الحديث لم يكن للشرقيين دورٌ كبير في الإجابة. وليس من الإنصاف أن نقول: "قال الغربيون بكذا"، لأنهم لم يتفقوا على قول. فالذي قال بوجود الفلسفة في الشرق، والذي قال بأنها نشأت في اليونان، والذي وقف بين بين، هم كلهم من الغربيين. والسبب في ذلك أن المسألة عندما طُرحت في اليونان لم يكن للشرقيين الخلق دور فيها، وربما لم تكن تعنيهم. أما في قمة ازدهار العصر الإسلامي فقد كان شيء من هذه المسألة حاضراً، أي ما يُسمى بـ "علوم الأوائل"، وكان السؤال يتركز في إمكان الأخذ منهم والجدوى من ذلك، ولم

يكن عن بداية الفلسفة. وربما مال الرأي العام عندهم إلى أن الفلسفة نشأت في اليونان، وبهذا تصبح غريبة عنهم، وتكون حجة رفضها أقوى. والأمر الآخر أن الحضارات الشرقية القديمة لم يكن لها حضور مكتوب في الشرق نفسه. ومعلوم أن الكشف عن الأساطير والملاحم القديمة قد تم في عصر متأخر جداً. وعندما أعيد طرحها في القرون القريبة لم تكن هذه المسألة ساخنة في بعض الأوساط الشرقية التي كانت في عصر نهضتها (كالعرب مثلاً في القرن التاسع عشر). ثم بدأ الكلام عنها مع بدايات التأليف في مجال الفلسفة، لكن الشرقيين في هذه المرحلة كانوا مغلوبين، والمغلوب بحاجة إلى اعتراف الغالب.

إن الشرقيين القدماء قد سبقوا اليونانيين إلى ابتداع حضارات كبيرة ومهمة، وهذا ما لم ينكره أحد، بل إن الباحثين الغربيين هم الذين اكتشفوا كنوز الشرق في جميع المجالات، كالكتابة والرياضيات والطب والفلك... لكن هذا كله لم يمنعهم من أن يروا أن هناك غمطاً من التفكير، الذي هو الفلسفة، لم يكن موجوداً عن الشرقيين. "وقد سفه بعض الباحثين الاعتماد على التشابه في وجهات النظر بين الشرقيين واليونان لتبرير الحكم بأخذ اللاحق عن السابق، لأن الشعوب الشرقية وإن كان لها أساطيرها وقصصها الديني عن بدء الخلق ونحوه من موضوعات فلسفية، كانت جميعها على جهل بالتفلسف والتأمل في الوجود لمعرفة طبيعته والوقوف على كنه موجوداته، بالإضافة إلى أن الفلسفة اليونانية وإن كانت تحمل طابعاً قومياً ملحوظاً، إلا أنها كانت في مذهبها الرئيسية لا تستوحي ديناً، ولا تستفتي عرفاً، ولا تقيم لغير منطقها وزناً، على عكس الحال في حكمة الشرق القديم، إذ لم يقدر لها قط أن تستقل عن الدين وتستغني عن وحيه"⁽¹⁾.

الخلق العبقري الأصيل

إن حال معجزة الفلسفة اليونانية وعدم إمكان الإتيان بمثلها كحال أية معجزة أخرى. فإذا كانت مثلها فإن الأصل أفضل وإذا كانت مختلفة عنها فإنها ليست فلسفة. وإن أتيت بمثلها أو بأقل منها فالأفضلية لها، وإن أتيت بأحسن منها

(1) توفيق الطويل: أسس الفلسفة. ص 39 و40.

فلن يعترفوا بأنه أحسن، وإنهم يريدون مثلها، ولا وجود لمقياس دقيق.

في الغرب

فيلسوفٌ من نُسب إليه قول علمي أو سياسي.

فيلسوفٌ من قال جملةً واحدة وسكت.

فيلسوف من نوى أن يقول جملةً ولم يقلها.

فيلسوف من لم يكتب حرفاً واحداً وأثر في الناس شفوياً.

فيلسوف من تصعلك ونبذ المسكن والعائلة ووقف موقفاً ما من الحياة.

فاليوناني، والغربي عموماً، فيلسوف إن قام وإن قعد.

على الرغم من اعتراف مجموعة من مؤرخي الفلسفة الغربيين بأسبقية الشرق القديم إلى ابتداء الحضارات وتأثر اليونانيين بهذا التراث، فإنهم قالوا بأن الفلسفة اليونانية "خلق عبقرى أصيل جاء على غير مثال. ومن دلالاتهم على هذا أن من أخص ما كان يميز التفكير الفلسفي اليوناني: التماس المعرفة لذاتها، بمعنى أن يتجه العقل إلى كشف الحقيقة بباعث من اللذة العقلية، ومن غير أن تدفعه إلى ذلك أغراض عملية أو غايات دينية. وهذا النوع من المعرفة النزيهة قد نشأ لأول مرة في ظل اليونان وعاش في كنفهم، بحثوا في الوجود لمعرفة أصله ومصيره. وتأملوا موجوداته وما يعرفوها من صنوف التغير، بدافع من الرغبة النزيهة في طلب المعرفة، ومن غير أن تسوقهم إليها ضرورة ملحة؛ أما الشرق القديم فقد التمس المعرفة ليسد بها حاجة عملية، أو يشبع بها عقيدة دينية، وإلى هذين النبعين ترجع معلوماته التجريبية وتأملاته العقلية"⁽¹⁾.

فالفلسفة والعلم، كما يقول رسل، اختراعا يونانيان، تبدأ الفلسفة "حين يطرح المرء سؤالاً عاماً، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم. ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون. فالفلسفة والعلم. كما نعرفهما، اختراعا يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العام، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في

(1) المصدر نفسه. ص 37.

ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية"⁽¹⁾. ويرى رسل أيضاً أن "الفلسفة والعلم يبدأان بطاليس الملطي... في أوائل القرن السادس قبل الميلاد. ولكن على أي نحو سارت الأحداث قبل ذلك، حتى تهيم لهذا الظهور المفاجئ للعبقريّة اليونانية؟ سنحاول، بقدر استطاعتنا، أن نتهدي إلى إجابة عن هذا السؤال. وسوف نستعين بعلم الآثار، الذي خطا خطوات عملاقة منذ بداية هذا القرن، من أجل جمع شتات الصورة التي تكشف لنا، إلى حد معقول، عن الطريقة التي وصل بها العالم اليوناني إلى ما هو عليه"⁽²⁾. ويشير إلى أن الدين لم يكن يساعد على المغامرة العقلية، "إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى، إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين. ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف أنهار كبرى، وكان يحكمهما ملوك مؤلهون، وارستقراطية عسكرية، وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بألهة متعددين. أما السواد الأعظم من السكان فكانوا يزرعون الأرض بالسحرة. ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق فيما بعد، ولكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة. على أنه لا جدوى من التساؤل في هذا السياق عما إذا كان ذلك راجعاً إلى افتقار العبقريّة لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية، لأن العاملين معاً كان لهما دورهما بلا شك. وإنما الذي يهمنا هو أن وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية. ففي مصر كان الدين معنياً إلى حد بعيد بالحياة بعد الموت. فالأهرامات كانت صروحاً جنائزية. ولقد كان الإلمام ببعض المعارف الفلكية لازماً من أجل الوصول إلى تنبؤ دقيق بفيضان النيل، كما أن طبقة الكهنة، في ممارستها للحكم الإداري، استحدثت شكلاً من أشكال الكتابة بالصور. ولكن لم تتبق بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى. أما في بلاد ما بين النهرين، فقد حلت الإمبراطوريات السامية الكبرى

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب. ص 22.

(2) المصدر نفسه. ص 22.

محل السومريين الأسبق منها، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية. وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصباً على السعادة في هذا العالم، وكان تسجيل حركات النجوم وما صاحبه من ممارسات للسحر والتنجيم موجهاً من أجل هذه الغاية"⁽¹⁾.

يقول فؤاد زكريا في مقدمة ترجمته لكتاب رسل: "إن رسل يمجّد الحضارة اليونانية تمجيداً مفرطاً، ويُرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الاستدلالي إلى عبقرية الشعب اليوناني وحده. ولا شك أن المقام لا يتسع هنا لمناقشة تلك المشكلة المتشابكة، مشكلة العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة لها. ولكن رسل يميل إلى الإقلال من أهمية ما تعلمه اليونانيون من الشعوب السابقة، على الرغم من أن كثيراً من الأبحاث الحديث، المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم، تؤكد على نحو متزايد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة، مع عدم الإقلال بطبيعة الحال من عظمة الانجاز اليوناني، وخاصة في الميدان النظري. ومن ناحية أخرى فإن موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الإسلامي، فاكتمى بإشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على "حكمة الغرب"، ولكن مما يحمّد له أن هذه الإشارات جاءت منصفة لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد"⁽²⁾.

عبد الرحمن بدوي ونشأة الفلسفة بين الشرق والغرب

ناقش بدوي مسألة اختلاف المؤرخين، منذ القدم، في بدء تاريخ الفلسفة، أي في النقطة التي ابتدأ عندها تكوين الفلسفة، "فقال أرسطو: إن الفلسفة لا تبدأ إلا من القرن السادس قبل الميلاد على يد طاليس الملطي. وقال ذيو جانس اللائريسي إن أول فلسفة قامت عند الشرقيين والمصريين. فنحن هنا إذاً بإزاء رأيين

(1) المصدر نفسه. ص 22 و 23.

(2) فؤاد زكريا: مقدمة لكتاب "حكمة الغرب" في: برتراند رسل: حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا (ج1)، عالم المعرفة، الكويت (1983). ص 12.

متعارضين، أخذ الأول منهما مركز السيادة طوال العصور القديمة والمتوسطة، واستمر حتى نهاية القرن التاسع عشر وابتداء القرن العشرين، حينما جاءت بحوث جديدة زعزعت بعض الشيء من هذا الرأي⁽¹⁾.

ثم يذكر بدوي أهم الأدلة التي جاء بها الباحثون ليؤيدوا نشأة الفلسفة في الشرق. فبعض المؤرخين قالوا بأنها نشأت في "بلاد العراق بين النهرين". ويبدو بدوي تحفظات على هذه الأقوال. فيقول، مثلاً، في المقارنة بين ما جاء في قصص الخلق البابلية التي نجد فيها كلاماً عن بدء العالم يشبه كلام طاليس، "قبل أن يكون للسماء اسم، وقبل أن يكون للأرض اسم، كانت الأشياء كلها مختلطة في الماء"⁽²⁾. يقول: "... عند كلامنا عن طاليس، حيث نرى أن المهم في قول طاليس، ليس هو أن الأصل أو أن الأشياء كانت في البدء عبارة عن ماء، وإنما المهم هو أنه قال إن "كل" الأشياء ترجع إلى الماء، أي أنه قال، لأول مرة، بأن العالم "كله" يرجع إلى عنصر واحد. فهذا القول بأن العالم وحدة، وبأن هاهنا عنصراً واحداً هو الذي تطور عنه كل الكون، هذا القول وحده هو الذي يدعوننا إلى أن نقرر أن طاليس أول فيلسوف. وليس يهمنا بعدُ كثيراً أن يكون قد قال إن كل الأشياء كانت في الأصل ماء أو غير ماء"⁽³⁾.

يقارن أيضاً بين المصريين واليونانيين في العلوم أيضاً، فالرياضيات، مثلاً، كانت عند المصريين "مماثلة في كثير من نتائجها للرياضيات عند اليونانيين بل ربما كانت في بعضها تفوقها، ولكن المهم في هذا ليس في النتائج، بل في طبيعة الرياضيات عند كل من اليونانيين والمصريين. فالرياضيات كانت عند المصريين، كما كانت عند البابليين والآشوريين، تجريبية صرفة، أي أنهم حينما كانوا يريدون مثلاً أن يضربوا عدداً ما في العدد 3، كانوا يضيفون الضارب إلى ضعف المضروب فيه؛ فلم يكونوا يعرفون إذن نظرية الضرب، بل كانوا يستخلصون النتائج بطريقة

(1) عبد الرحمن بدوي: ربيع الفكر اليوناني. مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (ط2) (1946). ص 8.

(2) المصدر نفسه. ص 8.

(3) المصدر نفسه. ص 9.

عملية دون أن يعرفوا الأساس النظري الذي تقوم عليه عملية حسابية ما، ولهذا نرى أحد الشراح على محاوره "خرميدس" لأفلاطون يفرق بين نوعين من الحساب؛ بين حساب هو فن الحساب، وبين الحساب النظري. فالمصريون إذن لم يكن لديهم إلا الحساب العملي أو "فن" الحساب، بينما كان لدى اليونان، إلى جانب هذا، "علم" الحساب أي الحساب النظري⁽¹⁾. ويضرب مثلاً آخر من الهندسة. وينتهي إلى النتيجة القائلة "إن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق. م) عند اليونانيين. وبهذا نكون قد رجحنا رأي أرسطو على المحاولات الحديثة التي قامت من أجل النيل من هذا الرأي ومن أجل عدّ الفكر الشرقي هو مرجع الفكر الفلسفي"⁽²⁾. ويكرر رأيه النهائي وهو "أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بأفكار شرقية، وإنما نشأت نشأة طبيعية من خصائص الشعب اليوناني نفسه، ومن الظروف الحضارية التي وجدت في القرن السادس قبل الميلاد في بلاد اليونان"⁽³⁾. ويقول إنه لا يستطيع هنا أن يبحث بحثاً مفصلاً من أجل تأييد هذه الفكرة "لكننا نستطيع فقط أن نشير إشارة عابرة إلى أنه حتى منتهى القرن التاسع عشر خصوصاً [و] في النصف الثاني من هذا القرن [يقصد القرن العشرين] كاد الرأي أن يستقر على أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ متأثرة بعناصر شرقية بل نشأت من تربة يونانية خالصة، وعلى رأس أصحاب هذا الرأي اتسلر. ولكن في عشرات السنين الأولى من القرن الحالي (القرن العشرين) بدأت النزعة الجديدة في شكلها، القديمة في جوهرها، نحو إرجاع التفكير اليوناني إلى تفكير شرقي؛ ومن أشهر من يمثلون هذا الرأي في العشر سنوات الأخيرة، أبل ريه في كتابه الموسوم باسم "شباب العلم اليوناني" ثم في المناقشة التي حدثت في الجمعية الفرنسية للموضوع الذي قدمه وهو "العلم عند الشرقيين في العصر السابق على العلم عند اليونان". ومن أنصاره أيضاً موندلغو في التعليقات التي كتبها على ترجمته لكتاب اتسلر إلى الإيطالية. وأصحاب هذا الرأي

(1) المصدر نفسه. ص 9 و 10.

(2) المصدر نفسه. ص 11.

(3) المصدر نفسه. ص 84.

الأخير قد جعلوا المشكلة أكثر تعقيداً لأنهم وسعوا نطاق البحث واعتمدوا على المنهج الفيلولوجي⁽¹⁾، مما جعل القطع برأي نهائي في هذا الموضوع اعتماداً على هذا المنهج غير متيسر الآن. فيلإ أن يتمكن المنهج الفيلولوجي من القطع برأي نهائي في هذه المشكلة، فإننا لا نزال عند رأينا وهو أن الفلسفة اليونانية لم تنشأ عن فلسفة شرقية مزعومة⁽²⁾. وبهذا يكون بدوي مع القائلين بعدم رد نشأة الفلسفة إلى الشرق، ولم يغير رأيه، بحسب علمي، في السنوات الأخيرة من حياته.

القدرة على النظر العقلي

لقد حاول بعض العلماء رد الشعوب إلى أجناس متفاوت بطبيعتها في القدرة على النظر العقلي المجرد وإبداع المذاهب الفلسفية، وأبرزهم ارنست رينان وكرستيان لاسن. وقد يكون هذا الرأي من الخواطر التي أملاها التعصب الجنسي أو الديني. وقد فند كثير من الباحثين هذا الزعم⁽³⁾. على سبيل المثال، يفند جورج طرايشي الدعوى الرينانية القائمة على ركيزة من عرقية لغوية، "إنها تبطن تناقضاً داخلياً عميقاً. فهي إذ ترمي الفلسفة العربية بأنها مكتوبة بالعربية ليس إلا، تتجاهل أن الفلسفة اليونانية نفسها ما كانت يونانية، بالمعنى الإثني للكلمة، بقدر ما كانت مكتوبة باليونانية. وإذا كان رينان يلاحظ أنه "بين الفلاسفة والعلماء الموصوفين بأنهم عرب ما كان ثمة وجود تقريباً إلا لواحد فقط من أصل عربي هو الكندي، بينما كان سائر الآخرين فرساً، ومما وراء النهر، وإسباناً، ومن أهالي

(1) معنى الفيلولوجيا - عند بدوي - "دراسة الآثار الفكرية والروحية دراسة تقوم على النصوص وتحقيق الوثائق، ومعنى عام علم الفيلولوجيا هو العلم الذي يبحث في التراث الفكري المكتوب الذي خلفته أمة من الأمم - والمنهج الفيلولوجي يقتضي لا أن يكتب المرء عن المذهب الذي يتبعه فحسب، بل وأن ينظر إلى المذاهب نظرة عامة بحسبها صورة لتطور العقل الإنساني وللمحاولات التي قامت بها الروح الإنسانية من أجل الكشف عن الحقيقة وإيجاد نظرة في الوجود تستطيع أن تعيش عليها وأن تسير في حياتها وفقها". بدوي: ربيع الفكر اليوناني. ص 17 و18.

(2) بدوي: ربيع الفكر اليوناني. ص 84 و85.

(3) توفيق الطويل: أسس الفلسفة. ص 40.

بخارى وسمرقند وقرطبة وأشبيلية"، فإننا نستطيع أن نلاحظ بدورنا أن أكثر الفلاسفة والعلماء الموصوفين بأنهم يونانيون ما كانوا يونانيين ولا من أهالي أثينا وشبه جزيرة الأتيكي، وأن أثينا نفسها لم تنجب سوى فيلسوفين اثنين (سقراط وأفلاطون)، وأن معظم الفلاسفة "الأثينيين" كانوا على حد تعبير نيتشه من "الأغراب". وإذا كان العرق، كما يفترض رينان، مقولة لغوية، فكيف يمكن أن يصنف عشرات الفلاسفة من ذوي الأصول السورية أو المصرية الذين كتبوا باليونانية في عداد الجنس الآري، ثم يمتنع عن تصنيف عشرات الفلاسفة من ذوي الأصل الفارسي أو الصغدي في عداد الجنس السامي مع أنهم كتبوا بالعربية؟ فلماذا تُحضر اللغة في الحالة اليونانية ويُغيب العرب؟ ولماذا تُستذكر لفلاسفة الإسلام أصولهم الإثنية وتُنسى لفلاسفة اليونان الأصول عنيها؟⁽¹⁾

يقول طرايشي: "ابتداءً من القرن التاسع عشر، قرن تمخّض المركزية الإثنية الأوروبية، بات تاريخ الفلسفة مركزاً لصراع أنثروبولوجي. فالحضارة الأوروبية الغربية، التي قرأت نفسها حضارة عقل مطلق، أعادت على ضوء هذه القراءة النرجسية قراءة تاريخ الفلسفة. وقد كانت النقطة المركزية في إعادة القراءة هذه ما لا نتردد في أن نسميه تغريب... العقل اليوناني بوصفه العقل المؤسس للحظة ميلاد الفلسفة. فهذا العقل، الذي لا يقبل فصلاً في نشأته وتطوره عن إطاره التاريخي والجغرافي في الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط، جرى فصله عن منبعه وروافده وحول مجراه، في نوع من مصادرة يعز مثلها في تاريخ الأنثروبولوجيا الحضارية، نحو الغرب الأوروبي الذي لم يسهم في تغذيته - في حينه - بقطرة واحدة"⁽²⁾.

بشير طرايشي إلى أن "ما يهمنا أن نلاحظه الآن هو أن هذه الجغرافية الفلسفية الخيالية، التي أملتها الاستيهامات الغربية للمركزية الإثنية الأوروبية، قد اصطدمت، عند التصدي لرسم خريطتها الفعلية، بعقبة كأداء: فنهز الفلسفة اليونانية، الذي

(1) جورج طرايشي: مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام، دار الساقي، بيروت - لبنان (ط1) (1998). ص 15 و 16.
(2) المصدر نفسه. ص 13 و 14.

انتهى فعلياً إلى أن يصب في المجرى الأوروبي الغربي، ابتداء من القرن الثاني عشر، كان قبل ذلك قد مر بـ "تحويلة" شرق أوسطية لا سبيل إلى الممارسة فيها: الحضارة العربية الإسلامية التي كانت هي الأخرى - مع استقطاباتها الفارسية - حضارة فلسفية، في مظهر من مظاهرها على الأقل. وبما أن هذه التحويلة العربية الإسلامية لنهر الفلسفة بدت وكأنها تشكل حرقاً للاحتكار الأوروبي الغربي لامتياز "التفكير بالعقل في العقل"، فقد جرى إما إغفالها في العديد من تواريخ الفلسفة المتداولة وإما - وهذا أدهى - إنكارها والطعن في "واقعيتها".⁽¹⁾

لقد نزعَت كتب تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر إلى التركيز في الفلسفة الأوروبية "مقتدية بمنهج هيغل في معالجة الشرق باعتباره أرض "الشروق" الذي يمثل التاريخ الباكر لروح العالم ولكنه ليس جزءاً من إنجازها الفلسفي، ذلك أن هذا الإنجاز جاء في البداية على أيدي طاليس فقط. ولكن بول ديوسين في كتابه "التاريخ العلمي للفلسفة" الذي بدأ عام 1894، كان استثناء واضحاً في هذا الصدد، ذلك لأنه حاول التحلل مما اعتبره المؤلف النظرة أحادية الجانب إلى الفلسفات الغربية. بيد أن الكثير من كتب التاريخ الصادرة في هذه الفترة اقتدت بهيغل وأغفلت الفلسفة غير الأوروبية أو سواها. واعتادت تناوُلها باعتبارها السلف الأول للتطورات الفلسفية التي بلغت ذروتها في أوروبا"⁽²⁾.

استشهد حسام الألوسي بالنص الذي ذكره أرسطو عن طاليس في كتاب "ما بعد الطبيعة"، ويبيّن فهم الباحثين لهذا النص، "هذا النص فهم من قبل بعض الباحثين المحدثين بأنه يقول بصراحة بأن الفلسفة الطبيعية المقطوعة الصلة بالميتولوجيا، والتي تفسر الظواهر الطبيعية تفسيراً طبيعياً تقوم على ملاحظة الأشياء نفسها، إنما بدأت مع طاليس، وأن الفلسفة لم تكن لها قائمة قبل ذلك"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 14.

(2) جي. جي. كلارك: التنوير الآتي من الشرق، ترجمة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، ديسمبر (2007). ص 180 و 181.

(3) حسام الألوسي: بواكير الفلسفة قبل طاليس أو من الميتولوجيا إلى الفلسفة عند اليونان. دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، (ط3) (1986). ص 6.

وقد استمر رأي أرسطو عن ابتداء العلم الطبيعي أو الفلسفة الطبيعية بطاليس مقبولاً حتى القرن التاسع عشر وعلى رأس هذا الفريق زيلر (1814-1908)، إذ يرى "أن الفلسفة الإغريقية ابتكار إغريقي لم يشاركهم فيه أحد وإننا لا نجد عند الأمم التي قبلهم فلسفة بمعناها الصحيح القائم على التفكير المستقل عن الدين، نعم يوجد شيء يمكن أن يسمى فلسفة تسامحاً عند الصينيين والهنود ولكن اللغة المستخدمة آنذاك لم تكن ملائمة للتعبير الفلسفي كما أن فلسفة لاتسو... هي صوفية أكثر مما هي فلسفة. ومع ظهور نظم فلسفية هندية فإنها لم تنفصل عن الدين أبداً..."⁽¹⁾. إن الدعوى القائلة بابتداء الفلسفة مع اليونان "دعوى فارغة، فقد رأينا أن العلوم وهي جزء أساس من الفلسفة بمعناها الشامل سابقاً، نشأت قبل اليونان، ورأينا الآن أن الميتافيزيقا، وهي معنى الفلسفة الخاص والأهم، لا تعني المعقولة، بل مجرد موقف، ورأينا أن حظ الفلسفة اليونانية من العقلانية، متمثلة في كبريات فلسفاتهما هو في الجوهر حظ أي من المواقف البدائية قبلهم. ومعنى هذا أن فلسفات اليونان الميتافيزيقية الكبرى هي مجرد عمل بان استمد المواد الخام، بل ربما الخطة عموماً، لبنائه الذي يبنيه، من الشعوب البدائية، واعتقادات الحضارات المعاصرة له والمتقدمة عليه"⁽²⁾.

يقول برهيه عن الفلاسفة الطبيعيين الأوائل: "من العسير أن نحدد الأهمية والدلالة الدقيقة لتيار الأفكار الذي شق مجراه في ملطية في القرن السادس ق. م. فمن بين الفلاسفة الملطيين الثلاثة الذين تعاقبوا على المدينة، التي كانت عصرئذ أقوى حواضر آسيا الصغرى اليونانية وأعظمها ازدهاراً، لم يكتب الأول منهم، طاليس (640-562)، شيئاً، ومعرفتنا به ندين بها للمأثور لا يرقى إلى ما قبل أرسطو؛ أما الفيلسوفان الآخران، انكسيماندرس (المولود نحو 610 والذي كان لا يزال على قيد الحياة في عام 546)، وانكسيمينس (نهاية القرن السادس ق. م.)، فقد ترك كل منهما كتاباً ثرياً، صار يشار إليه فيما بعد بعنوان في الطبيعة، ولكننا لا نعرف عنهما بدورهما شيئاً إلا عن طريق ما ذكره عنهما أرسطو وكتاب

(1) المصدر نفسه. ص 9.

(2) المصدر نفسه. ص 83 و 84.

مدرسته. والحال أن ما كان يبحث عنه أرسطو قبل كل شيء في تعاليمهم هو جواب عن هذا السؤال: ما الهوى التي منها جُبلت الأشياء؟ وهذا السؤال إنما أرسطو هو الذي يطرحه، وهو يطرحه بلغة مذهبه بالذات؛ وليس لدينا من دليل على أن الفلاسفة الملطيين أنفسهم اهتموا بالمشكلة التي بحث أرسطو عن جواب عنها لديهم. ومن ثم، حينما يفيدنا أرسطو أن الماء في نظر طاليس هو مبدأ كل شيء، وأنه عند انكسماندرس اللامتناهي، وعند انكسيمينس الهواء، فمن اللزام علينا أن نتحفظ في اعتبار هذه الصيغ متضمنة لجواب عن مشكلة الهوى⁽¹⁾.

يطرح برهيه ثلاث أسئلة مهمة في بداية كتابه "تاريخ الفلسفة"، وبهنا منها الأول والثاني: "1- ما أصول الفلسفة وما حدودها؟ هل بدأت الفلسفة في القرن السادس ق. م في الجزر الأيونية، كما يفترض مأثور يرقى بأصله إلى أرسطو، أم أن لها أصلاً أقدم وأبعد إيغلاً في الزمن سواء أفي الأصقاع الإغريقية أم في الأمصار الشرقية؟ وهل في مقدور مؤرخ الفلسفة ومن واجبه أن يقتصر على تتبع تطور الفلسفة في اليونان وفي ديار الحضارات ذات الأصل الإغريقي - الروماني، أم يتعين عليه أن يتوسع بنظرته لتشمل الحضارات الشرقية؟ 2- ثانياً، إلى أي حد وإلى أي مدى ينعم الفكر الفلسفي بتطور مستقل بذاته بما يكفي لاتخاذ موضوعاً لتاريخ متميز عن تاريخ سائر العلوم العقلية؟ أفليست الرابطة التي تربطه بالعلم والفن والدين والحياة السياسية أوثق من أن تبيح اتخاذ المذاهب الفلسفية موضوعاً لبحث منفصل؟"⁽²⁾.

لا يعتقد برهيه أن لأي من هذه المشكلات الثلاث حلاً صارماً باتراً، بل يرى "أن كل الحلول التي أعطيت لها تنطوي على مسلمات ضمنية. ومع ذلك لا مناص لنا من اتخاذ موقف بصدد هذه المسائل إن كنا نريد أن نظرق باب تاريخ الفلسفة؛ والموقف الوحيد الممكن هو أن نزيح النقاب بأقصى قدر من الجلاء

(1) أميل برهيه: تاريخ الفلسفة. ترجمة جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر،

بيروت، (ج1)، (ط1) حزيران (1982). ص 56.

(2) المصدر نفسه. ص.

عن المسلمات المتضمنة في الحل الذي نأخذ به"⁽¹⁾. ويرى أيضاً أن مسألة الأصول تبقى بلا حل محدد، "فإلى جانب أولئك المؤرخين الذين جعلوا مع أرسطو من طاليس، في القرن السادس ق. م، الفيلسوف الأول، وُجد في اليونان مؤرخون آخرون رجعوا بأصول الفلسفة إلى ما قبل الحضارة الإغريقية، إلى الأقوام التي كان يقال لها "البرابرة"؛ فديوجينيس اللايرتي يحدثنا، في مقدمة كتابه حياة الفلاسفة، عن الوجود القديم شبه الخرافي للفلسفة لدى الفرس والمصريين. هكذا تتواجه حتى في العصور القديمة أطروحتان: هل الفلسفة ابتكار ابتكره الإغريق أم هي ميراث أخذوه عن "البرابرة"؟"⁽²⁾. ويشير إلى أن المستشرقين يؤيدون الأطروحة الثانية طرداً مع ما يكتشفونه من أمر الحضارات السابقة للحضارة الإغريقية مثل حضارة مصر وما بين النهرين اللتين كان بينهما وبين حواضر أيونيا، مهد الفلسفة الإغريقية، تماس واتصال⁽³⁾. فمن المتعذر "أن ينكر المرء صلة القرابة الفكرية بين الدعوى المعروفة التي قال بها أول فيلسوف إغريقي، طاليس، والتي أرجعت أصل كل شيء إلى الماء، وبين مطلع قصيدة الخلق التي نظمت قبل ذلك بقرون عديدة في بلاد ما بين النهرين: "يوم لم تكن السماء في الأعالي قد سُميت بعد، ويوم لم يكن للأرض في الأداني من اسم، من آبسو الأولي، أبيهم، ومن تيامات الصاخبة، أمهم جميعاً، امتزجت المياه في واحد". وتكفي نصوص كهذه على أية حال لتبين لنا أن طاليس لم يكن مبتدع نظرية مبتكرة في نشأة الكون؛ فالصور النشكونية التي ربما جاز القول بأنه أوضحها وجلاها كانت موجودة منذ عهود عديدة. ولنا أن نرهب بأن فلسفة الطبيعيين الأيونيين الأوائل ربما كانت شكلاً جديداً من تصورات سحيقة القدم"⁽⁴⁾. إن فلاسفة اليونان الأوائل، كما يرى، لم يضطروا إلى ابتكار شيء، وما كان عليهم أن يتكروا بقدر ما كان عليهم أن يفرزوا وينتقوا، أو إن ابتكارهم كان في هذا التمييز بالذات "وأغلب الظن أننا كنا سنفهمهم فهماً

(1) المصدر نفسه. ص.

(2) المصدر نفسه. ص 7.

(3) المصدر نفسه. ص 7.

(4) المصدر نفسه. ص 8.

أفضل لو تسنى لنا أن نعرف ما انتبذوه واطرحوه بدل أن نعرف ما استبقوه واحتفظوا به ولا يندر على كل حال أن تعود الظهور تمثلات كانت قد كُتبت؛ والفكر البدائي الباطن يذلل مجهوداً متواصلاً - قد يحالفه التوفيق أحياناً - ليطيح بالسدود التي تحتجزه⁽¹⁾.

لكن، لماذا بدأ برهيه تاريخ الفلسفة بطاليس؟ ليس ذلك تجاهلاً منه للتاريخ الذي سبق الحضارة اليونانية، بل لسبب عملي وهو قلة الوثائق والمنقوشات الكتابية لحضارات ما بين النهرين وصعوبة الوصول إليها. لذا فقد طلب إلى مختص في الفكر الهندي، هو في الوقت نفسه فيلسوف، ب. ماسون - أورسيل، ليكمل هذا التاريخ بعرض لتطور الفلسفة في الشرق الأوسط والأقصى⁽²⁾.

إن تاريخ الفلسفة، كما يرى برهيه، ليس تاريخاً مجرداً للأفكار والمذاهب، منفصلة عن مقاصد واضعها وعن المناخ المعنوي والاجتماعي الذي رأت في ظله النور "ومن المتعذر على المرء أن ينكر أن الفلسفة شغلت في ما نستطيع أن نسميه بالنظام الفكري السائد في كل عصر مكانة متباعدة للغاية. وإننا لننتقي، في مجرى التاريخ، فلاسفة هم في المقام الأول علماء؛ وآخرين هم على الأخص مصلحون اجتماعيون، نظير أوغست كونت، أو معلمو أخلاق، نظير الفلاسفة الرواقيين، أو وعاظ ودعاة، من أمثال الكلبين؛ وفي عدادهم تلقى فلاسفة متوحدين محبين للتأمل ومحترفين للفكر النظري، من أشباه ديكارت أو كانط، إلى جانب رجال يضعون نصب أعينهم التأثير العملي المباشر والفوري، نظير فولتير. وقد يكون التأمل الشخصي تارة مجرد تفكير في الذات، وقد يحاذي طوراً الوجد. لا يختلف الفلاسفة هذا الاختلاف الكبير من جراء مزاجهم الشخصي وحده، بل كذلك بسبب ما يتطلبه المجتمع في كل عصر من الفيلسوف. فالنبيل الروماني الذي يطلب مرشداً للضمير، وبابوات القرن الثالث عشر الذين يرون في التعليم الفلسفي الذي تقدمه جامعة باريس وسيلة لتوطيد دعائم المسيحية، والموسوعيون الذي يريدون أن يضعوا حداً لجيروت قوى الماضي،

(1) المصدر نفسه. ص 10.

(2) المصدر نفسه. ص 12.

يطلبون من الفلسفة أموراً شديدة الاختلاف؛ فهي عند كل منهم على التوالي رسولية، ومذهبية، ونقدية"⁽¹⁾.

الفلسفة بين الشرق والغرب في العصر الوسيط

تظهر المشكلة نفسها عندما نتكلم عن وجود فلسفة شرقية في العصر الوسيط. ولا بد أن أشير إلى أن الذهن يتجه نحو أوروبا عندما يحضر مصطلح "الفلسفة في العصر الوسيط"، إذ إنه تقسيم أوروبي لتاريخ الفلسفة. أما عند الحديث عن الفلسفة في الشرق، فإن هناك مصطلحات أخرى تُستعمل، وهي الفلسفة الإسلامية أو العربية أو العربية الإسلامية. وهناك أسئلة عدة تُطرح حول التسمية، هل يمكن أن ننسب الفلسفة إلى الدين؟ هل بالإمكان أن نقول فلسفة مسيحية أو فلسفة إسلامية؟ وفي النهاية هل توجد فلسفة إسلامية أصيلة؟ اختصاراً للموضوع أقول: تعددت الآراء في هذه المسألة من القائلين بوجود فلسفة عربية إسلامية أصيلة، إلى القائلين بأن الفلسفة العربية هي فلسفة يونانية مكتوبة بالعربية، إلى القائلين بأن الإبداع الحقيقي هو في علم الكلام. والرأي عندي أن الفلسفة في العصر الوسيط، سواء في الجانب الغربي أو الشرقي (مسيحية أو إسلامية)، لها طابعها الخاص وهو دخول الدين مكوناً أساسياً من مكونات الثقافة. وتبقى مسألة الإبداع فيها نسبية مقارنةً بالفلسفة اليونانية.

الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية (عبد الرحمن بدوي)

هذا العنوان يختصر وجهة نظر عبد الرحمن بدوي في وجود الفلسفة في البيئة الإسلامية. وهو يركز في جانب "الذاتية" وغيابه في روح الحضارة الإسلامية، ويعزو عدم وجود فلسفة إسلامية لهذا السبب. فهو يقارن بين روح الحضارة اليونانية وروح الحضارة الإسلامية، ويرى "أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية؛ ومن معرفتنا لهذا التباين، نستطيع أن نستخلص

(1) المصدر نفسه. ص 13.

خصائص روح الحضارة الإسلامية، كما نستطيع على ضوء هذه الخصائص أن نفهم الصراع العنيف الذي قام بين كلتا الروحين.

فالروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وبأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى لو كانت هذه الذوات آلهة؛ بينما الروح الإسلامية تفنى الذات في كُلِّ ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء، ويفعل بها ما يريد⁽¹⁾.

على هذا فإن الروح الإسلامية، كما يرى بدوي، تنكر الذاتية أشد الإنكار. ويجعل بدوي هذا الإنكار مقياساً، فإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة "لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، وتؤكد كيانها بإزائها. ومن هنا كان اختلاف المذاهب الفلسفية، اختلافاً هو من طبيعة الفلسفة نفسها، ما دامت الفلسفة في جوهرها تعبيراً عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، والعقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته. أما الروح التي تشعر بفنائها في غيرها، وعدم استقلالها بنفسها، وعدم استطاعتها الاعتماد على قواها الذاتية ومعاييرها الخاصة، فلا تستطيع أن تتصور الأفكار إلا على صورة الإجماع. ولما كان هذا الإجماع غير ممكن التحقيق إذا كانت هذه الأفكار صادرة عن فرد أو أفراد، لأن هذا معناه صدورها عن الذاتية، فإنها لا تفهم هذا الإجماع إلا على أنه "كلمة" هذه القوة العليا التي تفنى فيها وتخضع لها كل الخضوع، بوصفها مخلوقة لها وصادرة عنها. وهذه "الكلمة" هي كل شيء في الحياة الروحية. فالحق ما اتفق "والكلمة"، وما شذ عن الكلمة فهو باطل وضلال؛ والبحث كله يجب أن يقصر موضوعه عليها، والنشاط الروحي يجب أن يدور من حولها"⁽²⁾.

(1) عبد الرحمن بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (ط4)، وكالة المطبوعات -

الكويت، دار القلم - بيروت - لبنان، (ط4) (1980). ص (و) و(ز).

(2) المصدر نفسه. ص (ز).

ينتهي بدوي إلى النتيجة الآتية: "الفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبائها، وإنما هي تعلقت بظواهرها، ولم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، وإلا لضمروا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها وأوجدوا فلسفة جديدة، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا"⁽¹⁾.

الفلسفة والفيلسوف في الثقافة العربية المعاصرة

عندما تنتقل إلى الثقافة العربية المعاصرة نواجه بالسؤال نفسه، هل توجد فلسفة (أو فلاسفة) في الفكر العربي المعاصر؟ ولا أدعي القدرة على إعطاء جواب حاسم، وذلك لما في المسألة من تشابك، وسأبدي رأياً أولاً فيها. ليست كلمة "الفيلسوف" أكثر من صفة متواضعة أطلقها يوناني استكثر على نفسه الحكمة، احتراماً لها وتبجيلاً، فقال إني محب لها وحسب. وإنها لحكمة عميقة أن يستكثر الإنسان على نفسه الحكمة وأن يرتضي لنفسه البقاء عاشقاً لا مالكاً. وإذا كانت كلمة الحب قد ارتبطت بالفلسفة منذ القدم بحكم الاشتقاق اللغوي، وليس للحب أسباب منطقية، فإن كثيراً من مسائل الفلسفة يبقى حياً وعشفاً لا يُحس به إلا عُشاقها.

ليست الفلسفة شهادةً يحصل عليها الشخص بعد مدة من دراسةٍ رسمية فيصبح بعدها فيلسوفاً مُجازاً، كما أنه يصبح طبيباً بعد دراسة الطب أو مهندساً بعد دراسة الهندسة أو محامياً بعد دراسة القانون. وإن كان لا بد من المقارنة فإنها إلى لفظة الفنان أو الشاعر أقرب. فالمؤسسات الأكاديمية لا تخلق فنانيين أو شعراء أو علماء بل تخرج باحثين أو مختصين بنوع من أنواع العلوم أو الفنون، فإن أصبح مبدعاً أو خرج كما دخل فقد أدت ما عليها من واجب وأعطته خلاصة ما تعرف. أما المبدع المتميز فهو يُخرِّجُ نفسه بنفسه، أو هو كما يقال نسيحٌ وحده.

(1) المصدر نفسه. ص (ز).

إن الفلاسفة لم يكونوا على درجة واحدة من الأهمية أو العظمة أو الشهرة، ولم يكونوا متشابهين في الإنتاج. فهذا فيلسوف لم يتكلم عن السماء والأرض كطاليس وأنكسمندريس، لكنه فيلسوف، وذاك لم يكتب كلمة في الأخلاق، وآخر هرب من المنطق وأقيسته، لكنهم فلاسفة لأنهم فلسفوا مسألة ما وتعمقوا فيها وأجادوا في ما فعلوا. ولم يستعمل أحد من الفلاسفة المعاصرين أو حتى غير المعاصرين كلمة الفلسفة للتعريف بنفسه، فهل يجرؤ على القول أو الكتابة بأنه الفيلسوف فلان بن فلان؟ لكن غيره يستعملها له، سواء كان ذلك في حياته أو بعد مماته. ذلك عندما يُسمح بدفنه في مقبرة الموسوعة الفلسفية، أو يُنقل رفاته إليها. فهل هناك معايير صارمة جداً قد طبقت عندنا على المشتغلين بهذا المجال فلم تنطبق على أحد منهم حياً كان أو ميتاً؟

لم يُطلق العربُ المعاصرون لفظَ "الفيلسوف" على أيٍّ من المشتغلين بالفلسفة⁽¹⁾، وإذا أحسنّا النيةَ كان ذلك منهم تواضعاً وإن أسأناها كان بخلاً، أو هي عادات لغوية وحسب. لكننا نرى أن ألفاظاً أخرى قد أُطلقت بغير تحفظ. لقد ضيقوا استعمالها فلم يطلقوها على من قضى عمره كله مُحباً لها ومشتغلاً بها، فهل استكثروها لأن أولئك المشتغلين بها لم يُدعوا شيئاً أو لم يفهموا منها شيئاً؟ هل لذلك علاقة بالأصالة والابتكار؟ وإذا كان هذا صحيحاً فلماذا تُطلق كلمة الفنان على كل من رسم أو نحت أو عزف أو غنى ولم يكن أصيلاً مُبتكراً أو لم يعترف به حتى الفنانون أنفسهم؟ وإذا قيل إن فلاناً روائي أو قاص ثم قيل إنه قد اقتبس ما كتب من فلان وفلان، واتبع مدرسة معينة، فإنه مع ذلك يبقى روائياً متأثراً بالروائيين العالميين. صحيح أن لفظة الفيلسوف قد تطلق بغير ضوابط على من يستحقها ومن لا يستحقها عند ضياع المقياس، لكنها ليست الوحيدة في هذا، ففي كل مجال متفعلون وأدعياء وضعاف، ووجودهم في هذه المجالات لا يبرر سحب الكلمة من يستحقها ولو كان واحداً فقط.

(1) إن لهذا القول استثناءات، فقد استعمل عبد الرحمن بدوي كلمة "فيلسوف" ليصف نفسه، يقول في تعريف نفسه: "فيلسوف مصري، ومؤرخ للفلسفة. فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر...". راجع: عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة (المجلد الأول)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت (ط1) (1984)، ص 294.

قيل عن الفلسفة العربية أو الإسلامية أو العربية الإسلامية القديمة إنها لم تكن أصيلة بل هي فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية، وسواء كان الباحثون مع وجهة النظر هذه أو ضدها فإنهم تحدثوا عن فلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد...، فإن جمّعوا أو ترجموا أو وفقوا أو لفقوا أو أعادوا أو شرحوا أو اختصروا فهم بالنتيجة فلاسفة لهم طابعهم الخاص. أما العرب المعاصرون فإنهم لم يُطلقوا على عبد الرحمن بدوي أو فؤاد زكريا أو زكي نجيب محمود أو عشرات غيرهم اسم "فيلسوف". هَب أنهم لم يفعلوا أكثر من أن ترجموا أو تبنا فكرة أو نشروها أو بسّطوها أو كتبوا عن أمر من أمور الفلسفة أفلا يستحقون أن يُسموا فلاسفة ولو من الدرجة العاشرة؟ هل كان قليلاً ذلك الجهد الذي بذله فؤاد زكريا على سبيل المثال كتابةً وترجمةً ورأيًا؟ لو أنه لم يفعل أكثر من انتقائه لما تَرَجَم لاستحق أن يسمى فيلسوفاً.

استبدل العرب كلمة الفكر بالفلسفة، والفكر كلمة عامة لا تكاد تحدد شيئاً، ولا بأس من استعمال كلمة الفكر والمفكر إذا لم تكن هناك كلمات أولى منها وأصدق تعبيراً. فيقال المفكرون العرب المعاصرون، ويجمعون في هذا بين من أفنى عُمره بأكمله باحثاً في الفلسفة حصراً ومن أَلَفَ كُتُباً في الدين ومن وقف موقفاً في السياسة ومن قال جملة في التربية، وإن كان هؤلاء كلهم مفكرين حقاً فإن هذه الكلمة أصبحت الآن تُستعمل لكل من ليس له صفة محددة، وكأنهم احتاروا بِم يعرفونه ويقدمونه للناس فقالوا إنه مفكر عربي أو إسلامي... إن غياب كلمة الفيلسوف يعد طعنًا بجهود كبيرة قد بذلها كبار في هذا المجال، ولو كان هذا من باب الدقة والضبط لرحبنا به لكنه من باب عدم الاعتياد أو الخوف من استعمالها بعد غياب طويل⁽¹⁾.

جورج طرابيشي والفلسفة العربية المستحيلة

قبل قرن تقريباً، في عام 1910، قال شبلي الشميل في ديباجة كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" إنه يلتمس العذر من العلماء وفي مستقبل الأيام إذا لم يتيسر له

(1) فصل غازي مجهول: الفيلسوف في الثقافة العربية المعاصرة. جريدة المؤتمر، العدد (1136)، 27 حزيران (2006).

بسط هذا المذهب بسطاً علمياً كافياً وافياً كما هو مبسوط في مطولات علماء الغرب، ولعل عمله يمهد السبيل إلى غيره. وما يهمني أنه قال عن الفلسفة: "لعل ذلك كله يمهد السبيل لنوابغنا فينهضوا إلى مباراة أعظم علمائهم ولا أقول فلاسفتهم لأن الفلسفة وإن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط"⁽¹⁾. وقد عبر الشميل عن فكرة كانت منتشرة مفادها أن الفلسفة لم يعد لها ذلك الدور الكبير الذي لعبته سابقاً. هذا في الغرب، أما عند العرب فلم يكن لها ولا للعلم دور في حياتهم. ولم أذكر هذا الكلام إلا لأن هناك من تنبأ باضمحلال دور الفلسفة مقارنة بالعلم.

كتب جورج طراييشي عنواناً في أحد كتبه "الفلسفة العربية المستحيلة"، فما السبب الذي دعاه إلى أن يكتب هذا العنوان؟ في البدء يقرر حقيقة واقعة هي أنه "لا وجود لفلسفة عربية حديثة أو معاصرة. وإن وجدت فلسفة كهذه فهي فلسفة مترجمة، أو مولدة بوساطة الترجمة. يصدق ذلك على توماوية يوسف كرم، ووجودية عبد الرحمن بدوي، وجوانية عثمان أمين، وشخصانية عزيز الحبابي، وماركسية سمير أمين، وفيورباخية حسن حنفي وهوسرليته في آن معاً"⁽²⁾. فما التفسير الذي يقدمه طراييشي لهذا الحكم؟ لم لا توجد؟ ولماذا يكاد يستحيل أن توجد فلسفة عربية حديثة أو معاصرة؟ للإجابة عن هذا التساؤل - كما يقول - نستطيع أن نرصد، على ما يتراءى لنا، ثلاث سلاسل متراكبة، من السببيات. ويبدأ طراييشي بالفلسفة المعاصرة على الصعيد العالمي. يقول: "إن الفلسفة المعاصرة نفسها، على الصعيد العالمي، في أزمة. ومرد هذه الأزمة إلى تطور العلم بالذات. فالفلسفة رأت النور وازدهرت قبل أن يرى التصور العلمي للعالم النور، وكبديل عن هذا التصور. والفلسفة قابلة للتعريف، من هذا المنظور، بأنها ما قبل

(1) شبلي الشميل: فلسفة النشوء والارتقاء، دار مارون عبود (1983). ص د.

(2) جورج طراييشي: هرطقات، عن الديمقراطية والعلمانية والحداثة والممانعة العربية. دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب، (ط1) (2006)، بيروت - لبنان. ص 59.

تاريخ العلم. ولكن منذ أن طرح العلم نفسه أداة وحيدة للمعرفة وللسيطرة على الكون راح مجال الفلسفة يتقلص، وراح العلم يجردّها من حقول تخصصها الواحد تلو الآخر. فتطور الفيزياء الرياضية قد أغنى عنها في معرفة الطبيعة والكون. وتطور علم الأحياء والتشريح قد وضع حداً للتفلسف في مجال "خلق الإنسان". وجاء مولد علم النفس ليستنقذ منها موضوعه الأثير في النفاذ إلى كنه النفس البشرية. بل إن التحليل النفسي قد سد عليها المنافذ إلى اللاشعور والبنى النفسية التحتية، ورسم علامات استفهام حول مشروعيتها صواباً ورؤاها الأخلاقية. وقل مثل ذلك في تطور علوم الاجتماع والسياسة الذي أقفل باب البحث في المدينة الفاضلة⁽¹⁾.

لكنها لم تنته تماماً، فقد تحولت إلى الهامش، فإذا "كانت فتوح العلم قد سدت على هذا النحو الطريق إلى الماقبل فقد أبقت مفتوحاً إلى المابعد. ورغم التقلص الكبير الذي طرأ على هذا النحو على متن الفلسفة فقد استطاعت في العالم الحديث والمعاصر أن تجد لها ملاذاً في الهامش. فمن فعالية عقلية في ما قبل العلم تحولت إلى فعالية عقلية في ما بعد العلم. فحصرت نفسها تارة بمجال القيم والغايات النهائية، وأرادت نفسها طوراً آخر فلسفة علمية خالصة تعمل حصراً على مستوى الاستمولوجيا، أي معرفة المعرفة. ولكن في الحالين معاً غدت الفلسفة مرهونة بالممارسة العلمية. فبدون أن تكون الفلسفة نابعة بالضرورة للعقل العلمي، لم يعد ثمة مناص من أن تكون تالية له، لاحقة عليه. وباستثناء الاستمراريات الفلسفية وشبه السكولائية في الثقافات ما قبل العلمية، فإن الثقافات الوحيدة المنتجة للفلسفة اليوم هي الثقافات المنتجة للعلم. وحسبنا أن نقرر أن الثقافة العربية المعاصرة غير منتجة للعلم حتى نفهم لماذا يتحتم أن يكون المتفلسفون العرب عالة سواء على الفلسفة الإسلامية القديمة أو الفلسفة الغربية الحديثة. فانتفاء شرط الإنتاجية العلمية لا يترك لهم من نصاب آخر سوى أن يكونوا في الفلسفة من المستهلكين، أي المحاكين شرحاً أو ترجمة⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 59 و 60.

(2) المصدر نفسه. ص 60.

وينتقل طرابيشي إلى النقطة الثانية، وهي فكرة التقليد، ويضرب على ذلك مثلاً من الأصولية. فكما "كان الأصوليون القدامى يقولون إنه لا يجوز لمجتهد أن يجتهد إلا وفقاً لمثال سبق، كذلك فإن المتفلسف العربي - ولا نقول الفيلسوف - يجد نفسه اليوم في وضعية من لا يستطيع أن يتفلسف إلا وفق مثال سبق. ولكن مع هذا الفارق: فما كان الأصوليون يضعونه في الماضي، يلقيه المتفلسف العربي مسقطاً أمامه في المستقبل. فسبق الغرب إلى اقتراح مآثرة الحداثة قد جعل كل ما يمكن أن يفكر به الملحقون بركب الحداثة مفكراً به مسبقاً. فالحضارة الغربية قد باتت، بحكم أسبقيتها إلى الحداثة، تتحكم بالزمان الثقافي للحضارات الأخرى. وخلا الخروج من التاريخ أو السقوط في الهمجية، فإنه لم يعد للمتخلفين في هذا العالم من مستقبل آخر غير حاضر المتقدمين. وهذا الانحصار في زنقة التاريخ يسدّ حتى المخرج النقدي - وهو المخرج الذي تؤثر الفلسفة أن تعمل على مستواه. فكل ما يمكن أن ننقد عليه الحضارة الغربية قد سبقتنا هي نفسها إلى نقد نفسها عليه. وبالعودة إلى لغة حسن حنفي فلنا أن نلاحظ أن الفلسفة النقدية، التي يدعو إليها "وكيلة". فمن دهن الفلسفة الغربية لا يفتأ هو نفسه يسقي نقده لهذه الفلسفة الغربية. وهذا يصدق أيضاً على ما تشهده الساحة الثقافية العربية اليوم من محاولات مجهضة في نقد الحداثة - الغربية حصراً - قد سبقهم إلى قوله نقاد هذه الحداثة من المفكرين الغربيين⁽¹⁾. ويضرب أمثلة على هذا من مدرسة فرانكفورت الألمانية ومدرسة ما بعد الحداثة الفرنسية وآخرين.

ثم ينتهي إلى نتيجة هي أقرب إلى تحليل سيادة العقل المسيطر على الساحة الثقافية العربية. "إن الفلسفة نبتة، لا تنتش ولا تزهر إلا في تربة العقل واستقلالية العقل. وبدون أن ندخل في تفاصيل لا يتسع لها هنا مجال، فإننا سنلاحظ أن العقلانية كشرط شارط لتمخض الفلسفة ما زالت بعيدة عن أن تكون صاحبة الكلمة الأولى في الثقافة العربية المعاصرة. ونحن لا نعني بالعقلانية شيئاً آخر سوى هذا المبدأ البسيط والثوري معاً: إنه لا يجوز أن تعلو فوق سلطة العقل أية سلطة

(1) المصدر نفسه. ص 60 و 61.

أخرى. والحال أن سلطان الثقافة العربية ما زال يعتمد بعمامة الدين. وباستعادة صيغة ميشيل فوكو المشهورة: "الدين هو عقل مجتمع بلا عقل"، فلنا أن نلاحظ أن العقل السائد في الثقافة العربية، وكم بالأولى في المجتمعات العربية، ليس العقل الفلسفي، بل العقل الديني. ليس العقل الشارع وذا السؤدد الذاتي، بل العقل التابع والمشرع له. وعلى حد تعريف الشاطبي الذي ما زال يحتفظ بصديقته تامة: "العقل الذي لا يشرّح في مجال النظر إلا بقدر ما يشرّحه النقل"، و"لا يتقدم بين يدي الشرع" بل "يهتدي بالأدلة الشرعية، يجري بمقدار ما أجرته، ويقف حيث وقفه". ودوماً بلغة الشاطبي الفقهية، فإن العقل ليس أصلاً بجد ذاته، بل "ينبغي على أصل متقدم ومسلّم بإطلاق.. من طريق الوحي".⁽¹⁾

لا ينسى طرايشي أن يحلل العقل اللاهوتي الذي يقوم بدور الوساطة بين العقل الفلسفي والعقل الديني. "وكما في كل الثقافات ذات الإستميه الدينية كان يمكن للعقل اللاهوتي أن يضطلع بدور الوسيط بين العقل الفلسفي والعقل الديني. ولكن اللاهوت نفسه، كشكل معقلن من الدين، ما زال منفياً من الثقافة العربية منذ أن كُفّر فلاسفة الإسلام وطُرد علم الكلام المعتزلي خارج المدينة الإسلامية وتقلصت الحضارة العربية الإسلامية إلى محض حضارة فقه. ولقد دفع الشهيد محمود محمد طه ثمناً غالياً لمحاولته إعادة فتح باب الاجتهاد في اللاهوت القرآني. ذلك أن السقف الأعلى للعقل الديني في الثقافة العربية السائدة - وهي سيادة قد عززها في العقود الأخيرة المنّ النفطية - لا يزال هو العقل الفقهي. وباستثناء محاولات مهمشة مثلها، فيمن مثلها، داعية تجديد الفقه الإسلامي جمال البنا، فإن العقل الفقهي السائد في الساحة العربية، والإسلامية بشكل أعم، ما زال عاجزاً عن الوفاء بوعده - الذي كان أطلقه منذ مطلع عصر النهضة - بتحديث نفسه. ولسنا نماري في أن باب الاجتهاد في هذا الفقه قد أعيد فتحه في العقود الأخيرة على يد منظري حركات الإسلام المؤدلج والمسيح معاً. لكن هذا الباب ما أعيد فتحه للتقدم إلى الأمام، نحو الحداثة، بل للارتداد إلى الخلف، نحو القدامى. وهذا ليس حتى إلى عصر مالك وأبسي حنيفة والشافعي، بل إلى عصر ابن تيمية الذي

(1) المصدر نفسه. ص 61 و62.

كان هناك، إلى زمن قريب، شبه إجماع على توصيفه بأنه عصر انحطاط. ولعلنا - ونحن نستقري ما يطالعنا به المشهد العربي السائد من حولنا اليوم من صعود لمد القوى الناشطة تحت لواء العقل الديني بطبعته الأكثر أصولية - لا نغالي إذا قلنا إن العالم العربي يقف في مطلع القرن الحادي والعشرين هذا على عتبة الانكفاء على نفسه فيما لا نتردد أن نسميه قروناً وسطى جديدة⁽¹⁾.

خاتمة في الموقف من الفلسفة في الشرق والغرب

ليست المواقف متشابهة تماماً، بل هي بحسب المرحلة. فعندما أصبح الفكر الديني مسيطراً في القرون الوسطى، شرقاً وغرباً، كانت الفلسفة في مرحلة تراجع، وإن كان هذا التراجع يختلف بحسب المنطقة. لكن الدين لم يحارب الفلسفة وحدها، بل العلم والفن وكل نشاط يراه رجال الدين في عصر ما أنه قد خرج عن الدين. أما حربه ضد الفلسفة فهي حرب ضد التدخل، فضلاً عن أن كثيراً من الخلاف يتعلق بمسألة حرية التعبير عن الرأي.

إن الدين ميال إلى المطلق، والمطلق ميال إلى مصادرة الحرية، وإن رأيت ديناً يؤمن بحرية الآخر فقد تغير عن ميله الأصلي. والفلسفة بطبيعتها نسبية تؤمن بالحرية، وإن رأيتها تصادر الحرية فقد انحرفت عن طبيعتها الأصلية. الدين ميال إلى الثبات والمحافظة، والفلسفة ميالة إلى التغير والتجديد. الدين يتكئ على اليقين، والفلسفة شك قد يكون من بعده يقين أو لا يكون. الدين حاسم قاطع مجيب. والفلسفة حائرة متسائلة. الدين يستغني حتى عن الفلسفة المتدنية، إذ لا طقس فيها ولا شعيرة ولا جمهور، وهو يختصر كلاماً عقلياً كثيراً بجمل إيمانية قليلة. أما الفلسفة التي لا تتعارض والدين فسرعان ما تنهار أمام الدين، فكل ما تقوله، بعد جهدٍ ولأي، قد قاله الدين قبلها، وهو غني عنها وعن براهينها.

مثلاً ظهر في الغرب من ألقى الفلسفة ومدارسها وشردها معلموها، ظهر في الشرق من أفتى بتحريمها وتكفير المشتغلين بها. وليس عبثاً أو قلة معرفة أن تمنع دولٌ كبيرة تعليم الفلسفة إلى الآن، فقد رأى أصحاب الأمر أن فيها خطراً على

(1) المصدر نفسه. ص 63 و63.

عقيدتهم. لكن الفلسفة في الغرب تكبو ثم تنهض، وإذا كانت قد تراجعت فإن الذي احتل أماكنها هو العلم الذي لم يُقصها إلا عن طريق الحجة والمعرفة، وكان الفلاسفة أنفسهم هم أول من يحاكم الفلسفة. أما عندنا فكانت تأتيها ضربة قوية وهي بعد لم تنهض جيداً، وليت الضربة قد أتت من العلم، لكنها عادةً ما تأتي من الدين، أو بالأحرى الدين المُسيّس. فبقيت، وربما ستبقى، ثقافة هامش لا مركز.

أركان وبرنامجه النقدي

مقدمة

للأستاذ محمد أركون برنامج نقدي ضخم حاول فيه أن يخرج من إطار الدراسات التقليدية. وقد جاء هذا البرنامج في جميع كتاباته. ويمكن أن نتعرف عليه في مقدمة كتابه "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"⁽¹⁾. إذ يقول: "إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية... من الناحية السوسولوجية والانثروبولوجية والفلسفية هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به... إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي أنتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيكي والمؤسسي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"⁽²⁾. ويقول مترجم كتابه "الفكرة الإسلامية، قراءة علمية": "إن الكثير من دراسات أركون تتخذ هيئة برنامج عمل ينتظر التنفيذ والإنجاز أكثر مما تتخذ هيئة البحوث الناجزة والنهائية. إنه يشق الطريق ويرسم الخطوط العريضة ويحفر تحت الإشكاليات العويصة ثم ينتظر مجيء هؤلاء الباحثين الشباب يوماً لكي ينفذوا مختلف جوانب المشروع، كل بحسب مزاجه ونوعية اختصاصه، إنه يفتح "ورشات عمل" أكثر مما يبيّن قصوراً مكتملة لأن المهام الملحة عديدة والعمر قصير"⁽³⁾. مشروعه إذن محاولة للتفكير في ما لم يُفكر فيه بعد في الفكر الإسلامي. أما أسباب عدم التفكير به فلا يرجعها أركون لضيق فكر المسلمين ولا لقصور

(1) أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت (1986)، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 14.

(3) مقدمة المترجم هاشم صالح لكتاب أركون: الفكر الإسلامي، قراءة علمية، مركز الإنماء القومي، بيروت (1987)، ص 9 و 10.

اللغة العربية، وإنما لأسباب أيديولوجية محضة.

وقد بدا هذا المشروع واضحاً في جميع كتاباته، ومنها كتابه نافذة على الإسلام⁽¹⁾. فقد تناول فيه موضوعات مهمة وحساسة. ولم تكن كتاباته موجهة إلى جهة واحدة، بل هو يكتب للغرب وللشرق، وإن كان يبدو عليها أنها موجهة إلى الجمهور الغربي قبل الشرقي بحكم اللغة التي يستعملها. وليس من اليسير على القارئ العربي أن يدرك كثيراً مما أتى به أركون لأن ترجمة المصطلح الفرنسي إلى العربية لا تخلو من المخاطر.

والمنهج الذي يستعمله مختلف عن منهج المستشرقين، فهو لا يريد أن يقوم بالعمل الذي قام به المستشرقون، إذ يقول: "فالعلم الاستشراقي بعد أن يقوم بعمله يخلف وراءه حقلاً من الانقراض، أي في ذلك المكان الذي تعيش فيه "القيم المتعالية" وتمارس دورها كاملاً بالنسبة لمجتمعات بشرية بأسرها. وأما الفكر النقدي فهو بناء ومتضامن فعلياً مع كافة أنواع الصعوبات والحالات الجديدة التي أثارها البحث العلمي وولدها"⁽²⁾.

اللقاء بين الإسلام والغرب

وكان يود في نهاية مقدمة كتابه "نافذة" أن يلفت "انتباه جميع الذين يراولون، في أوروبا، الاختصاص والقرار في الشؤون السياسية والثقافية والتربوية، لكي يعيد اللقاء التاريخي الجديد بين الإسلام والغرب، عهد التجارب الإنسانية الغنية في بغداد والري والقيروان وفاس، وجامعات أوكسفورد، والسوربون، وبولوني في القرن الثالث عشر. بدلاً من تلك المواجهات المتكررة التي جزأت وأضعفت شعوب البحر الأبيض المتوسط وثقافته"⁽³⁾. فالأستاذ أركون يرمي إلى توحيد

(1) محمد أركون: نافذة على الإسلام، ترجمة: صياح الجهيم. دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، (ط2) 1997.

(2) محمد أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي (ط2) 1991، بيروت لبنان، ص 33.

(3) أركون: نافذة على الإسلام، ص 7 و8.

الثقافات ونبذ الخلافات التي لا نجني منها إلا الضعف. ويقول: "لقد تعود الفكر الغربي في تعبيراته المسيحية والعلمانية، أن يحكم حكماً لا رد له على مكانة الإسلام ووظائفه، كما يحكم على التقاليد الثقافية الأخرى"⁽¹⁾.

ولكن ألا نرى أن هذا الاعتياد ينطبق على الغربي والشرقي معاً؟ فكل فكر يحكم حكماً لا رد له على مكانة الأديان الأخرى ووظائفها، وكل دين يجعل من نفسه مقياساً تُقاس عليه الأديان الأخرى.

التخييل

يعتمد أركان فكرة التخييل في دراسته لكثير من الظواهر الفكرية، ويورد تعريفاً للتخييل وهو أن: "تخييل فرد أو فئة اجتماعية أو أمة، هو مجموع التصورات التي نقلتها ثقافة غدت شعبية فيما مضى، عن طريق الملاحم والشعر والخطاب الديني؛ واليوم عن طريق وسائل الإعلام، والمدرسة ثانياً. وبهذا المعنى، يملك كل فرد وكل جماعة، بلا شك، تخيلهما المرتبط باللغة المشتركة. وهناك تخيل فرنسي وإنكليزي وألماني... الخ. عن الإسلام، كما أن هناك تخيلاً جزائرياً ومصرياً وإيرانياً وهندياً... الخ عن الغرب"⁽²⁾. وهذه مسألة مهمة تتناول الإطار الذي تنظر به الجماعات إلى الآخر. فكل حكم صادر عن جماعة معينة، وبذلك يصعب أن نطمئن إلى كثير من الأحكام التي تصدرها جماعة ما عن أخرى؛ ذلك أنها محكومة بإطار معين.

غياب المختص

لقد أشار إلى مسألة وهي "الفقر العقلي في أوروبا". إذ يذكر أنه عندما تقاعد المؤرخ الكبير "كاهين" في عام 1979، اختفى بكل بساطة كرسى تاريخ الشرق الإسلامي في باريس الأولى (البانتيون - السوربون). وأحيل تعليم تاريخ الإسلام إلى قسم اللغات الشرقية"⁽³⁾. ويذكر أن هذا يصحح على مجموع جامعات الغرب،

(1) المصدر نفسه، ص 14.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 23-24.

مما فسح المجال لكتاب المقالات والصحفيين، الذين يكتبون عن الإسلام والمسلمين مستندين إلى أحداث جارية ومتفوقين في مدة زمنية قصيرة⁽¹⁾.

وذلك يعني غياب المختص الذي يتكلم عن الإسلام والمسلمين كما هما، لا من حيث هما وقائع وأحداث جارية الآن. والسؤال الذي يمكن أن يُطرح: ألا ينطبق هذا على الجميع؟ إذ أن كل فكرة محكومة برؤية خاصة. حتى وإن تخلص بعضهم من هذه الأطر التي تحكم نظرهم إلى الديانات الأخرى، فإن هذا البعض قد بدأ بالانحسار.

نقد النصوص

تأسف أركون على أن "نقد النصوص المقدسة الفقهي واللغوي، كما طُبّق على التوراة والأنجيل، مازال الرأي العام المسلم يرفضه"⁽²⁾، وذلك لأسباب سياسية وسيكولوجية.

يقول: "إن كل محاولة لكتابة سيرة محمد (ص)، وكذلك لكل شخصية دينية كبيرة أخرى، ينبغي أن تبدأ بتوضيح الصلات بين المعرفة الأسطورية والمعرفة التاريخية، من أجل أن نتجاوز في آن واحد، القصص الأسطورية التي يقدمها التراث على أنها وقائع تاريخية، والنقد المهدف الذي يُجرّد الوجدان الديني من مادته الحية"⁽³⁾. ويرى أن السيرة التي كتبها ابن إسحاق تمزج بين الأسطورة والتاريخ⁽⁴⁾.

ولكن هل يمكن أن يكون هناك تاريخ بلا أسطورة؟ إن أركون يذكر "والحق أنه ما من جماعة دينية أو قومية تستغني عن الأساطير"⁽⁵⁾، وأرى أن لا نفع في

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 62.

وقد أجل أركون دراسته - كما يقول - (حول موضوع القراءات) لأن "حجم المستحيل التفكير فيه في المجتمعات الإسلامية الحالية هو من الضخامة والاتساع بحيث إن أي بحث من هذا النوع يولد سوء تفاهات خطيرة". (أركون: من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 26).

(3) المصدر نفسه، ص 71.

(4) المصدر نفسه، ص 71.

(5) المصدر نفسه، ص 73.

معرفة جديدة عن "ماذا كان يريد محمد (ص)" لأنه سؤال لا جواب له، أو أن من الممكن أن نضع له ألف جواب في اليوم. فهل هناك ما يبرر هذا السؤال؟

التسامح

يرى أن مفهوم التسامح إنجاز حديث. وقد رفض اليهود والمسيحيون الاعتراف بالعقيدة الأولى في الإسلام؛ القرآن الكريم، كلام الله، ... وفعل اليهود مثل ذلك إزاء المسيحيين، وفعل المسيحيون مثل ذلك إزاء اليهود والمسلمين⁽¹⁾. "إن المواقع القتالية للرسول ضد المعارضين، الذين كانوا يهدفون إلى تصفيته، كانت محتومة؛ مثلها مثل الكثير من الإعدامات التي قررتها الثورات. وهذا هو الثمن تاريخياً، لبقاء رؤية محرقة لرقى الوضع الإنساني. والصعوبة المشتركة التي ينبغي أن تعترف بها، وتتجاوزها الديانات والثورات الدنيوية الكبرى معاً، هي أن الاتجاه الإيجابي للنظر إلى الشخص الإنساني، تُصادره بانتظام المؤسسة الكهنوتية والدولية، لتوطد التراتبات والتفاوتات. أو لتسمح لتراتبات وتفاوتات جديدة تبرز منه. كما هي الحال في الجمهوريات "الإسلامية" الحالية، وديمقراطيات الغرب الليبرالية. هذا إذا لم نشأ أن نذكر الخيبات الباهضة، في الديمقراطيات التي دعيّت ديمقراطيات شعبية"⁽²⁾.

الديانات الثلاث

يقول "إن العقائد بالنسبة إلى بعض المدارس اللاهوتية كالمعتزلة، يمكن أن تكون موضوعاً للنظر العقلاني، لتحديد تماسك مقبول لدى الخاصة على الأقل. والمثال المشهور نجده في نظرية "خلق القرآن"⁽³⁾. ويقارن بين هذا المثال وبين مثال آخر في المسيحية وهو مجمع "نيقية" سنة 425 ومجمع "خلقيدونية" سنة 451...⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 87.

(2) المصدر نفسه، ص 93 و 94.

(3) المصدر نفسه، ص 103.

(4) المصدر نفسه، ص 103.

ويسأل اركون سؤالاً دقيقاً وهو: "هل هناك وظيفة كهنوتية في الإسلام؟ وكيف يدخل المؤمن في علاقة مع الألوهية؟ ويقول: "إن السؤال المطروح على هذا النحو، هو أكثر ملاءمة من السؤال الذي يُطرح غالباً بصدد غياب الكهنوت في الإسلام. الكهنوت، بالفعل، وظيفة عامة جداً، وجوهرية جداً. بحيث نغثر عليها بأشكال وإجراءات متنوعة، في جميع الديانات التوحيدية والمتعددة الآلهة..."⁽¹⁾.

وفي هذه الفقرة نجد التفاتة مهمة حول الكهنوت في الإسلام. فكثير من الباحثين ينكرون أن يكون في الإسلام سلطة كما هي عند المسيحية، والواقع يقول إن الأسماء مختلفة والمسمى واحد وموجود في معظم الديانات إذا لم يكن في جميعها، وهذا المسمى هو ممارسة السلطة على الأفكار.

ويشير إلى أن الإسلام وإن خلا من التنظيم التراتبي للسلطات الروحية والسياسية، إلا أن هناك هيئة من علماء الدين، من اللاهوتيين الفقهاء الذين يشرفون على "الدين الحق" وعلى تطبيق الشريعة الدينية⁽²⁾. وهنا يلغي أركون التسمية مادام المسمى واحداً، وهو ممارسة السلطة من قبل رجال دين.

وتجدر الإشارة إلى أن كثيراً من الباحثين لا يفضل استعمال كلمة رجال الدين لأنه ليس في الدين الإسلامي رجال دين، وإنما علماء دين. ولكن مهما تكن الكلمة المستعملة فإنها لا تلغي السلطة المعطاة لمجموعة من الرجال لهم سلوك معين. فإذا أسميناهم رجال دين أو علماء دين، فإن الوظيفة لا تكاد تختلف اختلافاً كبيراً. ومن ناحية أخرى لا يُقصد دائماً بهذه الكلمة المعنى السلبي، فلكل مجال رجاله، كما نقول رجال سياسة ورجال فن ورجال علم؛ أي المختصين...

"إن هيئة السلطة الروحية تظل ضرورة في التخيل الإسلامي العام. وإن كانت السلطة، في الواقع التاريخي، قد تم الاستيلاء عليها وممارستها بالقوة"⁽³⁾. ويرى أنه لم تحدث، في تاريخ البلاد الإسلامية، قطيعة شبيهة بقطيعة الثورة الفرنسية في عام

(1) المصدر نفسه، ص 105.

(2) المصدر نفسه، ص 106.

(3) المصدر نفسه، ص 110.

1789-1792. وهي قطيعة فرضت تخيلاً علمانياً وجمهورياً، ضد التحيل الديني المسيحي، الذي كان يملك حتى الثورة الإشراف على جهاز السلطة الروحية⁽¹⁾. يقول أركون بأن هناك خطين للالتقاء بين المسلمين والمسيحيين "وينبغي علينا أن نختار بينهما إذا ما أتيح لنا حق الاختيار"⁽²⁾:

الخط التقليدي "التمثل بالدخول في مناقشات وجدالات عقيمة لا نهاية لها. أضرب على ذلك مثلاً، مشاكل المقارنة الخاصة باللاهوت في كلا الطرفين، ثم مشكلة النبوة، والوحي، ومشكلة ابن الله، الخ... وكل ذلك يعالج بطريقة تقليدية ومن خلال مفردات المعجم اللاهوتي القديم المعروف. وإذا دخلنا في هذه المناقشات الجدالية الحامية بين المسيحيين والمسلمين فإننا لن نخرج أبداً. فهي لا تزال مستمرة منذ قرون وقرون"⁽³⁾. ويرى أننا لن نجد حلاً لهذه المشكلة بهذه الطريقة. ولا يجب كلمة "الحوار" (أي الحوار بين ديانتين) لا لأنه ضد الحوار ولكن لأن هذه الكلمة "تخلع المشروعية المؤسسة على ذاتيتين اثنتين، وعلى متخيلين جماعيين يدخلان في صدام مباشر على صعيد تصوراتهما الموروثة. هذا في حين أنه ينبغي علينا أن نعوص في الأعماق حتى نصل إلى القاعدة المشتركة أو الجذر المشترك الذي تأسست عليه تلك العقائد التي تنفي بعضها بعضاً، والتي هي في الواقع مرتبطة بظروف تاريخية وثقافية عرضية ومحددة تماماً في التاريخ. ونحن إذ نسرح الإشكاليات عن مواقعها التقليدية نحو مستوى آخر من التحليل والفهم المشترك، نتوقف عن كوننا عبارة عن قلاع مغلقة تتصارع وتتحارب مع بعضها البعض. ثم ننخرط بعدئذ في البحث المتضامن بصفتنا نفوساً تتخبط في نفس الحدود الخاصة بالمشروعية البشرية"⁽⁴⁾.

أما الخط الثاني - وهو الذي يدعو إليه - فهو الابتداء "بممارسة علم الأنثروبولوجيا والألسنيات والتاريخ على طريقة أحدث المؤرخين المعاصرين الذين

(1) المصدر نفسه، ص 111.

(2) أركون: العلمنة والدين، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت - لبنان (ط3) 1996، ص 53.

(3) المصدر نفسه، ص 53.

(4) المصدر نفسه، ص 54.

يقدمون رؤيا أخرى مختلفة عن الظاهرة الدينية"⁽¹⁾. ويدعو إلى ضرورة التضامن أي "تحمل مسؤولية كل تراثنا الدينية والثقافية بشكل متضامن، بدلاً من التحدث عن الحوار الذي يميلنا إلى مفهوم التسامح الكسول واللامبالي بالرهانات الجديدة لإنتاج المعنى وتحولاته. أما تحمل المسؤولية بشكل متضامن فيجبرنا، على العكس، على طرح المشاكل على مستوى أكثر جذرية وعمقاً من ذلك المستوى السطحي الذي توقف عنده الفقهاء وعلماء اللاهوت التقليديون والميتافيزيقا الكلاسيكية، وذلك حتى ظهور فلسفة الشك والارتباب"⁽²⁾.

إن الصراعات في حوض البحر المتوسط - كما يراها - لها تاريخ طويل، "فهذا الحوض هو بيت تعايشنا فيه واستبعدنا بعضنا البعض فيه بشكل متبادل. وإذا كانت مرحلة البورجوازية الوليدة في الإسلام قد توقفت، بدءاً من القرن الحادي عشر الميلادي، فإن ذلك قد رافقها صعود القوة الغربية والبورجوازية الغربية في نفس اللحظة. وعندئذ ابتدأت مغامرة الحروب الصليبية من أجل السيطرة على طرق التجارة بدءاً من المحيط الهندي وحتى الغرب الأوربي..."⁽³⁾ وأن المشاكل التي نعاني منها اليوم تعود إلى ذلك التاريخ، وحتى إلى ما قبله أيضاً. وأرى أن المشاكل التي نعاني منها ليست بالضرورة وليدة أحداث تاريخية، بل إنها وليدة الأسباب نفسها التي حركتها، أي أسباب السيطرة على طرق التجارة، والتي تتجدد دائماً، فمن الممكن جداً أن تُشعل حرباً من جديد إذا أرادت التجارة الجديدة إشعالها، وما عليها إلا أن توجع من جديد جميع الخلافات السابقة.

العجيب الخلاب في القرآن

يقول بأن الفكر المسيحي عندما بلور مصطلح الخارق للطبيعة كان ينشد هدفين، أولهما إحداث القطيعة مع الحكايات⁽⁴⁾ الخرافية والشعبية التي تولد

(1) المصدر نفسه، ص 54 و55.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) المصدر نفسه، ص 59.

(4) تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ص 187.

استخداماً "خرافياً" وغير متماسك ومجانياً لمفهوم الغريب المدهش (أو الساحر). وثانيهما محاولة الارتفاع والتوصل إلى عقلانية عليا وتماسك "عقلاني" يتطلبه الإيمان ثم التوصل إلى "وقائع" غير عادية (أو فوق العادة) لا علاقة لها بالجرى الطبيعي للأشياء. وضمن هذا المنظور نلاحظ أن الفكر الإسلامي الذي يفضل الكلام على الأمور الإلهية يرتبط تماماً كما الفكر المسيحي أو اليهودي بواقعة انطولوجية لا تُنقض. وتتلخص هذه الواقعة الانطولوجية في القول بأن عفو الله ورؤياه والوحي والمعجزات والبعث والملائكة هي عبارة عن وقائع (أو حقائق) لا يمكن ضبطها عن طريق الحواس ولا يمكن تفسيرها بواسطة السببية الخطية الفاعلة، لكنها مع ذلك أكثر حقيقة وصحة من المعطيات "الطبيعية". على هذا المستوى يتموضع الصراع ذو الدلالة الكبرى بين الموقف اللامؤسسطر الخاص بالفكر المعتزلي، وبين الموقف الإيماني (أو التسليمي) الذي وقفه الحنابلة⁽¹⁾. ويجازف أركون بالحديث عن العجيب المدهش في القرآن، بعدما قدم ملحوظات عن معنى العجيب المدهش المأخوذة من الكتابات العربية (القزويني: عجائب الخلق)⁽²⁾. وهو يركز دائماً في غياب علم دلالات خاص باللغة الدينية. وينتهي إلى أن "اللغة الدينية مرتبطة بالمنطق الشعري أكثر من ارتباطها بالمعنى العقلاني. إنها تغذي الخيال وتهز العاطفة أكثر مما تسجن (أو تحجز) القارئ في مقولات وتحديدات وقواعد عقلانية. لهذا فإن تلقيها يختلف فيما إذا اتبعنا طريق التعقل أو طريق العاطفة..."⁽³⁾. وقد حاول الابتعاد عن القراءات الاسقاطية للقرآن. ويركز كل طاقاته للاستفادة من العلوم الحديثة لدراسة الإسلام.

الفلسفة والدين

إن انتشار الفلسفة والعلم اليونانيين - كما يرى - لم يكن بسبب ديني، فلا القرآن ولا الرسول قد حثا على دراسة هذه المواد "بل على العكس من ذلك،

(1) المصدر نفسه، ص 188.

(2) المصدر نفسه، ص 198.

(3) المصدر نفسه، ص 207.

فمنذ القرن التاسع ظهرت معارضة قوية من الأوساط الدينية، للعلوم التي تُدعى العلوم العقلية، وهي ما يقابل العلوم الدينية أو النقلية⁽¹⁾. ويُفسر انتشار هذه العلوم إلى التجذر القديم للفكر اليوناني في المنطقة، منذ فتوحات الاسكندر، وبفضل آباء الكنيسة، بعد القرن الثالث⁽²⁾.

ويشير إلى وجوب الشروع ببحث تاريخي مزدوج، يقارن الشروط السوسولوجية، لفشل ما سمي فلسفة ابن رشد اللاتينية، في الجانب الإسلامي، ونجاحها في الجانب المسيحي الغربي⁽³⁾. ويرى "أن تهميش الفلسفة ثم نسيانها في الإسلام، ليس سوى مظهر من التاريخ العام للساحة العقلية في الفكر الإسلامي، ولما يدعى لدى الفقهاء المتكلمين باسم "الاجتهاد" وهو آلية عقلية لاستنباط الأحكام الشرعية باستخدام تقنيات تفسيرية مطبقة على القرآن والحديث. قد أخذ يتقلص منذ القرن الرابع/العاشر، ليخلي مكانه لاستنساخ، (تقليد) "للدِين الحق"، للتعالم التي خلفتها المدارس المتنافسة. ولا يمكن فصل تاريخ الفكر عن التاريخ الاجتماعي"⁽⁴⁾.

ويريد اركون - من هذه الإشارات السريعة كما يسميها - أن يلفت الانتباه إلى ضرورة إعادة قراءة جميع الأعمال الكلاسيكية الكبرى، بمنهجية تعددية وبإشكاليات منفتحة. ويقول أيضاً: "وما يزال الموقف الفلسفي بعيداً جداً، عن استرداد الأهمية التي كانت له، من القرن الثامن حتى القرن الثاني عشر..."⁽⁵⁾.

ولنا أن نسأل هل كان هناك موقف فلسفي مهم في الحياة السياسية والاجتماعية في تلك القرون؟

ملاحظات عن المعتزلة

ويرى أن الإسلام بحذ ذاته ليس مغلقاً في وجه العلمنة. وأن على المسلمين "أن يعيدوا الصلة مع الحقيقة التاريخية للفكر الإسلامي في القرون الهجرية الأربعة

(1) نافذة على الإسلام، ص 117.

(2) المصدر نفسه، ص 117.

(3) المصدر نفسه، ص 120.

(4) المصدر نفسه، ص 120.

(5) المصدر نفسه، ص 121.

الأولى. فالواقع أنه قد وجدت في أرض الإسلام بين القرنين الثاني والثالث للهجرة حركة من المثقفين يدعون بالمعتزلة. وقد اضطهدوا في ما بعد من قبل التاريخ الإسلامي نفسه. وكلمة المعتزلة تعني حرفياً: أولئك الذي وضعوا أنفسهم جانباً واعتزلوا بمحض إرادتهم للتأمل والتفكير. أما الأرثوذكسية فقد استغلت التسمية وحرفتها عن معناها الأصلي فأصبحت تعني المعزولين أو المفرقين عن الأمة. وذلك من أجل تسفيههم والخط من قدرهم⁽¹⁾.

يأخذ أركون هنا سبباً واحداً لهذه التسمية. ولكن أسباب التسمية ما تزال غامضة وهي محض افتراضات، ومنها الآراء الآتية:
الاعتزال لغةً: اعتزل الشيء وتعزله أي: تنحى عنه. (ولكن ما الذي اعتزله المعتزلة؟).

الرأي التقليدي: الرأي الذي ذكره كتاب الفرق كالبعثاني والاسفراييني والشهرستاني والرازي (اعتزال واصل بن عطاء، أو عمرو بن عبيد، عن حلقة الحسن البصري).

شتير وفون كيرمر ودي بور: يربطون المعتزلة بفرقة القدرية. ويعدون القدرية سلف المعتزلة وقد خالفوهم في بعض المسائل أو اعتزلوهم.
كولدزيهر: ولدت المعتزلة من نزعات ورعة. وكان من هؤلاء الجماعة الورعين (المعتزلة) أي الزهاد الذين يعتزلون الناس.
نيلينو وأحمد أمين: إن منشأ الاعتزال من أصل سياسي، وإن المعتزلة الدينية استمرار للمعتزلة السياسية الذين اعتزلوا الحروب⁽²⁾.

ويقول عن المعتزلة: "لقد وصل الأمر هؤلاء المفكرين إلى حد طرح مشكلة ما دعوه "بالقران المخلوق". إن مجرد اعترافهم بأن القران مخلوق يمثل موقفاً فريداً تجاه ظاهرة الوحي، إنه يمثل موقف حداثه في عز القرن الثاني الهجري/أو الثامن الميلادي. وكان هذا الموقف التيولوجي المبتكر الذي اتخذته المعتزلة يفتح حقلاً معرفياً جديداً قادراً على توليد عقلانية نقدية مشابهة لتلك العقلانية التي شهدها

(1) العلمنة والدين، ص 59 و60.

(2) راجع حول هذا الموضوع: عرفان عبد الحميد: دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية.

الغرب الأوروبي بدءاً من القرن الثالث عشر، لولا معارضة الأرثوذكسية الظافرة في القرن الخامس الهجري/الحادي عشر الميلادي، وخصوصاً على يد الخليفة القادر⁽¹⁾.

ولكن يجب أن لا نغالي في تقدير دور المعتزلة، فقد حاول المعتزلة فرض آرائهم بالقوة مستعملين نفوذهم السياسي، وبخاصة فيما يتعلق بمسألة خلق القرآن، وقد كانت ممارستهم للسلطة السياسية في فرض المعتقد سبباً مهماً في تعجيل سقوطهم.

الخاتمة

إن السؤال الذي يمكن أن يُطرح هنا: إلى أي مدى نحتاج إلى أن نستعمل مناهج حديثة في دراسة التراث أو الدين؟ وهل هناك من ضرورة تقتضي ذلك؟ وإذا كان المجتمع المؤمن لا يريد هذه المناهج بل لا يعترف بها، فما الغاية التي يتبناها الباحث من هذه الدراسات؟ إن كانت زيادة وتعمقاً في فهم التراث والظواهر الدينية، فتلك مسألة مختلفة. ولكن إذا كانت الغاية توجيه المجتمع المؤمن نحو فهم مختلف عن السابق، فهذه مسألة فيها صعوبة كبيرة، ويبدو أنها غير ممكنة، لأنهم مكتفون بما عندهم وبمناهجهم القديمة ورواياتهم وأساطيرهم. والخرافة هي الخرافة أينما وجدت، ومن يؤمن بخرافة فما نفع أن يدرسها من جوانب عدة.

وإضافة إلى هذا فإن الدين يقويه التعصب، ومتعصب واحد في الدين يُسكت ألف متحرر، فالفكر الديني مبني على التعصب، مهما يكن تعريف التعصب. ولا توجد خرافات قديمة وخرافات حديثة، فكلها سواء أمام من يعتقد بها. وما جاء به الأستاذ أركون مشاريع جديدة تحاول فهم الإسلام، ولكن المشكلة لا تكمن في الفهم الجديد المستند إلى المناهج الحديثة، بل المشكلة في أن بين الدين والتعصب رابطة قوية. والمجتمع الديني ميال إلى التعصب لا إلى الانفتاح. وليست زيادة الفهم انقلاباً على حقيقة معروفة بقدر ما هي زيادة في ترسيخ ما كان مفهوماً. وكثيراً

(1) العلمنة والدين، ص 61.

ما يكون أصحاب العلم في وادٍ - وإن كانت فكرتهم لا تخالف الدين -
وأصحاب التأثير الحقيقي في وادٍ آخر. إن المجتمع الديني لا يريد احتمالات بل يريد
حكماً قاطعاً. ويبدو أن المتطرف أقوى من المعتدل في كثير من مجالات الحياة. بل
ربما كان للمتطرف دور أكثر فعالية من المعتدل في كثير من مواقف الحياة التي
تحتاج إلى متطرفين يقفون أمام متطرفين.

نقد برتراند رسل للماركسية

مقدمة

اشتهر برتراند رسل (Bertrand Russell) (1872-1970) في بداية حياته الفكرية بالرياضيات والمنطق. لكنه اتجه بعد هذه المرحلة إلى مجال السياسة والأخلاق والتربية وغيرها، بل رُبما عُرِف في الأوساط الثقافية العامة بهذه الموضوعات أكثر من الأولى. لقد كان ناقدًا قويًا من نقاد الفلسفة والدين والسياسة والتربية. ولم يبق نشاط من الأنشطة الفكرية إلا كتب فيه وأبدى رأيًا. وقد حاول في بداياته أن يقيم نظاماً فلسفياً شاملاً، لكنه تراجع عن هذا المشروع بعد أن أدرك أن زمن الأنظمة الكبيرة قد انقضى، وإن كان قد كتب محتويات هذا المشروع.

كان من بين ما نقده "الماركسية". وعندما نتكلم عن علاقة رسل بالماركسية يجب الأخذ بالحسبان تلك الحياة الطويلة العريضة التي عاشها رسل، فقد عاش قرناً إلا قليلاً، شهد في حياته انقلابات وأحداثاً كبيرة في عالم السياسة والعلم والتكنولوجيا والفلسفة. وقد عرف الاشتراكية فكرةً وتطبيقاً. وما كتبه عن الماركسية قد مر بمراحل عدة يجمعها نقد مستمر لها، وقناعة شبه ثابتة في فهمه لها. ولم تكن الماركسية نظريةً وحسب، بل هي نظرية تبنتها وطبقته دول مهمة، لا بل أصبح العالم مقسوماً على قسمين أو معسكرين، أحدهما اشتراكي ينتمي للماركسية بشكل أو بآخر، والآخر رأسمالي ناقد كاره معادٍ للماركسية بشكل أو بآخر أيضاً. ومرةً يوجه النقد للنظرية ومرةً أخرى للتطبيق، أو لكليهما معاً. والحديث عن الماركسية يعني الحديث عن المادية والاشتراكية والشيوعية. وهذا ما حاولت أن أقدمه في هذا البحث معتمداً شيئاً مما كتبه في هذا المجال، وإن فاتني أشياء من كتبٍ أو مقالات كتبها فإن تكراره قد يعوض ما فات. كان من الممكن

أن أرد على بعض ما نقدَ به الماركسية، لكنني اكتفيتُ بالقليل من الرد، إذ إن هذا البحث ليس نقداً لنقد رسل للماركسية.

الماركسية

اخترت كلمة "الماركسية" في هذا البحث، وكان من الممكن أن أختار كلمات كالاشتراكية أو الشيوعية أو المادية الديالكتيكية... لكنني أرى أن مصطلح "الماركسية" أنسب من غيره في هذا المجال. وهناك مشكلات عدة في تحديد هذه المصطلحات حتى عند الماركسيين. فالمادية الديالكتيكية "التي تُستعمل اليوم للدلالة على الفلسفة الماركسية لا نجد لها لدى ماركس وإنجلز اللذين لم يتطرقا إلا إلى "الديالكتيك المادي". وهو أمر ذو دلالة. فهو يشير بلا شك إلى أن مؤسسي الماركسية لم تكن لهما تلك الفلسفة التي نسبت إليهما فيما بعد. وهو ما يفسر أنهما لم يكونا في حاجة إلى تسميتها. ولنذهب إلى أبعد من ذلك فنقول إنه ربما لم تكن لهما فلسفة معينة سواء كانت هذه أم غيرها. إلا أن ذلك لا يعني أنهما بقيا بعيدين عن مجال الفلسفة ومشاكلها أو أنه لم تكن لهما فلسفة بمعنى ما"⁽¹⁾. "وكان لهذه الكلمة (الماركسية) ذلك الرواج الذي نعرفه، بما في ذلك الغموض الذي لازمها على الدوام. بل ويمكننا أن نعتبر أن إنجلز كان على صواب، إذ لم ينصح إلى حد الآن، أي مرادف تم اقتراحه لتعويض كلمة "الماركسية" في فرض نفسه، فلا "المادية الجدلية" أو "فلسفة البراكسيس" ولا "الاشتراكية العلمية" أو "المادية التاريخية" أو "الماركسية - اللينينية" استطاعت أن تحل محلها. فلا شك أن أي عبارة من هذه العبارات لم تكن محايدة ولا خصبة بما فيه الكفاية حتى تحدث ثورة تتجاوز المقولات المتوفرة لدينا"⁽²⁾. هكذا كانت الماركسية الكلمة الأكثر انتشاراً وشيوعاً وتعبيراً عن مجموعة من الأفكار التي تترايط فيما بينها، مهما يكن أصل التسمية أو رضا ماركس نفسه عنها أو عدم رضاه.

(1) جوار بن سوسان وجورج لايبكا: معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية. دار محمد علي للنشر، صفاقس ودار الفارابي، بيروت، (ط1) 2003. ص 1143.

(2) المصدر نفسه. ص 1149.

دوافع رسل لنقد الماركسية

تعرضت الماركسية، كأية نظرية أخرى، إلى النقد، فمرة تنقد من جانب ديني، وأخرى من جانب اقتصادي أو فلسفي أو سياسي أو اجتماعي. وكل ذلك بحسب الاهتمام، فمن النقاد من لم يرَ فيها غيرَ موقفها من الدين، ومنهم من نقد الأنظمة السياسية التي تبنت الماركسية في القرن العشرين، لاسيما الاتحاد السوفييتي.

تعددت الأسباب والنتيجة أن رسل لم يقتنع بها. قد تكون جميع الأسباب مقبولة؛ فلسفية، نفسية، اجتماعية، علمية... وربما كانت فكرة الحرية التي دافع عنها رسل طيلة حياته سبباً من الأسباب التي جعلته ينقد الماركسية التي تنتهي بحسب ما يرى، إلى "الاعتداء على حريات الأفراد وطمسهم في لجة المجموع، وهي كذلك تمجد العامل بيديه على حساب المشتغل بفكره، وفضلاً عن ذلك فهي تتخذ من حرب الطبقات ومن الكراهية بين أفراد المجتمع حافزاً للتقدم، مع أنه محال على الإنسان أن يتقدم على أساس من الحسد والحقد فليس هناك الكيمياء التي يمكن فيها أن تستخرج من الكراهية وفاقاً بين الناس واتساقاً"⁽¹⁾.

مع كل اعتراضات رسل على ماركس، فإن اعتراضاته على الشيوعية كان أكبر، يقول: "لقد كنت دائماً على غير وفاق مع ماركس، وقد نشرت أول نقد عدائي لمذهبه في سنة 1897، إلا أن اعتراضاتي على الشيوعية الحديثة أعمق من اعتراضاتي على ماركس، لأن الابتعاد عن الديمقراطية هو ما أراه مصدر الكارثة بنوع خاص، ذلك أن أقلية ترسي قوتها على نشاط البوليس السري تؤكد أن تكون قاسية تعيش في الظلام، وفي خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أخذت أخطار القوة غير المقيدة تتبدى للجميع ولكن الذين بهرهم مظاهر النجاح الخارجية للاتحاد السوفييتي نسوا كل ما تعلمته الإنسانية بآلم ومضاضة من أيام الملكيات المطلقة ورجعوا إلى أسوأ ما عهد عن العصور الوسطى تحت تأثير وهم غريب هو أنهم في طليعة التقدم"⁽²⁾.

(1) زكي نجيب محمود: برتراند رسل. سلسلة نوابع الفكر الغربي، دار المعارف، مصر (ط2)، ص 127.

(2) برتراند رسل: العقل والمادة. ترجمة أحمد إبراهيم الشريف، مراجعة زكي نجيب محمود. مكتبة المتنبسي، القاهرة 1975. ص 303.

أثر الانفراد برسل تأثيراً كبيراً، ويبدو أن ذا الطبيعة الانفرادية، أو الذي فُرض عليه الانفراد، في شوق دائم إلى التجمع والاندماج، حتى إن لم يتحقق له ما يريد. يقول رسل: "ولكم تشوّقت طوال حياتي إلى أن أجرب ذلك الشعور بالاندماج في الكتل البشرية الكبرى، الذي يشعر به أفراد الجماهير المتحمسة، وكثيراً ما كان هذا الشوق من القوة بحيث يقودني إلى خداع نفسي، فكم تخيلت نفسي في صورة أحد الأحرار أو أحد الاشتراكيين أو أحد السلميين، ولكني لم أكن أي واحد من هؤلاء على معنى عميق، فقد كان العقل الشاك دائماً يهمس بالشك في نفسي حينما أكون على أحر رغبة في أن أسكنه، ويقطع ما بيني وبين الحماسة السهلة عند الآخرين ويحملني عنوة إلى الوحدة المتوحشة، ففي أثناء الحرب الأولى حينما كنت أعمل مع الكويكرز وأنصار عدم المقاومة والاشتراكيين، وحينما كنت على استعداد وطيب خاطر أن أقبل السمعة السيئة وما يلزمها من مضايقات، كنت أقول للكويكرز إنني أعتقد أن كثيراً من حروب الماضي لها ما يبررها، وأقول للاشتراكيين إنني أحشى طغيان الدولة، وكانوا ينظرون إلي شزراً ويشعرون بأنني لست واحداً منهم وإن استمروا في الاستعانة بي"⁽¹⁾.

هذا العقل الشاك، وهذه الرغبة، قد دفعا رسل إلى أن يدخل في الجانبين: النظري والعملية، لاسيما أن أسرة رسل كانت مهتمة بالسياسة. فقد نشأ في محيط سياسي، وأراد له أهله أن يكون سياسياً، لكنه أثر الفلسفة على السياسة. يقول: "لما انتهيت من دراستي في كمبردج، كان علي أن أقرر هل أهب حياتي للفلسفة أو أهبها للسياسة، فأما السياسة فقد كانت مشغلة أسرتي منذ القرن السادس عشر، ولهذا كان التفكير في أي شيء غيرها يتراءى في ثوب الخيانة لأجدادي، وكان قد بذل كل ما من شأنه أن يريني سهولة الطريق أمامي إن أنا اخترت السياسة، فعرض علي جون مورلي الذي كان وزيراً للشئون الأيرلندية، منصّباً عنده، كما أسند إلي اللورد دوفرين السفير البريطاني في باريس حينذاك، عملاً في

(1) المصدر نفسه. ص 59.

سفارتنا هناك، واستعملت أسرتي كل أنواع الضغط التي تملكها علي، ولقد ترددت حيناً، ولكنني وجدت آخر الأمر أن إغراء الفلسفة لا يقاوم"⁽¹⁾.

لذا بقيت السياسية تشغله طيلة حياته، وكانت له مواقف معروفة من الحرب العالمية الأولى والثانية والاستعمار والتسلح النووي. وكانت معارضته للحرب العالمية الأولى ذات أثر كبير في تفكيره وفي مواقف الساسة والمفكرين منه، مع العلم أنه في تلك الحقبة عُرف منطقياً أكثر منه سياسياً. فعلى الرغم من أنه لم ينصرف كليةً عن المنطق والفلسفة المجردة، إلا أنه أخذ يزداد انغماساً في المسائل الاجتماعية، لاسيما أسباب الحرب والوسائل الممكنة لتفاديها ومنعها. وقد وجد جهده في هذه المسائل أصعب بكثير وأقل نجاحاً بكثير من جهده السابق في مسائل المنطق الرياضي، فهي أصعب، كما يرى، لأن منفعتها تتوقف على الإقناع، ولم يكن تمرينه السابق وخبرته تساعدانه في فن الإقناع"⁽²⁾.

يذكر أنه كان طيلة حياته مهتماً بالمسائل الاجتماعية، وكان يشعر بالذعر من القسوة التي جعلته عدواً كارهاً للحرب. حتى أنه في العقد الأخير من القرن التاسع عشر كان، بتأثير آل سدي وب استعمارياً بمعنى أو بآخر. كما كان من أنصار حرب البوير، إلا أنه في عام 1901 ارتد عن ذلك. فقد شعر بالعزلة، والرغبة الجارحة في أن يجد السبيل الذي يحد من هذه الوحدة. فغير رأيه - في بضع دقائق كما يقول - في حرب البوير، وغلظة نظم التعليم، والقانون الجنائي، والتناحر في العلاقات الخاصة بين الناس. وعبر عن خلاصة هذه التجارب في مقالة "عبادة الحر"، لكنه كان مستغرقاً مع صديقه هوايته في مجهود هرقلي في كتابة "المبادئ الرياضية" (Principia Mathematica)، ذلك الكتاب الذي استنفد منهما أكبر قدر من طاقتها لمدة عشر سنوات. وقد أدى به الانتهاء من هذا الكتاب إلى شعور جديد بالحرية العقلية، وبذلك أعده عقلياً وعاطفياً لإعادة توجيه أفكاره التي اقتضاها اندلاع تلك الحرب"⁽³⁾. يقول أيضاً: "طوال الفترة التي كنت مشغولاً فيها

(1) المصدر نفسه. ص 22.

(2) المصدر نفسه. ص 54.

(3) المصدر نفسه. ص 55 و 56.

انشغالاً أولاً بالمنطق الرياضي، كنت شديد الاهتمام أيضاً بالمسائل الاجتماعية، وكنت أشغل بها نفسي في أوقات الفراغ. وقد قمت بحملة ضد الإصلاح الجمركي، وبحملة في صالح الحق الانتخابي للنساء، ورشحت نفسي للبرلمان، وعملت في الانتخابات العامة. إلا أن المسائل الاجتماعية لم تصبح هي الأولى إلا في سنة 1914⁽¹⁾.

رفضه للحرب العالمية الأولى

آمن رسل بأن الحرب العالمية الأولى حماقة وجريمة، وأن مسؤوليتها تقع على جميع الدول المشتركة فيها. كما تمنى أن تقف إنجلترا موقف الحياد، وعندما لم تفعل أخذ رسل بالاحتجاج، وهذا ما جعله معزولاً من معظم أصدقائه القدماء⁽²⁾. ولك أن تقارن بين موقف رسل من الحرب لعالمية الأولى والثانية، فهو لم يكن مؤيداً للحرب العالمية الثانية لولا أن الظروف مختلفة. قد يكون هذا تبريراً لأي شخص يقف موقفاً من أية حرب، بين أن تكون ضرورية أو لا داعي لها، مقدسة أو مدنسة. يقول: "وكان أوقع من هذا على نفسي شعوري بالغبرة والبعد عن مجرى الحياة الوطنية، فكان لزاماً علي أن أرتد إلى ينايع من القوة ما أقل ما كنت أعهداها في نفسي، ولكن شيئاً ما، شيئاً لو كنت مؤمناً لسميته صوت الله، كان يستحثني على المضي. لم أكن أعتقد حينئذ ولا بعدئذ أن جميع الحروب شرور، ولكن تلك الحرب، وليست جميع الحروب هي التي استنكرتها. إن الحرب العالمية الثانية كانت في نظري ضرورية، لا لأنني غيرت رأيي في الحرب، ولكن لأن

(1) المصدر نفسه. ص 66

(2) المصدر نفسه. ص 23.

كان رسل يتمنى أن لا تشترك إنجلترا في الحرب العالمية الأولى، يقول: "وفي تلك الأيام القانطة من أواخر شهر يوليو كنت في كمبردج أناقش الموقف مع كل من هب ودب، ووجدت من المستحيل أن أصدق أن أوروبا سيلغها الجنون إلى درجة أن تنغمس في الحرب، إلا أنني كنت مقتنعاً أنه لو وقعت الحرب فستشارك فيها إنجلترا. لهذا جمعت توقيعات عدد كبير من الأساتذة والزملاء يجذ الحياد، نشرته المانشستر جارديان، فلما أعلنت الحرب، غير جميع الموقعين على هذا المنشور تقريباً رأيهم". رسل: العقل والمادة. ص 49.

الظروف والملابسات كانت مختلفة، فالحقيقة أن كل ما جعل الحرب العالمية الثانية ضرورية هو نتيجة للحرب الأولى، فإننا ندين للحرب الأولى وما تلاها بالشيوعية الروسية والفاشية الإيطالية والنازية الألمانية، وندين لها بخلقها عالماً مظلماً غير مستقر، يحمل في طياته كل ما يدعونا للخوف من أن الحرب العالمية الثانية قد لا تكون الأخيرة، عالماً فيه الفرع الأكبر الناجم عن روسيا الشيوعية الذي يجب صرعه، عالماً نزلت فيه ألمانيا وفرنسا وما كان يسمى في الغابر بالإمبراطورية النمساوية المجرية إلى مستوى أدنى من المدنية، عالماً فيه كل نذير بالفوضى والظلام في آسيا وأفريقيا، عالماً فيه نذير الدمار الشامل يلقي في السروع الرعب والفرع كل ساعة وكل يوم. كل هذه الشرور قد نجمت من الحرب العالمية الأولى كما تتجم الأحداث في المأساة الإغريقية بغير محيص"⁽¹⁾.

كان رسل يتمنى أن تبقى بريطانيا محايدة في الحرب، ويرى أنها لو اتخذت هذا الموقف لقصّرت مدة الحرب، وظلت بريطانيا قوية وغنية، ولما وقعت ألمانيا فريسة النازية. وحتى إذا ثارت روسيا فإنها لا تكون ثورة شيوعية، إذ أن قصر مدة الحرب لا يهبط بها إلى تلك الحال من الفوضى التي شملتها في سنة 1917⁽²⁾. "إن ألمانيا القيصرية وإن صورتها دعايتها الحربية في صورة الافتئات والتعدي، لم تكن في الواقع إلا دولة تتفاخر بعسكريتها بشكل لا يخلو من السخف إلى حد ما. فلقد عشت في ألمانيا القيصرية وأعلم أن القوى المتحررة فيها كانت على جانب كبير من القوة وكان لهم كل الأمل في النجاح الأخير، بل إن الحرية في ألمانيا كانت آتت أكبر من الحرية في أي بلد غير إنجلترا والبلاد السكندنافية في الوقت الحاضر. كم كان يقال لنا في ذلك الحين إنها حرب في سبيل الحرية والديمقراطية وضد العسكرية والطغيان، ولكن نتيجة تلك الحرب كانت نقصان الحرية وازدياد الروح العسكرية، أما عن الديمقراطية فإن مستقبلها ما يزال موضع شك. ولا أظن أن العالم كان سيصل إلى مثل حالته السيئة الحاضرة لو أن إنجلترا ألزمت الحياد وأتاحت بذلك لألمانيا النصر السريع"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 23 و 24.

(2) المصدر نفسه. ص 24.

(3) المصدر نفسه. ص 24.

لقد دافع رسل بقوة عن السلام وهاجم الحرب في وقت كانت بلاده متورطة في تلك الحرب بكل ما تملك من طاقات، لذا حوكم على نزعته المسالمة، فحُكم عليه بالسجن لمدة ستة أشهر في عام 1918⁽¹⁾. لم يكن رسل يعتقد أنه قد أخطأ في ما قاله في ذلك الحين، ولم يأسف على محاولته طوال أعوام الحرب في أن يقنع الناس أن الألمان أقل شراً مما تصورهم الدعاية الرسمية، والسبب في ذلك أن جانباً كبيراً من الشر قد نجم، حسبما يرى، من قسوة معاهدة فرساي، وهي القسوة التي ما كانت لتحدث لولا الفظاعة المعنوية التي صورت بها ألمانيا في عيون الناس⁽²⁾. لكن الأمر مختلف مع الحرب العالمية الثانية، "فقد كان نتيجة سخافاتنا إلى حد كبير أن أصبح لزاماً أن تصرع ألمانيا النازية إذا قدر للحياة الإنسانية أن تظل محتملة، وإنه لما يخشى حقاً أن تكون الحرب مع روسيا، إذا هي حاولت التسلط على العالم، ضرورة ك تلك الحرب. ألا إن كل هذه السلسلة المرعبة هي حاصل أخطاء سنة 1915، وما كانت لتحدث لو أننا تجنبنا تلك الأخطاء"⁽³⁾. وقد اقتنع رسل اقتناعاً راسخاً "منذ تلك الأيام الأولى من شهر أغسطس سنة 1914 أن التحسن الثابت الوحيد في شئون البشر إنما يكمن في زيادة مشاعر العطف والرحمة ونقص مشاعر الهمجية والتوحش"⁽⁴⁾.

- (1) مقدمة المترجم، في: برتراند رسل: حكمة الغرب (ج1). ترجمة فؤاد زكريا. سلسلة عالم المعرفة-الكويت، فبراير (شباط) 1983. ص 9.
- (2) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 24 و 25.
- (3) المصدر نفسه. ص 25.
- يقول فؤاد زكريا: "كان موقف رسل من الحرب العالمية الثانية مضاداً لموقفه من الحرب الأولى: فقد كان يرى أن هذه حرب تستحق التضحية لأنها موجهة ضد قوى شريرة لا إنسانية. غير أنه أعرب بعد الحرب مباشرة عن رأي لا يتمشى مع الاتجاهات التي ظل يدافع عنها طيلة حياته. إذ ألح على الولايات المتحدة، خلال الفترة التي كانت فيها محتكرة للسلاح الذري، أن تستخدم القنبلة الذرية ضد الاتحاد السوفياتي. ولكن رسل سرعان ما تراجع، بعد عام 1949، عن آرائه المتطرفة هذه، وأصبح منذ ذلك الحين من دعاة نزع السلاح النووي في العالم كله. وازداد اقتناعاً بالموقف الجديد حتى أصبح يشتهر عالمياً بالدور الإيجابي الذي يلعبه من أجل ضمان عالم متحرر من سباق التسلح الجنوني". مقدمة المترجم، في: برتراند رسل: حكمة الغرب (ج1). ص 10.
- (4) المصدر نفسه. ص 57.

لم تكن نهاية الحرب العالمية الأولى نهاية لعزلة رسل، كما يذكر، بل كانت بداية عزلة أتم وأشمل، ما عدا بعض أصدقائه الحميمين. وكانت عزله قد نجمت عن امتناعه عن الترحيب بالحكومة الثورية في روسيا. فعندما اندلعت الثورة فيها كان قد رحب بها كما رحب بها كل إنسان، بما في ذلك السفارة البريطانية في بتروجراد (كما كانت تسمى آنذ). وكان من الصعب عليه أن يتابع الأحداث المضطربة التي حدثت في سنتي 1918 و1919. وعندما زار روسيا وتحدث طويلاً مع لينين وبعض الرجال البارزين انتهى إلى أن كل ما عمل وكل ما ينوي عمله كان نقيض ما يتمناه رجل ذو نظرة حرة إلى الحياة. وآمن بأن العهد كان مكروهاً وأنه سيظل يزداد كراهية، ثم اكتشف أن مرد الشرور كلها هو ازدراء الحرية والديمقراطية⁽¹⁾.

نقد المعتقدات الشيوعية

يضع رسل سؤالين عن أي مذهب سياسي: هل معتقداته النظرية صحيحة؟ وهل سياسته العملية خليقة أن تزيد من سعادة البشرية؟ أما جوابه فهو أن المعتقدات الشيوعية خاطئة وأن مبادئها العملية من النوع الذي يحدث زيادة ضخمة في تعاسة البشر. والمعتقدات النظرية الشيوعية مستمدة في معظمها من ماركس، ويعترض رسل على ماركس من ناحية أنه رجل مضطرب العقل، ومن ناحية أخرى أنه يستوحي تفكيره من الحقد والمقت⁽²⁾. ثم يبدأ بإيضاح هذه النقاط، "فنظرية القيمة الفائضة التي كان يفترض أنها تظهر استغلال الرأسمالية للمتكسبين، قد وصل إليها (أ) بقبوله من غير وعي نظرية مالتس في السكان، وهي النظرية التي يتبرأ منها ماركس وجميع تلاميذه في العلن، (ب) وبتطبيقه نظرية ريكاردو⁽³⁾ في القيمة على الأجور مع عدم تطبيقها على أثمان المصنوعات، وهو مقتنع كل الاقتناع بالنتيجة التي وصل إليها لا

(1) المصدر نفسه. ص 25.

(2) المصدر نفسه. ص 301 و302.

(3) يقول أنجلز: "الواقع أن كتابات ريكاردو بقيت ذات أثر فعال حتى ظهور كتاب رأس المال... ماركس الذي فاق نظريات ريكاردو وجعلها في عالم النسيان". مقدمة أنجلز للطبعة الألمانية الأولى لكتاب: كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة أندريه يازجي. دار القطة العربية ودار مكتبة الحياة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، سورية-لبنان، (ط2) 1967، ص 9.

لأنها تتسق مع الحقائق، ولا لأنها تتسق في ذاتها منطقياً، ولكن لأنها مؤدية حتماً لاستئثار هياج المتكسبين، ونظريته التي ترى أن كل أحداث التاريخ ناجمة عن صراع الطبقات تعميم أهوج خاطئ لبعض ملامح التاريخ الإنجليزي والفرنسي في المائة سنة الأخيرة مدت لكي تشمل تاريخ الإنسانية كله، واعتقاده أن هناك قوة كونية يقال لها "المادة الجدلية" تتحكم في تاريخ البشر بمعزل عن إرادة الإنسان اعتقاد أسطوري محض. وما كانت أخطاؤه النظرية على كل حال تمحنا لولا أن رغبته الأولى أن يرى أعداءه يعاقبون ولا يعنيه بعد ذلك ماذا يصيب أصدقائه في أثناء ذلك، شأنه في ذلك شأن تروتوليان⁽¹⁾ وكارليل⁽²⁾.

عدم تغير موقفه من الماركسية تغيراً كبيراً

يقول رسل إن الراديكاليين في أيام الثورة الروسية كانوا يقولون بوجوب مساندتها مهما يكن فعلها، لأن الذين يعاندونها رجعيون، وكل دعاية ضد الثورة ستكون عوناً للرجعية. وقد شعر بقوة هذه الحجة وشعر بالشك بعض الوقت فيما يجب أن يفعله. لكنه عزم على أن يتخذ جانب الحق كما بدا له، فأعلن أنه اعتقد أن الحكم البلشفي ملعون، ولم يطرأ بعدها ما يدعوه لتغيير رأيه. وهكذا خالف تقريباً جميع أصدقائه الذين صادقهم منذ سنة 1914. فقد كرهه غالبية الناس - كما يقول - لأنه عارض الحرب، أما الأقلية التي لم تكرهه لهذا السبب، فقد أدبرت عنه لعدم امتداحه البلاشفة⁽³⁾.

حاول رسل، كما يشير في مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب "سبل الحرية"، ضغط أبحاث في حيز ضيق، تتطلب معالجتها كما تستحق مجلدات عدة، وقد أكملها في أبريل سنة 1918 في الأيام الأخيرة قبل فترة من السجن⁽⁴⁾. وقد قدم

(1) كوينتوس تروتوليانوس (160-230) أحد رجال اللاهوت المسيحيين الأوائل في روما. هامش المترجم (1)، ص 302، في: رسل: العقل والمادة.

(2) رسل: العقل والمادة. ص 301 و302.

(3) المصدر نفسه. ص 26.

(4) برتراند رسل: سبل الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، مراجعة علي أدهم. الألف كتاب، بإشراف إدارة الثقافة العامة بوزارة التربية والتعليم بمصر، مكتبة الإنجلو المصرية، ص 11.

للطبعة الثالثة عام 1948 استجابة لدعوة من ناشر أمريكي تلقاها رسل قبل أن تشترك الولايات المتحدة في الحرب. إذن، ما يفصل بين الطبعة الأولى والثالثة ثلاثون عاماً. فعلى الرغم من "أن قيام صورة استبدادية غير ديمقراطية من الاشتراكية في روسيا الشيوعية وثيق الصلة بما يتضمنه هذا الكتاب من مناقشات، إلا أنه ليس في ذاته مبرراً لتعديل أي من الآراء التي نقول بها. إذ أني أكدت الأخطار التي تنشأ عن النظام البيروقراطي بدرجة كافية، وقد دعم ما حدث في روسيا صواب هذه التحذيرات"⁽¹⁾.

يضم هذا الكتاب أبحاثاً في الاشتراكية والفوضوية والنقابية، وكان قد انتهى منه رسل في أوائل سنة 1918 عندما كان الألمان يبدون منتصرين في كل جهة. "فقد كان الروس يرمون صلحاً منفرداً، وفي الغرب كان يبدو أن الألمان سينجحون في الاستيلاء على موانئ المانش ويدقون إسفيناً بين الجيوش البريطانية والفرنسية. وكان الأمل في السلام يبدو بعيداً؛ ومن العسير الآن أن يتذكر المرء كيف تحول الأمور فجأة ذلك التحول الذي انتهى بانتصار الحلفاء"⁽²⁾. لكن ما الذي جعل رسل يوافق على إعادة طبع هذا الكتاب؟ يقول: "هناك عامل واحد، هو ما دعاني إلى الموافقة على إعادة طبع الكتاب، يجعله ذا موضوع مرة أخرى بالنسبة للظروف الراهنة عن طريق الإدراك المتزايد بين الاشتراكيين الغربيين من أن النظام الروسي ليس هو ما يرغبون"⁽³⁾.

كانت النقابية في فرنسا ومنظمة العمال الصناعيين في أمريكا واشتراكية الطوائف المهنية في إنجلترا، كانت كلها، قبل الثورة الروسية، حركات ترتاب في الدولة وتصبو إلى تحقيق أهداف الاشتراكية دون قيام بيروقراطية مطلقة السلطة. لكن رسل يرى أن هذه الحركات كلها قد ضوت في السنين التي أعقبت الحرب العالمية الأولى نتيجةً للإعجاب بما حققته روسيا"⁽⁴⁾. "وكان مستحيلاً في الشهور

(1) المصدر نفسه. ص 7.

(2) المصدر نفسه. ص 7.

(3) المصدر نفسه. ص 7 و 8.

(4) المصدر نفسه. ص 8.

الأولى من سنة 1918، وقت أن كتب هذا الكتاب، الحصول على معلومات موثوق بها عما يدور في روسيا سوى أن النداء "كل السلطة للسوفييت"، الذي كان صيحة القتال عن البولشفيك، كان يعني صورة جديدة من الديمقراطية اللابرلمانية تصطبغ بالنقابية إلى حد يزيد أو ينقص. وعلى هذا الأساس حصلت البلشفية على تأييد الجناح اليساري. وعندما تبين أن الأمر ليس كذلك، ظل كثير من الاشتراكيين رغم هذا متمسكين بعقيدة راسخة هي: قد يكون ما حدث في روسيا على النقيض تماماً مما كان الاشتراكيون الغربيون ييشرون به، ولكن أياً كان ما حدث فهو كامل. وكان أي نقد يحكم عليه بالخيانة لقضية البروليتاريا. ونسي الناس ما جاءت به الفوضوية والنقابية من أوجه النقد، أو تجاهلوه، وأصبح ممكناً، عن طريق المغالاة في رفع شأن اشتراكية الدولة، أن يبقى الناس على إيمانهم بأن دولة عظمى واحدة حققت آمال الرواد"⁽¹⁾.

مبادئ ماركس الأساسية

يُحصر رسل أهم مبادئ ماركس في ثلاثة: الأول ما يسمى بالتفسير المادي للتاريخ؛ والثاني قانون تركيز رأس المال، والثالث صراع الطبقات⁽²⁾. إذا بدأنا بالمادية، بوصفها مذهباً فلسفياً قديماً قبل الماركسية، وجدنا أن رسل لم يؤمن بها في شبابه، لكنه أحس بميل نحوها لما فيها من بساطة تعليل ونبد للكلام الفارغ في تفسير الكون. وقد كتب مقدمة لكتاب لانبج "تاريخ المادية"، وإن كان هذا الكتاب يتناول المادية التي سبقت المادية الديالكتيكية⁽³⁾.

لقد أثر التصور المادي للتاريخ في رسل عند كتابته تاريخ الفلسفة الغربية. فالسياسة والدين والفلسفة والفن "في أية حقبة من حقبة التاريخ البشري، تكون طبقاً لماركس، نتاجاً لطرائقها في الإنتاج، وإلى حد أقل، في التوزيع. وأظن أنه لم

(1) المصدر نفسه. ص 8.

(2) المصدر نفسه. ص 29.

(3) See: F. Lange: The history of Materialism. With Introduction by Bertrand Russell. Routledge & Kegan Paul LTD. (1957).

يكن ليأخذ بأن هذا ينطبق على جميع تفاصيل الثقافة، بل على حدودها الواسعة. ويطلق على النظرية "التصور المادي للتاريخ". هذه قضية هامة للغاية، وهي تعني بوجه خاص مؤرخ الفلسفة. وأنا نفسي لا أقبل القضية على علاقتها، ولكني أظن أنها تشمل عناصر من الحقيقة هامة للغاية، وأدرك أنها أثرت على آرائي في التطور الفلسفي كما عرضتها في هذا الكتاب [يقصد تاريخ الفلسفة الغربية]⁽¹⁾.

يرى رسل أن تفكير ماركس قد تشكل بفعل ثلاثة مؤثرات رئيسة؛ أولاً ارتباطه بالراديكاليين الفلسفيين الذين كان ممثلاً لهم في معارضته للرومانتيكية، وقد أخذ عن ريكاردو نظرية القيمة المرتكزة على العمل، وإن كان قد فسرهما بطريقة مختلفة. ثانياً تأثره بهيجل، فقد كان اهتمام كل من هيجل وماركس في النسق الكلي لا الفردي، وما ينبغي التصدي له - عند ماركس - هو النظام الاقتصادي لا الشرور والأضرار الجزئية. ويرى أن ماركس في هذه النقطة كان على خلاف تام مع ليبرالية الراديكاليين وإصلاحاتهم. أما المؤثر الثالث فهو المادية، ويقصد بها رسل ذلك النوع من المادية الذي طوره ماركس واختلف به عن الماديات القديمة، وهو المادية الديالكتيكية أو الجدلية⁽²⁾.

لقد اقتبس ماركس، كما يرى رسل، الجدل من هيجل بلا تغيير، فالمسار التاريخي يتقدم بطريقة جدلية، وكان تفسير ماركس في المنهج هيغلياً تاماً، وإن كان كل منهما ينظر إلى القوة المحركة للتاريخ بطريقة مختلفة، وأن أي نقد موجه إلى هيجل يمكن أن ينطبق بلا تغيير على ماركس، فكلاهما ينظر إلى التاريخ بطريقة حتمية، وكلاهما يستنبط نظريته من نظرية ميتافيزيقية، فقد كانت جنة الله في الأرض، عند هيجل، هي الدولة البروسية، أما عند ماركس فهي المجتمع اللاتطبعي⁽³⁾.

(1) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث)، الفلسفة الحديثة. ترجمة محمد فححي الشنيطي. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1977. ص 429.

(2) رسل: حكمة الغرب (ج2). ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة- الكويت، كانون الأول 1983. ص 228-231.

(3) المصدر نفسه. ص 230.

يذكر رسل أن المذهب الماركسي يرتبط أوثق الارتباط بنظريات فلسفية هي في أساسها هيكلية. وقد يكون هذا هو السبب الذي لم يجعل للماركسية أية شعبية حقيقية في إنجلترا في أي وقت، إذ أن الإنجليز في عموماً لا يتأثرون كثيراً بالفلسفة⁽¹⁾. ولا أدري إن كانت هذه مزحة من رسل أم حقيقة!

هل كان ماركس فيلسوفاً؟

قد تجد هذا السؤال غريباً، أو لا داعي له، لأن ماركس فيلسوف، والماركسية فلسفة، وقد لا يحتاج الأمر إلى أدلة كثيرة. لكن مثل هذا السؤال وارد في الأوساط الفلسفية لضبابية المعيار واختلاف وجهات النظر في مفهوم الفلسفة. عندما سئل رسل: هل تستطيع أن تقول إن ماركس كان فيلسوفاً؟ قال: "بالتأكيد، كان فيلسوفاً بمعنى من المعاني، ولكننا الآن نجد انقساماً فاصلاً بين الفلاسفة، فبعض الفلاسفة يرون أن مهمة الفلسفة هي تفسير العالم، ويرى البعض الآخر أن مهمتها هي تغيير العالم، وينتمي ماركس بطبيعة الحال إلى الفريق الثاني، أما من ناحيتي فأنا أرفض كلا الفريقين، على أساس أن مهمة الفيلسوف ليست هذه ولا تلك، وإنما مهمته هي فهم العالم، وهذا على النقيض تماماً من رأي ماركس"⁽²⁾. ويرى رسل صعوبة في تصنيف ماركس، "فهو من ناحية، مثله مثل "هودجسكين"، نتيجة فلسفة الراديكاليين، يواصل نزعته العقلية ومعارضتهم للرومانسيين. ومن ناحية أخرى هو محيي النزعة المادية، وهو الذي زودها بتفسير جديد وبارتباط جديد بالتاريخ الإنساني. وهو من ناحية أخرى كذلك آخر بناء المذاهب الكبار، فهو قد خلف هيكل، وهو يعتقد مثله، في صيغة عقلية تلخص تطور الجنس البشري. وبالتأكيد على أية ناحية من هذه النواحي على حساب النواحي الأخرى يزودنا بنظرة باطلة وشائنة لفلسفته"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 229.

(2) محاورات برتراند رسل، شيخ فلاسفة العصر. ترجمة وتقديم جلال العشري. الهيئة المصرية العامة للكتاب 1979، ص 15.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث). ص 425 و 426.

لكن، كان لماركس أمل في الثورة الاجتماعية، فقد أدلى بدلوه في الثورتين الفرنسية والألمانية عام 1848، "بيد أن رد الفعل اضطره إلى أن يلجأ إلى إنجلترا سنة 1849. وأنفق بقية حياته، مع فترات فاصلة قليلة، في لندن، يعاني الفقر والمرض، وموت الأطفال، ولكنه مع ذلك كان يكتب ويجمع المعرفة دون كلل. وقد كان ما يثيره دائماً إلى العمل، الأمل في الثورة الاجتماعية، إن لم تكن في حياته، ففي مستقبل ليس ببعيد"⁽¹⁾.

رسل وهيجل

بما أن ماركس قد تأثر بهيجل، كان لابد من تناول علاقة رسل بهيجل. فقد تأثر هو أيضاً بهيجل ثم أصبح من نقاده، وقد انسحب جزء كبير من نقده لهيجل على ماركس.

كان أول اتصال لرسل بالعالم الألماني المثقف هو قراءته للفيلسوف "كانت"، إذ كان ينظر إليه نظرة الاحترام والخشوع عندما كان طالباً جامعياً. وقد علمه أساتذته أن ينظر بمثل هذه النظرة إلى هيجل. وقد قبل منهم هذا الحكم حتى قرأ هيجل، فوجد ملاحظاته عن فلسفة الرياضة - التي تهم رسل أكثر من غيرها - تتصف بالجهل والغباء. وهذا ما قاده إلى رفض فلسفة هيجل كما رفض فلسفة كانت، وإن كان لأسباب مختلفة⁽²⁾.

كثيراً ما يشير رسل إلى غموض فلسفة هيجل وصعوبتها، "وفلسفة هيجل" بالغة الصعوبة - فهو، كما يمكنني أن أقول، اشد جميع الفلاسفة الكبار عسراً على الفهم"⁽³⁾. "إن كتابات هيجل من أصعب المؤلفات في النتاج الفلسفي بأكمله. ولا يرجع ذلك فقط إلى طبيعة الموضوعات التي كان يعالجها، بل يرجع أيضاً إلى الأسلوب الثقيل والرديء الذي كان يكتب به المؤلف. صحيح أن هناك مجازات رائعة تتناثر في كتاباته، وتبعث الراحة في عقل القارئ، ولكنها لا تكفي للتخفيف

(1) المصدر نفسه. ص 426.

(2) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 40 و 41.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث). ص 352.

من وقع الغموض الذي يغلب عليها⁽¹⁾.

كان قد تعرف على فلسفة هيغل في كمبردج، "هيغل الذي يدعي في تسعة عشر مجلداً غامضاً أنه قد دلل على شيء يصلح جداً أن يكون بديلاً مهذباً موشى للمعتقدات التقليدية، فقد كان هيغل يعتقد أن الكون وحدة متماسكة... أما الظاهر الجزأ، فإنه عنده وهم، والحق الوحيد هو المطلق - الاسم الذي يطلقه على الله⁽²⁾". يذكر رسل أنه قد ارتاح إلى هذه الفلسفة حيناً من الزمن، فقد بدت له ساحرة وقابلة للبرهان، وذلك من خلال شروح أنصارها، لاسيما شروح ماك تاجارت، الذي كان من أصدقاء رسل المقربين في تلك المرحلة. لقد كان ماك تاجارت يكبر رسل بست سنوات، وكان تلميذاً متحمساً لهيغل فأثر في معاصريه تأثيراً كبيراً، وكان رسل أحد المتأثرين به. فمن ذا الذي - كما يقول رسل - لا يشعر بلذة إقناع نفسه بأن الزمان والمكان ليسا حقيقة وأن المادة وهم وأن العالم ليس في حقيقته إلا عقلاً؟ لكن رسل يصف حاله بأنه انتقل في لحظة تهور واندفاع من الأتباع إلى الأستاذ فوجده خليطاً من الاضطرابات، وقد عدّ ذلك أنه لا يزيد كثيراً على حذقة التورية⁽³⁾.

وقد وقع جورد أدور مور تحت تأثير ماك تاجارت أيضاً، وانحاز إلى مذهب هيغل زمناً قصيراً. لكنه تخلص منه أسرع من رسل الذي يقول إن الفضل يعود إلى مناقشاته معي في عزوفي عن كانت وهيغل⁽⁴⁾. لقد بدأ رسل بالثورة على

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب، (ج2)، ص 175

(2) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 37 و38.

(3) المصدر نفسه. ص 37 و38.

وفي فقرة أخرى يقول: "كان ماك تاجارت على مذهب هيغل، وكان في ذلك الوقت صغيراً ومتحمساً فكان له تأثير عقلي كبير عليّ جيلي وإن كنت لا أظنه بعد مضي الزمن تأثيراً حسناً، وظللت، بتأثيره، سنتين أو ثلاثاً على مذهب هيغل، ولكن على الرغم من رفضي لفلسفة ماك تاجارت بعد سنة 1898 ظللت شغوفاً به حتى عرضت مناسبة في أثناء الحرب العالمية الأولى طلب مني فيها ألا أعود إلى زيارته لأن لا يحتمل آرائه، ووالى موقفه هذا بالقيام بدور رئيسي في فصلي من منصب المحاضر". المصدر نفسه. ص 101.

(4) المصدر نفسه. ص 102

الفلسفات المثالية بوجه عام، ومثالية برادلي بوجه خاص، ويقول إنه هو ومور قد ثارا على هذه الفلسفات منذ أواخر عام 1898. لقد قاد مور الطريقَ وتبعه رسل. وكلاهما قد اقتنع بأن التحليل هو منهج سليم لحل المشكلات الفلسفية⁽¹⁾. وليس من اليسير تقرير علاقة رسل بمور، ذلك أن كلاً منهما يستعمل عبارات تنطوي على كثير من المبالغة في وصف هذه العلاقة⁽²⁾. وكل منهما يدعي أنه تأثر بالأخر، إضافةً إلى أنهما متعاصران وزميلا دراسةً وصديقان وصاحبان اتجاه واحد. كان رسل يعترف دائماً بأن مور كان رائده في الثورة على الفلسفة المثالية، بينما يقول مور بأنه لا يعلم أن رسل يدين له بشيء إلا الأخطاء، ويقدم أمثلة كثيرة على اهتماماته بكتابات رسل⁽³⁾.

لقد أثرت فلسفة هيغل في التاريخ "تأثيراً عميقاً في النظرية السياسية. وكان "ماركس" كما يعلم كل إنسان، تلميذاً لهيغل في شبابه، واحتفظ مذهبه المكتمل ببعض القسمات الهيجلية الهامة. وحتى لو كانت جميع النظريات الهيجلية (كما أعتقد أنا نفسي) باطلة، فما برح هيغل يحتفظ بأهمية، ليست قاصرة على أن تكون تاريخية فقط، ألا وهي أنه يمثل نوع معين من الفلسفة، هو عند غيره أقل اتساقاً وأقل شمولاً"⁽⁴⁾.

محاولة رسل إسقاط الزخارف الهيجلية من فلسفة ماركس

يرى رسل أن جميع العناصر، في فلسفة ماركس، المستمدة من هيغل ليست علمية، أي أنه ليس هناك من سبب أياً كان لافتراض كونها صحيحة⁽⁵⁾. "ربما كان الرداء الفلسفي الذي خلعه ماركس على اشتراكيته غير متلائم مع أساس آرائه. فمن اليسير أن نعيد بسط أهم جزء فيما كان عليه أن يقوله دون أية إشارة إلى الجدل. لقد كان متأثراً بالقسوة المروعة للنظام الصناعي كما كان موجوداً في

(1) محمود زيدان: مناهج البحث الفلسفي. جامعة بيروت العربية 1974. ص 101.

(2) محمد مهران: فلسفة برتراند رسل. دار المعارف. مصر، ص 23.

(3) المصدر نفسه، ص 24 و 25.

(4) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث). ص 351 و 352.

(5) المصدر نفسه. ص 434

إنجلترا المائة سنة خلت، وهذا ما عرفه معرفة كاملة عن طريق "أنجلز" ومن تقارير اللجان الملكية. وقد رأى أن النظام سيتطور على الأرجح من المنافسة الحرة نحو الاحتكار، وأن ظلمه لابد وأن ينتج حركة ثورية بين البروليتاريا. وقد أخذ بأن البديل الوحيد للرأسمالية الخاصة في جماعة صناعية هو ملكية الدولة للأرض ورأس المال. وليس ثمة قضية من هذه القضايا تشغل بها الفلسفة، ومن ثم فلن أنظر في صحتها أو بطلانها. والنقطة هي أنه إذا كانت هذه القضايا صحيحة فإنها تكفي لإقامة ما هو هام عملياً في هذا النظام. ومن ثم ينبغي إسقاط الزخارف الهيكلية وهذا ما يفيد"⁽¹⁾.

إن فلسفة التاريخ عند ماركس مزيج من هيغل والاقتصاد الإنجليزي. فماركس مثل هيغل يرى أن العالم يتطور طبقاً لصيغة جدلية، لكنه يختلف تماماً مع هيغل بصدد القوة المحركة لهذا التطور. فقد اعتقد هيغل في كيان صوفي يدعى "الروح"، يجعل التاريخ الإنساني يتطور طبقاً لمراحل جدل بسطها هيغل في كتابه "المنطق"⁽²⁾. أما عند ماركس فإن "المادة لا الروح هي القوة المحركة، ولكنها المادة في المعنى الخاص الذي نظرنا فيه، لا المادة الذرية الخالية تماماً من الإنسان. وهذا يعني أنه عند ماركس، القوة المحركة هي في الواقع، علاقة الإنسان بالمادة والجزء الهام منها هو نوع إنتاجه. وبهذه الطريقة، تغدو مادية ماركس، اقتصاداً في الناحية العملية"⁽³⁾.

لقد رأى رسل في هيغل أنه لم يترك مجالاً للسعي المستقل من أجل تحقيق اهتمامات عضوية منظمة داخل المجتمع، على الرغم من أنه كان ينبغي، على وفق رأيه العضوي، أن يرحب بأوجه النشاط هذه. "أما عن البحث النزيه أو ممارسة الهوايات، فهذه لا يمكن قبولها. ولكن على أي أساس لا يُسمح مثلاً لهواة جمع طوابع البريد بأن يتجمعوا في نادٍ لا هدف له إلا متابعة اهتمامهم المشترك بجمع الطوابع؟ من الجدير بالملاحظة أن التعاليم الماركسية الرسمية تحتفظ بقدر كبير من

(1) المصدر نفسه. ص 434

(2) المصدر نفسه. ص 428

(3) المصدر نفسه. ص 429.

الهيجلية في هذه الناحية. فجميع أوجه النشاط يُنظر إليها على أنها تخدم مباشرة مصلحة الدولة. فإذا كانت هناك جمعية لهواة الطوايع، في ظل النظام، لا تنظر إلى عملها على أنه يساعد على تمجيد الثورة الاشتراكية، فإن أعضائها سيجدون أنفسهم ممنوعين بحزم من جمع الطوايع أو من أي شيء آخر⁽¹⁾. ويرى فؤاد زكريا أن رسل قد استعمل هنا تعبيراً غير موفق وينطوي على مغالطة مقصودة، "فعبارة" "التعاليم الماركسية الرسمية" مناقضة لذاتها، من حيث إن التعاليم الماركسية شيء، والتطبيقات الرسمية لها في دولة من الدول شيء آخر. وإذا كانت هناك ممارسات في دول اشتراكية معينة تنطبق عليها انتقاداته الساخرة، وتقدم إلى الناس باسم الماركسية، فمن واجب الفيلسوف أن يُفرق بين التعاليم النظرية وبين التغييرات التي تطرأ عليها عندما تصبح سياسة رسمية لإحدى الدول"⁽²⁾.

مآخذ على ماركس

يرى رسل أن ماركس قد أخطأ في جانبين: "أولاً: الملابس الاجتماعية التي يجب إدخالها في اعتبارنا هي ملابس سياسية بقدر ما هي ملابس اقتصادية، فعليها أن تنصب على القوة التي تكون الثروة شكلاً واحداً فقط من أشكالها. وثانياً: السببية الاجتماعية تكف عن الانطباق حيثما تغدو مشكلة ما مشكلة تفصيلية وتقنية"⁽³⁾. لقد كان لدى ماركس استعداد للاعتقاد في التقدم بوصفه قانوناً كلياً، هذا الاستعداد يطبع بطابعه القرن التاسع عشر، ويوجد عند ماركس كما يوجد عند معاصريه. وبسبب الاعتقاد في أن التقدم لا مندوحة عنه، ظن ماركس أن من الممكن الاستغناء عن الاعتبارات الأخلاقية. فإذا كانت الاشتراكية آتية فلا بد أن تكون تحسناً⁽⁴⁾. "وربما كان مستعداً للتسليم بأنها لا تبدو تقدماً بالنسبة لملاك الأرض والرأسماليين، ولكنها تظهر فقط أنهم أبعد عن أن

(1) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2، ص 181 و182.

(2) المصدر نفسه. ص 182.

(3) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث). ص 430.

(4) المصدر نفسه. ص 433 و434.

ينسجموا مع الحركة الجدلية للعصر. وقد أعلن ماركس نفسه ملحدًا، ولكنه احتفظ بتفاؤل كوني لا يمكن أن يبرره إلا الإيمان⁽¹⁾.

من المآخذ التي يأخذها رسل على ماركس أنه لم يكن ناجحاً النجاح كله في تنبؤاته عن التطور الجدلي للتاريخ. "فقد تنبأ فعلاً، بقدر من الدقة، بأن نظام المنافسة الحرة سيؤدي بمضي الوقت إلى تكوين احتكارات. وهذا أمر يمكن التوصل إليه بالفعل من خلال النظرية الاقتصادية التقليدية. ولكن الأمر الذي أخطأ فيه ماركس هو افتراضه أن الأغنياء سيصبحون أكثر غنى، والفقراء أكثر فقراً، إلى أن يصل التوتر الجدلي لهذا "التناقض" إلى حد من القوة يحتم قيام الثورة. فلم يكن هذا هو ما حدث على الإطلاق، بل إن البلدان الصناعية في العالم قد ابتكرت طرقاً للتنظيم خفضت من حدة الصراع الاجتماعي عن طريق الحد من حرية التصرف في الميدان الاقتصادي وإدخال مشاريع الرعاية الاجتماعية. وعندما جاءت الثورة بالفعل، لم تحدث، كما تنبأ ماركس، في الجزء الغربي الصناعي من أوروبا، وإنما في روسيا الزراعية"⁽²⁾. ويقول أيضاً إن الزمن قد أثبت أن نظريات ماركس فيها مآخذ عدة، منها "أن تطور العالم حتى الآن وإن كان مشابهاً لما تنبأ به بدرجة تثبت أنه رجل ناقب الفكر إلى حد غير اعتيادي، إلا أن هذا التطور لم يكن مشابهاً لما قاله بدرجة تكفي لأن نجعل التاريخ السياسي والاقتصادي مطابقاً تماماً لتنبؤاته. فالقومية زادت حدتها بدلاً من أن تذوي، ولم تغلب عليها الاتجاهات العالمية، تلك الاتجاهات التي سادت عالم المال كما تنبأ ماركس بحق"⁽³⁾.

لكن هذه المآخذ لم تقلل من جاذبية الماركسية، يرى رسل أن سبب جاذبية الماركسية هو أنها آخر مذهب فلسفي عظيم أنتجه القرن التاسع عشر. وأهم أسباب جاذبيتها الشديدة وتأثيرها الواسع هو الطابع الديني لتنبؤاتها الطوباوية، فضلاً عن العنصر الثوري في برنامج العمل الذي تدعو إليه⁽⁴⁾. ولاحظ أن رسل يستعمل

(1) المصدر نفسه. ص 434.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج2 ص 235.

(3) برتراند رسل: سبل الحرية، ص 44.

(4) برتراند رسل: حكمة الغرب (ج2)، ص 235.

"الديني" هنا، وقد لا يوافقه كثيرٌ من الماركسيين على هذه التسمية، على الرغم من أنه يمكن استعمال كلمة "الدين" استعمالات عدة.

ما يجب أن يُلاحظ أيضاً أن معنى التنبؤات ليس واحداً، فهناك تنبؤات في المجال الديني والعلمي والسياسي والاجتماعي... الخ. وما يجب أن يؤخذ بالحسبان أن التنبؤ عند ماركس أو عند غيره من الفلاسفة والعلماء لا يعني إلا توقعاً مبنياً على أسس معينة، توقعاً خاضعاً للاحتمال. وإن لغة المجاز التي تساعد على صدق النبوءة في المجال غير العلمي - بعد التأويل - تختلف عن لغة العلم اختلافاً كبيراً. فالتنبؤ بسلوك فرد أو مجموعة من الناس أصعب من التنبؤ بحدوث ظاهرة طبيعية في زمن معين. وقد تتخذ إجراءات لمنع حدوث ذلك التنبؤ.

عن التنبؤ والحتمية التاريخية يقول رسل: "لا أعتبر أن هنالك صفة من اليقين أو الحتمية نستطيع أن نكتشفها لنواميس التطور التاريخي هذه. فالمعرفة الجديدة يمكن أن تجعل مجرى الحوادث مختلفاً تماماً عما كان سيكون عليه بدونها؛ وقد حدث ذلك، مثلاً، في اكتشاف أمريكا. ويمكن كذلك أن يكون للمؤسسات الجديدة نتائج ما كان يمكن التنبؤ بها: فلست أرى كيف كان يمكن لأي روماني في زمن يوليوس قيصر أن يتنبأ بأي شيء مثل الكنيسة الرومانية البتة. وليس من أحد في القرن التاسع عشر، ولا حتى ماركس، تنبأ بالاتحاد السوفييتي. ولهذه الأسباب، فإن كل النبوءات حول مستقبل الجنس البشري يجب أن تؤخذ فقط كفرضيات قد تستحق النظر"⁽¹⁾.

البيان الشيوعي ورأس المال

يصف رسل البيان الشيوعي بأنه "عمل من الأعمال الخارقة في حيويتها وقوتها يعرض، في اختصار أنيق العبارة، القوى الهائلة في العالم ومعركتها الأسطورية والنهاية المحتومة. إنه مؤلف ذو أهمية قصوى في تطور الاشتراكية، كما أنه يعرض عرضاً يدعو إلى الإعجاب المبادئ التي ذكرت بإسهاب وحذقة أكثر

(1) برتراند راسل: السلطة والفرد. ترجمة شاهر الحمود. دار الطليعة - بيروت، (ط1) كانون الثاني 1961. ص 57.

في "رأس المال"، مما ينبغي معه على كل من يريد أن يفهم السيطرة التي اكتسبتها الاشتراكية الماركسية على عقول وأخيلة نسبة كبيرة من زعماء الطبقة العمالية، أن يلم بعباراته الأخاذة"⁽¹⁾. وقد قامت بعد نشر البيان الشيوعي ثورات في جميع الدول الكبرى في أوروبا، عدا روسيا. لكن الثورة لم تكن اقتصادية أو عالمية إلا في فرنسا في أول الأمر. أما في كل مكان آخر فكان مصدر إلهامها الأفكار القومية⁽²⁾. "ومن ثمة استطاع حكام العالم، الذين كانوا قد أصيبوا بالرعب بعض الوقت، أن يستردوا سلطانهم بإثارة العداوات الكامنة في الفكرة القومية، وانتهت الثورة في كل مكان، بعد نصر قصير الأمد، بالحرب والرجعية. والأفكار التي تضمنها البيان الشيوعي ظهرت في العالم قبل أن يكون العالم على استعداد لها، ولكن مؤلفيه عاشوا ليشاهدوا بدء نمو الحركة الاشتراكية في كل دولة، هذه الحركة التي سارت قدماً بقوة متزايدة، تاركة أثرها في الحكومات شيئاً فشيئاً، متسلطة على الثورة الروسية. ولعلها مستطبعة في وقت غير بعيد تحقيق هذا النصر العالمي الذي دعت الفقرات الأخيرة من البيان عمال العالم إلى الدأب على تحقيقه"⁽³⁾.

وقد أضاف "رأس المال"، درة مؤلفات ماركس - كما يصفه رسل - مادةً إلى ما تضمنه البيان الشيوعي وأضفى عليه ضخامة. وجاء بنظرية "فائض القيمة" التي ترمي إلى توضيح النهج الذي يتم به عملياً الاستغلال الرأسمالي⁽⁴⁾. ويرى رسل أن هذه النظرية "معقدة للغاية ولا يسهل الدفاع عنها كنظرية مجردة. ومن الخير اعتبارها وسيلة للتعبير، باصطلاحات مجردة، عن الحقد الذي كان ماركس يكنه للنظام الذي يكسب الثروة على حساب الحياة البشرية، وقرأ الكتاب المعجبون به على هذا الأساس لا على أساس أنه تحليل موضوعي. ويحتاج بحث نظرية "فائض القيمة" بدقة إلى الكثير من المناقشات الصعبة المجردة في الاقتصاد البحت لا علاقة جدلية لها بصلاحيّة الاشتراكية كنظام عملي أو زيفها، ولذا كان مستحيلاً بحث الموضوع في حدود هذا

(1) برتراند رسل: سبل الحرية. ص 32.

(2) المصدر نفسه. ص 38 و 39.

(3) المصدر نفسه. ص 39.

(4) المصدر نفسه. ص 39.

الكتاب. ويخيل إلي أن أحسن أجزاء الكتاب هو الجزء الذي يعالج الحقائق الاقتصادية، وهو الميدان الذي تبلغ معرفة ماركس به الذروة. وهذه الحقائق هي الوسيلة التي كان ماركس يأمل بواسطتها أن يغرس في نفوس أتباعه ذلك الحقد الأبدي الراسخ الذي يجعل منهم جنوداً حتى الممات في حرب الطبقات. والحقائق التي جمعها من النوع الذي لم تكن الأغلبية العظمى من الناس يعيشون في رغد تعرفه. وهي حقائق بشعة، ويجب الاعتراف بأن النظام الذي أوجدها نظام بشع"⁽¹⁾.

وبعد أن اقتبس رسل مقاطع معينة من رأس المال قال: "هذا كل ما احتواه الكتاب من تفاؤل. ولا يكاد يوجد فيه من أوله إلى آخره كلمة أخرى تخفف من وطأة ما يشيع فيه من كآبة، ويرجع الجزء الأكبر من النفوذ الذي اكتسبه هذا الكتاب إلى الضغط المستمر على عقل القارئ"⁽²⁾.

لقد ركز ماركس تركيزاً بالغاً في السلطة الاقتصادية "في مقابل أشكال أخرى من السلطة، ثم هو في المقام الثاني اتخذ بالحالة التي كان عليها العمل في إنجلترا في الأربعينات من القرن التاسع عشر، حتى لقد ظن أن ملكية وسائل الإنتاج وليست الإدارة التنفيذية هي التي تعطي السلطة، وكلا هذين التفسيرين... قاداه إلى وصف ذلك الدواء الناجع الكفيل بشفاء كافة الأدواء التي يعاني منها العالم"⁽³⁾. ولا بكر رسل ما للسلطة الاقتصادية من أهمية كبرى في الواقع، ولكنه يرى أنها مجرد شكل من أشكال السلطة، ولا يزعم أنها أكثر أهمية من السلطة العسكرية أو سلطة الدعاية"⁽⁴⁾. "ليس عدلاً أن نعزو إليه [ماركس] أنه يذهب إلى أن الدافع الاقتصادي الواعي هو الدافع الوحيد الذي له أهمية، بل لعل الأصوب أن نقول أن من رأيه أن العوامل الاقتصادية تشكل الخلق والآراء، وأنها لذلك المصدر الأساسي للكثير مما يبدو للعقل أنه لا علاقة بينه وبين هذه العوامل"⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 39 و 40.

(2) المصدر نفسه. ص 43.

(3) محاورات برتراند رسل. ص 82.

(4) المصدر نفسه. ص 82 و 83.

(5) برتراند رسل: سبل الحرية. ص 30.

لابد من الإشارة إلى أن ماركس وأنجلز قد نبها إلى عدم إغفال العوامل الأخرى، "لكن حين يقدر لنظرية ما الانتشار والتطبيق فإن الأتباع عادة يبالغون في الجانب البارز من النظرية ويبخسون أهمية الجوانب الأخرى، يقول أنجلز: إنه غالباً ما يساء فهم ماركس، وإنه لا هو ولا ماركس قد ادعيا الصحة المطلقة للاعتبارات الاقتصادية إلى حد استبعاد سائر العوامل"⁽¹⁾.

المادية الجدلية

إن المادية الجدلية مذهب فلسفي قد ادعى أنصاره أنه ينطبق على نطاق شامل. وقد وقف رسل ضد هذا الادعاء. ورأى أن ذلك قد أدى "كما هو متوقع، إلى قدر كبير من التفكير النظري الفلسفي، على الطريقة الهيكلية، حول مسائل كان من الأفضل تركها للبحوث العلمية التجريبية"⁽²⁾. ويضرب رسل مثلاً على ذلك من كتاب أنجلز "ضد دوهرنج"، ويعقب عليه قائلاً: "كل هذا لا يقل شططاً عن فلسفة الطبيعة عند هيكل. فلا جدوى في الواقع من التنديد بالعلم التقليدي بحجة أنه يستهدف غايات بورجوازية"⁽³⁾. يقول رسل لقد أصبحت إملاءات ماركس في المادية الجدلية، في الاتحاد السوفييتي، "لا يتطرق إليها الشك، حتى غدت تساعد علماء الوراثة لتقرير النظريات في كيفية الحصول على أفضل أنسال الحنطة، مع أن الأمر في الأماكن الأخرى يجري على أساس الفكرة بأن التجربة هي الطريقة الصحيحة لدراسة هذه المشاكل. والعلم تجريبي، اختباري، وغير عقائدي، وكل عقيدة لا تقبل التغيير هي غير علمية. فالنظرة العلمية، لذلك، هي المقابل الفكري لما يعد في النطاق العملي وجهة النظر الليبرالية"⁽⁴⁾.

(1) أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ. مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ص 230.

(2) برتراند رسل: حكمة الغرب، ج 2 ص 232.

(3) المصدر نفسه. ص 232.

(4) برتراند رسل: بحوث غير مألوفة. ترجمة سمير عبده. دار التكوين للطباعة والنشر-دمشق 2009. ص 26.

مما يراه نقطة ضعف في المادية الجدلية الآتي: "لقد كان ماركس على الأرجح مصيباً عندما قال إن الاهتمامات العلمية العامة لمجتمع ما تعبر بقدر معين عن المصالح الاجتماعية للفئة المسيطرة عليه. وهكذا يمكن القول إن إحياء علم الفلك في عصر النهضة تم لصالح التوسع التجاري، وزاد من قوة الطبقة الوسطى الصاعدة، وإن كان في وسع المرء أن يلاحظ أنه ليس من السهل تفسير إحدى الظاهرتين من خلال الأخرى"⁽¹⁾. لكن هذه النظرية كما يرى رسل يشوبها عيبان أساسيان: "فمن الواضح أولاً أن حل مشكلات جزئية خاصة في ميدان علمي معين لا يتعين أن يكون مرتبطاً على أي نحو بأي شكل من أشكال الضغوط الاجتماعية. وليس معنى ذلك بالطبع أن ننكر أن هناك حالات تعالج فيها مشكلة معينة استجابة لحاجة وقتية عاجلة. ولكن المشكلات العلمية في عمومها لا تحل بهذه الطريقة. وهذا يؤدي بنا إلى نقطة الضعف الثانية في التفسير المادي الجدلي، وأعني بها عدم اعترافه بالحركة العلمية بوصفها قوة مستقلة. ولنقل هنا، مرة أخرى، إن أحداً لا ينكر وجود روابط هامة بين البحوث العلمية وأمور أخرى تحدث في المجتمع. غير أن ممارسة العلم قد اكتسبت، بمضي الوقت، قوة دفع خاصة بها، تضمن لها قدراً معيناً من الاستقلال الذاتي. وهذا يصدق على كافة أنواع البحث الموضوعي المنزه من الغرض. وعلى ذلك، فبينما كان للمادية الجدلية قيمتها في إيضاح أهمية المؤثرات الاقتصادية في تشكيل حياة المجتمع، نجدها تخطئ حين تفرط في تبسيط الأمور على أساس هذه الفكرة الرئيسية"⁽²⁾.

تختلف الماركسية عن البرجماتية اختلافاً كبيراً، ومع ذلك وجد رسل نقطة مشتركة بينهما. فكلتاها تستغني عن الحقيقة لصالح الأفكار المسبقة. وإذا ما طبقنا هذا المعيار على النظرية ذاتها، وجب القول إنها هي نفسها تعكس أوضاعاً اجتماعية معينة في زمن محدد. ولكن الماركسية في هذه النقطة تفترض ضمناً أنها استثناء من هذه القاعدة، إذ تؤكد أن التفسير الاقتصادي للتاريخ على النمط المادي الجدلي هو الرأي الصحيح⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 232.

(2) المصدر نفسه. ص 233.

(3) المصدر نفسه. ص 234 و 235.

رسل والاشتراكية

لقد ساعدت الحرب العالمية الأولى على تحول رسل من الليبرالية إلى الاشتراكية، ويرجع تحوله أساساً إلى فكرة أن الرأسمالية تؤدي إلى الحروب. وقد أعلن رسل، مثل الماركسيين، أن النظام الرأسمالي مقضي عليه حتماً. لكنه عندما دافع عن الاشتراكية كان يقصد الاشتراكية الحرفية أو الاشتراكية النقابية، إذ كان يريد أن تدار الصناعات بواسطة العاملين فيها وليس عن طريق الحكومة⁽¹⁾. لكنه لم يرَ الرأسمالية هي السبب الوحيد في الحروب. ولم ينكر الدور الكبير الذي تلعبه الرأسمالية في إثارة الحروب، فمن المحتمل عنده أن الحرب ستكون أقل وقوعاً وتدميراً إذا ألغيت الملكية الخاصة، لكن ما ينكره أن يكون هذا السبب هو السبب الوحيد في نشوب الحرب، بل توجد أسباب أخرى أبعد غوراً في أعماق الطبيعة البشرية من أي من تلك الأسباب التي يقر بوجودها الاشتراكيون التقليديون⁽²⁾.

أجرى رسل مقارنات بين الفوضويين والاشتراكيين، ورأى أن كلا منهما يؤمن بحرب الطبقات، وأن الاشتراكية والشيوعية والفوضوية قد نشأت من إدراك واحد هو أن رأس المال الخاص مصدر للطغيان يمارسه أفراد معينون ضد آخرين، ولكن رسل لم ينس أن يذكر ما يفرق بين الاشتراكية والفوضوية. وقد عد باكونين مؤسساً للفوضوية الشيوعية بنفس المفهوم الذي يمكن أن يعد ماركس على أساسه مؤسساً للاشتراكية الحديثة، إلا أن باكونين لم يضع مجموعة من المبادئ المتسقة مثلما فعل ماركس⁽³⁾. ومن آراء الاشتراكيين والفوضويين أن الرأسمالية سبب جميع الحروب الحديثة، وأن تلك الحروب ستزول إذا زال النظام الرأسمالي، ويرى رسل أن نصف هذا الرأي صحيح، لكن نصفه الآخر غير حقيقي⁽⁴⁾.

(1) آلان وود: برتراند راسل بين الشك والعاطفة. ترجمة رمسيس عوض. دار الأندلس، بيروت-لبنان (ط1) 1984. ص 123.

(2) برتراند رسل: سبل الحرية. ص 157 و158.

(3) المصدر نفسه. ص 53.

(4) المصدر نفسه. ص 147.

كانت توجد في إنجلترا وفرنسا نظريات اشتراكية، لكن رسل يرى أن الاشتراكية بوصفها قوة بدأت في أوروبا بماركس، "وحقيقة أنه كانت توجد قبل ذلك في كل من إنجلترا وفرنسا نظريات اشتراكية، وحقيقة أيضاً أن الاشتراكية اكتسبت نفوذاً عظيماً في الدولة لفترة وجيزة إبان ثورة 1848 في فرنسا. ولكن الاشتراكيين الذين سبقوا ماركس كانوا أميل إلى الانغماس في الأحلام الخيالية وأخفقوا في إنشاء أي حزب سياسي مستقر أو قوي. ويعود الفضل إلى ماركس، بمعاونة أنجلز، في وضع مذهب اشتراكي متماسك، مذهب مستقيم وعملي بدرجة تكفي للسيطرة على عقول جماهير كبيرة من الناس، كما يرجع إليهما الفضل في إنشاء حركة اشتراكية دولية استمرت تنمو في كل دول أوروبا خلال الخمسين السنة الماضية"⁽¹⁾.

يرى رسل أن زعماء الحركات الأكثر تقدماً هم في الغالب أشخاص لا تحدهم مصالح شخصية، ذلك إذا تأملنا تاريخ حياتهم. وعلى الرغم من أنهم لا يقلون قدرة عن كثيرين ممن ارتفعوا إلى مراكز ذات سلطان كبير، فإنهم لم يصبحوا من بين أولئك الذين ييدهم مقاليد الأمور، ولم يكونوا ثروات ولم يفوزوا بهتاف الجماهير التي عاصرتهم⁽²⁾. "إن رجالاً لديهم القدرة التي تمكنهم من الفوز بهذه الأشياء، ويعملون بكد لا يقل عن أولئك الذين يفوزون بها إن لم يزد، ومع ذلك يتخبرون عامدين طريقاً يجعل الفوز بها مستحيلاً، يجب أن نحكم عليهم بأن لهم في الحياة أهدافاً غير المصلحة الشخصية؛ وأياً كان مزيج الأناية الذي يلعب دوره في تفاصيل حياتهم، فإن دافعهم الأساسي لا بد أن يكون شيئاً خارجاً عن أنفسهم. إن معظم رواد الاشتراكية والفوضوية والنقابية مروا بمحن السجن والنفي والفاقة، جلبوها على أنفسهم باختيارهم لأنهم أبوا أن يتركوا ما يدعون إليه؛ وقد أثبتوا بذلك أن الأمل الذي كان يلهمهم لم يكن لأنفسهم بل للجنس البشري"⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 26 و 27.

(2) المصدر نفسه. ص 16 و 17.

(3) المصدر نفسه. ص 17.

الاشتراكية والعالم السعيد

لقد كان هدف الاشتراكية الماركسية والنقابية، على ما بينهما من أوجه نقص، إقامة عالم أسعد حالاً وأفضل من العالم الذي نعيش فيه. مع ذلك لا يرى رسل أنها خير النظم العملية⁽¹⁾. والسبب في ذلك قوة الدولة، "إذ أخشى أن الاشتراكية الماركسية تعطي الدولة قوة أكثر مما ينبغي، بينما أعتقد أن النقابية، وهي تهدف إلى إلغاء الدولة، تجد نفسها مضطرة إلى إنشاء سلطة مركزية تضع حداً للمنافسات بين جماعات المنتجين المختلفة. إن أفضل نظام عملي في رأيي هو اشتراكية الطوائف المهنية التي تتضمن السليم من المبادئ التي تدعو إليها اشتراكية الدولة، كما تتضمن النواحي السليمة التي يتضمنها خوف النقابيين من الدولة، إذ أنها تتبنى نظاماً للاتحاد بين المهن يقوم على أسس مماثلة لتلك التي تدعو إلى الاتحاد بين الشعوب"⁽²⁾.

التقليل من الجور الاقتصادي

في كلامه عن مهام الدولة يذكر رسل النوع الثاني من السلطات التي ينبغي للدولة أن تدخلها في اختصاصها، إنه تلك السلطات التي ترمي إلى التقليل من الجور الاقتصادي. هذا النوع هو الذي وضع الاشتراكيون النقط على حروفه⁽³⁾. "فالقانون يخلق الاحتكار أو ييسره، والمحتكرون قادرون على ابتزاز الضرائب من المجتمع، وأصرخ الأمثلة على ذلك هو الملكية الخاصة للأراضي. والسكك الحديدية في الوقت الحاضر تهيمن عليها الدولة بسبب أن الأجور يحددها القانون. وواضح أنه إن لم تكن الدولة تهيمن عليها: لأمكن أن تبلغ درجة خطيرة من السلطان. ومثل هذه الاعتبارات، إذا لم يكن ثمة اعتبارات غيرها، يمكن أن تبرر الاشتراكية الكاملة، إلا أنني أحسب أن العدالة، في ذاتها، هي كالقانون جامدة هذا الجمود الذي يستحيل عليها

(1) المصدر نفسه. ص 16.

(2) المصدر نفسه. ص 16.

(3) برتراند رسل: نحو عالم أفضل، ترجمة ومراجعة دريني خشبة وعبد الكريم أحمد، العالمية للطبع والنشر، القاهرة 1956. ص 58.

معه أن تكون مبدأ سياسياً أسمى، فهي، حينما تنفذ، لا تشتمل على أي من بذور الحياة، أو على أية قوة دافعة من قوى التطور. ولهذا السبب، كان من المهم، إذا أردنا أن نعالج إحدى المظالم، أن ننظر إذا كنا بفعلنا هذا سنضحي بالحافز الذي يحفزنا إلى القيام بأعمال عظيمة تعود في جملتها بالفائدة على المجتمع⁽¹⁾.

لكن ما الذي يقوله رسل عن الدول الاشتراكية؟ إنه يجري كثيراً من المقارنات بين الأحوال في الدول الاشتراكية وغيرها. يقارن مثلاً بين الرائد الاسترالي والفلاح في الدول الشيوعية، "إن حياة الرائد الاسترالي جنة سماوية إذا قيست بحياة الفلاح في الدول الشيوعية الذي أصبح أكثر رقاً للأرض مما كان في أسوأ أيام القيصرية، فلم يعد يملك الأرض، ولا حق له فيما ينتجه بعمله، ولا تسمح له الدولة إلا بالكفاف، والشكوى قد ترسو به في معسكر للسخرة. إن الدولة المستبدة هي آخر خطوة في التنظيم، وهي النهاية التي قد تنتهي إليها جميع الدول المتقدمة إذا لم تحترس لنفسها"⁽²⁾.

ثم يعود إلى مسألة الحرية، فيرى أن الاشتراكيين قد ظنوا أن قوة الرأسماليين ستتحول إلى الخير والمنفعة إذا تولتها الدولة، ويرى أن هذا حق، إلى حد ما، مادامت الدولة ديمقراطية، لكن الشيوعيين قد نسوا هذا الشرط فتمخض تحويل القوة الاقتصادية إلى دولة أوليغاركية عن جهاز للطغيان أرهب وأوسع وأدق في الوقت نفسه من أي طغيان حدث في التاريخ. ولا يظن رسل أن هذا ما كان في نية الثوار الروس، لكنه كان نتيجة أعمالهم، التي تمخضت عن تغافلهم عن الحرية والشروط التي لا يحصى منها في كل طغيان واستبداد⁽³⁾.

يرى، في مقارنة أيضاً بين الشرور البلاد الشيوعية والبلاد الأخرى، أن الشرور التي ترى على أشبع صورها في البلاد الشيوعية توجد بدرجة أقل، ولا عاصم من أن تتفاقم، في البلاد التي تنتمي إلى ما يسمى هزلاً وفكاهة "بالعالم الحر". لقد أرسل كثير من العلماء (مثل فايفيلوف أكبر علماء النبات والوراثة) إلى

(1) المصدر نفسه. ص 58.

(2) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 177.

(3) المصدر نفسه. ص 177 و 178.

الهلاك في قارة أركتيكا الغارقة تحت طبقات الجليد الشمالي، لأنه لم يقتنع برأي ستالين الجاهل في أن الصفات المكتسبة قابلة للتوريث⁽¹⁾.

إذا تساءلنا عن موقف رسل من الديمقراطية في العالم الغربي وفي الدول الشيوعية، كان جوابه أن العالم الغربي يؤمن بالديمقراطية البرلمانية، فيما عدا بعض البلاد مثل أسبانيا والبرتغال، ولكن العالم الغربي بوجه عام يؤمن بهذه الديمقراطية، في الوقت الذي لا يؤمن بها العالم الشيوعي، وهذا في تقدير رسل أهم الفروى التي تميز كلا العالمين⁽²⁾.

كانت الشيوعية ترفض الرأسمالية، وكانت الرأسمالية أيضاً ترفض الشيوعية، فهل هناك من شبه بينهما؟ يرى رسل أن هناك أوجه شبه بين الشيوعية والرأسمالية تعد نتيجة حتمية لازمة عن التقنية الحديثة، "فالتقنية الحديثة تتطلب عدداً من المؤسسات الكبرى التي تدار بطريقة مركزية، والتي تسفر عن نمط بعينه من الإدارات التنفيذية التي تعمل من خلال هذه المؤسسات، وهذا ما يحدث في البلاد الشيوعية والرأسمالية على السواء، طالما كانت هذه البلاد في طريقها نحو التنمية الصناعية"⁽³⁾. فهناك تشابه بين المدير السوفييتي ورجل الإدارة الأمريكي، وقد تكون هناك قيود أكثر على ما يمكن أن يعمل به رجل الإدارة الأمريكي، لكنهما من حيث النوعية نفس الرجل⁽⁴⁾.

لقد كان رسل ناقداً للأنظمة لا للشعوب، لذا فقد دافع عن الشعب الروسي ضد كثير من الهراء الذي كان يقال عنه، إذ وُصف هذا الشعب بأنه مادي. إن أغلب الناس عند رسل هم أولاً وآخرأ ماديون، بمعنى أن الأشياء التي يحتاجون إليها، هي الأشياء التي يمكن شراؤها بالمال، وهذا جانب سوي في الطبيعة البشرية، ولا يظن أن هناك فارقاً كبيراً بين الشرق والغرب فيما يتعلق بموضوع المادية، كما اعتادت الدعاية أن تصور لنا ذلك⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه. ص 178.

(2) محاورات برتراند رسل. ص 50.

(3) المصدر نفسه. ص 41 و 42.

(4) محاورات برتراند رسل. ص 42.

(5) المصدر نفسه. ص 43.

لم ير نظام الحكم الذي ظهر في روسيا مستحباً على الإطلاق "فهو نظام لا يسمح بالحرية، ولا يبيح حرية الحوار، ولا يجيز البحث الحر في المعرفة، إنه نظام يشجع على الدوجماطيقية أو القطعية، ويسمح باستخدام العنف في إبداء الرأي، إنه يجيز القيام بعدد من الأشياء التي [يراها رسل] كمفكر حر قدم بغیضة على النفس وتثير الاشتمزاز"⁽¹⁾. إن كل هذه الأشياء تحدث بدرجة أقل مما كانت عليه في حياة ستالين، ولكنها تحدث بالتأكيد⁽²⁾.

لقد رفض رسل الشيوعية نظاماً سياسياً واجتماعياً، ورفض أيضاً النظام الفاشية على اختلافها، ولكن ما العلاقة بين الشيوعية والفاشية؟ ربما كان الفرق في الوسائل والغايات، فقد يقبل رسل من الشيوعية الغاية، ولكنه لا يوافق على الوسائل المؤدية إلى تلك الغاية، أما الفاشية فهي مرفوضة وسيلةً وغايةً. إن أكثر العيوب أهمية عند رسل في المذهب الشيوعي الإيمان بالحكم المطلق، "وهو الإيمان الذي أصبح حقيقة إيماناً بالياً، رغم وجوده في كل أنواع الشيوعية، ورغم الإصرار على وجوده طريقة خاطئة، فلو أنك جئت إلى إنسان خير وجعلت منه حاكماً مطلقاً، فإن حكمه المطلق سوف يعيش، ولكن نزعته الخيرة سوف تخبو وتذبل. والنظرية الشيوعية كلها تقوم على إعطاء أكبر قدر من السلطة لأشخاص موالين لعقيدة بعينها، على أمل أن يقوم هؤلاء الأشخاص باستخدام هذه السلطة استخداماً خيراً. وفي تقدير [رسل] أننا إذا استثنينا نفرًا قليلاً جداً من الناس، فإن كل إنسان إنما يسيء استخدام السلطة، وهنا يصبح أهم ما ينبغي عمله، هو توزيع السلطة بقدر الإمكان، وليس إعطاء السلطة الضخمة لحفنة صغيرة من البشر"⁽³⁾.

زيارته لروسيا

كان رسل - كبقية الاشتراكيين - متحمساً للثورة الروسية، وقد كتب في يناير عام 1918 لكليفورد ألن "إن العالم مكان ملعون. ولينين وتروتسكي هما

(1) المصدر نفسه. ص 43 و 44.

(2) المصدر نفسه. ص 44.

(3) المصدر نفسه. ص 50 و 51.

الجانب المشرق الوحيد فيه. ثم كتب بعد وقت قصير يقول: "إن كل يوم يمر بملاً العالم بالأمل، إن البلاشفة يدخلون البهجة إلى نفسي. ومن السهل علي أن ألتهم لهم العذر في طردهم المجلس الانتخابي إذا كان يشبه مجلس العموم عندنا بأية صورة. عجبني من نجاحهم: لقد حركوا الثورة في النمسا وألمانيا. بل إنهم جعلوا بعض الإنجليز يفكرون. ولكنهم لن ينجحوا أبداً في دفعه أميركا إلى التفكير"⁽¹⁾.

هكذا، كانت التجربة السوفيتية مهمة عنده. وعلى الرغم من اعتراضه على الوسيلة البلشفية وعلى ملامحها الدينية، فإن ذلك لم يمنعه من الاعتراف "بأهمية التجربة السوفيتية في إلهاب حماسة العالم الخارجي لتحقيق الاشتراكية وليس أدل على هذا من قوله: "إنني أؤمن بأن الاشتراكية ضرورية للعالم، كما أؤمن بأن بطولة روسيا قد ألهمت آمال الناس بطريقة جوهرية لتحقيق الاشتراكية في المستقبل وباعتبارها محاولة رائعة نجد أنه لولاها لأصبح النجاح النهائي بعيد الاحتمال للغاية ما يجعل البلشفية تستحق العرفان بالجميل والإعجاب من جانب قطاع الإنسانية التقدمي"⁽²⁾.

لكن هذا الإعجاب بالثورة الروسية ولينين لم يدم طويلاً، فقد تحول تحولاً كبيراً بعد زيارته لروسيا. قام رسل "بزيارة روسيا في صيف 1920 عندما دعي كعضو غير رسمي في وفد عمالي ضم كليفورد ألن ودكتور هادن جست (الذي أصبح لورد هادن جست فيما بعد) ومسر فيليب سنودن. ومكثوا في روسيا من 19 مايو إلى 16 يونيو. ووصلوا إليها في حالة من الحماس البالغ إلى الحد الذي جعلهم ينفجرون تلقائياً في إنشاء "الأترناشيونال" و"العلم الأحمر" الشيوعيين عندما وقعت أنظارهم لأول مرة على العلم السوفيتي وهو يرفرف على الحدود"⁽³⁾. ويعترف رسل بحسن معاملة الحكومة السوفيتية له، وما أسدته إليه من

(1) آلان وود: برتراند راسل بين الشك والعاطفة. ص 124.

(2) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. الدار القومية للطباعة والنشر، 1966. ص 39.

(3) آلان وود: برتراند راسل بين الشك والعاطفة. ص 125.

خدمات. فقد عاملوه بأكبر عطف وأعظم أدب. ويدين لهم بالفضل والاعتراف بالجميل للحرية الكاملة التي سمحوا له بها في التحري والاستقصاء⁽¹⁾.

كانت زيارته لروسيا في عام نقطة تحول في حياته، يقول: "في أثناء إقامتي هناك شعرت بالفجعة تتفاقم وتزداد حتى أوشكت أن تكون حصراً لا طاقة لي به، فقد تبدى لي البلد سجنًا كبيراً، سجانوه شرذمة من المتعصبين القساة، فلما تبين لي أن أصدقائي يهللون لهؤلاء الرجال على زعم أنهم محررو بلادهم وينظرون إلى الحكم الذي أنشأوه كأنه الفردوس، عجت في ثورة وحيرة أي الفريقين، أصدقائي أو أنا، هو المجنون، إلا أن عادة الأخذ برأيي دون آراء الآخرين كانت قد قويت جداً في نفسي في خلال سني الحرب. وتبدى لي بوضوح أن حركة التطور التاريخي تدفع كل حمية ثورية إلى التسلط كما حدث في الثورة الفرنسية، فلما استقر رأيي على إعلان ما أعتقد في شأن البلشفيين نبذني أصدقائي السياسيون القدامى، وفي جملتهم أولئك الذين ارتدوا إلى رأيي بعد ذلك، على زعم أنني صنيعة "للبرجوازية"، ومع ذلك لم يلتفت الرجعيون لما أعلنت وظلوا يصفوني في كتاباتهم بأنني "خنزير بلشفي جبان"، وهكذا نجحت في الحصول على أسوأ ما عند الجانبين"⁽²⁾. ويقول إنه في سنة 1920 قارن بين الدولة السوفيتية وجمهورية أفلاطون مما أثار غضب الفريقين الشيوعيين والأفلاطونيين معاً⁽³⁾.

عندما زار روسيا وجد فيها فلسفة تختلف اختلافاً كبيراً عن فلسفته، فلسفة "تقوم على أساس من الحقد والبطش والقوة الطاغية، ولقد انعزلت من قبل عن الرأي التقليدي (المحافظ) بسبب آرائي عن الحرب، وهأنذا أنعزل عن رأي اليسار بسبب الفرع العميق لما كان يحدث في روسيا، وظللت في هذه العزلة السياسية حتى آن لأصحاب الرأي اليساري في الغرب أن يتبينوا قليلاً قليلاً أن الشيوعيين الروس لم يكونوا يقيمون فيها فردوساً على الأرض"⁽⁴⁾.

(1) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 39 و 40.

(2) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 26 و 27.

(3) برتراند رسل: بحوث غير مألوفة. هامش ص 17.

(4) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 57.

يفسر رسل تعاطف الناس في الغرب مع التجربة السوفيتية بأن الحرب العالمية الأولى كانت "قد زعزعت جذور معتقداتهم الدينية وأصابتهم باليأس والقفوظ حتى باتوا يرنون إلى دين مخلص جديد يخلف الدين الذي تمأف وتمامى واستطاعت البلشفية أن تمدهم بالدين الجديد. دين يبشر بالخير العميم وبتحقيق الفردوس على الأرض، دين لا محل فيه لأسباب اليأس أو التشاؤم ومما ساعد على [انتشار] العطف في الغرب على البلشفية السوفيتية أن الاشتراكيين الغربيين الذين زاروا الجمهورية الروسية قد تعمّدوا إخفاء الحقائق البشعة عن الناس، وخرجوا من روسيا مهملين مكبرين يعلنون انبلاج فجر جديد، وإقامة الفردوس الأرضي في القريب العاجل. وينحى رسل باللائمة على هؤلاء الاشتراكيين الذين يفتقرون إلى الشجاعة الكافية لأن يصارحوا الرأي العام بعلامح النظام البلشفي الشائن كما وقعت أبصارهم عليه مما أفضى إلى تضليل الاشتراكية الغربية وانحرافها عن جادة السبيل. ويعلن رسل أن الاشتراكية الغربية تستطيع الوصول إلى أهداف البلشفية دون حاجة إلى الخوض في أوحال القسر والجور اللذين تورطت فيهما البلشفية الروسية. وهناك في نظره نظم اشتراكية أسوأ حالاً من الرأسمالية ومنها النظام السوفيتي الذي يرى رسل أنه عائق يعترض سبيل التقدم"⁽¹⁾.

لقد وقعت موسكو في أخطاء عند تفسيرها وتطبيقها للفلسفة الماركسية، وكان من بين تلك الأخطاء خطأ جسيمان: أحدهما نظري والآخر وجداني. "أما الخطأ النظري فهو في جوهره اعتقادهم أن الصورة الوحيدة المقبولة لتسلط الإنسان على أخيه الإنسان هي التسلط الاقتصادي، وأن هذا التسلط الاقتصادي يتناسب في الاتساع تناسباً مطرداً مع الملكية، وهكذا تتجاهل هذه النظرية الصور الأخرى للتسلط، كالتسلط العسكري والتسلط السياسي وتسلط الدعاية - كما أنها تنسى أن قوة المنظمة الاقتصادية الكبيرة تتركز في مجلس إدارة صغير العدد، ولا تتوزع بين جميع الملاك الاسمين أو حملة الأسهم، وهكذا افترضوا أن كل استغلال وضغط سيتلاشى حينما تصبح الدولة صاحبة رأس المال الوحيد، متغافلين عن أن هذا سيبسغ على موظفي الدولة كل سلطات الضغط التي كانت في يد الرأسماليين

(1) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 40 و 41.

الأفراد"⁽¹⁾. هذا ما يخص الخطأ الأول، أما الخطأ الثاني فهو "المتعلق بالمشاعر والوجدان فإنه في جوهره زعمهم أن الحالة السعيدة الصالحة يمكن تحقيقها بحركة أساسها ودافعها الحقد والمقت. إن أولئك الذين يستوحون الحقد على الرأسماليين وملاك الأرض قد اكتسبوا عادة الحقد، ولهذا يبحثون بعد انتصارهم على هؤلاء عن شيء جديد يحقدون عليه، ومن هنا نبحت حركات التطهير ومذابح القولاق ومعسكرات السخرة وفاقاً للطبيعة النفسانية: وإني لأعتقد أن لينين وأنصاره الأولين إنما كانت تحفزهم الرغبة في نفع البشرية، ولكن الخطأ السيكلوجي والخطأ في النظرية السياسية قد أدبا بهم إلى خلق جحيم بدلاً من الفردوس المنشود، وكان هذا درساً لي عميق الأهمية في ضرورة التفكير الصحيح والشعور المستقيم إذا كان لنا أن نحقق نتائج صالحة في تنظيم العلاقات الإنسانية"⁽²⁾.

لم يتمكن رسل - كما يقول - في يوم من الأيام أن يصدق بأن هناك عقاراً سحرياً بسيطاً يشفي من جميع الأدواء. بل كان على العكس يظن دائماً أن أحد الأسباب الرئيسة للمتعاب في هذا العالم هو الاعتقاد الجازم المتعصب في عقيدة ما، لم يقم الدليل عليها. فقد أنتجت القومية والفاشية والشيوعية، وعداوة الشيوعية، حصيلتها من المتعصبين العمي المستعدين للقيام بكل مفرع لم يخطر على بال في سبيل مصلحة عقيدة ضيقة أو سواها. وإن جميع هذه العصبية تشترك بدرجات متفاوتة من القلة أو الكثرة في النقيضة التي ظهرت عليها في ماركسية موسكو، وهي أن كل القوة المحركة لها إنما ترتد إلى الحقد والكراهية إلى حد كبير⁽³⁾. "على الرغم من أن الرغبة في خير الإنسانية هي في الأصل التي تحدد الخطوط العريضة لحياة مثل هؤلاء الناس، فكثيراً ما يحدث أن تبدو الكراهية في تفاصيل أقوالهم وكتاباتهم أكثر وضوحاً من الحب. فالمثالي الذي يعوزه الصبر، وبعض قلة الصبر أمر لا مندوحة عنه حتى يكون الشخص ذا أثر فعال، لا بد أن تدفعه المعارضة وخيبة الأمل، اللذان يصادفهما في مسعاه لجلب السعادة للعالم، إلى الكراهية.

(1) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 57 و 58.

(2) المصدر نفسه. ص 58.

(3) المصدر نفسه. ص 58 و 59.

وكلما زاد يقيناً ببقاء دوافعه وحقيقة ما يبشر به، زادت حدة غضبه عندما تنبذ تعاليمه⁽¹⁾. لكن هناك تبريراً للحقد والكراهية، فأياً كان "ما قد يجده من مرارة وحقد في الحركات التي ندرسها، فليس منبعها الرئيسي هو الحقد أو المرارة، بل الحب. وعسير علينا ألا نكره من يسلط العذاب على من نحب. ورغم أنه عسير إلا أنه ليس محالاً: ولكنه يتطلب سعة في النظرة وفهماً شاملاً لا يسهل الاحتفاظ بهما وسط هذا الصراع اليائس. وإذا كان الاشتراكيون والفوضيون قد جانبهم غاية الحكمة أحياناً، فإنهم لم يفترقوا في ذلك عن خصومهم؛ وقد أثبتوا، بمصدر إلهامهم، أنهم خير من أولئك الذين أذعنوا، عن جهل أو لغرض، لألوان الظلم والاضطهاد التي تستخدم للمحافظة على النظام القائم"⁽²⁾.

ويجري رسل أيضاً مقارنات بين روسيا القيصرية وروسيا السوفيتية، وهو على العموم يرى أن روسيا القيصرية كانت أفضل حالاً، حتى إن كانت روسيا القيصرية ضد بعض الحريات. يذكر قول جون ستيوارت مل عن روسيا، فهي "البلد الذي تسلطت عليه البيروقراطية حتى لم تدع أحداً، ولا الموظف الفرد، يتمتع بأي قسط من الحرية الشخصية"⁽³⁾. ويعقب رسل على ذلك بقوله: "لكن روسيا ذلك العهد، بعد إلغاء رقيق الأرض، كانت تتمتع بقسط من الحرية يزيد ألف ضعف على قسطها منها في الوقت الحاضر، فقد أظهرت في زمنه كتاباً عظيماً قاوموا الحكم المطلق، وثواراً شجعان استطاعوا أن يقوموا بالدعاية على الرغم من السجن والنفي، بل إنها أظهرت أحراراً حتى بين المتسلطين أصحاب القوة كما يشهد بذلك إلغاء نظام رقيق الأرض، وكان ثمة ما يبشر بالأمل في تطور روسيا مع الزمن إلى ملكية دستورية تحقق، على خطوات، ذلك القدر من الحرية السياسية الذي كان في إنجلترا"⁽⁴⁾.

يُذكر رسل دائماً بابتعاد روسيا عن الحرية، سواء في زمن روسيا القيصرية أو الاتحاد السوفيتي. يذكر أن جدته كثيراً ما كانت تضحك "لمحادثة جرت بينها

(1) برتراند رسل: سبل الحرية. ص 17.

(2) المصدر نفسه. ص 21 و 22.

(3) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 174.

(4) المصدر نفسه. ص 174 و 175.

وبين السفير الروسي إذ قالت له: "لا يبعد أن يأتي اليوم الذي ينشأ فيه برلمان في روسيا" فرد عليها السفير "لا قدر الله يا عزيزتي اللادي جون". وليس بعيداً أن يصدر مثل هذا عن السفير الروسي الحاضر إذا استبدلنا بلفظة الجلالة كلمة غيرها⁽¹⁾.

لن يقدر الإنسان ما فقده - كما يرى رسل - إلا من يتذكر العالم قبل سنة 1914، ففي "ذلك العهد السعيد كان في وسع الإنسان أن يسافر بغير جواز سفر إلى أي مكان ما عدا روسيا، ولم تكن الرقابة على الصحف معروفة إلا في روسيا، وكان الرجل الأبيض يستطيع أن يهاجر بمطلق حريته إلى أي مكان في العالم، وكان ينظر إلى قيود الحرية في روسيا القيصرية نظرة الرعب في جميع أنحاء العالم المتحضر، كما كان ينظر إلى طغيان البوليس السري الروسي على أنه لعنة، وما زالت روسيا أسوأ من العالم الغربي، لا لأن العالم الغربي قد حافظ على حرياته ولكن لأن روسيا قد سبقته في طريق الطغيان وتفوقت في ذلك على ما كان يحلم به أي قيصر روسي"⁽²⁾.

ينتقد رسل التبرير الذي يقدمه مؤيدو الثورة الروسية للأخطاء التي حدثت، إذ كانوا يقولون "لاشك أن للعهد الجديد أخطاءه، ولكنه على أي حال أحسن من العهد الذي سبقه". وكان يرى أن هذا خطأ محض، حين يعيد المرء "قراءة قصص النفى إلى سيبيريا في عصور القيصر يستحيل عليه أن يستعيد الاشمزاز الذي كان يصاحب قراءتها في حينها منذ بعيد، فقد كان للمنفيين درجة لا بأس بها من الحرية العقلية والمادية، ولم يكن حظهم بأي معنى من المعاني ليقارن بحظ أولئك الذين يساقون إلى السخرة تحت الحكم السوفيتي، وكان الروس المثقفون يستطيعون السفر بحرية ويتمتعون بالاتصال بالأوروبيين الغربيين، ذلك الاتصال الذي أصبح اليوم مستحيلاً. وكانت معارضة الحكومة ممكنة وإن كانت تعرض صاحبها للعقاب، وكان العقاب في العادة لا يبلغ من الصرامة ما أصبح يبلغه العقاب بعد ذلك، ولا الطغيان يمتد إلى ما امتد إليه الآن. فقد قرأت مؤخراً "باكورة حياة

(1) المصدر نفسه. ص 18.

(2) المصدر نفسه. ص 289 و 290.

تروتسكي" كما حكاها ديوتشر وهي تكشف عن درجة من الحرية السياسية والفكرية لا يماثلها شيء في روسيا في الوقت الحاضر وما تزال هناك هوة كبيرة بين روسيا والغرب كما كانت في عصر القيصرية ولكن لا أعتقد أن الهوة الآن أعمق أو أكثر اتساعاً مما كانت عليه من قبل إذ بينما كانت الأحوال في روسيا تزداد سوءاً كان الغرب آخذاً في فقدان الكثير من حريته التي كان يتمتع بها في الماضي⁽¹⁾.

لكن رسل يرر أيضاً بعض الأخطاء التي حدثت، فقد عذر قسوة الحكومة البلشفية وبطشها، فلو أنها لم ترغب الفلاحين على التخلي عن محصولاتهم لتضور أهل مرسكو وبروجراد جوعاً. ولهذا نادى بأن يرفع الغرب الحصار عن روسيا وبإيقاف الحرب معها حتى يضع حداً لهذه المأساة الإنسانية الأليمة. لكن الغرب لم يحرك ساكناً لتخفيف أوجاع روسيا الجريحة بل عمل كان ما في وسعه لينكأ جراحها وهو ينظر إليها نظرة ملؤها الشماتة والبغضاء. وكان رسل يرى ضرورة أن يوقف الغرب الحرب ضد روسيا وأن يرفع الحصار عنها، لأن استئناف التجارة معها هو الكفيل وحده بتخفيف قبضة الدكتاتورية البلشفية في الداخل، وتمكين الحكومة السوفيتية من العمل المستقر البناء⁽²⁾.

إن من أسوأ النتائج الناجمة عن الزيادة الحديثة في سطوة السلطات - كما يرى رسل - قمع الحقيقة ونشر الضلال عن طريق الوكالات العامة. يرى أن الروس بعيدين كل البعد عن معرفة حقيقة البلاد الغربية لدرجة أنهم يتصورون أن المترو الروسي هو المترو الوحيد في العالم. وأخضع عقلاء الصين منذ أصبحت الصين شيوعية لإجراء مرعب يقال له "غسيل المخ"، والعلماء منهم، ممن حصل على كل معلوماته المتعلقة بموضوع تخصصه من أمريكا أو أوروبا الغربية، قد أجبروا على التخلي عن عملهم والإقرار بأن كل ما يستحق أن يعرف مستمد من المراجع الشيوعية. وهم يتعرضون لنوع من الضغط النفسي، يخرجون منه محطمين لا قدرة لهم إلا على تكرار ببغائي. وينفذ هذا الإجراء ينفذ في روسيا والصين عقاباً مباشراً

(1) المصدر نفسه. ص 290.

(2) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 49 و 50.

لا على الأفراد المارقين وحدهم ولكن على عائلاتهم أيضاً، أما في البلاد الأخرى فلم يبلغ الأمر إلى كل هذا الحد من السوء⁽¹⁾.

إن كانت هناك علامات تدل على أن الحكم الروسي سيصير بمرور الزمن أكثر تحرراً، فإن هذا، وإن كان ممكناً، بعيد جداً عن اليقين. وفي هذه الأثناء على أولئك الذين لا يقدرّون الفن والعلم وحدهما، بل يعينهم أيضاً وجود الكفاية من القوات اليومية والتحرر من الخوف من أن كلمة طائشة يتلفظ بها أبناؤهم لأساتذتهم قد تلقي بهم في غياهبات السخرة في مجاهل سيريا، أن يفعلوا ما في طاقتهم للمحافظة على حال أقل عبودية وأكثر رخاء من هذه الحياة في بلادهم⁽²⁾.

أما عن علاقة الشيوعية بالعلم فقد رأى أن النظام الشيوعي - على الرغم من أنه يحول دون حرية الفكر في روسيا - قد حقق تقدماً في المجال العلمي. فقد جاء الروس "بعقيدة يمكنهم أن يفرضوها بالقوة وفي الوقت ذاته لا تتعارض مع التقنية. لقد عرفوا كيف يساعدون الناس على التفكير في المشكلات التكنولوجية دون أن يعملوا الفكر في أي شيء أرقى وأسمى"⁽³⁾. ويضرب مثلاً من اليابان أيضاً التي لم تأخذ من الغرب إلا التقنية⁽⁴⁾.

يقسم رسل الجهاز الحاكم في روسيا البلشفية على أقسام ثلاثة، "يتكون القسم الأول من الشيوعيين القدامى الذين ذاقوا مرارة السجن والاضطهاد ويحتل هذا القسم جل المراكز القيادية ويصفه رسل بالإخلاص الذي لا يرقى إليه الشك والتفاني المطلق في خدمة المبدأ الشيوعي لدرجة تبلغ حد التعصب. ويتلوههم في المكانة حشد من الانتهازيين الوصوليين الذين لم يؤمنوا بالبلشفية عن اقتناع بل لما تدره عليهم من مكاسب وغنائم. أما القسم الثالث فيتكون من أناس ليسوا بالشيوعيين ولكنهم أصحاب طاقات وإمكانات شبيهة بطاقات وإمكانات الرجل العصامي في الدول الرأسمالية ويسعى هؤلاء الطامحون إلى القوة والسلطان لا إلى

(1) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 294 و 295.

(2) المصدر نفسه. ص 303.

(3) محاورات برتراند رسل. ص 45.

(4) المصدر نفسه. ص 45.

جمع الثروة، ويجدون في الجو الجديد فرصة مواتية لتحرير طاقاتهم وتطوير قدراتهم. ويقول رسل إن صرف هذه الطاقات الطامحة في مجال العمل لا جمع المال هو أعظم تغيير أحدثته البلشفية في النظام الاجتماعي ويتنبأ بأن روسيا الشيوعية ستستطيع عن طريق هذه السواعد الفنية والنفوس الطامحة، أن تصيب في المستقبل تقدماً مذهلاً في ميدان الصناعة وهذا ما يجعل في الإمكان أن نفترض أنه إذا تركت روسيا لتعيش في سلام فقد يحدث فيها تطور صناعي مذهل من شأنه أن يجعل من روسيا منافساً للولايات المتحدة⁽¹⁾.

لقد رأى أن اندلاع الثورة على الأوضاع في روسيا أمر لا بد من وقوعه، تلك الأوضاع التي كانت ستؤول إليها ثورة 1905، وكان لابد للثوار الاشتراكيين أن يستولوا على السلطة، غير أنه لم يكن هناك، في نظره، من هم أسوأ من الشيوعيين الذين أقاموا نظاماً دكتاتورياً كاملاً في كافة الشؤون⁽²⁾. وقد كان رسل يعترض على "المبدأ الشيوعي الذي يشر بإشعال الثورة في كل بقاع العالم والذي يرفض التطور السلمي إلى الاشتراكية كما ينادي به حزب العمال البريطاني مثلاً"⁽³⁾.

ويمكن للناس أن يرفضوا النظام الروسي من جراء الملل، إذ يمكن أن تصبح روسيا "مجتمعاً بيزنطياً ساكناً، بحيث يتشابه ذلك جيلاً وراء جيل، وفي النهاية يتقوّل الناس في قالب واحد، إلى الدرجة التي لا يستطيعون فيها تحمل هذا النظام، فيرفضونه من جراء الملل"⁽⁴⁾.

لقاؤه بلينين

عندما زار روسيا لم يجد فيها شيئاً جديراً بحبه أو إعجابه. وقد رأى أن كلمة بروليتاري في روسيا كلمة دارجة، على الرغم من أنها من الكلمات المطاطة، وقد

(1) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 47.

(2) محاورات برتراند رسل. ص 31.

(3) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 42.

(4) محاورات برتراند رسل. ص 198.

وجد الروس ينظرون إلى لينين على أنه بروتيتاري، في الوقت الذي ينظرون فيه إلى الشحاذين البؤساء الذين يسيرون في الشارع، ولا يكادون يجدون ما يقتاتون به، على أنهم من أتباع البورجوازية⁽¹⁾.

لقد قابل رسل لينين "وحضر المقابلة أحد المترجمين ورغم أن لينين لم يكن يجيد التحدث باللغة الانجليزية، إلا أن إلمامه بها كان كافياً للتفاهم المباشر دون حاجة إلى خدمات المترجم طيلة المقابلة تقريباً. وكان من الواضح أنه يمتقت الترف أو حتى الراحة. وبدا أنه ودود وبسيط وليست فيه ذرة واحدة من التعالي أو الكبرياء لدرجة أن رسل قال عنه: "إنني لم أقابل في حياتي قط شخصية هامة تخلو من الزهو والشعور بالأهمية مثله". وكان من عادته أن يستغرق في الضحك الذي ينم مظهره عن لطف المعشر والصدقة. ولكن رسل تبين بالتدريج أن ضحكه لا يعدو أن يكون تجسيدا للنظرية الماركسية، وإن الفلسفة المادية في التاريخ هي الدماء التي تجري في عروقه وتبعث فيها الحياة"⁽²⁾.

وعندما سأله رسل عن إمكان إقامة الشيوعية بمعناها الكامل في بلد أغلبه من الفلاحين، رد عليه لينين: "إن هذا عسير، ولكنه يأمل عن طريق كهربة روسيا في خلال عشر سنوات وعن طريق رفع الحصار الذي تفرضه الدول المتحالفة عليها أن ينصلح ما أفسدته الأيام وكان لينين يتوقع كسر الحصار المفروض عليه عن طريق الثورات الشيوعية داخل الدول الرأسمالية"⁽³⁾.

ومما قاله عن لينين "أعتقد أنني لو كنت قد قابلته دون أن أعرف هويته لما خطر على بالي أنه رجل عظيم فقد ترك في نفسي الاعتقاد بأنه متعصب ومحدود الأفق بدرجة تفوق الحد، وقوته في تصوري نابعة من أمانته وشجاعته وإيمانه الذي لا يتزعزع - إيمانه الديني بالإنجيل الماركسي الذي يحل محل آمال الشهيد المسيحي في الفردوس، مع فرق واحد أنه أقل من الشهيد المسيحي انصرافاً إلى التفكير في الذات. وبدا له أن لينين لا يؤمن بالحرية ويرى في الماركسية دواء لكل داء." وإذا

(1) المصدر نفسه. ص 51.

(2) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 43.

(3) المصدر نفسه. ص 44.

كان الأمر كذلك فأنا لا أملك غير الابتهاج بروح العالم الغربي المتشككة لقد ذهبت إلى روسيا اشتراكياً ولكن اتصالي بهؤلاء الذين لا يخامرهم الشك قد زاد ألف مرة حدة شكوكي لا فيما يتعلق بالاشتراكية في حد ذاتها ولكن في الحكمة الناجمة عن الإيمان اليقيني بمذهب... هذا الإيمان الذي من شأنه أن يجعل الناس على استعداد لإشاعة البؤس في سبيل تحقيقه"⁽¹⁾.

وعندما احتك رسل بالفلاحين الروس أيقن صدق كلام لينين فيما يتعلق بأحوالهم الطيبة، عندما كانوا يجدون ما يكفيهم من الطعام الذي كان العمال وسكان المدن محرومين منه. فقد قال له لينين إن الفلاحين لم يأكلوا ويشبعوا مثلما أكلوا وشبعوا في الستين الأخيرتين من الثورة الشيوعية. ثم أضاف، بلهجة تنم عن شيء من الحزن، ومع ذلك فهم يعارضوننا"⁽²⁾.

مع كل ما قاله عن لينين، فإنه قد أصيب بخيبة أمل عند لقائه به. يقول: "ولا أملك بطبيعة الحال سوى التسليم بأن له بعض المزايا العظيمة للغاية، فلديه الشجاعة الفائقة، والإرادة الصلبة. والتصميم العظيم، ولكنه كان أبعد ما يكون قدرة على تجسيد العقيدة، إلا فيما يتعلق بشخصه، وبهذا المعنى كان لينين رجلاً أميناً مع نفسه، غير أنني أعتقد أن العقيدة التي جاء بها كانت ضيقة الأفق، ومن ثم كان متعصباً، غير قادر على الإطلاق في التفكير فيما هو خارج الفلك الماركسي"⁽³⁾. وعندما سئل عن لينين: هل كان رجلاً قاسياً غليظ القلب؟ قال: "نعم، كان هذا هو الانطباع الذي خرجت به بعد مقابلي له، غير أنني لا أظن أنه كان في مثل قسوة ستالين، ولو أنه على أية حال لا يخلو من ملامح القسوة"⁽⁴⁾.

وفيما يخص ستالين، يقول رسل كان الروسي العادي في أيام ستالين أقل سعادة عنه في أيام القيصر، وربما كانوا أكثر سعادة بعد ستالين"⁽⁵⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 44 و 45.

(2) المصدر نفسه. ص 46.

(3) محاورات برتراند رسل. ص 46.

(4) المصدر نفسه. ص 46.

(5) المصدر نفسه. ص 45.

إذا تركنا القسوة جانباً فإن لينين كان يختلف عن ستالين في أشياء كثيرة، وهذا ما يراه الشيوعيون أنفسهم، فقد نقد كثير من الشيوعيين ستالين قبل أن ينقده أعداؤهم. ولا أدري إلى أي مدى نظر الشيوعيون إلى ستالين بوصفه ممثلاً حقيقياً للماركسية اللينينية؟ وإلى أي مدى يمكن أن تؤخذ الماركسية بجريرة فهم ستالين لها؟

مناهضة الشيوعية

إن كان رسل يناهض الشيوعية فإنه لا يرى في الحرب طريقة مناسبة لمناهضتها، "إن ما يعوزنا بالإضافة إلى التسليح الذي يردع الشيوعيين عن مهاجمة الغرب هو تقليل أسباب السخط وعدم الرضا في الجهات الفقيرة من العالم غير الشيوعي. ففي معظم بلاد آسيا فقر مدقع يجب على الغرب أن يخفف منه بقدر ما في وسعه أن يفعل ذلك كما أن فيها مرارة قاسية تسببت فيها قرون من السيادة الأوروبية الوقحة على آسيا، ويجب أن تعالج هذه المرارة بمزيج من اللباقة الصبورة والتعهدات القاطعة بالتخلي عن بقايا السيادة البيضاء التي مازالت قائمة في آسيا. إن الشيوعية عقيدة تنغذى على الفقر والمقت والشقاء، ولا قبل لأحد بإيقافها عند حدها إلا بتضييق نطاق الفقر والمقت والشقاء"⁽¹⁾.

كان رسل قد وصف محاولة الغرب للقضاء على الحكومة الشيوعية بالحصار وقوة السلاح بأنها محاولة إجرامية وغير مجدية، ذلك أن النظام البلشفي مستقر على الرغم من كل ما يتعرض له من هزات وأزمات. وقد يدفع الغرب عامة وانجلترا

(1) برتراند رسل: العقل والمادة. ص 304.

يقول رسل بأن الخلافات لا تحسم عن طريق الحرب، "إن معظمنا ليس محايداً في شعوره، ولكننا كمخلوقات بشرية علينا أن نتذكر أنه إذا ما أريد للمسائل بين الشرق والغرب أن تحسم بأية طريقة يمكن أن ترضي الجميع، سواء كانوا من الشيوعيين أو المناهضين للشيوعية، آسيويين أو أوروبيين أو أمريكيين، بيض أو سود، فإن هذه المسال يجب ألا تحسم عن طريق الحرب، إننا لنأمل أن يتم إدراك ذلك في الشرق والغرب على حد سواء". برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل. تصدير أرنولد توينبي، ترجمة سمير عبده. دار المسيرة، بيروت. دار دمشق للطباعة والنشر، (ط2) 1982. ص 75.

خاصة ثمناً باهظاً لهذه السياسة الخرقاء. لأن روسيا ستتحول أمام الضغط الذي تجابهه إلى دولة استعمارية توسعية. وهذا ما يعمل لينين جاهداً كي يتحاشاه في الوقت الحاضر ولكن ليس هناك ضمان ألا تلجأ روسيا إلى مثل هذه السياسة. فمن السهل عليها أن تلفت أنظارها تجاه آسيا التي ترزح وتئن تحت نير الاستعمار. ويقول رسل بأننا إذا استمررنا في معاداة البلاشفة فلست أرى أية قوة يمكن أن تحول بينهم وبين الاستيلاء على آسيا بأسرها في مدى عشرة أعوام⁽¹⁾.

إذا كان رسل يجمع بين الشيوعية والنازية والفاشية في مناسبات عدة، فإنه يفصل بينها أيضاً. فقد انقسمت أوروبا الحديثة سياسياً وإيديولوجياً على ثلاثة معسكرات: أحرار وماركسيون، ونازيون وفاشيون. "انقسمت أوروبا الحديثة وأمريكا سياسياً وإيديولوجياً إلى ثلاثة معسكرات. فهناك الأحرار الذين ما برحوا، بقدر ما يلوح، يتبعون لوك أو بنتام، ولكن بدرجات متفاوتة من التكيف مع حاجات التنظيم الصناعية. وهناك ماركسيون يديرون دفة الحكم في روسيا، وسيغدو نفوذهم متزايداً على الأرجح في بلاد أخرى عديدة. هذان الفريقان المنقسمان في الرأي لا ينفصل أحدهما عن الآخر من الناحية الفلسفية انفصلاً بعيد الشقة، فكلاهما عقلاني، وكلاهما من حيث القصد علمي وتجريبي. ولكن من وجهة نظر السياسة العلمية الانقسام بينهما حاد... والفريق الثالث في الرأي الحديث، يمثله سياسياً النازي والفاشيون، وهو يختلف من الناحية الفلسفية عن الفريقين الآخرين اختلافاً أعمق مما يختلف أحدهما عن الآخر. وأسلافه الفلاسفة هم روسو وفشته ونيتشة. وهو يؤكد على الإرادة، وبالأخص إرادة القوة، وهذه الإرادة كما يعتقد، تتركز في بعض السلالات والأفراد، يكون لهم من ثم حق حكم الآخرين"⁽²⁾.

عند كلامه ضد الحرب النووية، لم يكن يتطرق إلى الشيوعية فكرةً، بل دولة. يرى رسل أنه لأمر نبيل أن يموت المرء في سبيل قضية، لاسيما إذا ما كانت القضية عادلة، وموت المرء كفيل بانتصارها. أما إذا ما كنتَ على يقين من أن موتك لن

(1) رسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 50.

(2) برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية. (الكتاب الثالث). ص 435 و436.

يؤدي إلى انتصارها، فإن تصرفك لا يعبر إلا عن التعصب⁽¹⁾. "ومن الواضح ذلك بالنسبة لأولئك الذين يقولون ببساطة إنهم يفضلون دمار الجنس البشري على حدوث نصر شيوعي، أو بالمقابل نصر الشيوعية. فإذا ما افترضنا أن الشيوعية هي على قدر من السوء الذي يظنه الستالينيون المتعصبون، فإن نفس المناقشة تبدو واردة هنا. لقد مرت على التاريخ أنظمة طغيان كثيرة، إلا أنها لم تلبث أن أصلحت وأزيلت بالوقت المناسب. إن التطوير ممكن طالما استمر الإنسان في العيش، إلا أنه لا يمكن للشيوعية أو لأعدائها بناء عالمهم فوق عالم من جثث"⁽²⁾.

وبعد نقد رسل للجان التابعة للكونغرس يقول: "ولست أقول ما قلته دفاعاً عن الاتحاد السوفيتي. فقد أبدى في هنغاريا وألمانيا الشرقية احتقاراً كبيراً أو قسوة تجاه أولئك الذين كان يضطهدهم. كما لم يكن أشد براءة من النفاق، من الغرب. فحكومة ألمانيا الشرقية التي أقيمت بالقوة العسكرية الروسية فقط تدعى بجمهورية ألمانيا الديمقراطية. إلا أن حقيقة كون الشرق قد ارتكب بعض الجرائم لا تعني براءة الغرب، فالاعتقاد بالعصمة عن الخطأ يسود كلا الجانبين، كما أن كلا منهما بغيض قدر الآخر"⁽³⁾.

يرى رسل أن الحكومات الحديثة قد ورثت ما كان للسلطة الدينية، "إن تهديد الحرية الفكرية هو أكبر في أيامنا هذه مما كان عليه في أي وقتٍ منذ عام (1660) إلا أنه لا يأتي الآن من الكنائس المسيحية، إنه يأتي من الحكومات، والتي

(1) برتراند رسل: هل للإنسان مستقبل. ص 54.

(2) المصدر نفسه. ص 54.

يضرب رسل مثلاً على تبرير العداء أو الحرب، يقول: باتريك هنري "وطني أمريكي وصل إلى مركز هام خلال حرب الاستقلال، يذكر الآن كثيراً بسبب عبارته القائلة: "أعطني الحرية أو الموت" وقد أصبح هذا الشعار في أفواه المناهضين للشيوعية يعني أن عالماً دون بشر أفضل من عالم شيوعي ومع ذلك فإن لهذا الشعار كما عناه باتريك هنري مغزى مختلفاً بالمرّة، ذلك أنه كان يدعو لقضية عادلة. وبسبب العداوة البريطانية لا يمكن لهذه القضية أن تنتصر دون فقدان أرواح أمريكية ومن هنا فإن موته قد يدفع بالحرية إلى الأمام. وفي مثل هذه الظروف من الصواب أن نوافق على هذا الشعار. ومع ذلك فعندما يستخدم هذا الشعار نفسه لتبرير حرب نووية فإن الوضع يختلف جداً". المصدر نفسه. ص 53.

(3) المصدر نفسه. ص 58.

بسبب الخطر الحديث للفوضى والتفكك، ورثت الصفة المقدسة التي كانت تنتمي إلى السلطات الكهنوتية. إن من واجب رجال العلم وجميع من يقدرون المعرفة العلمية أن يحتجوا ضد الأشكال الجديدة للاضطهاد بدلاً من أن يهنتوا أنفسهم على تاكل الأشكال القديمة، ويجب ألا يقلل هذا الاحتجاج أي حب للعقائد الخاصة التي يدعمها الاضطهاد. إن حب الشيوعية يجب ألا يجعلنا نمتنع عن معرفة الخطأ في روسيا، أو إدراك أن النظام الذي لا يسمح بنقد عقيدته يصبح عائقاً أمام اكتشاف المعرفة الجديدة، ويجب أن لا تقودنا كراهية الشيوعية والاشتراكية إلى التغاضي عن الأعمال البربرية التي مورست من أجل قمعها في ألمانيا"⁽¹⁾.

فإذا كان رسل قد وقف في صف الحكومة السوفيتية في ظرف معين، فإن هذا لا يعني أن يقبل البلشفية نظاماً للحكم، فهي في نظره دين لا مذهب سياسي، وفيها كل رذائل الدين من تعصب وإيمان بمسلمات لا تقبل الجدل أو النقاش"⁽²⁾. أصبحت البلشفية ديناً جديداً، له مسلماته المعقدة وكتبه المقدسة المنزلة. إن إيمانها اليقيني القاطع في مسائل غير يقينية انتهاك للنهج العلمي السليم الذي ينهض على الشك في صحة أي شيء لا يستند إلى دليل علمي أكيد"⁽³⁾. "بينما أصبح الدين القديم متطهراً ومفيداً في أوجه عديدة، ظهرت أديان جديدة تمتلك الحماس الاضطهادي كله للشباب المتوقد واستعداداً كبيراً لمعارضة العلم كما فعلت محاكم التفتيش في زمن غاليله. إذا قلت في ألمانيا إن المسيح يهودي، أو قلت في روسيا إن الذرة فقدت حقيقتها وأصبحت مجرد سلسلة من الحوادث، فأنت معرض لعقوبة شديدة، ربما هي شكلياً اقتصادية غير قانونية، إلا أنها ليست أخف على هذا الأساس. لقد تجاوز اضطهاد المفكرين في ألمانيا وروسيا في حداثته أي شيء قامت به الكنائس أثناء المائتين وخمسين عاماً الأخيرة"⁽⁴⁾.

(1) برتراند رسل: الصراع بين العلم والدين. ترجمة أسامة أسير. دار الطليعة الجديدة، سوريا-دمشق، (ط1) 1997. ص 138.

(2) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 50 و 51.

(3) المصدر نفسه. ص 39.

(4) برتراند رسل: الصراع بين العلم والدين. ص 136.

لقد خلقت الثورة البلشفية في نفس الناس أملاً يتعلقون بأهدابه "أملاً يربو سحره خارج الجمهورية السوفيتية على سحره في داخلها. ولكن رسل يرفض هذا الأمل لأنه يقوم على التعصب وضيق الأفق. وفي رأيه أن المبادئ الجميلة وحدها لا تكفي فموعظة المسيح على الجبل التي تتضمن أروع المثل العليا تمخضت عن القرون الوسطى، قرون الجهالة والظلام. تمخضت عن محاكم التفتيش وإحراق أعداء الكنيسة وخنق الفكر الحر. والقضاء المبرم على العلوم والفنون مدى ألف سنة. والسبب في هذا لا يرجع إلى تعاليم المسيح بل إلى استمساك أتباعه بها في تعصب وضيق أفق ويرى رسل أن الإنسان ينزع إلى القسوة وأنها يخفي نزعته نحو القسوة وراء قناع التعصب لمذهب أو مبدأ ويتوقع رسل من الدولة السوفيتية أن ترتكب بسبب تعصبها من أعمال الظلم والوحشية مثلما ارتكبتها الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى"⁽¹⁾.

يرى رسل أننا إذا افترضنا أن جميع مبادئ البلشفية صحيحة فلن يغير هذا من الأمر شيئاً، ذلك أنها لا تسمح بمناقشة مبادئها. والإنسان الذي يؤمن بأن العقل الحر ركيزة للتقدم الإنساني لا يملك غير أن يناهض البلشفية أساساً بنفس الحماسة التي يناهض بها كنيسة روما⁽²⁾.

آراء في رسل

لم أذكر هذه الآراء، وإن كانت قليلة، إلا لتعطينا فكرةً عن وجهات النظر عن فكر رسل. فقد تعددت الآراء في فكره، من محب إلى ناقد شديد. وحتى المحبون لفلسفته فإنهم قد يوافقونه في بعض أفكاره ومواقفه. فقد يلقي رسل "الموافقة الإجماعية من الناس، لا على آرائه ولكن على نقده وهدمه للآخرين، فالشيوعيون يحبون عيبه على الديمقراطيات الغربية، والديموقراطيات الغربية تحب حملته على التخلف والتعصب، والمسلمون يحبون حملته على الأديان ورجال الدين في الغرب، والملحدون يحبون هدمه للأديان وإن لم يوافقوه على رأيه الخاص في

(1) رمسيس عوض: برتراند رسل المفكر السياسي. ص 40.

(2) المصدر نفسه. ص 51.

الإلحاد، وما ذلك إلا لأنه حين يهدم يهدم ببراعة منقطعة النظر، ولكنه حين يبني لا ينتمي لفئة من البنائين تؤيده فهو في البناء طائر غريب"⁽¹⁾. كل هذا الحب يمكن أن يكون كراهية، إذ يكرهه المتخاصمون للأسباب نفسها. لكن المسألة ليس حباً وكراهية، بل قوة نقد وإسهام في الفكر.

يقول عبد الرحمن بدوي، على سبيل المثال، عن رسل إنه "فيلسوف إنجليزي أسهم خصوصاً في ميدان فلسفة الرياضيات والمنطق الرياضي، وإن كانت شهرته الواسعة إنما ترجع إلى مواقفه وكتابه السياسية والاجتماعية التي تتسم بالمفارقات والإثارة وروح المخالفة أكثر مما تتسم بالعمق في التفكير أو الأصالة في الرأي. وقيمته الحقيقية الباقية هي فيما أسهم به في المنطق الرياضي وفلسفة الرياضيات، أما ما عدا ذلك من إنتاجه فعابر لن يبقى منه شيء"⁽²⁾. لكن هذا العابر الذي لن يبقى منه شيء هو الذي اهتم به الناس أكثر من غيره.

يقول عنه أيضاً: "من ضمن نشاطاته في تلك الفترة [الفترة الأخيرة من عمره] إنشاؤه مع آخرين مثل سارتر ما عرف باسم "محكمة رسل" لمحكمة مثيري الحروب، والمقصود خصوصاً أميركا في حربها في فيتنام. لكنها كانت محكمة أدعى إلى السخرية والاستهزاء منها إلى أن تؤخذ بمأخذ الجد. وكانت خنزوانة من شيخ هرم جاوز التسعين يحرص على أن يظل اسمه يتردد على مسامع الناس بأي ثمن"⁽³⁾.

خاتمة

كان هذا شيئاً من نقد رسل للماركسية. لقد خفف النقد في وقت واشتد في آخر، وبالع في النقد في زمن وأنصف في زمن آخر، ومرة كان ينقدها بهدوء وأخرى بانفعال شديد.

(1) مقدمة المترجم، في: برتراند رسل: العقل والمادة. ص 6.

(2) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت.

(ط1) 1984. ص 517.

(3) المصدر نفسه. ص 519.

من الناحية الفلسفية كان رسل يحترم هيجل احتراماً كبيراً، كغيره من أبناء عصره، لكن احترامه له لم يدم طويلاً، وانقلب عليه وناهضه وأسرف في هذا، فما من شيء آمن به هيجل إلا وقف منه موقف الناقد الرافض. وبما أن الماركسية قد تبنت الديالكتيك الهيجلي، فإن جزءاً من نقد رسل لمنهج هيجل ينسحب عليها، إذ إن ماركس في منهجه ليس إلا جزءاً من هيجل أو استمراراً له. وهذا ما يقوله آخرون غير رسل ولكن بحدود، ألم يكن هيجل - عند الماركسيين - مقلوباً فعله ماركس؟ (وربما كان هيجل يقف على قدميه فقلبه الماركسيون)، مهما يكن الأمر فإن المنهج بقي كما هو. ولم يكن ماركس غافلاً عن ذلك بأخذه الديالكتيك وبذه المثالية. لكن مهما تكن نظرية ماركس سيئة في نظر رسل، فإنه قد رآها ازدادت سوءاً بما أدخله عليها لينين وستالين من تعديلات (على ما بين الاثنين من اختلاف)، والمقصود هو التطبيق. كانت الماركسية حلماً عند كثيرين، وكان رسل كالماركسيين أو الاشتراكيين يحلم بمجتمع تسوده العدالة. لكن، ما إن جاء التطبيق حتى أصيب الحالمون بخيبة أمل، ومنهم من أخفى خيبة الأمل أو برر الأخطاء، ومنهم من صرح بما رآه. وكان رسل، الذي ذهب إلى الاتحاد السوفييتي اشتراكياً وعاد منه ناقماً عليها، من الذين استفزتهم الأنظمة الاشتراكية، وهو نادراً ما يذكر حسنات الدول الاشتراكية. وخيبات الأمل كثيرة في القرن العشرين في مجال السياسة، وذلك بعد نشوب حربين عالميتين حصدت ملايين الناس. لكن رسل لم يكن متشائماً، بل كان يحلم بعالم حر يخلو من الحرب والتسلح والقمع والحقد والجشع والحسد. وقد حاول أن يعبر عن رأيه بالقول والفعل معاً. ولم يكن ناقداً للماركسية أو الشيوعية وحسب، بل كان ناقداً للرأسمالية أيضاً وللحرب والدين وأساليب التربية التقليدية. وسواء أُنجح في مسعاه أم لم ينجح فقد كان مثالاً للفيلسوف المبدع الذي حاول أن يسدي خدمة للبشرية في دعوته للسلام والحرية ووقوفه ضد الحرب والدمار.

الدراسات المنطقية العربية المعاصرة

مقدمة

لقد احتلت الدراسات المنطقية مكانة مهمة في الفلسفة العربية القديمة، وبرز في هذا المجال فلاسفة ومناطق كثيرون. ولم يكتف السريان قديماً بترجمة كتب أرسطو المنطقية، بل ترجموا أيضاً بعض الشروح المهمة عليها؛ أي أنهم ترجموا كل ما يتعلق بمبحث المنطق آنذاك. وبعد أن تمت الترجمة تشكلت مدارس منطقية، أو اتجاهات، وكان من أبرزها مدرسة بغداد المنطقية. وكانت الاتجاهات إما أن تتمسك بالمنطق الأرسطي أو تضيف إليه موضوعات أخرى. وبقي الفلاسفة حينذاك مهتمين بمبحث المنطق إلى أن ثبتت تلك المباحث ولم يجر تطوير كبير لها. ثم جاءت مرحلة اعتمدت تلك النصوص، فكتبت الملخصات والشروح وما شاكلها من أنواع الكتابة لأغراض تعليمية.

أما الدراسات المنطقية المعاصرة فإنها قد بدأت في القرن العشرين، ليس في بداياته، وإنما في منتصفه تقريباً، وذلك بعد أن نشطت الحركة الفلسفية في الجامعات والمؤسسات العربية، مستفيدة من الدراسات الغربية في هذا المجال. وما أقدمه هنا محاولة للوقوف على أبرز ما أنتجه الباحثون العرب المعاصرون في مجال المنطق. وهذا لا يعني أنني أقدم "إحصائية" بجميع الكتب المنطقية التي كتبت باللغة العربية في القرن العشرين ومطلع الحادي والعشرين، بل أخذت نماذج منها، مع شيء من التركيز في ما قدمه ياسين خليل من كتابات في هذا الجانب، لأنه قد اهتم بالمنطق أكثر من غيره من الباحثين في العراق.

أقسام الدراسات المنطقية

يمكن تقسيم الدراسات المنطقية العربية المعاصرة على أقسام خمسة:

1. المنطق التقليدي

يُقصد بالمنطق التقليدي منطق أرسطو إضافة إلى جميع الإرث المنطقي القديم. ومن الأمثلة عليها؛ أي على تلك الدراسات، كتاب محمد رضا المظفر "المنطق"⁽¹⁾، الذي هو خلاصة لمباحث المنطق التقليدي. ولم يُشر الشيخ المظفر إلى المراجع التي استمد منها هذه المادة، بل كتبه على الطريقة القديمة في التأليف، وهو في الأصل مجموعة من المحاضرات التي ألقى في كلية منتدى النشر بالنجف ابتداءً من سنة (1357هـ). وكتابه واحد من الكتب المهمة المبكرة في هذا المجال، تناول فيه مباحث المنطق التقليدي بشكل شامل وواضح.

ومنها كتاب مهدي فضل الله "المنطق التقليدي"⁽²⁾. يختلف عن كتاب المظفر بمصادره المتعددة، وبإضافته وجهات نظر باحثين معاصرين مثل جوبلو وتريكو وآخرين. وهذا لا يعني أن بقية الكتب التي كتبت عن المنطق قد أغفلت هذه الموضوعات، بل إن كثيراً مما جاء في هذين الكتابين قد جاء في كتب منطقية أخرى.

2. كتب منطقية محققة ومترجمة

هي مجموعة من البحوث والدراسات التي كُتبت بوصفها مقدمات لكتب منطقية محققة أو مترجمة. فأغلب الكتب المحققة التي تناولت جانباً من جوانب المنطق، كالبرهان والقياس وغيرهما، قد كتب لها المحققون مقدمات مهمة، فيها مقارنات وتوضيحات. وكذلك الكتب المترجمة مثل: مقدمة عبد الفتاح الديدي لكتاب بيسون وأوكنر "مقدمة في المنطق الرمزي"⁽³⁾.

ومقدمة عزمي إسلام لكتاب تارسكي "مقدمة للمنطق"⁽⁴⁾، (وقد أسهم عزمي إسلام بإسهامات كثيرة ومهمة في المنطق تأليفاً وترجمة، فإضافة إلى كتبه

(1) محمد رضا المظفر: المنطق، مطبعة حسام، بغداد، (ط3) 1982.

(2) مهدي فضل الله: المنطق التقليدي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، (ط2) 1979.

(3) بيسون وأوكنر: مقدمة في المنطق الرمزي، ترجمة عبد الفتاح الديدي، دار المعارف، مصر.

(4) الفرد تارسكي: مقدمة للمنطق والمنهج البحث في العلوم الاستدلالية، ترجمة عزمي إسلام، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر.

المنطقية قام بترجمة كتابين مهمين لفتحشتاين وهما "رسالة منطقية فلسفية" و"أبحاث فلسفية". ومقدمة عبد الحميد صبرة لكتاب لوكاشيفتش "نظرية القياس الأرسطية". وهو من الكتب المهمة، ففيه تعريف بلوكاشيفتش والمدرسة البولندية، وتعريف بالمنطق الأرسطي والمنطق التقليدي، وفيه إشارات مفيدة ومقارنات مهمة بين المنطق الأرسطي والمنطق الرياضي، يقول: "وأما مسألة التناقض المزعوم بين نتائج المنطق الرياضي وبعض قوانين المنطق الأرسطي، فسوف يظهر للقارئ وجه الحق فيها حين يقرأ هذا الكتاب"⁽¹⁾.

3. دراسات وكتب غنيت بموضوع منطقي معين، مثل:

ياسين خليل: نظرية أرسطو المنطقية⁽²⁾.

محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء (دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية والإيمان بالله)⁽³⁾. وهو موضوع أدخل في مناهج البحث العلمي.

محمد جلوب فرحان: تحليل أرسطو للعلم البرهاني⁽⁴⁾، وله أيضاً: دراسات في علم المنطق عند العرب. وهو كتاب في المنطق يضم دراسات متخصصة تكشف عن جهود العقل العربي الإسلامي في معالجة مباحث علم المنطق⁽⁵⁾. ومنها كتب عنيت بمبحث المنطق عند فيلسوف قدم معين، وأحدثها، في العراق، كتاب لـ بكري محمد خليل: المنطق عند الغزالي⁽⁶⁾. وما كتبه علي

(1) من مقدمة المترجم لكتاب يان لوكاشيفتش: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة عبد الحميد صبرة، دار المعارف بالاسكندرية (1961)، ص 9.

(2) ياسين خليل: نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد (1964)

(3) محمد باقر الصدر: الأسس المنطقية للاستقراء. دار الكتاب الاسلامي، (ط2) 2002.

(4) محمد جلوب فرحان: تحليل أرسطو للعلم البرهاني، دائرة الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1983

(5) محمد جلوب فرحان: دراسات في علم المنطق عند العرب، منشورات مكتبة بسام، الموصل، ص 7.

(6) بكري محمد خليل: المنطق عند الغزالي، بيت الحكمة، بغداد (2001)

حسين الجابري عن مدرسة بغداد المنطقية ممثلة بابن الطيب البغدادي⁽¹⁾.
 عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث. وفيه وجهة
 نظر في المنطق العربي، وقد حاول فيه أن يصوغ بعض قضاياها صياغة رمزية⁽²⁾.
 عزمي إسلام: دراسات في المنطق. وهو مجموعة من الدراسات عن المنطق
 فيها مقارنات بين المنطق القديم والحديث، ومواقف نقدية من المنطق الأرسطي،
 وقد أخذ ابن تيمية نموذجاً لهذا الموقف⁽³⁾.
 إسماعيل عبد العزيز: نظرية الموجهات المنطقية. يبين فيه أهمية مبحث
 الموجهات، ويقول: "نظراً لندرة الكتب العربية التي تعالج هذا المبحث، فإنه ليس
 من قبيل المصادفة أن نتعرض بالدراسة لمبحث الموجهات، بل هي خطة مرسومة
 عقدنا العزم عليها عن عمد، نظراً لما شعرنا به من ضرورة الحاجة إلى دراسة
 متخصصة تحدد أبعاد هذا المبحث الأخير من بين مباحث أرسطو المنطقية، وتبين
 مراحل تطوره، والتعرف على ما أثاره هذا المبحث من مشكلات عديدة"⁽⁴⁾.

4. كتب شاملة عن المنطق

وهي على شكل مداخل أو مقدمات عامة تشتمل على معظم موضوعات
 المنطق، وبخاصة الموضوعات التقليدية. وهذه المجموعة أكبر من المجموعات
 الأخرى، ومنها:

زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي. وهو كتاب بجزأين، وهو من الكتب
 الشاملة التي تناولت أهم موضوعات المنطق، وقد عرض فيه معظم مباحث المنطق
 التقليدي بشيء من التفصيل، ولكنه لم يقف عند عرضها فقط، وإنما نقدها من
 وجهة نظر المنطق الذي آمن به. ويقول في مقدمة الطبعة الأولى منه: "إنني قد

-
- (1) علي الجابري: ابو الفرج بن الطيب البغدادي، بيت الحكمة، بغداد (2002)
 (2) عادل فاخوري: منطق العرب من وجهة نظر المنطق الحديث، دار الطليعة، بيروت،
 (ط2) 1981
 (3) عزمي إسلام: دراسات في المنطق، مطبوعات الجامعة، الكويت (1985)، ص 6.
 (4) إسماعيل عبد العزيز: نظرية الموجهات المنطقية، دار الثقافة للنشر والتوزيع (1993)،
 ص 5 و 6.

وسعت مدى البحث في مواضع كثيرة، ليلائم حاجة طلاب المنطق في دراستهم؛ فلئن أردت لهم أن يصطبغوا باللون الوضعي في تفكيرهم، فلا بد لي إلى جانب ذلك أن أهيئ لهم فرصة الإلمام بأصول المنطق الأرسطي، لتزداد قدرتهم على المقارنة والنقد، ثم على الهدم والبناء⁽¹⁾.

علي سامي النشار: المنطق الصوري. قال النشار عام (1955) عن المنطق إنه لم يحظ بعناية في البلاد العربية، لذا فقد كتب هذا الكتاب "المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر". وقد أشار إلى نشرة بدوي لبعض أجزاء منطق أرسطو، وكذلك إلى كتاب إبراهيم مذكور عن المنطق المكتوب بالفرنسية⁽²⁾. وقد جاء كتاب النشار، على الرغم من أنه مبكر، شاملاً لموضوعات كثيرة في المنطق من حيث التعريف به وتاريخه وعلاقته بالعلوم الأخرى. وقد استند إلى مصادر متنوعة منها القديم ومنها الحديث.

صالح الشماع: مشكلات الفلسفة. تناول المنطق في كتابه "مشكلات الفلسفة"⁽³⁾ في الباب الثاني، الفصل الأول "في علم المنطق وحدوده". ويعتمد تعريف كينز للمنطق، ويجعل المنطق علماً معيارياً مع علم الأخلاق وعلم الجمال⁽⁴⁾. وقد لخص أبرز المسائل المعروفة في المنطق التقليدي وكذلك في مناهج البحث العلمي. ورأى أن كتابه يسد فراغاً في المكتبة العربية، يقول: "فقد كتب الكثيرون في موضوعات ما بعد الطبيعة والأخلاق، لكن القليل عالج موضوع المنطق ونדר من عالج موضوع المعرفة. ولهذا ففي إفراغنا الجهد وتوفرنا على فرعي الفلسفة - المعرفة والمنطق - دون غيرهما مساهمة متواضعة منا في المكتبة العربية"⁽⁵⁾.

-
- (1) زكي نجيب محمود: المنطق الوضعي (ج1)، مكتبة الانجلو المصرية، (ط5) 1973.
 - (2) علي سامي النشار: المنطق الصوري منذ أرسطو وتطوره المعاصر، المكتبة التجارية الكبرى - الاسكندري (ط1) 1955، ص أوب.
 - (3) صالح الشماع: مشكلات الفلسفة (من حيث نظرية المعرفة والمنطق)، شركة الطبع والنشر الأهلية، بغداد (1960).
 - (4) المصدر نفسه، ص 161.
 - (5) المصدر نفسه، ص 6.

عبد الرحمن بدوي: المنطق الصوري والرياضي. يوضح بدوي في تمهيده لهذا الكتاب الهدف من تأليفه قائلاً: "قصدت من هذا الكتاب أن أعرض موضوعات المنطق الصوري والرياضي عرضاً شاملاً مفصلاً أستقصي فيه المسائل في تطورها حتى أبلغ بها إلى آخر صورها، ومختلف الآراء التي أدلى بها كبار المناطق في العصر الحديث، متخذاً في معظمها موقفاً جزئياً خاصاً يتناسب مع سياق العرض دون أن ألتزم موقفاً موحداً يستهدف الأصالة أكثر مما ينشد الاستقصاء، لأنني لم أرد به أن يكون تعبيراً عن الفلسفة التي أؤمن بها وأشارك في إيجادها، والتي أعلنت في برنامجي لها في "الزمان الوجودي" عن منطق خاص بها ينبثق عنها، لأن هذا المنطق الذي أعلنت عنه لا يزال عندي في دور التكوين" (كتب هذا التمهيد عام 1943)⁽¹⁾. وقد تناول فيه مسائل كثيرة في المنطق التقليدي وكذلك في المنطق الرياضي. فكان كتاباً مفصلاً في موضوعات المنطق، ذكر فيه مناقشات دارت بين المناطق حول مسائل منطقية معينة. وكان له رأي فيها. ولم يلجأ إلى استعمال لغة رمزية كاملة وإنما اكتفى باختيار بعض الحروف التي تشير إلى المتغيرات. وبدوي معروف بغزارة إنتاجه فلم يكن المنطق إلا واحداً من الموضوعات التي كتب فيها كتاباً واحداً، أو كتابين إذا أضفنا إليه كتابه "مناهج البحث العلمي".

كريم متى: المنطق⁽²⁾.

عزمي إسلام: الاستدلال الصوري. وكان هدفه من تأليف الكتاب (وبخاصة في الجزء الأول) إعادة صياغة وتدوين المنطق التقليدي صياغة وتدويناً رمزيين. وقد ذكر في مقدمة الكتاب أسباباً أربعة قد دفعته إلى ذلك⁽³⁾.

محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري. يقول إن "الهدف من هذا الكتاب تقديم صورة لطبيعة المنطق بصفة عامة، ولوجهة النظر التقليدية على وجه الخصوص، حاولنا فيها أن نتوخى البساطة في العرض، والإكثار من الأمثلة الموضحة بقدر الإمكان، كما حاولنا فيها أن نبتعد عن الدخول في مناقشات

(1) بدوي: المنطق الصوري والرياضي، وكالة المطبوعات، الكويت (1977)، ص (ح).

(2) كريم متى: المنطق، مطبعة الإرشاد - بغداد (1970).

(3) عزمي إسلام: الاستدلال الصوري، (ج1)، جامعة الكويت (1972)، ص 5 و6.

طويلة لبعض المسائل...⁽¹⁾، ويقول أيضاً: "قد يبدو عنوان هذا الكتاب أوسع من مضمونه، ما دام موضوعه الرئيسي هو المنطق التقليدي، إلا أننا على يقين من أن هذا المنطق هو الأساس الذي لا بد أن نشرع منه في دراسة غيره من فروع المنطق الحديث، فهذا الأخير امتداد له، فهو من ناحية، تصحيح لما قد يكون المنطق القديم قد أخفق فيه، وهو من ناحية أخرى، تكملة لذلك المنطق القديم بإضافة الجوانب التي لم يعالجها"⁽²⁾.

ياسين خليل: مقدمة في علم المنطق⁽³⁾.

علي عبد المعطي ومحمد قاسم: المنطق الصوري، أسسه ومباحثه⁽⁴⁾.
محمد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه⁽⁵⁾. وهو أحدث ما اطلعت عليه من كتب المنطق. لقد طرح المدرسي في بداية كتابه سؤالين هما: "لماذا انكفأت المجامع العلمية على ذاته، ورأت أن مسؤوليتها تنحصر في إعادة صياغة أفكارها دون أي انفتاح على أفكار العالم من حولها؟!". "لماذا لم تُطعم الحوزات الدينية مناهجها بالجديد الجيد من مناهج العلوم الحديثة، أو على الأقل، لماذا لم تطور هي مناهجها بما يتناسب مع تقدم العصر والسرعة الهائلة فيه؟!"⁽⁶⁾. وقد أراد المدرسي أن يقوم بهذه المهمة أو بجزء منها. وقد ابتدأ بحثه - بعد المقدمة - بسؤال أسماه "السؤال الحائر"، وهو "كيف يُتجنب الخطأ"⁽⁷⁾، ولخص الإجابة عنه تاريخياً بأسطر قليلة مبتدئاً باليونان ومنتهاً بالمعاصرين. ثم قال: "والموضوع الذي بين يديك، إجابة أخرى عن هذا السؤال. ولكنه يفتقر في إجابته عن سائر الفلاسفة

(1) محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة (1975)، ص (ب).

(2) المصدر نفسه، ص (أ).

(3) ياسين خليل: مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد، 1979.

(4) علي عبد المعطي محمد ومحمد محمد قاسم: المنطق الصوري، أسسه ومباحثه، دار المعرفة الجامعية (1985).

(5) محمد تقي المدرسي: المنطق الإسلامي، أصوله ومناهجه، دار مجبي الحسين، (ط1) 2003.

(6) المصدر نفسه، ص 8.

(7) المصدر نفسه، ص 25.

والمفكرين في إجاباتهم"⁽¹⁾. ورأى أن المناهج جزء من المنطق، "وبما أننا عرفنا المنطق بأنه علم تجنب الأخطاء، وبما أن المناهج وسيلة لتجنب الخطأ فإن المناهج عندنا جزء من المنطق، وبهذه الرؤية سوف نعالج المناهج في فصول الكتاب"⁽²⁾. وقد وضع الكتاب لبيان المنطق الإسلامي، وكل ما في الكتاب من بحوث منطقية إنما هو تمهيد لمعرفة المنطق الإسلامي⁽³⁾. فكان كتابه شاملاً لمباحث كثيرة جداً وقد جاءت في (687) صفحة.

5. كتب مختصة بالمنطق الحديث

جاءت تحت عنوان المنطق الرمزي، أو المنطق الرياضي. ومنها:
محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي. وفيه مدخل عام للمنطق ثم منطق الاستقراء والمناهج العلمية. ويقول لقد "قصّنا بهذا الكتاب أن يكون دراسة تحليلية للمنطق ومناهج البحث تستهدف تزويد القارئ بصورة متكاملة لجهود الباحثين في ميدان تنظيم الفكر وتقنين أصول البحث عن الجديد في المعرفة نظراً وعملاً، قياساً واستقراءاً..."⁽⁴⁾.

محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي نشأته وتطوره. الذي بدأه بأرسطو وأتمها برسل، وكان موضوع الكتاب دراسة تاريخية، إذ يقول: "حين نقرأ كتاباً في المنطق الرمزي نجده يتناول نظريات رئيسية أربعة: حساب القضايا، وحساب المحمول، وحساب الأصناف، وحساب العلاقات، ويعرض موضوع كل نظرية وعناصرها ومصطلحها الرمزي وقوانينها، لكنه لا يذكر صاحب هذه النظرية أو تلك، أو صاحب هذه الفكرة أو تلك من أفكار تلك النظريات. ليس كتابنا كتاباً في المنطق الرمزي بالمفهوم السابق، وإنما موضوعه دراسة تاريخية تتبع تلك

(1) المصدر نفسه، ص 26

(2) المصدر نفسه، ص 37

(3) المصدر نفسه، ص 42

(4) محمد فتحي الشنيطي: أسس المنطق والمنهج العلمي، دار النهضة العربية، بيروت (1970)، ص 5.

النظريات الأربعة نشأة وتطوراً وترابطها بأعلامها؛ حينئذ يمكن لقارئ أي كتاب في المنطق الرمزي أن يرد كل فكرة من أفكاره الأساسية إلى مصادرها" (كُتبت هذه المقدمة عام 1972)⁽¹⁾.

علي عبد المعطي: أسس المنطق الرياضي وتطوره. وقد تناول فيه أهم موضوعات المنطق الرمزي، وأبقى على الرموز المستعملة كما هي من دون محاولة لترجمتها أو تغييرها⁽²⁾.

محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي. ويقول عن كتابه: "هذا فيما أعلم أول مؤلف بالعربية في علم "المنطق الرياضي" المعاصر، المسمى أيضاً "لوجستيقا"، وهو العلم الذي بلغ أشده ونضجه في كتابات برتراند راسل وهويتهد في الفترة الواقعة بين مطلع هذا القرن وبداية الحرب العالمية الأولى..."⁽³⁾.

عادل فاخوري: المنطق الرياضي. وقد تناول فيه منطق القضايا ومنطق المحمولات، قال إن "المنطق الجديد، باستيعابه للقديم، يلغي الحاجة إليه. بل يتجاوزه بدقة الصياغة، التي من لوازمها، وليس من ذاتياتها، استعمال الرموز، وباستحدثاته نظريات تتشعب في عدة اتجاهات، وتتنوع المجالات التي ينطبق عليها. بحيث إن تأثيره شمل مختلف أصناف المعرفة"⁽⁴⁾.

ياسين خليل: محاضرات في المنطق الرياضي⁽⁵⁾، وهو كتاب نشر بعد وفاة المؤلف، وقد أعد المادة للنشر ونسقها وأشرف عليها مشهد العلاف. **محمد ثابت الفندي:** فلسفة الرياضيات⁽⁶⁾.

ماهر عبد القادر: المنطق الرياضي⁽⁷⁾. استعرض في القسم الأول منه الدراسات المنطقية التي سبقت رسل، ونظريات المنطق الرياضي الأساسية، أما في

(1) محمود فهمي زيدان: المنطق الرمزي نشأته وتطوره، دار النهضة العربية، بيروت (1979)، ص 13.

(2) علي عبد المعطي: أسس المنطق الرياضي وتطوره، دار الجامعات المصرية

(3) محمد ثابت الفندي: أصول المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت 1976

(4) عادل فاخوري: المنطق الرياضي. دار العلم للملايين (ط2) 1979، ص 5.

(5) ياسين خليل: محاضرات في المنطق الرياضي، جامعة بغداد (1990).

(6) محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضيات، دار النهضة العربية، بيروت، (ط1) 1969.

(7) ماهر عبد القادر: المنطق الرياضي، دار النهضة العربية، بيروت (1985)

القسم الثاني فقد عرض التطورات الحديثة التي جاءت بعد رسل. وقسمها على أربعة هي: لويس والتضمن الدقيق، لو كاشيفتش والمنطق متعدد القيم، هـلبرت والصورية البحتة، كواين وحركة تصحيح المفاهيم.

إسهامات ياسين خليل في الدراسات المنطقية

سأقف عند ياسين خليل لما له من دور مهم في مجال الدراسات المنطقية في العراق. ولم يكن قصدي إجراء مقارنة بينه وبين الآخرين، فجميع الذين كتبوا في المنطق قد أسهموا بإثراء المكتبة العربية.

لقد ألف ياسين خليل أكثر من أربعة كتب في المنطق، وسبعة أبحاث، ومجموعة من البحوث التي تناولت التراث العلمي العربي، إضافة إلى كتبه وأبحاثه الفلسفية. وله مؤلفات في مجالات أخرى، ولكنه عرف بالمنطق أكثر مما عُرف بغيره من المجالات. وقد اهتم بالمعرفة العلمية اهتماماً كبيراً، وقد جاء هذا واضحاً في معظم كتاباته. واهتم بالعلوم والمناهج العلمية سواء منها الحديثة أو القديمة، وحتى كتاباته في التراث العربي فإنها قد ركزت في مجال التراث العلمي العربي. وبقي ميالاً إلى إبراز الجوانب المشتركة بين الفلسفة والعلم. وقد كان - في بداياته - ممثلاً للوضعية المنطقية التي ركزت في دور التحليل المنطقي للغة. وطرح هذه الأفكار في بحثه "نظرية التعريف والدراسة العلمية"⁽¹⁾. ويعد استمراراً لثلاثة من المعاصرين وهم: فتجنشتاين الذي يرى أن الفلسفة فاعلية وأن مهمتها التوضيح المنطقي للأفكار، ورامزي الذي يرى أن الفلسفة نظام تعريفات، وأن مهمة الفلسفة التعريف والتوضيح للأفكار، وكارناب الذي يرى أن الفلسفة منطق العلم لأنها تقوم بالتحليل المنطقي للعلوم⁽²⁾.

ويقول عن أهمية المنطق في الدراسات الفلسفية الحديثة: "وتظهر أهمية المنطق بشكل واضح في الدراسات الفلسفية والرياضية الحديثة، فلم تعد الفلسفة مجرد تأمل في الأفكار والمبادئ الميتافيزيقية، بل إنها استطاعت في هذا القرن أن تخرج من طريقة

(1) وهو بحث منشور في مجلة كلية الآداب، عدد 6 (1963).

(2) مشهد العلاف: الدكتور ياسين خليل، بغداد (1988)، ص 72.

التأمل الفلسفي لتدخل مساهمة في الدراسات العلمية، الرياضية منها والفيزيائية. وكان للمنطق أهمية كبيرة في الدراسات الرياضية الحديثة، ولقد ساهم في بحث أسس الرياضة وفي حل المتناقضات الموجودة فيها. وأصبحت للدراسات المنطقية في الرياضيات أهمية كبيرة في جميع جامعات العالم، وإذا بالمنطق الرياضي... يحتل مكانة بين فروع المعرفة المختلفة، فيدرس في الفلسفة والرياضيات على حد سواء⁽¹⁾. وقد كان النموذج الرياضي مثلاً أمامه باستمرار، حتى في الأمثلة التي يضرها عن القضايا فإنه ميال إلى الأمثلة المأخوذة من الرياضيات أكثر من غيره من العلوم.

تناول ياسين خليل المنطق بوصفه علماً وهذا واضح من اختيار اسم كتابه "مقدمة في علم المنطق". ويشبه المنطق بالرياضيات ويصل بهما إلى حدود التطابق في الطريقة والبناء⁽²⁾. وقد استثمر في هذا الكتاب كثيراً مما جاء في كتبه وأبحاثه السابقة مثل "منطق المعرفة العلمية". ولم يقصر اهتمام المنطق على تحليل لغة الحياة اليومية، "إنه من الخطأ ربط المنطق كلياً بلغة الحياة اليومية، فهو بالإضافة إلى اهتمامه بكشف العناصر المنطقية والقوانين العامة لكل اللغات، يسعى كذلك إلى تحليل اللغات العلمية سواء كانت لغة رياضيات أو لغة فيزياء أو لغة بيولوجيا وغيرها"⁽³⁾. ويقول أيضاً: "يجد المنطق سبيله إلى تحليل اللغات العلمية كذلك لاكتشاف قوانين منطقية جديدة تعصم من جديد ذهن الباحث من الوقوع في الخطأ، وتدله في الوقت نفسه إلى الطريق الذي يجب سلوكه من أجل الحصول على استنتاجات صحيحة. وبذلك تتعين حاجة العلم إلى المنطق باتجاهين هما على التوالي:

أولاً ما يوفره المنطق من شروط ابتغاء الدقة والوضوح والتعبير الصحيح.
ثانياً ما يوفره من أنواع الاستنتاجات الصحيحة، وذلك بتعيين القوانين المنطقية وما يستلزم البرهان الصحيح من شروط"⁽⁴⁾. وهذا ما فعله فقد كان يحلل اللغة الاعتيادية وكذلك لغة الرياضيات.

(1) ياسين خليل: المنطق والرياضيات، مطبعة المجمع العلمي العراقي (1964)، ص 4.

(2) ياسين خليل: مقدمة في علم المنطق، مطبعة جامعة بغداد (1979)، ص 5.

(3) خليل: مقدمة في علم المنطق، ص 8 و9.

(4) المصدر نفسه، ص 9.

حاول أن يستفيد من جهود المناطق المعاصرين في تناوله للنظريات المنطقية القديمة، ويقول في كتابه "نظرية القياس المنطقية" الذي يعده امتداداً لكتابه مقدمة في علم المنطق: "والكتاب الذي نقدمه للباحثين والطلبة من أبناء الأمة العربية يتناول نظرية القياس المنطقية بأسلوب جديد تتجلى فيه البساطة مع الإفادة من جهود علماء المنطق وإضافاتهم. وقد حرصت أن أتناول في فصوله السبعة جملة من القضايا المتعلقة بنظرية القياس عامة منظوراً إليها من زاوية المنطق الرياضي الحديث مع الاحتفاظ بجوهر النظرية"⁽¹⁾.

لقد ترك ياسين خليل كثيراً من مباحث المنطق التقليدي عن عمد لأنه قد تبنى وجهة نظر معاصرة في المنطق. ففي مبحث الاستنتاج المباشر لم يتناول بالشرح غير العكس المستوي وقد أهمل جميع الاستنتاجات الأخرى. أما في مبحث التعريفات فإنه لم يذكر في مقدمته للمنطق التعريف بالحد وبالرسم، بل اتجه نحو التعريف الواضح، أو ما يسمى بالتعريف الاسمي، ثم طبق التعريف الواضح على الروابط المنطقية. وترك أنواعاً من التقابل بين الأسماء مثل التضاييف والعدم والملكة، ولم يذكر لها معايير منطقية لاعتقاده بأنها ليست ذات أهمية من الوجهة المنطقية (وهذه الملاحظات التي أذكرها هنا مستندة إلى كتابه "مقدمة في علم المنطق").

واستعمل الرموز المنطقية التي استعملتها مدرسة مونستر المنطقية في بحوثها المنطقية⁽²⁾، واستعمل الأحرف (أ، ب، ج) بوصفها متغيرات حدود، واستعمل (ق، ل، م) بوصفها متغيرات قضايا. لذا جاءت اللغة الرمزية التي استعملها بسيطة مفهومة أكثر من غيرها من اللغات المستعملة في الكتب العربية. وهو في هذا يشترك مع غيره من الباحثين العرب في محاولة إيجاد لغة رمزية منطقية تستعمل الحرف العربي للإشارة إلى المتغيرات بخاصة، والثوابت بعامة.

وقد لخص مشهد العلاف إسهامات ياسين خليل في المنطق بالنقاط أدناه، علماً بأن كتاب مشهد العلاف هو الكتاب الوحيد الذي كُتب عن ياسين خليل، وقد تناول فيه سيرة حياته وإنتاجه الفكري بشكل مفصل:

(1) ياسين خليل: نظرية القياس المنطقية، مطبعة جامعة بغداد (1981)، ص 10.

(2) ياسين خليل: نظرية أرسطو المنطقية، مطبعة أسعد، بغداد (1964)، هامش في ص 10.

- 1- في مجال دراسة اللغة قام بوضع مبادئ عامة في التحليل البنيوي للغة مستخدماً طريقة التحليل المنطقي ومطبّقاً نظرية المجموعات على اللغة.
- 2- في بحثه عن الأساس السيميوطقي للغة قدم تطويراً وتوسيعاً وإضافة لبحثه في التحليل البنيوي للغة، حيث وضع مقاييس ومعايير عامة للأبحاث السيمانطيقية في مجال اللغة. فقدم عملاً علمياً منظماً لهذه الدراسة التي كانت تدرس قديماً من الناحية التاريخية وحسب.
- 3- استعان بمبادئ المنطق الرياضي في وضع القوانين والمبادئ الأساسية للغة لصياغة نظرية تفيد في مجال الدراسات اللغوية والمنطقية والفلسفية فوضع معايير ومبادئ للسيميوطيقا كما وضع معايير ومبادئ لكل من الستاكس والسيمانطيقا والبراجماتيقا.
- 4- قام بتطوير بعض أجزاء منطق أرسطو من ناحية اشتقاق بعض القوانين المنطقية المهمة، لأن أرسطو حلل تقابل القضايا من ناحية الضد والتناقض ودرس خصائص العكس والاشتقاق للقضايا العملية لكنه لم يعمل على بناء نظرية منطقية متكاملة لها بديهيات وقوانين استنتاجية.
- 5- طور جزءاً آخر من منطق أرسطو يتعلق بالمعاني، لأن أرسطو درسه وحلله ولكن معظم كتب المنطق وقعت في الخلط بين الشكل والمعنى أي عدم التمييز الواضح بين حقلي الستاكس والسيمانطيقا، فعمد ياسين خليل إلى توضيح ذلك وبيان أن الستاكس يهتم بالأشكال والتراكيب اللغوية وعلاقاتها دون المعنى في حين تدرس السيمانطيقا المعنى وتفسر الأشكال من خلال أمثلة لغوية.
- 6- ناقش منطق أرسطو في ضوء إنجازات المنطق الرياضي الحديث فاستخدم الطريقة الرمزية في دراسته لمنطق أرسطو مستخدماً الرموز التي استخدمتها مدرسة مونستر المنطقية، ذلك أن لغة التداول اليومية لا تصلح للاستخدام في الرياضيات والمنطق لما ينشأ عنها من غموض.

- 7- سجل ريادة في الوطن العربي في مجال أبعاد التعريف الغامض للمنطق المرتبط بالفهم السيכולوجي ومناقشته في ضوء الإنجازات الحديثة وعلاقته بالرياضيات.
- 8- قدم تعريفاً للتعريف فيه تعديل وتطوير لتعريف كارناب وفيتجنشتاين.
- 9- استطاع دراسة المنطق الرياضي بصورة متصلة شاملة فيبين دور العرب في هذا المجال في تأسيس المنطق الرياضي ووضع الخطوات الأولى لمنطق الحل خصوصاً إسهامات الخوارزمي والحراي.
- 10- سعى لتوضيح صلة المنطق بالرياضيات وبيان ذلك للباحثين العرب للإفادة في المجالات الفلسفية والمنطقية واللغوية إضافة إلى مناقشات مختصرة عن فلسفة الرياضيات والمدارس المنطقية المعاصرة.
- 11- أسهم في الكتابة في ميدان منطقي جديد لأول مرة في الوطن العربي إلا وهو منطق الحل أو المنطق الهورستيكي ودوره في مناقشة المشكلات في العلوم البرهانية والتجريبية وبيان صلة المنطق الرياضي بالمنطق الهورستيكي.
- 12- أكد ضرورة إبراز دور المنطق والعمليات المنطقية في العلوم التجريبية وعدم الاكتفاء بالمنطق الاستقرائي مبيناً دور العمليات الاستدلالية في النظريات العلمية.
- 13- بين إمكانية صياغة حساب صوري لكل من المنطق والرياضيات والفيزياء النظرية باستخدام الطريقة البديهية وما تمليه من شروط ومعايير.
- 14- تأثر في بعض أبحاثه بكل من فريجه ورسل وكارناب وفيتجنشتاين وهلمسليف وأولدل وبلومفيلد وتشارلس موريس⁽¹⁾.

(1) مشهد العلاف: المصدر السابق، ص 229-231.

إذا استثنينا الكتب التي تناولت المنطق التقليدي والتي تمثل استمراراً لكتب المنطق العربية القديمة، فإننا نكون أمام إنجاز قد تم في مدة نصف قرن تقريباً. وهذه المدة قد لا تكون كافية لتشكيل مدارس منطقية، لأن أكثرها تعريف بالمنطق، وكان لابد من هذه المرحلة التعريفية. وقد كانت البداية، سواء كانت ترجمة أو تأليفاً أو تحقيقاً، بداية قوية ورصينة، إذ كان الذين يكتبون يعرفون عن أي شيء يكتبون، وكان العرب يجيدون العربية إضافةً إلى لغة أو لغات أخرى، فجاءت كتاباتهم مفهومة وأهدافهم واضحة.

إن تأثير الدراسات المنطقية الغربية في الدراسات المنطقية العربية واضح ولا يمكن أن ينكر؛ ذلك أن المنطق، كأى علم من العلوم، قد شهد تطوراً في العالم الغربي، وكان لابد للدراسات العربية أن تأتي متأثرة بآخر ما وصل إليه المناطق الأوروبية. فإذا أردنا أن نعرف الجديد الذي أتوا به فإننا سنجد أن أفضلهم من فهم فكرة وعبر عنها بالعربية تعبيراً جيداً واضحاً مفهوماً دقيقاً، وهذه ليست مهمة يُستهان بها، وقد أنجزوها بشكل جيد. وكانوا متابعين لآخر تطورات هذا العلم، وقد جاءت هذه المتابعة واضحة في كتاباتهم. وربما كان للبيئة الثقافية كلها آنذاك إسهام إيجابي في هذه المسألة.

لترجمة دور كبير في توسيع الأفق الفلسفي، وبخاصة إذا كانت ترجمة دقيقة، بل هي مرحلة تسبق الإنتاج الفكري. وعدد الكتب المترجمة قليل جداً إذا قارناه بحجم الإنتاج الفلسفي العالمي. وإذا كانت كتابات بعض الفلاسفة قد حظيت بالترجمة فذلك جهد واهتمام شخصي من المترجم، أو لتبني مؤسسات معينة ترجمة بعض الكتب لأسباب سياسية. لذا نرى أن كثيراً من الكتب المهمة في الفلسفة لم تترجم، فلم يترجم إلى العربية أهم كتاب لفرنسيس بيكون ولا أهم كتاب لهيوم. أما ما يلاحظ عن ترجمة الكتب المنطقية فهو أن هناك كتباً منطقية مهمة قد اعتمدها معظم الذين كتبوا في المنطق، ولم يُترجم منها أي كتاب بحسب علمي. ومنها كتب جونسون، جوبلو، جوزيف، كينز، كوبلي، جيفونز، استنيج. وأصحاب هذه الكتب لهم رأي مهم في الدراسات المنطقية القديمة منها والحديثة.

ومع ذلك، وإذا أحسنا الظن، فإن آراءهم موجودة بشكل أو بآخر في الكتب العربية التي كُتبت عن المنطق. ولكن وجودها في ضمن الكتب بوصفها مصادر يعتمدها الكتاب شيء، وترجمتها كاملة شيء آخر.

لقد حاول كثير من مؤلفي هذه الكتب ترجمة اللغات الرمزية، وذلك باستبدال رموز المتغيرات بحروف عربية، ولو أنهم أبقوا اللغات الرمزية كما هي لكان ذلك أفضل. إذ أن كل لغة من اللغات الرمزية المعروفة قد استعملت حروفاً يونانية أو لاتينية وبعض الرموز السهلة كالأسهم وغيرها، فهل يصعب على القارئ العربي أن يقرأ حروفاً مثل (a,b,s) أو (p,q,r)؟ إن الإبقاء على اللغة الرمزية كما هي في الأصل يتيح للقارئ العربي أن يقرأها في مصادرها الأصلية من غير عناء. فجميع الرموز المستعملة بسيطة لا تحتاج إلى ترجمة. ثم أن المناطق لم يستبدلوا لغة رمزية بأخرى إلا لنقص في اللغة القديمة أو لحاجة علمية معينة قد استدعاها البحث.

لا يوجد اتفاق على بعض المصطلحات المستعملة في المنطق، وبخاصة في المنطق الرياضي، ومنها الاستدلال والاستنباط والاستنتاج والفئة والصنف والمجموعة والعنصر والعضو والشرط والإلزام. وهذا ما يسبب إرباكاً في القراءة. لكن هذه المسألة عامة لا تخص المنطق وحده، إذ أن توحيد المصطلح، وتوحيد ترجمة المصطلح، يبقى من المسائل التي تحتاج إلى وقت كافٍ وجهد مستمر لكي يستقر المصطلح.

إشارات إلى المسألة الدينية

عند حسام الألوسي

مقدمة

عندما بحث المفكرون عموماً في الكون والإنسان لم يكن لدى كل منهم منهج واحد ولا فكرة واحدة، فهذه مجالات يمكن النظر إليها من زوايا عدة. وهذا ما سبب صراعاً بين تلك المجالات أو اتفاقاً في النظرة. وعندما أكتب عن المسألة الدينية فإنني أشير إلى موضوعات يمكن أن تطرح في مجال الفكر الديني أكثر مما تطرح في مجالات أخرى، لكن هذا لا يعني احتكار البحث في هذه الموضوعات المتداخلة.

ربما كنتُ، كغيري، أسير في غياهب شخصيات أقول عنها ما أقول وحقيقتها بعيدة المنال. لكن عذرنا في هذا أننا لا ندعي امتلاك حقيقة بعينها، فلا حقيقة في مثل هذه الموضوعات، بل هو اقتراب منها بحسب الفهم، وقد تكون أكثر أو أقل مما هي عليه، بل لا معنى للتطابق. وكل ما نفعله قراءة لما أنتجته تلك الشخصيات، وربما إعادة مسوغة لما أنتجته بطريقة أو بأخرى.

بين الشفوي والتحريري

لو قسمتُ آراء حسام الألوسي في المسألة الدينية على أقسام لكانت حصة الشفوي أكبر بكثير من حصة التحريري. والسبب في ذلك أنه ناقد قوي من نقاد الدين. هذا لا يعني أنه يرفض كل ما في الدين، فالتنقد شيء والرفض الانفعالي غير المتعمق شيء آخر. ولو كان عند الألوسي أفكار تصب في المحصلة النهائية في خدمة الدين الشعبي أو الرسمي لكانت نسبة التحريري عنده أكبر. لكنه، كغيره من المفكرين والكتاب الذين شغلته هذه المسألة، يخشى سوء الفهم والخلط بين

النقد والمهجاء، وعدم التفرقة بين وجهات النظر في الدين، سواء كان نقداً واضحاً أو رؤية تعمق الدين أو فلسفة للدين. وسوء فهم مقاصد المؤلف أسوأ بكثير من نقده نقداً موضوعياً واعياً.

هذا لا يعني أن الألوسي لم يكتب في هذا المجال، بل بالعكس، فقد كتب كثيراً، لكن مقارنتي بين ما قاله شفويّاً وما كتبه هي من باب وضوح الرأي أو الفكرة وكذلك الأسلوب. وأظن أن للثقافة الشفوية أهمية لا تقل عن التحريرية. فإذا كان التحريري رسمياً فإن في الشفوي خروجاً عن هذه الرسمية، وإذا كان التحريري منظماً فإن التدايعات الحرة غير المنظمة في الشفوي تعطي بعض الأفكار شيئاً من الحياة.

إن العلاقة بين الشفوي والتحريري علاقة جدلية، فالشفوي يصبح تحريراً والتحريري يصبح شفويّاً، مع الأخذ بالحسبان أن المسألة ليست بهذه الآلية البسيطة، لكن قسماً كبيراً مما يقال قد يقال شفويّاً لمجموعة صغيرة، ربما تُسمى نخبة. وأنا لا أريد أن أنقل شفوي الألوسي إلى تحريري، لأنه قادر على أن يفعل هذا بنفسه، لكن ما يمنعه بمنعني. لهذا أسميتُ ما كتبته "إشارات". والتركيز في الشفوي رهانٌ نسبةُ الخسارة فيه عالية. أما التحريري فأكثر دقة، وهو في مسائل حساسة أقل صدقاً. إذ يُنسب للمفكر ما لم يخطر بباله، أو قد يُقول ما لم يقله، أو يؤول نصه تأويلاً لا ضابط له.

الشك واليقين

إذا استعملتُ ثنائية الشك واليقين في الاقتراب من فكر الألوسي فإنني أستطيع أن أفرض فرضية هي أن الألوسي في المعتقدات الدينية أقرب إلى الشك منه إلى اليقين. فيكاد يمزقه الإيمان واللاإيمان، فإرث، وتاريخ عائلي وترية، يجره إلى الإيمان، وأفكار نقدية قوية ومعرفة حصلها بنفسه تجره إلى الطرف الآخر، قوتان تسحبانه بشدة. عندما أقول عن الألوسي إنه من الشكاك فهذا لا يعني أنه يعلق الحكم، بل إنه لا يعطي جواباً نهائياً قاطعاً، فهو حاول أن يبحث، ولأن المسألة كبيرة جداً فإنه يقف عاجزاً أمام عظمتها، لكنه يميل إلى التفسير الطبيعي أو الحل العلمي وإن كان هذا التفسير ليس نهائياً.

نقد الدين

كيف يُنقد الدين؟ أنا أستعمل هنا كلمة "نقد الدين"، أو "ناقد الدين"، لأنها أخف وطأة من كلمة "الإلحاد" التي تراكت الدلالات السلبية عليها، وسيكلفني استعمالها كتابةً مئات الكلمات الأخرى لأجعلها مستساغة مقبولة وأخرجها من دلالاتها القيمة إلى دلالاتها المعرفية. مع العلم أن لكلمة "نقد" انطباعاً سيئاً أيضاً، لاسيما في موضوع الدين.

أعود إلى السؤال: كيف يُنقد الدين؟ وبأية طريقة يطرح الكاتب ما لديه من أفكار؟ ولمن؟ إما أن يكتب بشكل مباشر فيريح نفسه من الأسلوب المتعّب من جانب، ويتعبها من جانب آخر بتحمل تبعات ما يكتب نفسياً واجتماعياً، وهذا ما فعله كتاب كثيرون أبرزهم وأقواهم صادق جلال العظم. أو يكتب بشكل رمزي لا يستطيع أحد أن يمسك عليه مستمسكاً واضحاً صريحاً. أو يختبئ خلف الفلاسفة، فإذا أتته ضربة فإن الفيلسوف سيصدها عنه، كي يكون مستعداً للهرب قبل الضربة الثانية القاضية. أو ينقد الأسس التي يعتمدها الدين من دون ذكر لشخصيات وأسماء، أو يجعل التربة الثقافية غير صالحة لنمو بعض الأفكار الدينية المتطرفة، وذلك بزراعة أفكار أخرى تنافسها. وهذه ليست جميع الاحتمالات، بل توجد أخرى، وكتبت هذه فقط لأنني لست بصدد إحصاء للاحتتمالات. فنقد الدين أنواع عدة، وكثير من النقد لا يرمي إلى إقصاء الدين من كل الحياة بل إلى ترسيم الحدود بين المجالات الفكرية. وقد استفاد من نقد الدين كثير من فلاسفة الدين واللاهوتيين، لأنها أفكار يمكن أن تُسهم في تغيير بعض الثوابت. فما موقع الآلوسي من هذه الاحتمالات؟

النقد المباشر

لم يعرض الآلوسي ما عنده بصراحة، ربما لأنه قد فعلها في زمن الشباب ورأى أن المسألة صعبة جداً. ولعل حادثة واحدة تغير الحسابات. فقد كان الآلوسي في بداية دراساته العليا عندما دُعي للمشاركة في مؤتمر الخريجين في لندن عام 1961، وكان معه أنيس الصائغ ومدني صالح وناظم توفيق الحلبي. وقد ألقى

محاضرة كانت محاورها وضع المرأة، العبودية، الطبقيّة، نظام الشورى، حرية الفكر، التعامل مع من ليس مسلماً، الحقوق والواجبات مقارنةً بحقوق الإنسان الحالية، وكانت على وفق المراحل الخمسة.

لم يحصل يومئذ إلا على لعنات الحاضرين، وقد خرج منها هارباً هو ومن معه. ربما كان صريحاً أكثر من اللازم، أو أنه طرح الأشياء كما هي وكما رآها حينذاك. ولا بد أن الخوف ظل يلازمه وأدرك أن المسائل الدينية الحساسة لا يمكن أن تطرح علناً ومن دون تحفظات. ونحن لا نطالبه بأن يكون بطلاً أو شهيداً للفكر، فما كل مسألة تستحق الدفاع والتمن الباهض، لأنهما مسائل فيها أخذ ورد، وهي ليست محسومة حتى عند المفكر نفسه، لاسيما أن المفكر لا يريد أن يقف موقفاً إيديولوجياً منها، وإن كانت بعض الظروف تدفعه لوقوف مثل هذا الموقف. إنه يريد أن يقول ما عنده بحرية وإن أقنعه الآخرون بما عندهم فليس هناك ما يمنعه من تقبل أفكارهم.

عندما أراد الآلوسي أن يتناول المسألة الدينية، أو أن ينقد الدين، اتخذ خطوة غير واضحة تماماً. لم يكن السبب قلة المعلومات أو عدم وضوح الرؤية أو ضعفاً في الطرح، بل بالعكس لأنه كان في هذا المجال قوياً، من حيث وضوح الفكرة وحسم كثير من المسائل المتنبسة وكثرة المصادر. كأن الأفكار عنده قد ازدحمت فلم يستطع أن يخرجها بانسيابية. مرةً حاول أن يطرحها عن طريق الشعر وأخرى عن طريق القصة، وهذان الأسلوبان لم يُعرفا لأن معظم أعمالهما فيهما لم يُنشر. أما في الأبحاث فكان يركز في نقد المثالية عموماً، لأن الدين عنده ينتمي إلى دائرة أكبر هي الفلسفة المثالية.

طبيعة الفلسفة

إن الآلوسي مفكر مختص بالفلسفة قبل أي شيء آخر. ولا بد أن يكون له رأي بالفلسفة وطبيعتها، وهو يرى أن الفلسفة طبقية بطبيعتها، فلا يمكن "أن نجد فلسفة لا تؤول بشكل مباشر أو غير مباشر، وبشكل واع أو غير واع عند التحليل إلى أن تكون إما مثالية وإما مادية، والتحزب - إن صح التعبير - لهذا الفريق أو

ذاك، أعني، للفريقين الرئيسيين المادية أو المثالية، المحافظة أو قوى التقدم أمر لا خلاص منه مهما بدت هذه النظرة الفلسفية أو تلك مجردة، أو بعيدة عن مشاكل المجتمع واهتماماته، ذلك أن الفلسفة كنظرة عن العالم هي نظام لأكثر المفاهيم شمولاً عن العالم ولعلاقة الإنسان بهذا العالم ويعبر عن مصالح الفئات، والطبقات الاجتماعية المعنية⁽¹⁾. وعندما نقرأ الآلوسي، بحسب فكرته عن التحزب الفلسفي وعن طبقية الفلسفة، فإننا نضعه مع المادية لا مع المثالية، وذلك مستخلص من معظم كتاباته. وبنه الآلوسي ويشير باستمرار إلى الصعوبات في تطبيق المنهج، لأن الجذور والمواقف الطبقية التي تقف خلف الأفكار مسائل معقدة.

المنهج التاريخي الجدلي

يعتمد الآلوسي، في بداياته الفلسفية، المنهج التاريخي الجدلي، في دراسة تاريخ الفلسفة أو أي موضوع من موضوعاتها، فالمنهج في دراسة الفلسفة متعددة "فهناك المنهج المثالي، والمنهج التاريخي الجدلي، والمنهج الوضعي، والمنهج اللاتاريخي، والمنهج التاريخي. وبعض هذه التقاسيم متداخل مع بعض هذه، بحيث تبدو هذه التقاسيم مجرد نوع من اختلاف هذه النقاط التي يراد إلقاء الضوء عليها: أو اختلاف في الاهتمام والغاية. إن كاتب هذه البحوث [يقصد الآلوسي البحوث المنشورة في كتابه "دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي"] يرى ضرورة الأخذ بالمنهج التاريخي الجدلي في دراسة تاريخ الفلسفة أو أي حقل أو موضوع من حقولها وموضوعاتها، مثل نظرية المعرفة أو الأخلاق أو فلسفة التاريخ أو الميتافيزيقا أو ما سوى هذه وتلك. ونحن نرى عدم إيفاء المنهج الوضعي والتحليلي والبراغماتي بالغرض، وعقم المناهج الأخرى، وبالتالي فإن قسماً كبيراً مما نبحثه، ويجده سوانا من نقص في تناول الدارسين للفلسفة يرجع إلى القصور في المنهج وإلى حد كبير إلى افتقار هذا المنهج التاريخي الجدلي⁽²⁾.

(1) الآلوسي، حسام: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد 1992. ص 10.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

يرى الألوسي أن المنهج التاريخي الجدلي لا يهمل دراسة أي موضوع أو يتركه بحجة أنه قديم، "كما لا يقف عنده مشدوهاً مقدساً بحجة أنه قديم أيضاً، إنه يعتبر الفكر السابق والتراث السابق وفي كل الميادين - ظواهر - مهما يكن حظها من التأثير اليوم أو التوقف عن التأثير، فهي ظواهر ليس المهم معرفتها فقط بل الأهم معرفة لماذا ظهرت، ولماذا أثرت، ولماذا تؤثر الآن، ولماذا توقفت - إن كانت توقفت عن التأثير - ظواهر يجب الكشف عن عواملها وارتباطاتها ووظيفتها من خلال ارتباطها بالعوامل الأربعة المذكورة في هذه المقدمة. ولذلك فإن هذا المنهج لا يعترف بوجود موضوع تقديمي أو رجعي بل هو يعترف فقط بوجود منهج تقديمي أو رجعي ومنظور تقديمي أو رجعي. إن مثل هذا المنظور لا يسخر من أية فكرة أو عقيدة أو حل أو تكتيك أو أسلوب حياة اعتقده الأقدمون أو مارسوه، أو وصلوا إليه ولكنه هتم بدراسته دراسة جادة، تفسر مشروعية وجوده حينما وجد، ومشروعية زواله حينما زال وشرعية أن يزول أيضاً"⁽¹⁾.

التعامل مع النص

هذا المنهج، كما يرى الألوسي، يقتضي موقفاً محايداً من النصوص وأمانة في فهمها، "وليس المقصود بالحياد، عدم الانحياز، بالمعنى الذي يعاينه المتعامل مع مسألة رياضية خالصة، ذلك أن الفلسفة متحيزة بطبيعتها لأنها تتضمن جذوراً اجتماعية ومعرفية وبالتالي فهي طبقية حتماً... وحتى مدعي الحياد الفلسفي، أو الوقوف بين المثالية والمادية هم في واقع أمرهم مع هذا الطرف أو ذاك في المحصلة الأخيرة. إنني أتحدث عن "الموضوعية" في تاريخ الفلسفة في أحسن أحوالها وظروفها عند فهم أسباب هذه الموضوعية بقدر الطاقة والإمكان. فالمسألة هنا نسبية إلى حد كبير وفيها عنصر ذاتي، وجوانب اجتماعية ومذهبية، ما في ذلك شك، ولكن كل هذا لا يحول في التاريخ للفلسفة والتقييم لمذاهبها، والفهم لنصوصها دون الحياد الإيجابي، إن جاز هذا المصطلح السياسي، حياداً حياً فاعلاً محترزاً، متأنياً ومتفتحاً"⁽²⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 15.

(2) المصدر نفسه، ص 9.

يضرب الآلوسي مثلاً يوضح فيه هذه المسألة: "لنأخذ صنفين من الناس سلفي محافظ وتقدمي متطرف يدرسان نصاً قديماً أو قولاً لأحد رجال الدين أو الفكر، يتحدث عن العدل، ولنفرض أن السلفي المحافظ بتر هذا النص عما حوله، وفصله عن بنيته المادية والاجتماعية، ولم يلتزم بالمعنى اللغوي واستعماله زمن النص المقال، وأكثر من هذا، أن هذا المحافظ لم يلتفت إلى تطبيقه أو عدم تطبيقه خلال العصور الإسلامية، وحمله كل ما جاءت به دساتير العالم المعاصرة عن العدالة وتفصيلها وسبل تطبيقها الجديدة، فإننا سوف لن نحجم عن وصف هذا المنهج الذي سلكه هذا الباحث بأنه منهج غير محايد وغير أمين ومتعسف، وأنه منهج لا تاريخي ولا تطوري، إلى غير هذا من النعوت. وستجد أنه يتضمن حكماً من هذا الباحث بأن الحياة قد توقفت منذ ذلك النص، وأن لا جديد تحت الشمس وأن الماضي قد استوعب كل الحاضر والمستقبل وأن مجتمعاً ريفياً أو بدوياً أو حرفياً، على اعتبار أن صاحب هذا النص ينتمي إلى واحد من هذه المجتمعات القديمة، قد عانى وحل كل مشاكل المجتمعات المعاصرة على ما فيها من طرز إنتاج وعلاقات إنتاج نوعية جديدة قياساً على تلك، وعلى ما استجد على يد مختلف الشعوب من خبرات جديدة ومواجهات جديدة للطبيعة، كما أن فيه إلغاء التنوع والفردية. والفعل الخاص للمواهب والعقول يعد صاحب ذلك النص، ويتضح الحكم الأخير، بالنسبة للقضايا الأدبية والفنية أو الجمالية على وجوه العموم"⁽¹⁾.

في هذا النص نقد الآلوسي نمطاً بأكمله، وقد جعل نقده على شكل مثال ضربه لإيضاح مسألة انحياز الفلسفة أو حيادها. لكنه نقد أيضاً النموذج الثاني وهو التقدمي المتطرف أو الراديكالي. فهو يُقدم النموذج مع نقده، وقد دار دورة واسعة تبعده عن الوقوع في مأزق، إذ اختار نموذجين كلاهما متطرف في التفسير، لكن النموذج الأول أكثر انتشاراً.

يرى أن الحاليتين "ليستا فرضاً أو خيالاً، فكلنا قرأ عشرات الكتب والمواقف تمثل كلا الرجلين اللذين ضربت المثل بهما، كما أن مواقف مفكرينا وفلاسفتنا من التراث الفلسفي قبلهم ومن الدين الإسلامي ونصوصه وتصورات الكونية

(1) المصدر نفسه، ص 19.

والفلسفية والاجتماعية تعكس أمثلة على كلا هذين المسلكين، مع فارق في المسميات والمذاهب"⁽¹⁾.

الإنسان وأشكال الوعي

يتبنى الألوسي فكرة أن الإنسان مبدع كل أشكال الوعي الاجتماعية، ومن ضمنها الدين، "ما من شك أنه بشكل أو آخر يشمل هذا الحكم، فالديانات الصغرى والتي لم تأت بوحى هي من صنع الجماعات البشرية، وأما الديانات الكبرى الثلاث؛ فليس هناك إجماع على أنها ليس من صنع الإنسان نفسه، بالنسبة لمتبعي المناهج التاريخية الوضعية، والتيارات اللادينية. بل إنه حتى ضمن التفسير الديني للدين بالوحي، هناك من رأى أنه من خلال الإنسان بث الله رسالته وتعاليمه"⁽²⁾. وهنا يتكئ الألوسي على عدم الإجماع وعلى عدم الجسم مستعملاً تلك التفرقة غير المتفق عليها أيضاً بين الأديان السماوية واللامسماوية.

النفس

بضرب مثلاً آخر عن منهجه من مسألة تخص النفس، ويبدأ مما قيل عنها عند البدائيين، ويقسم المراحل التي مرت بها على ثلاث مراحل. ثم يقول: "لنقف هنيهة أمام ما استعرضناه عن النفس هنا لنعرف الفرق بين المنهجين: الإنسان البدائي والمتمدن، المادي، والمثالي، جميعاً يتفقون على وجود فرق بين الجسم الحي والجسم الميت. أو الجامد، على الأقل في مرحلة معينة من مراحل التطور، وهم يتفقون على وجود وظائف حيوية في الكائن الحي، لذلك فإن الاختلاف بين المدارس المثالية والمادية هو ليس في الإقرار بوجود هذه الأشياء أم عدم وجودها؛ بل في التفسير: هل الحياة، والتفكير والحركة الإرادية ووظائف الكائن الحي على وجه العموم سببها نفس أو روح مستقلة عن الجسم وبسيطة، غير مادية، وغير فانية - كما يرى المثاليون - أم سببها الجسم الحي ككل، كما يرى الماديون؟ إن تتبع تطور

(1) المصدر نفسه، ص 20.

(2) الألوسي، حسام: الإنسان والفلسفة، مطبعة المجمع العلمي 2000، ص 165.

منشأ فكرة النفس عبر العصور من البدائية، تظهر لنا عقم المنهج الوضعي، وصواب المنهج التاريخي التطوري المقارن. إن التقابل عند البدائي، ليس بين الروحي والجسمي، أو النفس والجسم كما عند المثالية، لأن البدائي لم يكن يدرك هذا التقسيم. بل هو بين الشكل... وبين القوة أو الطاقة... إن البدائي ميز في كل مكان بين الصفات الجسمية للشيء وبين قواه، حيث حاول أن يسطر على الأخيرة بقوى خفية... ولم تكن كلمة نفس تعني عند البدائيين أكثر من الإشارة إلى ما هو سبب الفعاليات الطبيعية وسبب النشاط الحي في الجسم الحي. ومن هذا التميز البسيط بدأت فكرة النفس أو ظهرت فيما بعد فكرة النفس والأرواح فالآلهة في فكر الشعوب...⁽¹⁾.

ينتهي الألوسي إلى أن فكرة النفس، بحسب المنهج التاريخي، "ليست لفظية بدون مسمى وهي لا تحل مشكلاتها بمجرد أن تقول إنها كلمة بدون محتوى أو اسم بدون مسمى، كما يقول الوضعيون. إنها في الواقع ذات وجود تاريخي كان وربما ما زال له فعله عند معتقيه، كما أن لها وجوداً حقيقياً ملموساً محسوساً، إنه وجود الكائن الحي الذي يفعل أفعالاً غير قادر عليها الجسم الجامد أو الجسم الذي صار غير حي، أو الذي هو في مرتبة أقل تعقداً أو تطوراً... فالنفس هنا موجودة، وهي كانت كذلك موجودة منذ كان للإنسان قدرة على التمييز، ولكن الذي اختفى هو كيفية تصورهما، كيفية تفسيرها، كيفية وجودها، كيفية ربطها بالجسم الحي؛ كل الفرقاء حتى الأسطوريين، وحتى البدائيين، عبوراً بالفلسفات، من ثنائية، إلى واحدة ومن مثالية إلى مادية تعترف بقاسم مشترك موجود في الكائن الحي (الإنسان مثلاً)؛ سماه الأقدمون نفساً أو شبحاً، أو روحاً وسماه بعضهم مادة وجسماً لا أكثر، واعتبره بعضهم شيئاً غير مادي، أو غير جسمي، إنما هو كالربان في السفينة يفارقها بعد الموت ويموت أو يبقى خالداً، لا شك أن بعض هذه التفسيرات لهذا المبدأ الحيوي أو هذه الفعالية الحية في الإنسان، غير صحيحة أو وهمية أو لا يمكن التحقق منها، ولكن يبقى الشيء الجوهرية هو أن كل هذه التسميات والتفسيرات تدور حول شيء حقيقي هو الكائن الحي مقابل الميت أو

(1) الألوسي، حسام: دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي، ص 29.

غير الجامد الذي لا حياة فيه. ولا يمكن أن يقال إذن إن كلمة نفس، ومشكلاتها اسم بدون مسمى، نعم قد يكون تصورهما في زمن ما وعلى يد فلسفة ما أو عند فكر بدائي أو بسيط أو حديث تصور خاطئ وتفسير خاطئ ولكن لا يكفي التحليل اللغوي ولا المنطق في الوصول إلى هذه النتائج، ولكن التحليل التاريخي الجدلي وملاحظة التطور وأصل المسميات وعلاقة الفكرة بأشياء كثيرة كالعلوم والأمور الأخرى كما أسلفنا في عرض المنهج هي التي تجعلنا وبحق نعرف الصحيح من الخاطئ من مشكلات الفلسفة وتفسيرات هذه المشكلات. إن الذي اختفى حسب المنهج التاريخي ليس هو النفس، بل تصورهما تصوراً ثنائياً مفارقاً وأنها غير الجسم الحي⁽¹⁾.

يبدو أنه قد أطل المثل وأطل الكلام ليقول لنا إن مناهج الوضعيين قد أنكرت المسألة من دون أدلة... ولكنه لم يسأل؟ لم قال الوضعيون إن النفس اسم بلا مسمى؟ فالوضعيون وغيرهم من التحليليين قد تأثروا بالعلوم وما أنجزته من تقدم، وأنهم يئسوا من حلها حلاً علمياً دقيقاً. بل أن كثيراً مما ذكره لا يختلف عما ذكره كثير من الذين لا يتبنون المنهج المادي الجدلي.

بين الفلسفة والدين

في البدء يقرر الآلوسي أن الفلسفة حرة، (يقصد عند اليونان)، وهي أقنوم نفسها، فلا وجود لسلطة مركزية دينية ولا لنص مقدس منزل من السماء⁽²⁾. ويركز في بحثه "الإنسان والفلسفة" في كثير من تاريخ الصراع بين الدين والفلسفة أو العلم. واختصاراً لمسيرة الفلسفة يقول الآلوسي: "والآن إذا أردنا أن نختصر مسيرة الفلسفة عند اليونان وفي العصر الوسيط المسيحي نقول إن الفلسفة في اليونان كانت حرة، تسير في أرضها الخاصة، وبحسب منطق العقل والحوار، وحكم البيئات الاجتماعية التي تعيش فيها؛ وإنه مع مجيء الدين المسيحي المؤمن بحقيقة وحيدة، وبضرورة خضوع العقل للوحي المقدس وفكر آباء الكنيسة؛

(1) المصدر نفسه، ص 30.

(2) الآلوسي، حسام: الإنسان والفلسفة، ص 166.

دخلت الفلسفة والعقل في قبضة رجال الدين والسلطات الدينية وعلى رأسها الكنيسة والبابوية. لكن المفارقة هي أننا هنا لسنا أمام فلسفة مستقلة، ولا فلسفة خالصة، بل نحن هنا أمام فلسفة دين، فلسفة إيمان، وانشغال بالعقائد المسيحية الكبرى، وتأكيدها أن بالاعتماد على الثقة بالوحي فقط، أو بتطويع العقل ليرهن عليها. ومع ذلك فإن المفارقة هي أن هذه الفلسفة الدينية بدأت فلسفة دين وإيمان، لكنها لأسباب شرحناها انتهت مع القرن الرابع عشر إلى فلسفة تعزل العقل عن الدين، بل تخرج عنه وعن أساسياته، ممهدة الطريق لفكر وعلم وأطروحات عصر النهضة الأوروبية والعصور الحديثة والمعاصرة الغربية⁽¹⁾.

الفلاسفة المسلمون والدين

يقول عن دور الفلسفة في العالم العربي الإسلامي: "وقد يمكن أن نضيف وهو أمر مهم أن الفلسفة الإسلامية، عند فلاسفتنا، وليس في دوائر علم الكلام والتصوف، لم يكن لها دور يذكر شعبياً أو في وعي الجماهير كانوا معزولين في أبراج بعض الأمراء والحكام، يرفضهم أولو السلطة الفكرية من رجال فقه وحديث وعلماء كلام، ويذمهم العامة ويدينهم محرمو الفلسفة. إن حملة الغزالي على الفلسفة لم تزد إلا قليلاً رفض رجال الدين والكلام والحديث والجمهور للفلسفة، ربما كانت عمقت الوعي الفلسفي والحوار الفلسفي"⁽²⁾.

"بعد مجيء الدين الإسلامي، والاختصار هنا مطلوب، لمعرفة معظم المستمعين والمتعلمين بمسيرة الفلسفة والعقل والدين في تاريخنا هذا، نشأت مدرسة لاهوتية تتمسك بالعقائد والوحي والنص المقدس، تسمى في جانب العقائد أو الجانب النظري الفكري بعلم الكلام، ويقابلها في الجانب العملي الفقه، وربما أصوله أيضاً. وهذه لا تخرج أي علم الكلام عن المسلمات الدينية الكبرى، وليس غايتها إيجاد فلسفات ومواقف جديدة، بل مهمتها الدفاع عن العقائد الدينية بالنص، أو بالعقل والنص، وحتى بالمعرفة القبلية المباشرة.

(1) المصدر نفسه، ص 196.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

أما في ميدان الفلسفة، أي فلاسفة الإسلام فإنني وفي أكثر من بحث وكتاب رأيت وأرى أن هؤلاء الفلاسفة ومع أهم جميعاً يقعون تحت اسم الفلسفة الروحية أو المثالية، فإنهم ليسوا فلاسفة دين، بخلاف الفلسفة والفلاسفة المسيحيين في العصر الوسيط. لقد بدأ فلاسفتنا من خلال عقولهم ومعارفهم ومواقفهم الخاصة، واعتنوا بمسائل الفلسفة المعروفة منذ اليونان أو عند اليونان، وهي مسائل الفلسفة بشكل عام كالوجود، والمعرفة، والمصير، والأخلاق والفلسفة السياسية الخ ولا نجد عندهم عناية بفلسفة الوجود أو الصوم، كما لا تجدهم يهتمون بالنص الديني بشكل مباشر، ولكنهم أحياناً لإسناد آرائهم يسبحون في بحرهم الخاص، وإذا تعرضوا لمسائل النص فلكي يجيروه لمصلحة فلسفتهم وليس العكس⁽¹⁾.

يرى الآلوسي أن الفلسفة الإسلامية قد بدأت بداية مستقلة، وأن فلاسفة الإسلام فلاسفة خلص بمعنى الكلمة، فهم "فلاسفة مثاليون، لكن ليسوا فلاسفة للدفاع عن الدين، بل إنهم خالفوا صراحةً أهم توجهات النص الديني بدرجات مثل حشر الأجساد، وضرورة التمسك بالفرائض لأنها في نظرهم للعامة فقط، وعلم الله وعنايته بالجزئيات، والقول بقدوم العالم بالزمان، وإنكار الخلق من عدم، - عدا الكندي - والتقليل من شأن النبوة، وتفسيرها على أساس أنها فعل المخيلة، ومتوجهة للعوام، الخ ما هو معروف، أقول بدأت الفلسفة - عند فلاسفة الإسلام فلسفة مستقلة، لكنها انتهت بعد ابن رشد إلى فلسفة دين وفلسفة علم كلام...⁽²⁾.

نظرية التطور

خصص الآلوسي لنظرية التطور كتباً وأبحاثاً كثيرة، وحاول أن يحيط بها علمياً وفلسفياً واجتماعياً. وقد نقد بعض المفكرين العرب الذين يرجعون هذه النظرية إلى الفكر العربي الإسلامي. ولم يتجه إلى تحذير الأفكار بلا ضوابط.

(1) المصدر نفسه، ص 98.

(2) المصدر نفسه، ص 199.

في توطئة بحثه عن نظرية التطور، يقول الألوسي: "يرى بعض دارسي الفلسفة ومؤرخي العلم الإسلاميين وجود نظرية تطورية عند بعض فلاسفتنا، ويشار عادة إلى مسكويه، وإلى آخرين. إننا نرى غير هذا، وهذا البحث مكرس لهذا الغرض. إن مقدار تطابق رأينا هذا أو الرأي المخالف مع الحقيقة يعتمد بالدرجة الأولى على درجة الوضوح والدقة في التعبير، أي على ما يراد بكلمة "تطور"، كما يعتمد على نوع المنهج المتبع في دراسة أمثال هذه المنظورات الفكرية"⁽¹⁾.

خطورة نظرية التطور

لقد أعطى داورن الإشارة الكافية لشيئين مهمين: "الأول، يتعلق بموقفه من الموروثات كتفسير التوراة لبدء الخليقة وهو الشيء الذي حُدد بالساعة التاسعة من صباح يوم 23 أكتوبر سنة 4004 ق. م، كما توجب حتماً تواريخ الكتاب المقدس، وكما أوضح ذلك الدارسون بعد دارون مثل يوشر ولايتفوت. أقول أعطى دارون الإشارة الكافية لإضعاف هذا التاريخ، من جهة أنه أشار في النتائج المتوقعة لنظريته أن تاريخ الأرض أو الخليقة والأحياء والإنسان يمتد إلى آماط طويلة، تتعدى ما تذكره الموروثات، ومن جهة قوله بالأصل الحيواني للإنسان الأول وكونه حالة تطورية متدرجة من المرتبة الحيوانية"⁽²⁾.

يرى الألوسي أن الكنيسة ورجال الفكر الديني واللاهوتي والمؤمنين قد أحسوا بفحوى إشارات دارون "ومن هنا كانت الحرب التي اشتعلت ضد النظرية والتي شهدت نهاية التاسع عشر اشتداد أوارها، ومازالت الحرب قائمة وإن اتخذت صوراً متعددة، بعضها محاولات امتصاص للنظرية وتوفيق معها من قبل هذه الدوائر لصالح قبولها بشكل يحافظ على أسس الاعتقاد. وقد اتخذ ذلك صورتين: إما بالقول بأن قصة آدم هي قصة رمزية، وليست تاريخاً، ولذلك فإن التاريخ

(1) الألوسي، حسام: الفلاسفة العرب ونظرية تطور الطبيعة، القسم الأول، آفاق عربية، ص 92.

(2) الألوسي، حسام: الآثار الاجتماعية لنظرية التطور، مجلة الأديب المعاصر، العدد (29) 1985، ص 62

المحدد له والأيام ليست مهمة وأن القصة تحمل معنى أخلاقياً. وهذا ما قرره البابا بيوس الثاني عشر سنة 1948، بعد معارضة الكنيسة الطويلة للنظرية. أما الصورة الثانية فهي القول بأن التطور هو الاستراتيجية الكبرى التي نفذ الله على أساسها وجود الأشياء. ومن جهة ثانية حاول آخرون استغلال أية مناسبة للتشكيك بالنظرية جملةً وتفصيلاً لصالح المنظور الديني⁽¹⁾.

هدف الحياة بين الفلسفة المادية وغير المادية

يقول آلوسى: "بالنسبة للحيوانات ليس ثمة من يتكلم عن هدف حياة الحيوانات، فالهدف مرتبط بالوعي. أما بالنسبة للإنسان فالكلام عن هدف مشروع، وأنا لا أعتقد - على عكس ما يراه فرويد - أن الدين وحده مؤهل لمعرفة الجواب عن هدف الحياة، ذلك أن فرويد يقصد أن المذاهب الغائية، كما في الدين، هي وحدها التي تعطي لمثل هذا السؤال قبولاً، أما بالنسبة للمذهب المادي القائم على اللاغائية واللاقصدية فلا؛ والحال أرى أن هدف الحياة الإنسانية أو تركيز هدف للحياة الإنسانية يمكن أن يكون معترفاً به على النطاق الإنساني، لا الكوني، بالنسبة لكل المذاهب الفلسفية مادية أو غير مادية، طالما هي تعترف بأن بإمكان الإنسان أن يحقق لنفسه هدفاً من خلال المجتمع وأشكال الوعي الاجتماعية المختلفة، من قانون، وفلسفة، وعلم، وفن، وتكنيك، ودين، الخ قد يختلف "المادي" عن "اللامادي" في الإقرار بغائية قصدية للكون كله، لكن المادي، شأنه شأن اللامادي، يسعى من وراء هدف له ولمجتمعه وللإنسانية ككل"⁽²⁾.

السؤال عن الحياة بين العلم والدين والفلسفة

يقدم آلوسى بعض الأسئلة العامة عن الحياة "ما الحياة؟ كيف ظهرت؟ أهى نتاج طبيعي، أم هي فعل ما ورائي؟ أصدفة أم بقصد؟ أهى ظهور تدريجي من أشباه الحياة صعوداً إلى بنية حية موحدة تعمل ككل؟ أم هي فعل مكتمل دفعة

(1) المصدر نفسه، ص 62.

(2) آلوسى، حسام: الفلسفة والحضارة، مطبعة المجمع العلمي، بغداد 1997، ص 47 و 48.

واحدة على تعدد أشكال الحياة والأحياء؟ هذه أسئلة يسألها كل إنسان، ويسألها الفيلسوف، ويسألها العالم ويسألها رجل الدين، ويجاب عليها بأجوبة متعددة. العلم يقدم محاولة أو محاولات لإجابة، ولا يحيل إلى مجهول، فإن أحال فهي إحالة مؤقتة تتوقف على الإمكانات العلمية المتاحة. الدين يقدم إجابة بإحالة إلى غيب. الفلسفة تعدد الجواب: إما بإحالة إلى مجهول وغيب، وإما بإحالة إلى العلم والحل الطبيعي. الطريق مع إجابة العلم مفتوح، ويجب معرفة كل شيء، وتفسير كل ظاهرة ومنها الحياة. مع الدين: الطريق مغلق، سر الحياة هو فعل لا طبيعي وفوق مستوى المعرفة البشرية، وهو دخول في مملكة الله...

والسؤال هنا: لماذا بحسب هذا الموقف يريد الله ألا نعرف أسباب أفعاله؟ وإذن فبعض المتدينين يميل إلى أن نقدم تفسيراً لكيف يعمل الله⁽¹⁾.

والسؤال المهم هنا: هل يكون هذا الفعل مباشراً وبلا وسائط أم بوسائط؟ يوضح الآلوسي المسألة بالآتي: "إذا قلنا: الله يُنبِت الزرع، فكيف؟: ما نراه ونحسه ونجربه ونعرف جيداً هو: ماء وتربة وبذرة وشمس وظروف مناخية، وبدون ذلك لا يتم إنبات. وهذا متفق عليه من الجميع، فإن افترضت أن وراء كل هذه الأسباب والظروف للإنبات شيئاً "مفارقاً" غير مادي، وفاعلاً ما ورائياً هو الله، فذلك مزاج، وإن اكتفيت بالأسباب المباشرة المارة الذكر، فذلك مزاج أيضاً. خذ أية ظاهرة أو حدث مثل سقوط مطر، أو بركان، أو زوبعة، أو تكاثر سمكي مثلاً. تجد أننا أمام: 1- علل قريبة، يمكن معرفتها والتعامل معها بشكل علمي مدروس ومن خلال آليات محددة، وهذه العلل القريبة هي بنية الشيء نفسه، الخاضع للظاهرة أو التجربة أو المعاينة، وأيضاً مع البنية الظروف المحيطة بها، من مناخ وبيئة مكانية وحركات كواكب.. الخ. والمفارقة: إنك تستطيع - على سبيل الفرض أو الافتراض - إغفال، بل شطب العلة البعيدة الماورائية في تفسير الظواهر قيد الدرس والتجربة، ويستمر سير الأمور الطبيعية. لكنك لا تستطيع شطب بنية الشيء وعلة القريبة ولا تستطيع عدم التوصل بها أو الاتكاء عليها وأخذها بدقة في الحسبان، فإن فعلت لم يعد بإمكانك تفسير ظاهرة أو السيطرة عليها أو

(1) الآلوسي، حسام: نشأة الحياة، ص 9.

استخدامها. إن قضية هذا التوازي بين العلل الطبيعية والقريبة، وتلك الماورائية هي جوهر القضية منذ بدأ الإنسان يعي، وإلى اليوم⁽¹⁾.

يعتمد الألوسي في بحثه هذا نظريات علم الوراثة والبيولوجيا والكيمياء... إلى أن يصل إلى نتيجة هي أن "ما أردناه حتى الآن هو أن العلم بدأ يحل مشكلة الحياة، على أساس كيميائي جزئي، وعلى أساس تاريخي تطوري معقد، مهما كانت الثغرات، والأمور غير المحلولة بعد، فهذا هو الطريق الوحيد الذي يتراكم ويحقق شيئاً، أما الفروض الجاهزة الممتنعة على التفسير، أو الرفض له، بحجة الدخول في المحرم والمنوع، وإنه فوق العقل وفوق العلم وفوق الإنسان، فهو طريق مسدود لا تقدم فيه أبداً، ولكن هل يقع مجرد سر هذه الإنجازات أي إنسان أو كل إنسان؟ طبعاً لا، فالموقف فلسفي، وليس مجرد تقديم علم، موقفنا موقف فلسفي، وموقف المخالف موقف فلسفي، لو ضرب شخصاً آخر بسكين وأسال دمه ومات، هل يتفق الجميع على أن الضارب هو الذي أماته؟ المواقف هنا متعددة، مع أن المسألة واضحة وهو أن زيداً هو الضارب، وحتى لو شهد المئات على هذه الواقعة، ذلك أننا سنجد من يقول إن روحاً أو جنناً أو "شيطناً" أماته، أو أن الله أماته، وليس زيداً، وسنجد من يقول، بل أماته الله بواسطة زيد، وسنجد ثالثاً يقول أماته زيد فقط، مستبعداً الله أو القوى الأخرى الخفية، مع أن المسألة واضحة جداً ومشاهدة، وهناك من سينكر أية علاقة سببية، إلهية أو بشرية، ما ورائية أو طبيعية ويقول إن المسألة مجرد صدفة أو اقتران، فلا زيد أما ولا الله، بل هو اقتران فمات فلان مقترناً موته بحمل زيد للسكين وطعنه بها، فإذا كان الأمر هكذا مع وضوح الحدث والواقعة، فكيف نطمح أن تقنع معلومات دقيقة وأمور ومكتشفات علوم شديدة التعقيد، وما زال بعضها مفتوحاً للتفسيرات الماورائية، كأمر تركيب الفيروسات والعضويات الدقيقة، والأحماض الخ، كيف نطمح أو نطمع أن مثل هذا السجل لأصل الحياة يستبعد بشكل تلقائي أي تفسير ماورائي؟ أليس بإمكان أي إنسان أن يقول: إن كل ما فعله العلم إلى اليوم أنه وضع الطرق التي بواسطتها وبها يوجد الله العضويات والحياة والأشياء؟ إن الموقف في كل الأحوال أعم من

(1) الألوسي، حسام: نشأة الحياة، منشورات الجمع العلمي 2000، ص 9 و 10.

بمجرد وثائق علمية يقدمها العلم، إنه متعلق بالموقف الفلسفي وبالمعتقد وبالتربية الموضوعات والخلفيات"⁽¹⁾.

المواقف المختلفة لظاهرة واحدة

يضرب الألوسي مثلاً يقدمه بوليتزر من الصواعق "أمامنا إمكان نزول صواعق، ما العمل؟ نجد ثلاثة مواقف نعيش معاً في بلد واحد ومكان واحد وزمن واحد: موقف من يقدم الدعوات والصلوات والندور فقط، وموقف من يضع على قمة داره قضيباً موصولاً بأسلاك تمتد داخل الأرض فقط، وموقف ثالث يفعل الاثنين معاً. أليس لكل من هذه المواقف العملية خلفيته الفلسفية؟"⁽²⁾. وفي هذا المثال يبين لنا الموقف الاتكالي الصرف والعلمي والموقف الذي يجمع بينهما. ويناقش الألوسي هذه المواقف الثلاثة في مناسبات كثيرة، ربما من باب التنبيه لها لا من باب التبني لواحد منها. وأرى أن الإنسان قد يتبنى هذه المواقف كلها في أوقات أو ظروف مختلفة في حياته.

موقف الألوسي

على أي أساس يعتمد موقف الألوسي؟ يقول: "إن موقفي بالذات يقوم على أساس من الخبرة في حقل الفلسفة، وبالذات الفكر الفلسفي الديني واللاهوتي، حيث من خلال التدريس والتأليف والمعايشة الطويلة لحقل تخصصي الضيق (الأنطولوجي، أو مشكلة الوجود) تكشف لدي فقر الأطروحات الغيبية، وعدم جدواها، ووجود صعوبات أمامها، لا تقل انغلاقاً وبعداً عن الوثوق بها من أية فرضية مادية خالصة، مهما تكن ساذجة أو غير مبنية على الإنجازات العلمية الخالصة. ولكن الإنسان غير المطلع على معضلات الفلسفة وتأريخ هذه المعضلات (وهذا يشمل معظم الناس بما فيهم علماء فيزياء وطب الخ) يتصور أن فروض الفلسفات المثالية، والفروض الدينية والعقائدية، والماورائية عبر العصور هي أمور

(1) المصدر نفسه، ص 27 و 28.

(2) الألوسي، حسام: الفلسفة والحضارة، ص 33.

مسلمة، ومقبولة بدون أية عراقيل أو مواجهات حقيقية، وحينما يجد المطلع أن هذه الفروض لا يمكن التأكد منها على أساس علمي ووطيد ولا على أساس عقلي ومسلم، وليس على أساس الاعتقاد بها والإيمان القلبي المستسلم، فليس أمامه سوى متابعة مسيرة العلم والفروض الأرضية المختبرية العلمية الخالصة، تحت دافع فلسفي معرفي إن بإمكان الإنسان حل اللغز مهما طال الزمن⁽¹⁾. "والآن ما هو الحل الفلسفي المستند إلى حصيلة العلوم الذي أراه من نظريات أصل الحياة وتفسير ظهور الكائنات الحية؟ الجواب ليس بالسهل، ولكن استناداً إلى المعطيات العلمية التي أتعامل معها منذ عقود من السنين... أرى أن الأقرب إلى القبول عندي:

1- التفسير الطبيعي، الذي مفاده أن العلم قادر على تقديم تفسير لنشأة الحياة وتطورها عبر سلسلة الكائنات الحية.

2- إن أقرب الحلول إلى القبول من هذه النظريات أو الحل الطبيعي هي نظريات التطور البيولوجي والكوني، وأن الحياة نشأت من مادة لا عضوية وتدرجت تطورياً.

3- إن نظريات أصل الحياة المتعددة، وقد سبقت الإشارة إليها لا يمكنها أن تستغني عن القاسم المشترك وهو أن الحياة إنتاج مُسبب بأسباب طبيعية وله ظروفه الأرضية والكونية⁽²⁾.

ينتهي الآلوسي إلى الآتي: "والنتيجة أن كل نسق هو نسق مؤقت، منذ ظهور الحياة إلى الإنسان عبر آلاف أشكال الأحياء، وهو نسق لا يرجع إلى الوراء، لكنه لن يدوم، والمهم أنه نظام مرتبط بالشمس (وبالكون ككل)، ونظريات موت النجوم تقول بأن الشمس سوف لن تبقى هكذا، وكذلك الأرض بالتبعية، وستعدم الحياة في كوكبنا كلية: فيا لها من ظاهرة مؤقتة وغير أساسية ويا لها من ظاهرة عرضية لا تستحق هذا العناء الذي صرفه الإنسان متأملاً لمصيره ومصيره وجدواها ومعقوليتها، ودقة نُظُمها وأسرار وجودها"⁽³⁾.

(1) الآلوسي، حسام: نشأة الحياة، ص 28 و29.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

(3) المصدر نفسه، ص 71.

خاتمة

ابتدأت بمسائل شفوية عن علاقة الآلوسي بالمسألة الدينية. لكن الشفوي على الرغم من أهميته فإنه لا يمكن الاستناد إليه في الأبحاث، إذ قد يكون السامع غير دقيق في السمع، وربما يسمع ما يريد من المتكلم. لذا اعتمدنا ما كتبه، أو بعضاً مما كتبه في هذا المجال، وذلك لكثرة إنتاجه. إن الآلوسي في المسألة الدينية أقرب إلى الشك، لكن الشك ليس وسطاً حساسياً بين الإيمان والإلحاد، فهو يميل إلى الإيمان عاطفةً، لكن عقله يعيده إلى الإلحاد. وما الإلحاد إلا وجهة نظر في مسألة من مسائل الدين، لا من الدين كله.

الرؤية بين الإثبات والنفي

مقدمة

شغل موضوع "رؤية الله" عدداً كبيراً من الناس، منهم أناس بسطاء، ومنهم باحثون ورجال دين، سواء كان ذلك في الدين الإسلامي أو في غيره من الأديان. وما يعيننا من هذه المسألة هو آراء المفكرين المسلمين فيها. فقد اختلفوا حول جواز رؤية الله في يوم القيامة أو عدم جوازها، إلا قلة منهم كانوا يقولون برؤيته في الدنيا. ويمكن القول أنهم انقسموا على قسمين كبيرين، ذلك إذا أدخلنا موقف السلفيين في ضمن موقف القائلين بالرؤية، ولكن الفرق كان في الأدلة والبراهين. ولكل من المعتزلة والأشاعرة أدلة عقلية ونقلية في إثبات رأيهم.

من الباحثين من يرى أن مسألة الرؤية ليست ألا خلافاً لغوياً محضاً بين الأشاعرة والمعتزلة، ومثال أولئك عبد المجيد الصغير، فيقول: "ومسألة الرؤية لا تخرج عن كونها خلافاً لغوياً محضاً نشأ عن جهل الأشاعرة بمصطلحات المعتزلة. فقد قال الأشاعرة انه لا علاقة بين مفهوم الرؤية ومفهوم الجسمية، وليس من شروط الرؤية في عالم الغيب اقتضاء الجسمية أبداً"⁽¹⁾، ويرى أن الاثنين (أي المعتزلة والأشاعرة) متفقتان على تأويل مفهوم الرؤية بحيث لا ينتج عنه تجسيم. ويبدو أن عبد المجيد الصغير يحاول أن يجعل المصطلح اللغوي سبباً رئيساً في الخلاف. وأرى أن الخلاف أكبر من فهم المصطلحات اللغوية أو عدم فهمها. ولا شك أن هناك اتفاقاً بين المعتزلة والأشاعرة في كثير من الموضوعات، لكن ذلك يتحدد بحسب وجهة النظر إلى المشكلة، أو بحسب مستوى النظر. فكلما ابتعدنا كلما رأينا تشابهاً، وكلما اقتربنا وجدنا اختلافاً بين أصحاب المدرسة الواحدة،

(1) الصغير، عبد المجيد: ملاحظات حول إشكالية المصطلح اللغوي في الخلاف الكلامي. مجلة المناظرة، السنة الأولى، العدد الأول، (1989).

كالاختلاف بين النظام والعلاف مثلاً. ويبدو أن هناك من يحاول أن يجمع بين الفرق الإسلامية ويبسط الخلاف فيما بينها بدافع عملي، وهو أن الوحدة أنفع من التفرقة. فنرى مثلاً الشيخ محمد عبدة في "رسالة التوحيد" لا يفصل القول في مسألة الرؤية، بل يكتفي بذكر الذين قالوا بجوازها والذين أنكروا جوازها، وكان يعدها من الأمور التي لا تستحق الخلاف، "ولكن مبي الإسلام يقوم بحجون الخلاف والله فوق ما يظنون"⁽¹⁾. وفكرة رؤية الله أو عدم رؤيته في الآخرة، شئنا أم أبينا، هي فكرة تطرحها فكرة وجود الله، فإما أن يرى أو لا يرى ولا ثالثَ لهما، ما دام الإنسان معتقداً بوجود الله.

لقد اختلفت فرق المسلمين في رؤية الله يوم القيامة، وكانوا على قولين: منهم من يقول برؤيته ومنهم من لا يجوز رؤيته يوم القيامة. أما في الدنيا فاتفقوا على أنه لا يُرى فيها⁽²⁾.

وجواز الرؤية هو قول جمهور المسلمين، بدليل النقل والعقل، "قالوا: يرى من غير تكيف بكيفية من الكيفيات المعتبرة في رؤية الأجسام، ومن غير إحاطة، بل يحار العبد في العظمة والجلال، حتى لا يعرف اسمه، كأن يشعر بمن حوله من الخلائق، فإن العقل يعجز هناك عن الفهم، ويتلاشى الكل في جنب عظمة الله تعالى"⁽³⁾.

وقد دافعت الأشاعرة عن رؤية الله يوم القيامة، وكانت رد فعل على قول المعتزلة وغيرها بنفي الرؤية في الدارين. وكانت مسألة الرؤية من المسائل التي شغلت المسلمين.

نفي الرؤية

إن المعتزلة من أشهر الفرق التي قالت بنفي الرؤية. فقد رفضوا جميع أفكار التشبيه والتجسيم، وحاولوا البرهنة على أبطال كل فكرة تهدد مبدأ التوحيد الذي

(1) الشيخ محمد عبدة: رسالة التوحيد. دار المنار - مصر (ط15) 1372هـ، ص 204.

(2) رشدي عليان، وقحطان الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص 179.

(3) المصدر نفسه، ص 172.

آمنوا به من خلال نظريتهم في نفي الصفات "وقد أتفق المعتزلة البصريون والبغداديون على مبدأ استحالة رؤية الله بالأبصار في الدنيا الآخرة"⁽¹⁾. وسأكتفي بذكر المعتزلة ممثلين لوجهة النظر هذه، مع الأخذ بالحسبان أن هناك من يتفق معهم في الرأي في هذه المسألة، مثل الإمامية.

أما الرؤية في الدنيا فأن المعتزلة رفضوها (كما رفضتها معظم الفرق الإسلامية) بحجة أنها لو تحققت لتحقق الحلول والمجاورة، من خلال اتصال رؤيتنا لذات الله اتصالاً مادياً، ولكان الله في صورة مجسمة⁽²⁾. وأيضاً لو جازت هذه الرؤية "لكان الله متحيزاً في مكان أمام الرائي، وتعالى الله أن يكون متحيزاً في مكان"⁽³⁾. وهكذا أسقط المعتزلة ادعاءات المجسمة والمشبهة في إمكان الرؤية في الدنيا.

ولم يتوقف المعتزلة عند رفض فكرة الرؤية في الدنيا، ولكنهم رفضوا فكرة رؤية الله في الآخرة التي جوزها الأشاعرة والسلفية وغيرهم. وكان دليلهم العقلي هو "أن الرؤية تعني اتصال شعاع بين الرائي والمرئي ويشترط مثل هذا الاتصال تعين القوام المادي لها"⁽⁴⁾.

وهذا الاتصال يهدد مبدأ التوحيد المحض "وإذا افترضنا جواز رؤيته تعالى، فسنراه قديماً، عالماً، قادراً، حياً، لأن مثل هذه الصفات هي أخص أوصافه، ومثل ذلك يستحيل أيضاً، وعليه فإن الله تعالى لا يرى في الآخرة، كما لا يرى في الدنيا"⁽⁵⁾.

أما برهان المعتزلة الشرعي فقد اعتمد قوله تعالى "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"⁽⁶⁾، فقد نفى الله عن نفسه البصر، ومثل ذلك يعد مدحاً يعود إلى ذاته تعالى، وإذا انتفى ذلك كان إثباته نقصاً، والنقص لا

(1) الراوي، عبد الستار: ثورة العقل. منشورات وزارة الثقافة والإعلام (1982)، ص 254.

(2) المصدر نفسه، ص 254.

(3) المصدر نفسه، ص 254.

(4) المصدر نفسه، ص 254 و 255.

(5) المصدر نفسه، ص 255.

(6) سورة الأنعام: 103.

تجوز عليه تعالى أبدا⁽¹⁾، وسنلاحظ في الصفحات الآتية كيف رد الأشاعرة على هذا الكلام وغيره من أقوال المعتزلة.

أما الآيات التي يثبت ظاهرها الرؤية فقد أولها المعتزلة بما يتفق ومنهجهم في التوحيد ونفي الصفات، على الرغم من أن التأويل ليس حكراً على المعتزلة وحدهم، لكنهم استعملوه بشكل موسع أكثر من غيرهم. ومثال ذلك الآية التي خاطب فيها موسى ربه "رب أرني أنظر إليك"⁽²⁾ وقالوا بأن هذا السؤال لم يكن سؤال موسى لربه، بل كان سؤال قومه، لقوله تعالى "يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك، فقالوا أرنا الله جهرة"⁽³⁾، وقد تأكد ذلك بعد نزول الصاعقة "أهلكنا بما فعل السفهاء منا"⁽⁴⁾، فالسؤال لم يكن سؤالاً ذاتياً لموسى. أما بإضافة الرؤية لنفسه في سؤاله لربه، فذلك لأنه كان أمام قومه، وكان مطالباً بالرد على مثل هذا السؤال، فتوجه بالسؤال نيابة عن قومه إلى ربه تعالى⁽⁵⁾. فلم يكن ذلك ذنبه وإنما كان ذنب قومه.

وقد رفض المعتزلة ما تناقله أهل الحديث من أحاديث رويت عن النبي تجيز الرؤية، وحاولوا تجريح هؤلاء الرواة جميعاً "ذلك أن المعتزلة تزعم أنها أحاديث مروية عن طريق الآحاد، ومثل هذه الأحاديث لا يمكن قبولها أو الأخذ بها لان كل واحد من هؤلاء المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر فيه، وربما يكون كاذباً"⁽⁶⁾.

وإن الطعن والتجريح بصحة الأحاديث المروية كان متبادلاً بين جميع الفرق التي خاضت في النقاش.

ونقرأ في كتاب القاضي عبد الجبار، "شرح الأصول الخمسة"، فصلاً في الرؤية، لم يدع فيه دليلاً من الأدلة على جواز الرؤية لألفنده، ثم يأتي بأدلة عقلية ونقلية تثبت

(1) الراوي، عبد الستار: ثورة العقل، ص 254.

(2) الأعراف: 143.

(3) النساء: 153.

(4) الأعراف: 155.

(5) الراوي: المصدر السابق، ص 256.

(6) المصدر نفسه، ص 258.

استحالة الرؤية، وسنقتطف منه بعضاً من هذه الأدلة؛ وفي البدء يرى القاضي عبد الجبار أن الكلام حول هذه المسألة مع المجسمة لغو، لأنهم يسلمون "أن الله تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يُرى، ونحن نسلم [أي المعتزلة] لهم أن الله تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى، والكلام معهم في هذه المسألة لغو"⁽¹⁾، لكنه يرد على الأشاعرة ومن تابعهم، الذين لهم - فيما أرى - منطلقات ومبادئ تختلف عن المجسمة.

يرى القاضي أن الاستدلال على هذه المسألة يمكن أن يكون بالعقل والسمع معاً⁽²⁾، ويستشهد بالآية "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير"⁽³⁾. ويرى أن وجه الدلالة في هذه الآية "هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا قرن بالبصر لا يحتمل إلا الرؤية وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه أدراك البصر"⁽⁴⁾. ويورد معاني للإدراك وهي: البلوغ، والنضج والإيناع⁽⁵⁾، "فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ما ذكرناه، وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل ألا العلم، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر"⁽⁶⁾. وينفي قول المنكرين بأن المراد من قول الله: "لا تدركه الأبصار" أي لا تحيط به الأبصار؛ لأن "الإحاطة ليس هو بمعنى الإدراك لا في حقيقة اللغة ولا في مجازها، ألا ترى أنهم يقولون السور أحاط بالمدينة، ولا يقولون: أدركها أو أدرك بها، وكذلك يقولون: عين الميت أحاطت بالكافور ولا يقولون أدركته. وبعد، فإن هذا تأويل بخلاف تأويل المفسرين، فلا يقبل. على أنه كما لا تحيط به الأبصار فكذلك لا يحيط هو بالأبصار، لأن المانع عن ذلك في الموضعين واحد فلا يجوز حمل الإدراك المذكور في الآية على الإحاطة لهذه الوجوه"⁽⁷⁾. وإن الله "وإن كان مبصراً، فإنما يرى ما

(1) القاضي عبد الجبار بن أحمد: شرح الأصول الخمسة. مكتبة وهبة (ط1) 1965، ص 232 و 233.

(2) المصدر نفسه، ص 233.

(3) الأنعام: 103.

(4) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص 233.

(5) المصدر نفسه، ص 234.

(6) المصدر نفسه، ص 234.

(7) المصدر نفسه، ص 239 و 240.

تصح رؤيته، ونفسه يستحيل أن ترى... وما كان نفيه نفيّاً راجعاً إلى ذاته فإن إثباته نقصاً، والنقص لا يجوز على الله تعالى⁽¹⁾، ولا يسلم القاضي بأن النظر بمعنى الرؤية، "كيف يعلم أن يكون النظر بمعنى الرؤية، ومعلوم أنهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره، فلو كان أحدهما هو الآخر لتناقض الكلام، ونزل منزلة قول القائل: رأيت الهلال وما رأيت، وهذا مناقض فاسد"⁽²⁾. ويورد بعد هذا حججاً لغوية كثيرة تدعم رأيه. وهو يرفض كذلك الدليل القائل إن النظر إذا علق بالوجه فلا يحتمل إلا الرؤية⁽³⁾. وتأويل الآية - كما يراه - هو أن النظر بمعنى الانتظار⁽⁴⁾. والآية التي يقصدها هي "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة". ويقول: "على أن إلى في الآية على ما قيل، هو حرف الجر ولا حرف البعدية، وإنما هو واحد الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمة مترتبة"⁽⁵⁾.

ولا يرى القاضي أن الانتظار يقتضي تنغيص العيش "وإنما يوجب ذلك كان المنتظر لا يتعين وصول ما ينتظره إليه، أو يكون في جنس ولا يدري متى يتخلص من ذلك وهل يتخلص أم لا، فإنه والحال هذه يكون في غم وحسرة، فأما إذا يتيقن وصوله فلا يكون في غم وحسرة، خاصة إذا كان في حال انتظاره في أرغد عيش وأهناه"⁽⁶⁾.

وكل تلك الأدلة كانت سمعية، وله أدلة عقلية كثيرة، منها دليل المقابلة، وهو "أن الواحد منا راء بحاسة، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، وقد ثبت أن الله تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً، ولا حالاً في المقابل، ولا في حكم المقابل"⁽⁷⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 241.

(2) المصدر نفسه، ص 242.

(3) المصدر نفسه، ص 244.

(4) المصدر نفسه، ص 245.

(5) المصدر نفسه، ص 245.

(6) المصدر نفسه، ص 248.

(7) المصدر نفسه، ص 248.

ويستدل القائلون بالرؤية من الآية "كلا إثمهم عن رهم يومئذ لمحجوبون" بأن "الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، وهذا يدل على أن المؤمنين لا يحجبون"⁽¹⁾، ويرى القاضي أن "هذا استدلال بدليل الخطاب، وذلك لا يعتمد في فروع الفقه فكيف في أصول الدين. وبعد، فليس في ظاهر الآية ما يدل على أن الكفار يوم القيامة محجوبون عن رؤية الله، لأنه تعالى قال "كلا إثمهم عن رهم يومئذ لمحجوبون" ولم يقل عن رؤية رهم. ومتى قالوا: المراد بقوله عن رهم، عن رؤية رهم، قلنا: ليس كذلك، بل المراد عن ثواب رهم، لأنكم إذا عدلتم عن الظاهر فليست بالتأويل أولى منا، فنحمله على وجه يوافق دلالة العقل"⁽²⁾.

أما إجماع الصحابة على أن الله يرى، فإن القاضي يرى أنه لا يمكن إدعاء إجماع الصحابة على ذلك⁽³⁾. ويرجع إلى حديث عن عائشة، ويحيل إلى خطب أمير المؤمنين التي تنفي الرؤية⁽⁴⁾.

أما حديث الرسول "سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر" فله ثلاثة طرق في الجواب عنه:

- 1- "إن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه"⁽⁵⁾.
- 2- وأن هذا الخبر يروى عن "قيس بن أبي حازم، عن جرير بن عبد الله البجلي، عن النبي"⁽⁶⁾، وقيس هذا لا يمكن الاحتجاج بقوله لأسباب يذكرها القاضي⁽⁷⁾.
- 3- "إن صحَّ هذا الخبر وسلم، فأكبر ما فيه أن يكون خيراً من أخبار الآحاد، وخير الواحد مما لا يقتضي العلم، ومسألتنا طريقها القطع والثبات..."⁽⁸⁾، وأن هذا الخبر معارض بأخبار رُويت⁽⁹⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 267.

(2) المصدر نفسه، ص 267.

(3) المصدر نفسه، ص 267.

(4) المصدر نفسه، ص 268.

(5) المصدر نفسه، ص 268.

(6) المصدر نفسه، ص 269.

(7) المصدر نفسه، ص 229.

(8) المصدر نفسه، ص 269.

(9) المصدر نفسه، ص 269.

وفي نهاية الفصل يقول القاضي: "اعلم أن من خالفنا في هذه المسألة لا يخلو حاله من أحد أمرين؛ إما أن يحقق الرؤية فنقول: إن الله تعالى يرى مقابلاً لنا أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل، أو لا يحقق فيقول: إنه تعالى يرى بلا كيف. فمن ذهب إلى المذهب الأول فإنه يكون كافراً لأنه جاهل بالله تعالى، والجهل بالله كفر. والدليل على ذلك إجماع الأمة، وإجماع الأمة حجة. ومن قال إنه تعالى يرى بلا كيف فلا يكفر، لأن التكفير إنما يعرف شرعاً، ولا دلالة من جهة الشرع يدل على ذلك..."⁽¹⁾.

اعتقاد أهل السنة والجماعة

لقد أجمع أهل السنة على رؤية الله يوم القيامة "وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ولكل حي من طريق العقل، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر، وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية والجهمية، وخلاف قول من زعم أنه يرى في الآخرة بحاسة سادسة، كما ذهب إليه ضرار بن عمرو، وخلاف من زعم أن الكفرة يرونه كما قال ابن سالم البصري"⁽²⁾.

أما دليلهم من المنقول فهو:

1. قوله تعالى: "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة".
 2. قوله تعالى: "للذين أحسنوا الحسنى وزيادة".
- "والحسنى: الجنة، والزيادة: الرؤية كما ثبت بالحديث الصحيح الذي رواه مسلم"⁽³⁾.
3. قول الله لموسى: "لن ترواني" والاستدلال بها على الرؤية من وجوه:
- أ- "انه لا يظن بكليم الله ورسوله الكريم، وأعلم الناس بربه في وقته، أن يسأل ما لا يجوز عليه، بل هو من أعظم المحال، إذ لا يجوز

(1) المصدر نفسه، ص 276 و 277.

(2) البغدادي، عبد القاهر: الفرق بين الفرق. مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، ميدان الأزهر بمصر، ص 335 و 336.

(3) رشدي عليان وقحطان الدوري: أصول الدين الإسلامي، ص 173.

على أحد الأنبياء الجاهل بشيء من أحكام الألوهية"⁽¹⁾.

ب- "وقال تعالى (لن تراني)، ولم يقل: إني لا أرى، أو لا تجوز رؤيتي، أو لست بمرئي"⁽²⁾. وهذا يدل على أن الله مرئي، ولكن موسى لا تحتمل قواه رؤية الله في هذه الدار-أي الدنيا⁽³⁾، "لضعف قوى البشر عن رؤيته، يوضحه قوله تعالى: "ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني"⁽⁴⁾، فأعلمه أن الجبل مع قوته وصلابته لا يثبت للتحلي في هذه الدار، فكيف بالبشر الذي خلق من الضعف"⁽⁵⁾.

4. قوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار"⁽⁶⁾.
"ووجه الاستدلال بها: إن الله تعالى إنما ذكرها في سياق التمدح، ومعلوم أن المدح إنما يكون بالصفات الثبوتية، ويكون بالنفي إذا تضمن أمراً وجودياً..."⁽⁷⁾.

5. حديث أبي هريرة (وهو حديث متفق عليه): "إن الناس قالوا يا رسول الله: هل نرى ربنا يوم القيامة؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل تضارون في القمر ليلة البدر؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب؟ قالوا: لا يا رسول الله. قال: فإنكم ترونه كذلك"⁽⁸⁾.

6. حديث صهيب الصحيح. "قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم تلا هذه الآية: (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)⁽⁹⁾ قال: إذا دخل أهل الجنة

(1) المصدر نفسه، ص 173.

(2) المصدر نفسه، ص 173.

(3) المصدر نفسه، ص 173 و174.

(4) الأعراف: 143.

(5) رشدي عليان وقحطان الدوري: المصدر السابق، ص 174.

(6) الأنعام: 103.

(7) رشدي عليان وقحطان الدوري: المصدر السابق، ص 174.

(8) المصدر نفسه، ص 175.

(9) يونس: 26.

الجنة وأهل النار، نادى منادٍ: يا أهل الجنة إن لكم عند الله موعداً، يريد أن ينجزكموه، فيقولون: وما هو؟ ألم يثقل موازيننا، ويبيّض وجوهنا، ويدخلنا الجنة، ويُجرّنا من النار؟ قال: فيكشف لهم الحجاب، فينظرون إليه، قال: فوالله ما أعطاهم شيئاً أحب إليهم من النظر إليه، ولا أقر بأعينهم⁽¹⁾.

واعتمدوا كذلك على إجماع الصحابة والتابعين على رؤية الله في الآخرة. وأما دليلهم المعقول فهو:

أ. "إن الله تعالى موجود، وكل موجود يصح أن يرى، فالباري عز وجل يصح أن يرى.

ب. كما جاز أن يعلم الباري عز وجل من غير كيفية وصورة، جاز أن يرى من غير كيفية وصورة"⁽²⁾.

ويرد الاسفراييني مثل هذه الحجة قائلاً: "وان تعلم أن القدم سبحانه يرى وتجاوز رؤيته بالأبصار، لان ما لا تصح رؤيته لم يتقرر وجوده كالمعدوم، وكل ما صح وجوده جازت رؤيته كسائر الموجودات"⁽³⁾.

ولا يقر السلفيون دائماً بتأويلات المعتزلة وغيرهم ويرونها متطرفة، يقول الدارمي: "والقران عربي مبين، تصرف معانيه إلى أشهر ما تعرفه العرب في لغاتها، وأعمها عندهم. فإن تأوّل متأوّل... في شيء منه خصوصاً، أو صرفه إلى معنى بعيد عن العموم بلا أثر، فعليه البينة على دعواه"⁽⁴⁾. فالدارمي مثلاً لا يوافق المريسي في تأويله للحديث الدال على الرؤية "ثم انتدب المريسي الضال لرد ما جاء عن رسول الله (ص) في الرؤية في قوله: "سترون ربكم يوم القيامة لا تضامون في رؤيته كما لا تضامون في رؤية الشمس والقمر ليلة البدر". فأقر الجاهل بالحديث

(1) رشدي عليان وقحطان الدوري: المصدر السابق، ص 175.

(2) المصدر نفسه، ص 77.

(3) الاسفراييني، أبو المظفر: التبصير في الدين، مكتبة الخانجي، بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (1955)، ص 138.

(4) عقائد السلف - كتاب "رد الإمام الدارمي عثمان بن سعيد على المريسي العنيد، المعارف - جلال حزي وشركاه - (1971)، ص 413.

وصححه، وثبت روايته عن النبي صلى الله عليه وسلم ثم تلتطف لرده وإبطاله بأقبح تأويل وأسمج تفسير، ولو قد رد الحديث أصلاً كان أعذر له من تفاسيره هذه المقلوبة، التي لا يوافقها عليها أحد من أهل العلم، ولا من أهل العربية، فادعى الجاهل أن تفسير قول رسول الله صلى الله عليه وسلم (سترون ربكم لا تضامون في رؤيته) تعلمون أن لكم رباً لا تشكون فيه كما لا تشكون في القمر أنه قمر، لا على أن أبصار المؤمنين تدركه جهرة يوم القيامة، لأنه نفى ذلك عن نفسه بقوله (لا تدركه الأبصار)...⁽¹⁾. ويرى الدارمي أن الشك في ربوبية الله زائل عن المؤمن والكافر يوم القيامة "فكل مؤمن وكافر يومئذ يعلم أنه ربه، لا يعترهم في ذلك شك: فيقبل الله ذلك من المؤمنين ولا يقبله من الكافرين، ولا يعذرهم بمعرفتهم ويقينهم به في ذلك اليوم فما فضل المؤمن على الكافر يوم القيامة عندك في معرفة الرب؟ إذ مؤمنهم وكافرهم لا يعتره في ربوبيته شك"⁽²⁾. وأما معنى قوله (لا تدركه الأبصار) فالمقصود منه - كما يرى الدارمي - في الحياة الدنيا.

موقف الأشاعرة

اقتربت الأشاعرة في كثير من نظرياتها من المذاهب السلفية، أو أنهم كانوا توفيقيين. أما في مسألة رؤية الله في الآخرة فهم يأخذون بظاهر النص ويُقرون رؤية الله في الآخرة، وينفون كل ما جاء به المعتزلة من أدلة ترفض بها الرؤية. ونجد ذلك مفصلاً في كتابي أبي الحسن الأشعري "الإبانة عن أصول الديانة"، و"اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع"، تحت عنوان (باب الكلام في إثبات رؤية الله تعالى في الآخرة). فيقول الأشعري إن النظر لا يخلو من وجوه نحن ذاكروها.⁽³⁾ "إما أن يكون الله عز وجل عني نظر الاعتبار لقوله تعالى (أفلا

(1) المصدر نفسه، ص 413.

(2) المصدر نفسه، ص 413.

(3) الأشعري، أبو الحسن: الإبانة عن أصول الديانة، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، ص 12.

ينظرون إلى الإبل كيف خلقت)، أو يكون نظر الانتظار لقوله (ما ينظرون ألا صيحة واحدة) أو يكون عني نظر الرؤية⁽¹⁾. ويرى الأشعري انه لا يجوز أن يكون الله قد عني نظر الانتظار "لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا انظر في هذا الأمر بقلبك لم يكن معناه نظر العينين ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب وأيضاً فإن نظر الانتظار لا يكون في الجنة لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير وأهل الجنة لهم في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت في العيش السليم والنعيم المقيم وإذا كان هذا هكذا لم يجوز أن يكونوا منتظرين لأنهم كلما خطر ببالهم شيء أتوا به مع خطوره ببالهم وإذا كان ذلك كذلك فلا يجوز أن يكون الله عز وجل أراد نظر التعطف لأن الخلق لا يجوز أن يتعطفوا على خالقهم وإذا فسدت الأقسام الثلاثة صح القسم الرابع من أقسام النظر وهو أن معنى قوله إلى رها ناظرة أنها رائية ترى رها عز وجل⁽²⁾.

ويذكر الأشعري هذه الأدلة على رؤية الله بالأبصار في كتابه اللمع⁽³⁾. وهكذا أبطل الأشعري قول المعتزلة الذين أرادوا بقول الله "ناظرة" نظر الانتظار، ويقول إن الانتظار لا يقرن عند العرب بـ "إلى"، "ألا ترى أن الله عز وجل لما قال ما ينظرون ألا صيحة واحدة لم يقل إلى إذ كان معناه الانتظار"⁽⁴⁾. ويستشهد لإثبات رأيه ببيت شعر لامرئ القيس. ويرى الأشعري أن "القرآن على ظاهره وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا لحجة وإلا فهو على ظاهره ألا ترى أن الله عز وجل لما قال صلوا لي واعبدوني لم يجوز أن يقول قائل انه أراد غيره ويزيل الكلام عن ظاهره فلذلك حجة. ثم يقال للمعتزلة إن جاز لكم أن تزعموا أن قول الله عز وجل إلى رها ناظرة إنما أراد به إلى غيرها ناظرة فلمَ ما جاز لغيركم أن يقول إن

(1) المصدر نفسه، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 12.

(3) الأشعري، أبو الحسن: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع. مكتبة الخانجي، بمصر والمثنى ببغداد (1955)، ص 63 و 64 و 65.

(4) الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، ص 13.

قول الله عز وجل لا تدركه الأبصار أراد بها لا تدرك غيره لم يرد أنها لا تدركه؟ وهذا ما لا يقدرّون على الفرق فيه"⁽¹⁾.

ويشير الأشعري هنا إلى مشكلة من المشكلات المهمة في علم الكلام، ألا وهي التأويل، فيحاول أن يحدد شروطاً للتأويل كي لا تتوّل جميع آيات القرآن، وبعدئذ نرى أن شروط التأويل تتخذ أشكالاً دقيقة كما عند الغزالي.

ويبدو أن كلام موسى مع الله قد استند إليه كلا الفريقين المتخاصمين في إثبات رأيهم. ويستند ظاهر الآية قول المعتزلة، لكن الأشاعرة أفادوا من الآية في إثبات رأيهم بعد تفسيرها لصالحهم. "ولا يجوز لموسى وهو نبي عصمه الله بما عصم به المرسلين أن يسأل ربه ما يستحيل عليه"⁽²⁾، ولو أراد الله تبعيد الرؤية "لقرن الكلام بما يستحيل وقوعه ولم يقرنه بما يجوز وقوعه فلما قرنه باستقرار الجبل وذلك أمر مقدور لله سبحانه دل ذلك على أنه جائز أن يرى الله عز وجل"⁽³⁾.

ويرجح الأشعري أن معنى "لا تدركه الأبصار" في الدنيا وليس في الآخرة، أو أن أبصار الكافرين لا تدركه وليس المؤمنين "ذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضاً فلما قال في آية (وجوه يومئذ...) وقال في آية أخرى (لا تدركه الأبصار) علمنا أنه إنما أراد أبصار الكافرين لا تدركه"⁽⁴⁾.

ويستشهد بدليل آخر هو الحديث النبوي "ترون ربكم...".

ومما يدل على رؤيته أيضاً دليل عقلي وليس نقلياً "أنه ليس موجود إلا وحائز أن يرى الله عز وجل وإنما لا يجوز أن يرى المعدم فلما كان الله عز وجل موجوداً مثبتاً كان غير مستحيل أن يرى نفسه عز وجل"⁽⁵⁾. ويرى الأشعري أن إثبات رؤية الله ليس فيه تشبيه الباري ولا تجنيسه ولا قلبه عن حقيقته. وليس في الرؤية تجويره ولا تظليمه ولا تكذيبه"⁽⁶⁾.

(1) المصدر نفسه، ص 13.

(2) المصدر نفسه، ص 13.

(3) المصدر نفسه، ص 145.

(4) المصدر نفسه، ص 15.

(5) المصدر نفسه، ص 16.

(6) الأشعري: اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 62.

وللباقلائي في كتابه "التمهيد" أدلة الأشعري نفسها، تقريباً، في إثبات الرؤية⁽¹⁾. ومن حججه على الرؤية أن الله موجود "والشيء إنما يصح أن يرى من حيث كان موجوداً، إذا كان لا يرى لجنسه، لأننا لا نرى الأجناس المختلفة، ولا يرى لحدوثه، إذ قد نرى الشيء في حال لا يصح أن يحدث فيها، ولا لحدوث معنى فيه، إذ قد تُرى الأعراض التي لا تحدث فيها المعاني"⁽²⁾.

أما دليله على جواز الرؤية من جهة القرآن، فهو قول موسى: "ربُّ أُرني أنظر إليك"، ويقول: "فلو كانت الرؤية تستحيل عليه كما قالت المعتزلة، كما يستحيل أن يكون محدثاً مربوباً وعبداً مخلوقاً، لاستحال على نبيه وأمينه على وحيه ومن جعله واسطةً بينه وبين خلقه ومتحماً لرسالته أن يسأله المستحيل في صفته، كما يستحيل أن يقول له "رب كن عبداً مربوباً ومألوهاً مخلوقاً"، لأن ذلك أجمع استخفاف بالله سبحانه، سواء سأله السائل لنفسه أو سأله لغيره. وليس يجوز على الأنبياء الاستخفاف برهيم، ولا أن يكون أسلاف المعتزلة وأخلافها أعلم من الرسل بما يجوز على الله تعالى وما يستحيل في صفته. فدل ما وصفناه على صحة رؤيته"⁽³⁾.

ويستشهد بالآية "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة" على جواز الرؤية قائلاً: "والنظر في كلام العرب، إذا قُرُن بالوجه، ولم يُضَف الوجه الذي قُرُن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة، وعُدِّي بحرف الجر، ولم يُعَدَّ إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر لا غير ذلك..."⁽⁴⁾.

ويخصص الباقلائي كلاماً كثيراً عن "التمدح"، عندما يفسر الآية "لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار". ويرى أن الله قد تَمَدَّح بقوله "وهو يدرك الأبصار" ولم يتمدح باستحالة إدراكه بالأبصار⁽⁵⁾. وهو كذلك يفصل القول في وجوه

(1) الباقلائي، أبو بكر: التمهيد. المكتبة الشرقية - بيروت (1957)، الباب الثالث والعشرون "في جواز رؤية الله تعالى بالأبصار"، ص 266.

(2) المصدر نفسه، ص 266.

(3) المصدر نفسه، ص 266 و 267.

(4) المصدر نفسه، ص 267.

(5) المصدر نفسه، ص 268.

تفسير الآية التي خاطب بها موسى ربه، ولا تخرج تفسيراته عن تفسيرات الأشعرى. وباختصار يرى الباقلاني أن كل شيء جائز في قدرة الله⁽¹⁾.

خاتمة

إن موضوع رؤية الله جزء لا يتجزأ من الدين الإسلامي أو غيره من الأديان القرية. إن الرؤية أمنية يتمناها المؤمنون. وقد اختلف المسلمون كما اختلف غيرهم في مسألة الرؤية، بين منكر ومثبت، واختلف الإثبات أيضاً، فليست الدنيا كالآخرة، وليس النظر والرؤية واحداً.

لا أريد هنا أن أرحح رأياً على رأي، ليس لغموض المسألة، بل لاختلاف الهدف. فقد اعتمد المتخاصمون أدلة عقلية ونقلية، ولكل منطلقه وهدفه.

أما جواز الرؤية فهو أمنية من الأمنيات، وما أراد كثير من المسلمين أن يحرموا الناس منها، لاسيما إذا كان لها سند من القرآن والسنة. فما أرادوا أن يضيقوا على الناس حيث لا ينبغي التضيق، ولم يخشوا أن يقعوا في التشبيه أو التجسيم. أما الكيفية فهي تخص المختصين فقط؛ لأن الناس عادة ما لا يسألون عن الكيفية، ويكفيهم أهم سيرونه. وهذا ما تنبهه الأشاعرة.

أما المعتزلة فقد رفضوا الرؤية من باب رفض التشبيه والتجسيم، فكان هدفهم أن يخلصوا الدين من التشبيه والتجسيم؛ لذا رفضوا الرؤية في الدنيا والآخرة.

وقد منعها المعتزلة في الدنيا والآخرة منعاً للتشبيه أينما كان. واستندوا إلى آيات وأحاديث نبوية في هذا الشأن. واستعملوا التأويل كلما ضاقت بهم السبل، وبرعوا في الرد على خصومهم.

أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على جواز رؤيته في الآخرة. واستدلوا على ذلك بأدلة نقلية وعقلية، ودليلهم العقلي هو أن الله موجود، وكل موجود يصح أن يُرى.

(1) المصدر نفسه، ص 279.

ولم تقر السلفية بتأويلات المعتزلة. وإذا كانت الأشاعرة قد اقتربت من السلفية، فإنها إلى التوسط أقرب. وقد أخذت بظاهر النص ورفضت كل ما جاءت به المعتزلة.

إذا تساءلنا عن أهمية هذا الموضوع وإمكان الوصول فيه إلى حل يقنع المختلفين، لما وجدنا ذلك ممكناً. لسبب، هو أن الناس، وحتى المفكرين منهم، يختلفون في فهمهم للأشياء وفي تصوراتهم. وهذه واحدة من المسائل التي لا يمكن حسمها ما دامت تعتمد الاعتقاد من جانب، وتعتمد اللغة وما فيها من إمكانات من جانب آخر. وإذا نظرنا إليها من زاوية الأهمية، فإنها قد تكون مهمة جداً عند من يعتقد بأن الرؤية حقيقية؛ ذلك أن هذه الرؤية أمل عندهم وحلم وأمنية، وقد تكون هي كذلك عند غيرهم، لكن الكيفية مختلفة، ففرق كبير بين الرؤية الحقيقية والرؤية المجازية.

تأثر الفكر العربي المعاصر بالفكر العلمي الغربي

(شبلي شميل وإسماعيل مظهر)

مقدمة

في الفكر العربي المعاصر مدارس وشخصيات مختلفة، بعض من هذه الشخصيات قد تأثر بما أنجزه الفكر الغربي. ولم يكن هذا التأثير متشابهاً، فمنهم من عد الفكر الغربي النموذج الذي ينبغي على كل مفكر أن لا يخرج عنه، ومنهم من أخذ شيئاً منه وترك أشياء. ومنهم من حارب كل ما يأتي من الغرب، والبقية بين هذا وذاك، بين متطرف معجب أشد الإعجاب بالفكر الغربي، وبين متطرف آخر رافض أشد الرفض لهذا الفكر. والقول بالفكر الغربي تبسيط لمسألة معقدة، فهل الفكر الغربي واحد؟ وهل يعبر عن نظرة واحدة؟ بالتأكيد ليس الفكر الغربي واحداً، بل هو تيارات ومدارس واتجاهات مختلفة.

لقد تناولت في هذا البحث نموذجين فقط من نماذج كثيرة متناثر بالفكر الغربي، أو بالفكر العلمي الغربي. وهما شبلي شميل وإسماعيل مظهر.

شبلي شميل (1850-1917)

إن شبلي شميل هو ابن أحد أعيان الريف اللبناني، ولد في عام 1850 في قرية كفر شمعاً من أسرة مسيحية أرثوذكسية مثقفة. وكان أبوه من أدباء عصره، وكان أخوته من المثقفين أيضاً. درس شبلي الطب في كلية البروتستانت في سوريا وتخرج عام 1871. وفي عام 1875 توجه إلى أوروبا حيث قضى عاماً كاملاً يدرس نظرية التطور وآخر ما وصلت إليه العلوم الطبيعية وعلم التشريح. وبعد ذلك ذهب إلى

مصر ليمارس الطب، وأصدر مجلة أسماها "الشفاء". وتوفي في عام 1917⁽¹⁾.
لقد كان شميل رائداً من رواد الفكر الغربي الحديث، وكانت ريادته في مجالات عديدة، فهو أول ناقل للرأي المادي الحديث إلى اللغة العربية، وزعيم فكرة التطور والنشوء والارتقاء ورائد للعلم الطبيعي⁽²⁾.
يقول شميل إنه قد أتى بأفكار شبيهة بأفكار دارون قبل أن يعرف مذهب دارون. أي أنه لم يتعرف على أفكار دارون إلا بعد إكماله دراسة الطب في المدرسة الكلية السورية وسفره إلى باريس⁽³⁾. وكان أيضاً مطلعاً على التراث العلمي اليوناني والعربي الإسلامي.. مثل أبقراط وابن خلدون والمعري... الخ. وكان يعد أبقراط أول القائلين بمذهب النشوء والارتقاء. أما تأثره بأبسي العلاء المعري فقد كان واضحاً جداً⁽⁴⁾.

قد بدأت معاركه عندما أصدر ترجمة لكتاب بخنر "فلسفة النشوء والارتقاء". ويبدو أن أحداً من أصدقائه لم يناصره في تلك المدة. ثم أصدر بحثاً في ثمانين صفحة بعنوان "الحقيقة" رد فيه على مهاجميه⁽⁵⁾. وقد شُنت عليه هجمات كثيرة اشترك فيها أعلام كبار مثل الأفغاني الذي هاجم نظرية النشوء والارتقاء في كتابه الرد على الدهريين⁽⁶⁾. ويقول شميل بأن نشر الكتاب قد أحدث لغطاً عظيماً "لغطاً" كان قليله من الخاصة المعدودة فقاموا ينفونه كله أو بعضه كل قدر علمه أو حسب هواه. وكثيره من العامة الذين أكثروا من الجلبة عن سماع لا عن مطالعة

(1) السعيد، رفعت: ثلاثة لبنانيين في القاهرة (شبلي شميل، فرح أنطون، رفيق جبور). دار الطلبة للطباعة والنشر، بيروت (ط1) أيلول 1973. ص 16.
وانظر أيضاً: نبيل عبد الحميد عبد الجبار: النزعة العلمية في الفكر الفلسفي العربية الحديث. رسالة دكتوراه، كلية الآداب، جامعة بغداد، أيلول (1990). ص 107 و108.

(2) نبيل عبد الحميد: المصدر السابق، ص 77.

(3) المصدر نفسه، ص 78.

(4) المصدر نفسه، ص 81، انظر الأوصاف التي يصف بها المعري.

(5) السعيد، رفعت: المصدر السابق، ص 16.

(6) المصدر نفسه، ص 7.

لأنهم سمعوا أن فيه مساساً بأعز شيء لديهم هم عليه حريصون عن إرث وعادة لا عن تدبر وروية"⁽¹⁾. وهو يلتمس العذر إذا كان قد قصر في بسط المذهب بسطاً وافياً ثم يقول: "لعل ذلك كله يمهّد السبيل لنوابغنا فينهضوا إلى مباراة أعظم علمائهم [ويقصد علماء الغرب]* ولا أقول فلاسفتهم لأن الفلسفة وإن كان لا يزال لها بعض معنى اليوم فإنها ستصبح مبتذلة في مستقبل الأيام فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط"⁽²⁾، (وقد كان كلامه في عام 1910).

وكان شمّيل قد قدم بخنجر لقراء العربية، لكنه لم يسلم بكل ما يقوله، بل هو في كثير من الأحيان يهاجمه هجوماً عنيفاً⁽³⁾. فلم يقف موقف الناقل أو المترجم وحسب، بل إنه فسر وأضاف.

لقد أطلق على كتابه اسم "فلسفة النشوء والارتقاء"، وهو كتاب يشتمل على خمسة أقسام⁽⁴⁾. ويقول: "وقد أطلقت عليه اسم 'فلسفة النشوء والارتقاء' لأنني لم أقتصر فيه على النظر التقريري البسيط من حيث نشوء الأحياء وتسلسلها بعضها من بعض بل أطلقت نظريته على الطبيعة كلها من جماد ونبات وحيوان من حيث أصلها وتحولها ونسبتها بعضها إلى بعض مبيناً أن هذا الكل المشهود مترابط ترابطاً لا ينفك في كل صوره وأفعاله سواء في الطبيعة الصامتة أو في الأحياء النامية أو في الحيوان الأعجم أو في الإنسان الناطق"⁽⁵⁾. ويقول بأنه ينبغي بلوغ الحقيقة المنشودة في كل زمان "من الطريق الوحيد الموصل إليها والتي تلمسها الإنسان في كل أطواره في التاريخ من غير سبيلها فضل عنها ولم يهتد إليها إلا من عهد قريب جداً"⁽⁶⁾. وكان هدفه من ذلك كله المنفعة العملية للإنسان⁽⁷⁾.

(1) شمّيل، شبلي: كتاب فلسفة النشوء والارتقاء. دار مارون عبود (1938). ص ج ود.

* ما بين هذه الأقواس إضافة مني.

(2) المصدر نفسه، ص د.

(3) السعيد: المصدر السابق، ص 25.

(4) شمّيل: المصدر السابق، ص أ.

(5) المصدر نفسه، ص أ وب.

(6) المصدر نفسه، ص ب.

(7) المصدر نفسه، ص ب.

كان ييدي إعجابه الشديد بمذهب دارون وأنصاره أمثال هكسلي وهكل وبجنر وسينسر، ويروي لنا كيف قام بيث مبادئ هذا المذهب منذ سنة (1876). ويقول بأن هذا المذهب قد استتب له الفوز - ويقصد في أيامه - في كلياته "واقصر الخلاف بينهم [أي العلماء] على مسائل جزئية بسيطاً وبياناً فقط كما في كل علم مقرر وعم أيضاً حتى أطلق على كل الكون على العالم المادي وعلى العالم المعنوي. على العالم الطبيعي وعلى العالم الأدبي بحيث لا تمر اليوم بالإنسان مسألة جلية أو صغيرة اجتماعية أو علمية أو فلسفية إلا وتجد لها في هذا المذهب حلاً في كيفية نشوئها وتحولها حتى مصيرها أيضاً وكان ذلك عوناً كبيراً لتعزيز العلم الطبيعي ودعامة فلسفية قوية للفلسفة المادية للكون"⁽¹⁾. ويرى أن فضل دارون ليس في فكرة وضع أساس هذا المذهب، بل بالأدلة العلمية التي أيده بها، فإن هذا المذهب لا يصلح للأحياء فقط بل إنه يشمل الطبيعة كلها "لا في الأرض ومواليدها الجماد والنبات والحيوان فقط بل في السماء وأجرامها أيضاً"⁽²⁾.

إن هذه النصوص وغيرها صريحة وواضحة في تأثير شميل الكبير بمذهب دارون حتى أنه عممه على الكون كله. وهذا المذهب - بحسب اعتقاده - قادر على حل كل المشكلات مهما تكن. وهذه نظرة تفاؤلية منه، فهو يثق تمام الثقة بهذه النظرة حتى أنساه إعجابه ذلك أموراً كثيرة. "كان يؤمن بالعلم، وبالعلوم الطبيعية بالذات، ويطمح إلى أن يرى كل شيء في المجتمع، يسير دقيقاً في دقة القوانين الطبيعية، حاسماً في المعادلات الرياضية"⁽³⁾.

ويقول السعيد إن فكرة شميل "عن التطور ليست فكرة أوربية محضة فهو لا ينكر أنه قد استقى معظم نظريته من دارون وبجنر لكنه أيضاً استند إلى الماديين العرب وفي طليعتهم أبي العلاء* المعري"⁽⁴⁾. ويقول أيضاً: "لقد كان شميل مادياً، بل لعله أول

(1) المصدر نفسه، ص ج.

(2) المصدر نفسه، ص 55.

(3) السعيد: المصدر السابق، ص 18.

(*) الصحيح أبو.

(4) المصدر نفسه، ص 25.

دعاة المادية في الفكر العربي الحديث لكن ماديته كانت متأثرة إلى حد كبير بالمدرسة الألمانية المادية التي نشأت عقب ثورة 1848 وهي ما يمكن أن نسميه المادية الفجة⁽¹⁾. "والحقيقة أنه إذا كان شميل قد استمد كثيراً من أفكاره المادية من هيغل* ومن المدرسة الألماني فإنه استمد وقفنه من الدين من أبسي العلاء المعري بالتحديد"⁽²⁾. ولي على هذه الأقوال مآخذ منها القول بـ "ماديين عرب" ومنهم أبو العلاء المعري. إذ أن وجود فكر مادي عربي أمر ما تزال الشكوك تكتنفه، والأرجح أن ليس هناك فكر مادي خالص عند العرب⁽³⁾. أي أنه لا يوجد فكر مادي كما هو معروف الآن، إلا إذا فهمنا المادية بمعنى معين. فأية مادية تلك التي قال بها المعري؟ وقد يكون بعض الفلاسفة العرب لا يؤمنون بإله كإله الأديان أو حتى ينكرون النبوات، لكن هذه الأفكار كلها لا تخرجهم من الدائرة المثالية. وقد يحدث مثل هذا الخلط إذا اقتطعنا الأفكار من سياقها.

إن الإنسان وكل ما فيه - عنده - مكتسب من الطبيعة "وهذه الحقيقة لم يبق سبيل إلى الريب فيها اليوم ولو أصر على إنكارها من لا يزال مفعول التعاليم القديمة راسخاً في ذهنه رسوخ النقش في الحجر"⁽⁴⁾. والفرق بين الإنسان والحيوان والجماد هو فرق بالكمية لا بالكيفية⁽⁵⁾. والفرق بين الإنسان والحيوان هو فرق عرضي لا جوهري⁽⁶⁾، "أليس بين أدنى البشر وأرفعهم عقلاً من الفرق ما هو أعظم منه بينه وبين الحيوان؟ فمن العجب كيف يخص العقل بعد ذلك بالإنسان وينفى عن الحيوان"⁽⁷⁾. ثم يجعل حب الذات أصلاً لكثير من أعمال الإنسان؛ أي

(1) المصدر نفسه، ص 29.

(*) لابد أنه يقصد العالم هيكل لا الفيلسوف هيغل.

(2) المصدر نفسه، ص 33.

(3) الآلوسي، حسام الدين: تأصيل فلسفات الوجود العربية وجدلية التواصل. دوريات آفاق عربية "الفلسفة والثقافة"، السنة الثانية (عدد2)، مايس 1985. ص 80 و 81.

(4) شميل: المصدر السابق، ص 18.

(5) المصدر نفسه، ص 18.

(6) المصدر نفسه، ص 19.

(7) المصدر نفسه، ص 21.

إنه يرجع أفعال الإنسان إلى مبدأ واحد⁽¹⁾.

يقول نبيل عبد الحميد: "الشميل ليس ضد الأديان، بل ضد رجال الدين، وحتى هؤلاء هو ليس ضدهم جميعاً - فهو ليس ضد العقلاء والمتنورين منهم"⁽²⁾. وقبل أن أقول رأيي في ذلك فلنقرأ بعض ما كتب شمیل عن الدين. إن شمیل يرد كل الأرواح والآلهة إلى تصورات ناتجة عن الخيال⁽³⁾. وهذه نظرة وضعية إلى الدين، ويقول: "اعلم أن مذهب دارون كما يصح على الأنواع يصح على الديانات أيضاً"⁽⁴⁾. فأصل الديانات واحد، وهذه حقيقة دينية معروفة، لكني لا أظن أن شمیل يقصد بذلك المقاصد الدينية من التوحيد، بل شيئاً آخر مختلفاً عن التصور الديني. "كل ما موجود في الديانات اليوم كان في العقائد التي كانت قبل فما الشنية والثالث والسماء الثالثة والسبع الطباق والوصايا العشر إلا منقولات متحولات عما قبلها"⁽⁵⁾. ينكر شمیل الدين ورجاله معاً، وهو يقول: "فكون الإنسان يمكن قوام شأنه وصلاحيته حاله بدون الديانات فمما لا يجب أن يكون شك فيه. بل لا يصلح حال الأمة إلا كلما ضعفت فيها شوكة الديانة ولا يقوى شأن الديانة إلا كلما انحط شأن الأمة. ولا يسع أحداً إنكار ما للديانات من الوقع العظيم في تقدم الأمم وتأخرها وتعصبهم وتباغضهم وتباعدهم وتنافرهم وتحاملهم بعضهم على بعض وإذا نظرنا إلى التاريخ رأينا على صفحاته من الدم سطوراً لو جمعت لكانت بحوراً وما سببها إلا العداوات التي أثارها الديانات. ولو لم يكن في الديانات سوى تقييد حرية الفكر لكفى أن تكون علة شقاء الإنسان من دنياه..."⁽⁶⁾. وهذا النص كاف لإبراز فكرة الدين عند شمیل. حقاً إنه لا يقول باستعمال القوة لنفي الديانات - بل هو يعارض الضغط على العقول⁽⁷⁾ -

(1) المصدر نفسه، ص 21.

(2) نبيل عبد الحميد: المصدر السابق، ص 101، وانظر دفاعه عن شمیل في الصفحات التالية لهذه الصفحة.

(3) شمیل: المصدر السابق، ص 22 و 23.

(4) المصدر نفسه، ص 26

(5) المصدر نفسه، ص 29

(6) المصدر نفسه، ص 29 و 30

(7) المصدر نفسه، ص 32

لكن هذا لا يبرئه من عدم الإيمان بالدين. ونحن لا نحتاج إلى تبرئته إذا كان هو نفسه لا يخشى لوم اللاتمين، فقد قال بما يعتقد وكان مستعداً أتم الاستعداد للمجابهة.

عندما يقابل شميل بين الشرق والغرب فإنه يرى بوناً عظيماً بينهما في التقدم في الصنائع وغيرها. ويرى أن الثورة التي حصلت لأوروبا كان سببها "الثورة الدينية التي فككت العقل من بعض قيوده"⁽¹⁾. ويبدو أنه معجب بكل فكرة تحررية. ويرى أن ليست هناك مسألة تشبه مسألة ولا قضية تشبه قضية، ويجب مراعاة هذا الاختلاف وإقامة علاج خصوصي لكل شخص⁽²⁾. ويبدو أن هذه الفكرة من تأثيرات نظريته الطبية. ويقول: "لما كانت أحوال هذا العصر مثلاً تختلف عن أحوال ما قبله أو ما بعده كان من العبث بالحقوق المقدسة إطلاق شريعة عصر على عصر آخر لا يمكن أن يكونا متفقين في أحوالهما طبيعياً وأدياً وسياسياً"⁽³⁾. ويقول: "الشريعة لا يجب أن تقبل من أيدي الآلهة بل من أيدي البشر"⁽⁴⁾، وأن من الأوهام التي تقاضت الإنسان حياته زماناً طويلاً وكانت أعظم أسباب شقائه اعتقاده أن الأرض مركز الكون وأنه - أي الإنسان - من أصل سماوي أهبطه الخالق من فسيح جناته⁽⁵⁾.

وهكذا يرفض الدين بوصفه عاملاً فوضوياً، بل هو بالعكس يراه عامل خلف وتأخر، وينبغي رفضه أو في أحسن الأحوال حصره في مكان ضيق. فالتعاليم الدينية "تفصل الإنسان عن هذا العالم حتى لا يعود يعتد به وهو بالواقع لا يفصله عنه شيء حتى ولا الموت. والحياة الأدبية تصوره فوق حقيقته بكثير كما تنحيل هي لا كما هو فتزيده ضعفاً على ضعفه وتجعل حياته كلها تكلفاً ورياء"⁽⁶⁾. وهكذا أنهى الدين والأدب معاً.

(1) المصدر نفسه، ص 34

(2) المصدر نفسه، ص 35

(3) المصدر نفسه، ص 35

(4) المصدر نفسه، ص 36

(5) المصدر نفسه، ص 271

(6) المصدر نفسه، ص 43

ولكن ما الذي بقي للفلسفة ولل كلام؟ إنه يُدرج تحت صفة "هذيان المصدعين" الفلسفة النظرية وعلوم الكلام⁽¹⁾. ويشن هجوماً كبيراً على الفلسفة والتاريخ والتربية، ولم يُبق شيئاً إلا العلم، وليس أي علم كان، بل "نظرية النشوء والارتقاء". فالإنسان - بحسب قوله - "في أكثر أعماله وأفكاره ليس ابن غرائزه بل صنع تربيتنا من المهد إلى اللحد ولو تُرك لغرائزه لكان في مجموعته أرقى منه اليوم بكثير ولكن كيف يتسنى له ذلك ونحن بتربيتنا له نشرع بقتل كل مميزاتة وهو طفل في البيت أولاً ثم في المدرسة..."⁽²⁾ ولا أظن أن هذه الفقرة علمية، إنها لا تتسق حتى مع نظرية التطور. يريد شميل أن يلغي علم التربية ويفضل عليه الرجوع إلى الغريزة. لكن من قال بأن الإنسان لو ترك لغرائزه لكان أرقى؟ أما نظرتة إلى التاريخ فهي كذلك نظرة غريبة، إذ يقول: "أوليس من العار أن نرى الإنسان حتى الآن مشغولاً عن حاضره بماضيه يبني عليه مستقبله منصرفاً بالبحث في ما لا يجدي عن البحث في ما يجدي وما مثله إلا مثل من يمشي إلى الأمام وهو ملتفت إلى الوراء"⁽³⁾. وليست هذه الفقرة الوحيدة التي يرفض فيها النظر إلى التاريخ، فهو يعدد كثيراً من الحضارات وما أنجزته ولا يتمنى لنا أن نعيش فيها. فكل ما أتت به من فنون وعجائب كانت آثاراً تخدم أغراضاً خاصة ولا قيمة لها في المنافع العمومية. ويبدأ من مصر واليونان والرومان والإسلام... وينتهي بأوروبا قبل الثورة الفرنسية⁽⁴⁾. ولا يأسف على فقدان آلاف الكتب على مر التاريخ، ويقول: "ويكون الإمام عمر قد أحسن بحرقه نظائرها إذا صحت الرواية عنه"⁽⁵⁾. فهو يسفه جميع الكتب، وكل ذلك من أجل أن يرفع من شأن العلوم الطبيعية التي يعطيها المقام الأول.

لقد أراد أن يلغي كل شيء ليخلي المكان للعلوم الطبيعية. وقد أراد أن يقيم فلسفة علمية هادية إلى السبيل القويم - بحسب تعبيره - مبنية على العلم

(1) المصدر نفسه، ص 43

(2) المصدر نفسه، ص 42

(3) المصدر نفسه، ص 54

(4) المصدر نفسه، ص 46 و 47

(5) المصدر نفسه، ص 50

الحقيقي.⁽¹⁾ فالعلوم الطبيعية هي المعول الوحيد الذي يزعم أن أركان العلوم القديمة ويهدمها⁽²⁾، "العلوم الطبيعية هي أم العلوم الحقيقية ويقضي أن تكون أم العلوم البشرية كافة وأن تقدم على كل شيء"⁽³⁾.

يقول السعيد: "وعندما يثور الصراع حول مبادئ شميل الاشتراكية يطالبه أحد مناظره بأن ينشر برنامجاً للاشتراكية فإذا به ينشر برنامجاً يطالب فيه:

- أن تلغى مدرسة الحقوق وتمزق كتب القوانين وكتب الاقتصاد السياسي وسائر العلوم الكلامية.

- أن يقام على أنقاض مدرسة الحقوق مدرسة للكيمياء والطبيعات والميكانيكيات والرياضيات وعلم الأفلاك...

- أن تنشأ جامعة لتعليم التاريخ الطبيعي والاجتماع الطبيعي والاقتصاد الطبيعي"⁽⁴⁾.

إنه يريد أن يثبت أن البايولوجيا هو العلم الأصح لتفسير كل ما يجري في الكون، "درس نواميس لاجتماع البشري يجب أن يكون بدرس نواميس الجسم الحي نفسه ووضع نظاماته على نفس نظاماته لأن الاجتماع البشري نفسه ليس إلا جسماً حياً أيضاً ولكنه حيوان هائل"⁽⁵⁾. وعندما يذكر أهمية العلوم الطبيعية يتأسف على أنه هذا الارتقاء "الذي هو في بدئه والذي يُنتظر منه شيء فوق أحلام العقل في المستقبل وإن كان قد عم الزراعة والتجارة والصناعة والطب أيضاً. إن لم يكن من حيث شفاء الأمراض فمن حيث طرق منعها. إلا أن الإنسان لم يستفد منه كثيراً حتى الآن في شرائعه وحكوماته وإن كانت الحروب قد قلت به قلّة تُذكر"⁽⁶⁾، "ولا تظن أن نهوض الأمم اليوم يكون كما كان في الماضي انتصاراً وحشياً وفوزاً همجياً تقوم فيه دول على أطلال دول وأمم على أنقاض أمم بل

(1) المصدر نفسه، ص 43

(2) المصدر نفسه، ص 50

(3) المصدر نفسه، ص 48

(4) السعيد: المصدر السابق، ص 48

(5) شميل: المصدر السابق، ص 48

(6) المصدر نفسه، ص 49

سيكون عدوى سليمة تمتد من السليم إلى الأجرب فتبرئه فيصح هو ويبقى سواه صحيحاً. وما مثال انقلاب الأمة العثمانية في ثورتها السلمية العجيبة بعيد وكان مثل ذلك في الماضي تجري الدماء فيه أنهاراً⁽¹⁾.

ويبدو أن شميل كان متفائلاً جداً، فهو يرى أن الحروب قد قلت عما سبق وإن عدوى النهوض ستنتقل من أمة صحيحة إلى أخرى بصورة سلمية. وربما يُعذر في هذا لأنه قد مات قبل العالمية الثانية وقبل قبلة هيروشيما وقبل سلسلة من الحروب المدمرة التي ما تزال حتى الآن مستعرة مدمرة ليست له نهاية واضحة، وإنه مات قبل أن تنتشر العدوى من الأجرب إلى الصحيح.

إن المشكلة في شميل أنه يرى العلم من جانب واحد جانب الخير والتطور، وكأن العلم لا يُستعمل إلا للخير ولا يجلب إلا السعادة. وغاب عنه أن كل شيء في هذه الدنيا سلاح ذو حدين، ولا يتعلق الأمر بعلم أو بفن أو بدين. ويتوقع توقعاً آخر فيقول: "ربما لا يطول الأمر حتى لا ترى ملكاً في كل أوروبا لأن سرعة سير العلوم الطبيعية يؤذن بسرعة حركة الأفكار في طلب الاستقلال والتبصر في ما به سعادة الأمة"⁽²⁾. ولكننا نرى الآن أن كثيراً من ملوك أوروبا ما يزالون على عروشهم، وكثيراً من بلدان أوروبا تحن إلى عهد الملكية، فالمسألة ليست مسألة ملك أو نظام آخر في الحكم، فالظلم هو الظلم والعدل هو العدل مهما تعددت الأسماء. ولا يستطيع أن يتصور أن أوروبا ستسقط يوماً، لذا فهو يسخر من كلمة "بجنر" التي قال فيها: "إن أوروبا بكل مجدها وعظمتها ستسقط يوماً" يرد شميل قائلاً: "إن بجنر هنا قد نسي قياسه الصحيح وهجر ماديته وعاد إلى نغمته الشعرية الفارغة"⁽³⁾. فما لا يعجبه يجعله كلاماً فارغاً.

لقد كان يؤمن بأن الطريق الوحيد لتحرير العرب هو تخليصهم من إصار قيود الماضي⁽⁴⁾. ومع ذلك كان يقف موقف السكوت عن الاحتلال الإنجليزي ويصف

(1) المصدر نفسه، ص 49

(2) المصدر نفسه، ص 39

(3) السعيد: المصدر السابق، ص 25

(4) المصدر نفسه، ص 22

كرومر بأنه مصلح، ويتحدث عن الحرية للشعب وينقد الخديوي المتسلط⁽¹⁾. وقد التمس له السعيد عذراً في ذلك، حيث يقول إن مفكري الشام "هم في الغالب هاريين من اضطهاد الاحتلال. التركي البشع ووجدوا في مصر ملجأ ومتنفساً فحاولوا أن يلجأوا إلى نفس الأسلوب القلبي الذي لجأ إليه كل القادة المعزولين عن حركة الجماهير أسلوب اللعب على الحبال... ومحاولة الاستعانة بالإنجليز ضد الأتراك... وعلى المؤرخ المنصف أن يضع هذا الموقف في إطاره الصحيح وأن يقيمه بغير انفعال تماماً كما يقيم موقف قادة وطنيين آخرين عزلوا أنفسهم عن حركة الجماهير ولعبوا على نفس الحبال محاولين الاستعانة بالأتراك ضد الإنجليز، أو الألمان أو الفرنسيين ضد الإنجليز... وثمة عامل آخر يتعين وضعه في الاعتبار هو أن كرومر قد رسم خطة لحكم مصر تعتمد على "إحكام القبضة بقباز من حرير" فقد كانت الأفواه الوطنية مكبلة ومطاردة في سكون ودونه ضجة بل وتحت رايات حرية الصحافة وحرية الرأي..."⁽²⁾.

وعلى الرغم من كل هذه التبريرات فإن موقف شميل في هذا الجانب يبقى ضعيفاً. ويعارض شميل أيضاً وقفة الأمة ضد امتياز قناة السويس قائلاً: "حقوق الأمم هي فوق حقوق كل فرد مهما تعاظم، وحقوق العالم أجمع فوق حقوق كل مملكة"⁽³⁾.

أما في موضوع المرأة فإنه يقف موقفاً سلبياً، فهو يرفض المساواة بين الرجل والمرأة، و"يصمم على رفض هذه المساواة منطلقاً من حجج غريبة - فجمجمة الرجل أكبر من جمجمة المرأة... ودماغ الذكر أثقل من دماغ المرأة... ولذلك كان الذكر أعقل من الأنثى بإجماع الحكماء والطبيين وقد اتفقت جميع الشرائع على أن تعامل المرأة معاملة القاصر المحتاج إلى وصي وسببه ما بها من الخفة والطيش"⁽⁴⁾. وهنا بدأ شميل يلتمس السند التاريخي ويعترف بالإجماع.

(1) المصدر نفسه، ص 20

(2) المصدر نفسه، ص 47

(3) هذا نص لشميل: العالم بعد 60 سنة، ص 293، في: السعيد: المصدر السابق، ص 46

(4) المصدر نفسه، ص 41

إن كلام شميل لا يخلو من كثير من التناقضات، فبينما يريد أن يحو العلوم النظرية والشعر والفلسفة وكل ضروب المعرفة الأخرى من الوجود، تجده يستعمل الشعر والتاريخ لتأييد ما ذهب إليه، وأحياناً يستعملهما في مكانهما غير المناسب. وقد قاده نظرفه إلى الوقوع في أخطاء كثيرة وإلى خلط كبير في الموضوعات.

إسماعيل مظهر (1891-1962)

إن الرائد الثاني للحركة العلمية في الوطن العربي هو إسماعيل مظهر. وقد تأثر أيضاً بدارون وسبنسر وغيرهما من التطورين. لقد كان يعد قانون الدرجات الثلاث لأوجست كونت أكبر استكشاف وصل إليه العقل البشري في الطبيعة الإنسانية، وهو يحاول أن يطبقه في كل أبحاثه⁽¹⁾. ويقول: "لقد كان لهذه النظرية، نظرية النشوء والارتقاء بالانتخاب الطبيعي وحفظ الصنوف الغالبة في التناحر على البقاء، من الأثر في كل فروع العلوم الحديثة ما لا يمكن أن تبلغ منه بفكرة صحيحة حتى تقف على تاريخ تقدم العلوم وتطور الفكرة فيها منذ ظهر العلامة كاسبار فردريك وولف الجرمانى (1759) حتى ظهور كتاب أصل الأنواع (1859). وما ترتب على ذبوع نظرية العلامة داروين من الآثار الجلى. على أنه مهما كان لهذه النظرية الفذة من أثر في العلوم الحديثة، فإني أعتقد، وأعتقد بحق، أن آثارها في المباحث الفلسفية لا يقل عن أثرها في العلوم. وأعتقد فوق هذا أنه ما من شيء في هذه النظرية أبعد مدى في التأثير على العقل الإنساني من ناحية فلسفية صرفة في إثبات القصد في علاقة بعض الأحياء ببعض. وذلك القصد الذي يبدو واضحاً دالاً على أن نظام الكون الطبيعي الثابت الراجع في أصل منشئه إلى فعل إرادة مدبرة يكمن قصدها وتختفي غايتها وراء الظواهر، إنما هو نظام شامل لا ينفلت عن قطره شيء حتى الأحياء العليا والدنيا بما فيها الإنسان ذاته"⁽²⁾.

وبينما كان شميل قد ترجم كتاب بخنر لينشر فلسفة النشوء والارتقاء، قام مظهر بترجمة كتاب دارون "أصل الأنواع" إلى العربية. ويرى مظهر أن "مذهب

(1) إسماعيل مظهر: تاريخ الفكر العربي. دار الكتاب العربي - بيروت، ص 19

(2)

النشوء والارتقاء قدم يرجع تاريخ إلى آلاف من السنين؛ وقد نرى أثره في الخرافات الدينية التي وضعها حكماء بابل وآشور ومصر⁽¹⁾. ويجد له كذلك أثراً عند اليونان والعرب⁽²⁾. وقد تحدثت عن مسألة إرجاع المذاهب الجديدة إلى القديمة عند الكلام عن هذه الفكرة نفسها عند شبلي شميل.

لقد كان مظهر مثقفاً واسع الاطلاع، وكان لكتاب شميل "فلسفة النشوء والارتقاء أثر كبير في تفكيره؛ إذ توجه بعد قراءته لهذا الكتاب إلى قراءة دارون الذي يصفه مظهر بأنه معلم القرن التاسع عشر⁽³⁾. وعلى الرغم من أن مظهر كان ذا نزعة علمية فإنه لم يتطرف ولم يعتقد بأن العلم قد وصل إلى حد أنه يستطيع حل كل المشكلات. فهو يقول: "وإنك إن نظرت في الواقع لرأيت أن الإنسان إنما يسير من طريق العلم إلى الجهل والاعتراف بالعجز. مثله كمثل من يصعد سلماً حلزونياً كلما تقدم في تصعيده اتسعت أمام عينيه دائرة النظر، ولكنه في الوقت ذاته أخذ يتيه في لا نهاية لا يعرف لها حداً ولا قصداً. وكلما كشف للباحثين عن سر ألفوه محاطاً بأسرار ومغمضات. فهم إن تقدموا نحو العلم خطوة سعوا إلى الجهل خطوات"⁽⁴⁾.

وفي كتابه "ملقى السبيل" ينقد كثيراً من الآراء المادية، وهو لا يرى تقاطعاً بين العلم والدين وإنما يكمل أحدهما الآخر⁽⁵⁾. ويقول: على أنك تجد أن في النظام الاجتماعي قوتين متضادتين تتنازعان بقاءه: قوة مفرقة: وقوة مؤلفة: فالقوة المفرقة يمثلها عقل الفرد الأناني المحب لذاته: والقوة المؤلفة يمثلها معتقد ديني يستمد مما بعد عقلية الفرد، وتنحصر وظيفته في أن يحتفظ في تطور الجماعات بإخضاع مصالح الأفراد ومطامعهم لصالح الكل الاجتماعي، الذي هو أكبر من الأفراد مصلحة، وأطول بقاء. وإن الدين في ذاته ضرب من ضروب المعتقد يهيئ الإنسان بوازع مما

(1) المصدر نفسه، ص 52

(2) المصدر نفسه، ص 4 و5

(3) نبيل عبد الحميد: المصدر السابق، ص 432

(4) مظهر: ملقى السبيل في مذهب النشوء والارتقاء. المطبعة العصرية - مصر. ص 45 و46

(5) المصدر نفسه، ص 48 و49

بعد عقلينه يضبط سلوكه نحو المجموع، إذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع. وبذلك الوازع يحتفظ المعتقد الديني بخضوع المصالح الفردية الخاصة، للمصالح الاجتماعية العامة، التي تتمثل في خطى النشوء التي يخطوها الكل الاجتماعي⁽¹⁾.

إن ملخص العمل الذي قام به مظهر يكمن في أنه لم يستنتج من مذهب دارون النتائج التي استنتجها شميل منه. فلم يجعل نظريات دارون سنداً للمذهب المادي، وكان يتجه اتجاهاً مباشراً نحو دارون. ويرى أن سوء فهم دارون في الشرق كان بسبب كتاب شميل الذي لا يمثل نظرية دارون الخالصة. "والحقيقة أن كفاءات العقل الإنساني لم يختلط حابلها بنابلها في كتاب، بقدر ما تخالطت في تلك المقدمة التي مهد بها دكتور شميل لكتابه "فلسفة النشوء والارتقاء"⁽²⁾.

وفي كتابه كثير من الموضوعات والمناقشات العميقة للفكر المادي، وفيه شرح واف لمذهب النشوء والارتقاء. وإن ما يجمع مظهر بشميل هو ذلك التأثير الكبير بفكر دارون، إلا أن معظم الأفكار التي قالها بها هي مختلف، فما يجمعهما شيء واحد وما يفرقهما أشياء كثيرة: النظرة إلى العلم، إلى الدين، إلى المرأة، إلى الحياة: وقد عرفنا في الفقرات السابقة رأي شميل في المرأة، أما مظهر فإنه رأى مختلف تماماً عن رأي شميل. يقول مظهر: "إن المرأة عامل من أعظم العوامل المؤثرة في بناء المدنية الحديثة. ولم تكن المرأة أقل أثراً منها في العصور المتأخرة..."⁽³⁾.

وهذا لا يعني أن ليست هناك من مآخذ على مظهر، إذ أن له كثير من الآراء المتأثرة بأفكار مرحلة من المراحل. منها مثلاً قوله بالعقل السامي والعقل الآري، وهي مقولة بعض المستشرقين. لكن هذه الموضوعات لم تكن حينئذ خاضعة للنقد.

(1) المصدر نفسه، ص 53

(2) المصدر نفسه، ص 87

(3) مظهر: المرأة في عصر الديمقراطية. مكتبة النهضة المصرية، ص 3

معنى الفلسفة عند برتراند رسل

مختارات

مقدمة

إن السؤال عن معنى الفلسفة لا يفارق كل فيلسوف أو محب لها أو مشتغل بها. ولن تجد تعريفاً محدداً للفلسفة ولا معنى واحداً، بل تجد تعريفات ومعاني. وقد يتكشف معنى الفلسفة من خلال ممارسة هذا النوع من التفكير، ولو كان المعنى جاهزاً لما كتب أحد عنه كتباً وأبحاثاً ومقالات. إن تعريفات الفلسفة تأتينا من الفلاسفة، ويمكن أن تتأثر بتعريف أو نتبنى تعريفاً معيناً لها، مع الأخذ بالحسبان أهمية التعريفات والمعاني الأخرى لها. وليس بالضرورة أن يكتب كل فيلسوف عن معاني الفلسفة، إذ إنه يمارس التفلسف وينتج فلسفة. كما أن الشاعر قد لا يجيد التعبير أو الكتابة عن تعريفات الشعر أو معانيه!

لقد اخترت برتراند رسل نموذجاً لفيلسوف يكتب عن معاني الفلسفة. وارتأيت أن أقتبس من كتاباته نصوصاً تعبر عما يرمي إليه بلا تدخل كبير مني. إن جهد الانتقاء، أو الاختيار، يختلف بالتأكيد عن جهد كتابة بحث، كما أن تحقيق النصوص يختلف عن ترجمتها، واختصارها يختلف عن شرحها. ولكل عمل من هذه الأعمال أهميته. وقد تكون النصوص المختارة أجدى وأنفع من التأليف، ذلك إذا قارنا بين مختارات مفيدة وأبحاث مهلهلة، وقد يكون الإبقاء على النصوص كما هي خيراً من تشويهها والتعامل معها بسذاجة.

إن نصوص رسل عميقة، لكنها ليست معقدة، ولم يكن التعقيد هدفاً عنده. فهو ميال إلى التبسيط والإيضاح، لاسيما في كتاباته المتأخرة. لكن التعقيد، أحياناً، يزيد المرء شهرةً واحتراماً. ويذكرني هذا الكلام بنصيحة رسل للأساتذة، وهي لا تخلو من فائدة سواء كانت جداً أو هزلاً. قال رسل: هذا ما يدعوني إلى تقديم

نصيحة إلى من كان أستاذاً من بين مستمعي، تلك هي أنني أملك أن أستعمل الإنجليزية البسيطة لأن كل إنسان يعلم أنني أستطيع أن أستعمل المنطق الرياضي إن أردت. خذ مثلاً هذه الجملة: "بعض الناس يتزوجون أخوات زوجاتهم بعد موتهن". فإنني أستطيع أن أعبر عنها بطريقة تقتضي القارئ سنين من الدراسة حتى يفهمها، وهذا مصدر حريتي. ولهذا أقترح على الأساتذة الصغار أن يصبوا عملهم الأول في رطانة لا تفهمها إلا العلية القليلة، وبعد أن يطمئنوا على هذا الرصيد يمكنهم أن يقولوا ما يريدون بلغة بسيطة يفهمها الناس.

إن في مسألة التأثير والتأثير احتمالات عدة وأسباباً كثيرة. فتاريخ الفلسفة بكل ما فيه من فلاسفة وكتب وأفكار يُرسل للجميع، وتبقى احتمالات الالتقاط مفتوحة. فلم يتمسك شخصٌ بأقوال فيلسوف، ويتبنى آراءً فيلسوف، ويُعجب غيره بفيلسوف...؟ وكذلك مع الشعراء والأدباء والفنانين... إنها مسألة تتعلق بالشخص نفسه من حيث تكوينه النفسي والاجتماعي والثقافي... ولا عجب إن كنتَ تقرأ لفكر فكرةً قالها قبل ألف سنة فتظن أنك أنت قائلها لولا أن الزمان قد أعطاه الأولوية!

من المشكلات التي ترافق الفلسفة من حين لآخر أن يتم الدفاع عنها دفاعاً مهيناً أو عقائدياً. أما المهني فنوع من الدفاع يتبناه الذين تربطهم بالفلسفة روابط عملية أكثر منها فكرية. والنوع الثاني أن بعضهم متعصبون بطبعهم، فلا تهمهم مشكلة ولا حل ولا موضوع بقدر ما يهتمهم أن يثثروا روح التعصب في مسائل بعيدة كل البعد عن التعصب، أو يجعلوا أحد الفلاسفة مقدساً لا يمكن نقده أو المساس به، فالتعصب غاية عندهم، أما موضوعه فأمره يسير. إن بالإمكان كتابة صفحات كثيرة في نفع الفلسفة وجدواها، وفي أن كل شيء ينهار لولاها، لكن تلك الصفحات لن يرضى عنها ذو العقل الفلسفي. وكثيرٌ من الترغيب في الأشياء مسيء إليها، ولو تُركت بلا ترغيب لرغب الناس فيها. فترغيب الضعيف الساذج فيها يزيد الناس ابتعاداً عنها. ومن المشكلات أيضاً أن حدود الفلسفة غير محمية، فقد يخترقها الباحث عن شهرة أو وجاهة، عندما لا يستطيع احتراق حدود التخصصات الأخرى. ويبقى المعيار صعباً في التفرقة بين ما ينتمي إلى عالم

الفلسفة وما لا ينتمي، وفي إطلاق كلمة فيلسوف على شخص وعدم إطلاقها على شخص آخر.

جمعت هذه النصوص من بعض كتب رسل. ولم أتدخل إلا تدخلاً يسيراً للإيضاح، كأن أضع لفقرة عنواناً لم يكن موجوداً في الأصل، أو أضيف مدخلاً قصيراً لما يريد رسل أن يقوله، أو أضع كلمة توضيحية بين قوسين، أو أصحح كلمة خاطئة، أو أتصرف بإعادة كتابة نص مترجم لأن فيه أخطاء أو عدم ترابط. والفضل كله لرسل أولاً وللمترجمين ثانياً وللناشرين ثالثاً، وإن بقي لي شيء فليس أكثر من إشارة إلى جملة، وتنبيه إلى فكرة، وغايته أن أختصر وأوضح "معنى الفلسفة عند برتراند رسل".

تعريف الفلسفة

إن كان برتراند رسل قد ترك بعض المجالات، كالرياضيات والمنطق، فلأنه قد أشبعها درساً وبحثاً ولم يعد عنده شيء جديد ليقوله فيها، وقد شغلته أشياء كثيرة في عالم الفكر، ولم يكن ممن يعيش على مجد سابق ويكتفي بمنجزاته القديمة، بل كان متطوراً باستمرار.

سُئل رسل عن تعريف الفلسفة فأجاب بأن "هذا سؤال مثير جداً للجدل والخلاف، ولا أظن أنك تستطيع أن تجد اثنين من الفلاسفة يعطيانك إجابة واحدة. أما الفلسفة من وجهة نظري فهي مجموعة من التأملات حول موضوعات لا نعرفها بالضبط إلا على سبيل الاحتمال، وتلك هي إجابتي الوحيدة، وليست إجابة أحد غيري". يحيلنا تعريف رسل المختصر إلى التفرقة بين اليقين والاحتمال، وبين الموضوعات التي يُمكن أن تُضبط، والتي تبقى مفتوحة.

عندما سئل رسل: "أي نوع من الفلاسفة يمكنك أن تعتبر نفسك؟" قال إن التعريف الوحيد الذي أرتضيه لنفسه، هو تعريف الذرية المنطقية، ولو أنني لست شغوفاً بهذا التعريف، لأنني طالما تحاشيت التعريفات. ومعنى الذري المنطقي في رأي رسل أن الطريقة التي تصل بها إلى معرفة طبيعة أي موضوع من موضوعات البحث هي التحليل، وذلك بأن تظل تحلل في الموضوع مرتداً به إلى عناصره

الأولية التي لا يمكن تحليلها إلى ما هو أقل منها، هذه العناصر الأولية هي الذرات المنطقية، ويسمى ذرات منطقية لأنها ليست جزئيات صغيرة من المادة، وإنما هي أفكارنا عن المادة التي يتألف منها الشيء.

قد نجد تكراراً عند رسل فيما يقوله عن الفلسفة والعلم، وهذا التكرار له ما يبرره، فقد يطرح الفيلسوف فكرة معينة، ثم يُسأل عنها في مناسبات عدة، ثم تُنشر هذه الفكرة في كتاب أو مقال أو لقاء صحفي، فهي بالتأكيد تتكرر إذا لم يكن عنده شيء ينقضها.

لقد أجرى رسل مقارنات بين الفلسفة والعلم، والمقارنة بين نشاطين فكريين أو مجالين معرفيين ذات فائدة في الفهم. وفي مقارنة لرسل بين الفلسفة والعلم، قال نستطيع أن نقول بوجه عام إن العلم هو ما نعلم، أما الفلسفة فهي ما لا نعلم، وهذا تعريف بسيط، من شأنه أن يجعل التساؤلات تظل قائمة باستمرار، باعتبارها معرفة متقدمة، ثم من الفلسفة إلى العلم. وعندما سئل: هل هذا معناه أنه ما إن يتم اكتشاف شيء واستقراره حتى يكف عن أن يكون فلسفة ليصبح علماً؟ قال: نعم، وكل أنواع التساؤلات التي اعتدنا تعريفها بالفلسفة، لن تبقى طويلاً تحت طائلة هذا التعريف.

جدوى الفلسفة

سؤال يتكرر دائماً عن جدوى الفلسفة وفائدتها، والسؤال عن الجدوى سؤال مشروع نظرياً وعملياً، وقد أصبح هذا السؤال مهماً مقارنةً بجدوى العلم وفائدته الواضحة. وكانت الإجابات متعددة. لكن، لم يتكرر هذا السؤال؟ لأن جدوى الفلسفة وفائدتها، بحسب ظني، ليست واضحة، وليس من السهولة البرهنة عليها.

أما رسل فيرى أن للفلسفة فائدتين حقيقتين "إحداهما هي الحفاظ على التأمل الحي في الأشياء التي لا تزال قابلة لأن تصبح معرفة علمية، فالمعرفة العلمية، بعد كل شيء لا تزال تغطي جانباً ضئيلاً جداً من الأشياء التي تهم الجنس البشري، والتي ينبغي أن تحظى منه بالاهتمام. فهناك قدر كبير من الأشياء ذات الأهمية

القصوى، لا يعلم عنها العلم في الوقت الحاضر على الأقل، سوى [الشيء] اليسير، ولا أريد لأخيلة الناس أن تظل قاصرة ومنغلقة داخل دائرة ما يمكن معرفته الآن. وفي تقديري إن توسيع النظرة المتخيلة للعالم، في حدود الممكن أو المحتمل، إنما هي إحدى فوائد الفلسفة. غير أن هناك فائدة أخرى لا تقل عن تلك أهمية في نظري. هي أن الفلسفة ترى أن هناك أشياء نظن أننا نعرفها، ونحن لا نعرف عنها شيئاً. فالفلسفة من ناحية تجعلنا نفكر في أشياء نحن بصدد معرفتها، وتجعلنا من ناحية أخرى، أكثر تواضعاً فيما يبدو لنا أننا نعرفه، ولا نعرف عنه شيئاً.

يضرب رسل أمثلة من الفلسفة اليونانية عن موضوعات كانت موضع تأمل ثم عادت علينا بالنفع المادي. "فقد اهتدى اليونان إلى مجموعة هائلة من الفرضيات التي أصبحت ذات قيمة كبرى فيما بعد، ولكنها في أيامها لم يكن يمكن التأكد من صحتها. خذ مثلاً النظرية الذرية، لقد اهتدى ديمقريطس إلى النظرية الذرية القائلة بأن المادة تتألف من ذرات صغيرة، وبعد أكثر من ألفي سنة، ثبت صحة هذه النظرية، مع أنها لم تكن في أيامها أكثر من مجرد افتراض. أو خذ مثلاً آخر هو أرسطوخس، لقد كان أرسطوخس هو أول من افترض أن الأرض هي التي تدور حول الشمس، وليست الشمس هي التي تدور حول الأرض، وإن الدورة اليومية للأجرام السماوية ليست سوى حركة ظاهرية يمكن تفسيرها بحركة الأرض، غير أن هذه النظرية كان نصيبها النسيان، ولم تبرز إلى الوجود إلا في أيام كوبرنيكوس، أي بعد حوالي ألفي عام وليس بمستبعد أن كوبرنيكوس لم يكن ليفكر فيها، لو لم يسبقه أرسطوخس إلى ذلك".

لم يكن في وسع الفلاسفة الذين توصلوا إلى هذه الفرضيات، بحسب ما يرى رسل، أن يقولوا "هذه هي الحقيقة"، بل كان في وسعهم أن يقولوا "قد تكون هذه هي الحقيقة". إنه تأكيد من رسل على الاحتمال لا اليقين. أما الخطوة التالية فهي أن يتلقف هذا الرأي واحد من المفكرين أصحاب الخيال العلمي الفياض، فيظل يفكر في كل الأشياء التي يمكن أن تكون حقيقية، وهذا هو جوهر العلم، عند رسل. بعبارة أخرى، أن تبدأ بالتفكير في إمكان أن يكون الشيء حقيقياً، ثم تنظر فيما إذا كان كذلك أو غير كذلك.

هل الفلسفة خادمة للعلم؟

إن فكرة أن تكون الفلسفة خادمة قد ظهرت في العصر الوسيط، عندما شاع عن الفلسفة أنها خادمة للاهوت. ويُمكن أن يؤول معنى الخدمة تأويلات عدة، يمكن أن ترفض أن تكون الفلسفة خادمة للاهوت لأنها ليست كذلك بحسب تاريخها، ولأن لها استقلاليتها عن اللاهوت. ويُمكن أن تقول إن الخدمة تعني التمهيد للاهوت أو للعلم أو لأي مجال آخر، وليس في هذا انتقاص من قيمة الفلسفة، لكن لفظة الخادم يبدو أنها لا تليق بالفلسفة التي قيل عنها إنها أم العلوم. ويمكن أن تقول إن الخادم خير من السيد في كثير من الأحيان. ولك أن تتأمل فكرة الخدمة التي تقدمها الفلسفة لكل شيء. فما الذي يقوله رسل في أن الفلسفة خادمة للعلم؟

يرى رسل أن هذا القول صحيح في بعض جوانبه، لكن الفلسفة ليست مجرد خادم للعلم. ذلك أن هناك موضوعات لا تدخل في نطاق العلم، مثلاً، كافة الموضوعات المتعلقة بالقيم، فالعلم لا يقول ما هو الخير وما هو الشر.

مهمة الفلاسفة

يخطر على البال سؤال عن مهمة الفلسفة أو المهمة التي يقوم بها الفلاسفة مقارنةً بالمهام التي يقوم بها أصحاب التخصصات الأخرى. والجواب عند رسل يتوقف على المدرسة الفلسفية التي ينتمي إليها الفيلسوف. فعند كل من أفلاطون وأرسطو تكون مهمة الفلسفة الأساسية محاولة فهم العالم، وهي في اعتقاد رسل الشخصي المهمة التي ينبغي أن تقوم بها الفلسفة. هذا على العكس من الرواقيين وأتباعهم الذين اتجهوا بالفلسفة وجهة أخلاقية، فجعلوا مهمتها الصير على الشدائد واحتمال الصعاب، وهذا هو المعنى الشائع لكلمة فيلسوف. "ولكننا الآن نجد انقساماً فاصلاً بين الفلاسفة، فبعض الفلاسفة يرون أن مهمة الفلسفة هي تفسير العالم، ويرى البعض الآخر أن مهمتها هي تغيير العالم، وينتمي ماركس بطبيعة الحال إلى الفريق الثاني، أما من ناحيتي فأنا أرفض كلا الفريقين، على أساس أن مهمة الفيلسوف ليست هذه ولا تلك، وإنما مهمته هي فهم العالم، وهذا على النقيض تماماً من رأي ماركس".

ما يفعله الفلاسفة

يحاول رسل الإجابة عن سؤال يطرحه: ما الذي يفعله الفلاسفة حين يمارسون مهمتهم؟ يقول: "هذا بالفعل سؤال غريب، وربما كان في إمكاننا أن نحاول الإجابة بأن نبين أولاً ما لا يفعلونه. ففي العالم المحيط بنا أشياء عديدة نفهمها جيداً، منها مثلاً طريقة عمل الآلة البخارية، وهي تدخل في نطاق الميكانيكا والديناميكا الحرارية. كما أننا نعرف الكثير عن تركيب الجسم البشري وطريقة أدائه لوظائفه، وهي أمور يدرسها علم التشريح وعلم وظائف الأعضاء. أو لتأمل أخيراً حركة النجوم التي نعرف عنها الكثير، وهي تندرج ضمن علم الفلك. أي أن كلاً من ميادين المعرفة هذه تنتمي إلى علم أو لآخر. غير أن جميع ميادين المعرفة تحفُّ بها منطقة محيطة من المجهول. وحين يصل المرء إلى مناطق الحدود ويتجاوزها، فإنه يغادر أرض العلم ويدخل ميدان التفكير التأملي. هذا النشاط التأملي نوع من الاستكشاف أو الاستطلاع، وهو يشكل واحداً من مقومات الفلسفة. والواقع أن ميادين العلم المختلفة قد بدأت كلها... بوصفها استطلاعاً فلسفياً بهذا المعنى. ولكن ما إن يصبح العلم مرتكزاً على أسس متينة، حتى يسير في طريقه على نحو مستقل، إلا فيما يتعلق بالمشكلات الواقعة على الحدود، أو بمسائل النهج، ولكن لا يمكن القول إن عملية الاستطلاع هذه تحرز تقدماً بالمعنى المألوف لهذه الكلمة، وإنما هي تستمر في طريقها فحسب، وتتحدد وظيفتها بلا انقطاع".

الفلسفة وضروب التأمل الأخرى

يميز رسل بين الفلسفة وضروب التأمل الأخرى، "فالفلسفة في ذاتها لا تأخذ على عاتقها مهمة حل المشكلات التي نعاني منها أو إنقاذ أرواحنا، وإنما هي، على حد تعبير اليونانيين، نوع من المغامرة الاستكشافية (أو من السباحة الفكرية) التي نقوم بها لذاتها. ومن ثم فليس في الفلسفة، من حيث المبدأ، عقائد راسخة، أو طقوس، أو كيانات مقدسة من أي نوع، على الرغم من أنه قد يحدث، بطبيعة الحال، أن يصبح أفراد من الفلاسفة عقائديين جامدين. والواقع أن ثمة موقفين

يمكن اتخاذها إزاء المجهول: أحدهما قبول أقوال الناس الذين [يقولون] إنهم يعرفون، من كتب معينة، أسراراً أو مصادر أخرى للوحي، والآخر هو أن يخرج المرء ويرى الأمور بنفسه، وهذا هو طريق العلم والفلسفة".

يشير برتراند رسل إلى سمة خاصة تتميز بها الفلسفة "فلو سأل شخص: ما هي الرياضيات؟ فإننا نستطيع أن نعطيه تعريفاً قاموسياً، فنقول، على سبيل المثال، إنها علم العدد، هذا التعريف لا يشكل في ذاته عبارة يمكن الاختلاف عليها، وهو فضلاً عن ذلك عبارة يسهل على السائل فهمها، حتى لو كان جاهلاً بالرياضيات. وعلى هذا النحو ذاته يمكن تقديم تعريفات لأي ميدان توجد فيه مجموعة محددة من المعلومات. أما الفلسفة فيستحيل تعريفها على هذا النحو. ذلك لأن أي تعريف لها يثير الجدل والخلاف، وينطوي في ذاته على موقف معين من الفلسفة".

بداية الفلسفة

الفلسفة والعلم، كما يقول رسل، اخترعان يونانيان، تبدأ الفلسفة "حين يطرح المرء سؤالاً عاماً، وعلى النحو ذاته يبدأ العلم. ولقد كان أول شعب أبدى هذا النوع من حب الاستطلاع هو اليونانيون. فالفلسفة والعلم، كما نعرفهما، اخترعان يونانيان. والواقع أن ظهور الحضارة اليونانية، التي أنتجت هذا النشاط العقلي العارم، إنما هو واحد من أروع أحداث التاريخ، وهو حدث لم يظهر له نظير قبله ولا بعده. ففي فترة قصيرة لا تزيد عن قرنين، فاضت العبقرية اليونانية في ميادين الفن والأدب والفلسفة بسيل لا ينقطع من الروائع التي أصبحت منذ ذلك الحين مقياساً عاماً للحضارة الغربية". ويرى رسل أيضاً أن "الفلسفة والعلم يبدأان بطاليس الملطي... في أوائل القرن السادس قبل الميلاد. ولكن على أي نحو سارت الأحداث قبل ذلك، حتى تمهي لهذا الظهور المفاجئ للعبقرية اليونانية؟ سنحاول، بقدر استطاعتنا، أن نتهدي إلى إجابة عن هذا السؤال. وسوف نستعين بعلم الآثار، الذي خطا خطوات عملاقة منذ بداية هذا القرن، من أجل جمع شتات الصورة التي تكشف لنا، إلى حد معقول، عن الطريقة التي وصل بها العالم اليوناني إلى ما هو عليه".

يشير رسل إلى أن الدين لم يكن يساعد على المغامرة العقلية، "إن الحضارة اليونانية حضارة متأخرة بالقياس إلى حضارات العالم الأخرى، إذ سبقتها حضارتا مصر وبلاد ما بين النهرين بعدة ألوف من السنين. ولقد نما هذان المجتمعان الزراعيان على ضفاف أنهار كبرى، وكان يحكمهما ملوك مؤهلون، وارسنقراطية عسكرية، وطبقة قوية من الكهنة كانت تشرف على المذاهب الدينية المعقدة التي كانت تعترف بألهة متعددين. أما السواد الأعظم من السكان فكانوا يزرعون الأرض بالسخرة. ولقد توصلت مصر القديمة وبابل إلى بعض المعارف التي اقتبسها الإغريق فيما بعد، ولكن لم تتمكن أي منهما من الوصول إلى علم أو فلسفة. على أنه لا جدوى من التساؤل في هذا السياق عما إذا كان ذلك راجعاً إلى افتقار العبقورية لدى شعوب هذه المنطقة، أم إلى أوضاع اجتماعية، لأن العاملين معاً كان لهما دورهما بلا شك. وإنما الذي يهمني هو أن وظيفة الدين لم تكن تساعد على ممارسة المغامرة العقلية. ففي مصر كان الدين معنياً إلى حد بعيد بالحياة بعد الموت. فالأهرامات كانت صروحاً جنازية. ولقد كان الإمام ببعض المعارف الفلكية لازماً من أجل الوصول إلى تنبؤ دقيق بفيضان النيل، كما أن طبقة الكهنة، في ممارستها للحكم الإداري، استحدثت شكلاً من أشكال الكتابة بالصور. ولكن لم تتبق بعد ذلك موارد تكفي للتطور في الاتجاهات الأخرى. أما في بلاد ما بين النهرين، فقد حلت الإمبراطوريات السامية الكبرى محل السومريين الأسبق منها، الذين اقتبس أولئك عنهم الكتابة المسمارية. وفي الناحية الدينية كان الاهتمام الرئيسي منصباً على السعادة في هذا العالم، وكان تسجيل حركات النجوم وما صاحبه من ممارسات للسحر والتنجيم موجهاً من أجل هذه الغاية".

مناقشة فؤاد زكريا لهذه المسألة

يقول فؤاد زكريا: "إن رسل بمجد الحضارة اليونانية تمجيداً مفرطاً، ويرجع ظهور الفلسفة والرياضيات ومنهج الفكر المنطقي الاستدلالي إلى عبقورية الشعب اليوناني وحده. ولا شك أن المقام لا يتسع هنا لمناقشة تلك المشكلة المتشابكة، مشكلة العلاقة بين الحضارة اليونانية والحضارات الشرقية السابقة لها. ولكن رسل

يميل إلى الإقلال من أهمية ما تعلمه اليونانيون من الشعوب السابقة، على الرغم من أن كثيراً من الأبحاث الحديث، المبنية على آخر ما وصل إليه علم الآثار والتاريخ القديم، تؤكد على نحو متزايد ضخامة الدين الذي كان يدين به اليونانيون للحضارات القديمة، مع عدم الإقلال بطبيعة الحال من عظمة الانجاز اليوناني، وخاصة في الميدان النظري. ومن ناحية أخرى فإن موضوع الكتاب نفسه قد فرض على المؤلف ألا يعرض بأي قدر من التوسع للفكر العربي الإسلامي، فاكتمى بإشارات موجزة تخدم أغراضه في التركيز على "حكمة الغرب"، ولكن مما يحمد له أن هذه الإشارات جاءت منصفة لهذا الفكر ومقدرة للدور الذي قامت به الحضارة الإسلامية إلى حد بعيد".

نوعان من المشكلات التي واجهها الإنسان

يميز رسل بين نوعين مختلفين من المشكلات التي واجهها الإنسان في مسيرته. النوع الأول إخضاع القوى الطبيعية واكتساب المعرفة والمهارة المطلوبة لإنتاج أدوات وأسلحة وتشجيع الطبيعة على إنتاج حيوانات ونباتات نافعة. وقد عولج هذا النوع من المشكلات بواسطة العلم والتقنية العلمية في العصر الحديث. وقد دلت التجربة على أنك إذا أردت أن تعالجها بشكل ملائم كان من الضروري تدريب عدد كبير من ذوي الاختصاص الضيق. أما النوع الثاني الذي يعده بعضهم خطأً، غير مهم، فهو المشكلة التي تنطوي على كيفية استعمال قيادتنا لهذه القوى في الطبيعة. ويضرب رسل أمثلة على هذا مثل الديمقراطية إزاء الدكتاتورية، الرأسمالية ضد الاشتراكية، الحكومة الدولية ضد الفوضى الدولية، التأمل الحر ضد العقيدة السلطوية. وليس هناك حسم في مثل هذه المشكلات. أما نوع المعرفة الذي يساعدنا على حل هذه المشكلات فهو مسح واسع للحياة الإنسانية، في الماضي وفي الحاضر أيضاً، وتقدير لمصادر الشقاء أو الاكتفاء كما يظهر في التاريخ. والنتيجة التي يتوصل لها رسل أن زيادة المهارة لم تؤمن بنفسها أية زيادة في سعادة الإنسان أو رفاهيته. "حينما تعلم الناس في البدء أن يزرعوا الأرض، استعملوا معرفتهم ليؤسسوا عبادة قاسية تركز إلى التضحية البشرية.

والناس الذين جعلوا الحصان أليفاً لأول مرة استخدموه للنهب ولاستعباد الشعوب المسلمة. وحينما كانت الثورة الصناعية في طفولتها، اكتشف الناس كيفية صنع السلع القطنية بواسطة الآلة، وكانت النتائج مرعبة... وعلم الأطفال في المصانع في إنكلترا وصل إلى نقطة مخيفة من القساوة... وفي يومنا هذا أنتج اتحاد العبقريّة العلمية والمهارة التقنية القنبلة الذرية، ولكنها بعد أن أنتجت أصبحنا كلنا وجلين، ولا ندري ما نفعل بها. وهذه الأمثلة المستمدة من أزمنة مختلفة بصورة واسعة من التاريخ، تبين لنا بأن اللازم استخدام شيء أكثر من المهارة، شيء يمكننا أن ندعوه "الحكمة" وهذا شيء يجب تعلمه إذا أمكن لك بواسطة دروس أخرى مختلفة، عما تحتاجه دراسة التقنية العلمية. وهو شيء نفتقر إليه الآن أكثر مما كان في أي زمن مضى، لأن النمو السريع للتقنية قد جعلت عادات الفكر والعمل أقل ملائمة مما كانت عليه في أي وقت مضى".

حب الحكمة

يستعمل رسل التعريف اللغوي، أو هو ترجمة أكثر منه تعريفاً، فالفلسفة تعني "حب الحكمة"، والفلسفة في هذا المعنى هي "ما يجب على الناس أن يكتسبوه إذا أريد ألا تغوص القوى المخترقة من قبل التقنيين، والمعطاءة من قبلهم لكي لا تجعل الإنسانية تغوص في كارثة أو هزة مرعبة. ولكن الفلسفة التي يجب أن تكون جزءاً من التعليم العام ليست هي نفس الشيء كفلسفة الأخصائيين. وليس الأمر كذلك في الفلسفة فحسب، بل في كل فروع الدراسة الأكاديمية أيضاً، يوجد فرق بين ما ينطوي على قيمة ثقافية وما يحوز على أهمية مهنية فقط".

كانت الفلسفة تهم منذ أيامها الأولى بهدفين مختلفين؛ إلى فهم نظري لتكوين العالم، والكشف عن أفضل طريقة للحياة. ومنذ هيرقليطس إلى هيجل وماركس وضعت كلاً من الهدفين نصب عينيها. فلم تكن نظرية صرفة فقط ولا عملية صرفة، بل بحثت عن نظرية للكون يمكن أن تركز إليها فلسفة أخلاق عملية.

العلم هو ما نعرف، والفلسفة هي ما لا نعرف. لكن هذا لا يقلل من أهمية الفلسفة، فالتأمل الفلسفي فيما لا نزال لا نعرف قد بين أنه ذو قيمة أولية

للمعرفة العلمية المضبوطة. فظنون الفيثاغوريين في الفلك، وأنكسيمندريس في التطور البيولوجي، وديمقريطس في تركيب المادة الذري، قد زود رجال العلم فيما بعد من الأزمنة بفرضيات، لولا الفلسفة لكانت متعذرة الوصول إلى أفهامهم. هكذا يمكن القول بأن الفلسفة من الناحية النظرية على الأقل، تنطوي على وضع أطر للفرضيات الشاملة الكبرى التي لم يستطع العلم حتى الآن تجربتها وقياسها، ولكن حين يصبح بالإمكان تجربة هذه الفرضيات، فإنها تصبح جزءاً من العلم ولا تعود محسوبة على الفلسفة.

أما عن علاقة الفلسفة بالعلم والدين، فهي وثيقة، فإلى "القرن الثامن عشر كان العلم منظوياً بما كان يسمى "بالفلسفة" بصورة شائعة، ولكن منذ ذلك الحين انحصرت كلمة "فلسفة" من الناحية النظرية في أكثر المواضيع تأملاً وشمولاً، وذلك في المواضيع التي يعالجها العلم. وكثيراً ما يقال بأن الفلسفة غير تقدمية، ولكن هذا إلى حد كبير أمر لفظي: فحالما يوجد طريق للوصول إلى معرفة محدودة تتعلق بموضوع قدم تعتبر المعرفة الجديدة بأنها تنتمي "للعلم"، وأن "الفلسفة" هي محرومة من كل فضل بذلك".

ففي "العصور الإغريقية وحتى زمن نيوتن، كانت نظرية الكواكب تنتمي إلى "الفلسفة"، لأنها كانت غير مؤكدة وتأملية، ولكن نيوتن عزل الموضوع عن ملاك أعماله الفرضية وجعله مرتبطاً بنموذج مختلف من المهارة عما كان يقتضيه، حينما كان لا يزال عرضة للشكوك الأساسية. و[أنكسيمندريس] في القرن السادس قبل الميلاد أخرج نظرية في التطور وقرر بأن الناس قد تولدوا من السمك. وهذه كانت فلسفة لأنها كانت مجرد تأمل لا تدعمه البراهين المفصلة، ولكن نظرية داروين كانت علماً، لأنها ارتكزت إلى تتابع أشكال الحياة كما وجدت في المستحاثات".

مقارنة الفلسفة بالعلم

"بعض الناس يتأثرون مما يعرفه العلم بدرجة ينسون بعدها ما لا يعرفه، وآخرون هم أكثر اهتماماً بكثير مما لا يعرفه العلم مما يعرف، حتى أنهم يقللون من إنجازاته. وأولئك الذين يحسبون العلم كل شيء يصبحون راضين ومزهوين،

وينددون بكل اهتمام في المشاكل التي لا تتحلّى بالتحديد اللازم للمعالجة العلمية. وفي المسائل العملية هم ينزعون إلى التفكير بأن المهارة قد تحل مكان الحكمة، وأن قتل الواحد للآخر عن طريق آخر وسائل التقنية هو أكثر تقدمة، ولذا فهو أفضل، من إبقاء الواحد للآخر حياً بالطرق العتيقة. ومن جهة أخرى، أولئك الذين يسخرون من العلم ينقلبون، كقاعدة عامة، إلى خرافة قديمة ومؤذية. ويرفضون قبول الحقيقة التي تبين، بأن الزيادة الهائلة للسعادة البشرية تجعلها التقنية العلمية، إذا استعملت بحكمة، ممكنة. وكلا الموقفين يؤسف لهما، والفلسفة هي التي تبين الموقف الصحيح بإيضاحها مدى المعرفة العلمية وحدودها في آن واحد.

إذا تركنا جانباً، في البرهة الحاضرة، جميع القضايا التي لها مساس بالأخلاق والقيم، فثمة عدد من القضايا النظرية الصرفة، ذات اهتمام عاطفي دائم، لا يستطيع العلم أن يجيب عليها، على الأقل في الوقت الراهن. فهل نظل على قيد الحياة بعد الموت في أي معنى من المعاني، وإذا كان الأمر كذلك، فهل نظل على قيد الحياة لزمن محدود أو إلى الأبد؟... هل الكون غائي؟... أو هو مندفع بقوة الضرورة العمياء أو هل هو مجرد فوضى وتشويش؟... هل للحياة أهمية في هذا الكون أكثر مما يجعلنا أو يقودنا إلى حساباته علم الفلك، أو أن توكيدنا على الحياة هو مجرد شعور فتوي وأهمية ذاتية؟... إنني لا أعرف الجواب على هذه الأسئلة، ولا أظن أحداً يعرف الجواب عليها، ولكنني أظن بأن الحياة الإنسانية ستغدو فقيرة إذا نسيت هذه المشاكل، وإذا قبلت إزائها أجوبة دون دليل ملائم. ولكي يبقى الاهتمام حياً في هذه المشاكل، وللتدقيق في الأجوبة المستلهمة، كل هذا هو من وظائف الفلسفة".

إن شيئاً من الفلسفة ضرورة للجميع ما عدا أولئك الذين خلوا من كل فكر... إن الجنس البشري يصبح منقسماً إلى فئات متخاصمة من المتعصبين، وكل فئة مقتنعة بثبات بأن طابعها من الهذيان هو الحقيقة المقدسة، بينما طابع الآخرين هو الضلال الذي يندد به. فالآريون والصليبيون والروتستانت وأتباع البابا والشيوعيون والفاشيست قد ملؤوا أجزاء كبيرة من 1600 سنة الأخيرة بنضال عقيم، بينما كان يمكن للفلسفة أن تبين لجميع الأطراف في هذه الخصومات بأن لا سبب لأي واحد منها أن يعتقد بأنه في ذاته على صواب.

إن التعصب عدو للسلام وحاجز لا يمكن تجاوزه ضد الديمقراطية. وفي الوقت الراهن، كما في الأزمنة السابقة على الأقل، أصبح التعصب أكبر عقبة ذهنية للسعادة البشرية.

البحث عن اليقين هو أمر طبيعي في الإنسان ولكنه مع ذلك عيب فكري. فلو أخذت أطفالك في نزهة في يوم مشكوك فيه، فإنهم يطلبون جواباً جازماً عقائدياً فيما يكون الطقس حسناً أو رطباً، وسيصابون بالخيبة إذا لم تستطع أن تكون متأكداً. ونفس هذا النوع من التأكد مطلوب، في الحياة التالية، من قل أولئك الذين يأخذون على عاتقهم لقيادة الشعوب للأرض الموعودة. "[قم بتصفية] لرأساليين ومن يبقى بعدهم للتمتع بالسعادة الأبدية. "أبد اليهود وكل شيء سيصبح فاضلاً". "اقتل الكروات ودع الصليبيين [الصربيين] يحكمون". أو "اقتل الصربيين ودع الكروات يحكمون". هذه نماذج وشعائر اكتسبت قبولاً واسعاً شعبياً في زمننا. وحتى لو كان لدينا جزء ضيل من الفلسفة لأصبح من المستحيل أن نقبل هذا الهديان المتعطش للدماء.

الشك

إذا أريد للفلسفة أن تخدم هدفاً إيجابياً، فلا يجب أن تلقى الشكوكية، إذ إن المتعصب الدوغمائي إذا كان مضرراً، فالشكوكي عقيم لا فائدة منه. والدوغمائية المتعصبة والشكوكية كلاهما، في معنى من المعاني، فلسفات مطلقة، أحدهما واثق من المعرفة، والآخر واثق من عدم المعرفة. وما يجب أن تبده الفلسفة هو التأكيد، سواء للمعرفة أو للجهل.

"ولا يظن أحد بأن الشباب والشابات العاكفين على تحصيل معرفة متخصصة ذات قيمة يستطيعون أن يوفروا وقتاً لدراسة الفلسفة، ولكن حتى بالنسبة لهذا الوقت الذي يمكن توفيره بسهولة دون إيذاء المهارات التقنية التعليمية، فإن الفلسفة تستطيع أن تمنح بعض الأشياء التي ستزيد كثيراً من قيمة الطالب ككائن بشري وكمواطن، فهي تستطيع أن تمنحه عادة التفكير الدقيق المعنى به، لا في الرياضيات والعلم فحسب، بل في القضايا ذات الأهمية العلمية. فهي قادرة أن تمنح سعة

ومدى غير شخصيين للمفهوم الغائي في الحياة. وتستطيع أن تعطي الفرد قياساً مضبوطاً عن نفسه في صلته بالمجتمع، وفي قياس الرجل الراهن لرجل الماضي ولرجل المستقبل، وكذلك لتاريخ الإنسان بكامله بالنسبة إلى الكون. وتوسيع غايات فكره يزود نفسه بعلاج مضاد لأسباب القلق والإزعاج في الوقت الراهن، ويجعل من الممكن أقرب نمو في الزمن الذي يسود فيه الصفاء المتاح لعقل حساس في عالمنا المعذب والسائر على غير الهدى".

الفلسفة والشك

إن "النقد الذي تصطنعه الفلسفة يجب ألا يكون من هذا النوع الهدام إذا كان لنا أن نأمل بالوصول إلى أية نتيجة منه. ففي وجه الشك المطلق، لا يمكن أن يقوم أي دليل منطقي ولكن من اليسير أن يتبين المرء أن هذا الشك شك غير معقول. و"الشك المنظم" الذي أوجده ديكرت وبدأت منه الفلسفة الحديثة ليست من هذا النوع بل هو النقد الذي أكدنا أنه لباب الفلسفة وجوهرها. نعم "فشكه المنظم" يتألف من الشك في كل ما يبدو موضعاً للشك والسؤال، أي من الوقوف لدى كل جزء من المعرفة ليسأل نفسه عما إذا كان يشعر لدى التأمل فيه باليقين من أنه يعرفه سلفاً، وهذا هو النقد الذي يؤلف لباب الفلسفة".

"وبعبارة موجزة، النقد الذي ترمي إليه الفلسفة ليس هو ما يصير على الرفض والإنكار لدون ما سبب بين، بل هو الذي يتناول بالبحث كل جزء من المعرفة حسب قدرته وأهميته، ويحتفظ بكل ما يصمد لهذا البحث ويخلص من الامتحان باعتباره معرفة صحيحة. أما التعرض للزلل فأمر لا ننكره لأن الإنسان غير معصوم من الخطأ. ولقد تدعى الفلسفة عن حق أنها تنقص من التعرض للوقوع في الخطأ حتى لتجعل خشية الوقوع فيه في بعض الحالات ضئيلة بحيث يمكن إغفالها عملياً. وليس من الممكن أن تفعل الفلسفة أكثر من هذا في دنيا لا بد أن يحصل فيها الخطأ، ولا يوجد داع حصيف من دعاة الفلسفة له أن يقول بأنها تستطيع القيام بأكثر من ذلك".

قيمة الفلسفة والأسباب التي تدعو إلى دراستها

إن مما يجعل تدبر هذه المسألة ضرورياً هو "أن الكثير من الناس تحت تأثير العلم والشئون العملية ينجحون إلى الشك في الفلسفة ويسألون أهى شيء أكثر من دراسات تافهة عقيمة على براءتها وتحديدات محيرة مربكة ومناظرات حول أمور من المستحيل الوصول إلى معرفتها؟ ويبدو أن هذه النظرة للفلسفة إنما تأتي من تصور خاطئ لغايات الحياة ولأنواع الحاجات التي تسعى الفلسفة إلى بلوغها والعلم الطبيعي نافع لعدد لا يحصى من الناس الذين يجهلونهم تمام الجهل وذلك عن طريق المخترعات التي أنتجها، ولهذا فدراسة العلم لا يحض عليها لمجرد تأثيرها على دارسها فقط، بل لما تتركه من أثر في الحياة الإنسانية عامة، وليس للفلسفة مثل هذا النفع فإن كان لدراستها أي أثر يتعدى دائرة طلابها فإنما هو أثر غير مباشر فقط. وذلك عن طريق تأثيرها في أولئك الذين يدرسونها. فإذا أردنا أن نلتمس قيمة للفلسفة فإنما نلتمسها أولاً في هذا التأثير. وفوق هذا فإننا إذا أردنا أن نتجنب الفشل في تحديد ما يكون للفلسفة من قيمة فيجب أن نجرد عقولنا أولاً من الأحكام السابقة التي يتمسك بها أولئك الذين يسمون خطأً رجالاً "عمليين". فالرجل "العملي" تبعاً للاستعمال العام لهذا اللفظ هو الذي لا يعترف إلا بالحاجات المادية فيرى أن الناس لابد أن يصيبوا غذاء لأجسامهم وينسى أن عقولهم تحتاج إلى غذاء لها أيضاً. ولو كان جميع الناس على حال من اليسر والرخاء، وتم القضاء على الفقر والمرض إلى أقصى ما يمكن، لبقى الكثير مما لا بد من القيام به لإيجاد مجتمع فاضل، بل إن حاجات العقل حتى في العالم الحاضر لا تقل في أهميتها على الأقل عن حاجات البدن. وإنما تكون قيمة الفلسفة في صلتها بحاجات العقل فقط، ولا يؤمن بدراسة الفلسفة ويكبرها عن أن تكون ضياعاً للوقت إلا أولئك الذين يأهون بحاجات العقل ويقدرونها. إن الفلسفة ترمي أولاً إلى المعرفة، شأنها شأن سائر الدراسات. والمعرفة التي تصبو إليها إنما هي ذلك النوع من المعرفة الذي يكسب مجموعة العلوم وحدة ويضفي عليها نظاماً، ذلك النوع الذي يأتي من التمهيص الدقيق والنقد النافذ للأسس التي تقوم عليها آراؤنا وأحكامنا ومعتقداتنا غير أنه لا يمكن أن يقال إن الفلسفة قد نجحت نجاحاً كبيراً

في محاولتها الإجابة عن مثل هذه المسائل إجابة دقيقة محددة. ولو سألت رياضياً أو مؤرخاً أو عالماً في التعدين، عما وصل إليه ذلك الضرب من العلوم الذي خصه بعنايته من الحقائق المنظمة المحددة لامتد جوابه ما وسعك أن تصغي إليه. ولكنك لو عرضت هذا السؤال نفسه على فيلسوف لأقر إذا كان صريحاً بأن دراسته لم تنته بنتائج موجبة كذلك التي انتهت إليها العلوم الأخرى. صحيح أن ذلك يمكن تفسيره باعتبار أنه متى تم الوصول إلى معرفة محددة في موضوع معين، لم يعد هذا الموضوع قسماً من الفلسفة بل يصبح علماً منفصلاً عنها. فقد كانت دراسة الأجرام السماوية قسماً من الفلسفة ولكنها أصبحت فيما بعد علم الفلك، وقد سمى نيوتن مؤلفه العظيم "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية". وكذلك الحال في دراسة العقل الإنساني التي كانت حتى عهد قريب جزءاً من الفلسفة ولكنها انفصلت عنها وأصبحت علم النفس. ويتبين من هذا أن ما في الفلسفة من عدم اليقين إنما هو أمر ظاهر أكثر من كونه حقيقياً، فتلك المسائل التي تم الوصول فيها إلى أجوبة محددة، قد ألحقت بالعلم، أما تلك التي لم يهتد في الوقت الحاضر إلى أجوبة محددة عنها فقد بقيت للفلسفة".

"غير أن هذا بعض الحق فيما يتعلق بعدم اليقين في الفلسفة فقط. نعم توجد أسئلة كثيرة - ومن بينها ما هو ذو متعة كبيرة لحياتنا الروحية - لابد أن تبقى بقدر ما يتهيأ لنا أن نحكم عصية في حلها على الفكر الإنساني ما لم يأت على قواه تغيير يجعلها غير ما هي عليه الآن ومن هذه الأسئلة، ألكون أية وحدة في الخطة والقصدي، أم أنه مجرد اختلاط ذرات بعضها مع بعض اختلاطاً أتى عفواً واعتباطاً؟ هل الفكر جزء دائم ثابت في الكون، يفتح باب الأمل إلى الوصول إلى نحو غير محدد في الحكمة والعقل أم هو حادثة عارضة في كوكب صغير لا بد أن تكون الحياة عليه في النهاية أمراً مستحيلاً؟ وهل للخير والشر أهمية للكون بأجمعه أم للإنسان فقط؟ هذه أسئلة تثيرها الفلسفة وقد اختلفت الإجابات عنها باختلاف الفلاسفة. غير أن هذه الإجابات الفلسفية تبدو سواء أكان في الإمكان الوصول إلى أجوبة أخرى بطرق أخرى أم لا - غير صحيحة قطعاً. ومع ذلك فهما يضيؤان الأمل في الكشف عن جواب لهذه الأسئلة، فإن من شأن الفلسفة أن تنظر

فيها بلا انقطاع، وأن تبعث فينا الشعور بأهميتها وأن تمحص جميع ما يحيط بها من أفكار أو يؤدي إلى جواب عنها وأن تبقي حياً فينا الشوق إلى تأمل الكون وتدبره ذلك الشوق الذي هو معرض لأن يقضى عليه إذا حصرنا أنفسنا في نطاق المعرفة التي تم التحقق منها".

الفلسفة وعدم اليقين

"إن قيمة الفلسفة إنما تلمس في ما هي عليه من عدم اليقين بالذات. والشخص الذي ليس له أي نصيب من الفلسفة يمضي في حياته أسير سوابق أحكام استمدها من البدهة العامة المشاعة ومما درج عليه أهل عصره وقومه، ومما نشأ في ذهنه من آراء لم يصل إليها بعوز من عقل متدبر أو نقد محص. فيظهر له العالم محصوراً واضحاً جلياً، ولا تثير فيه الأشياء العادية أي سؤال، وكل ما ليس مألوفاً من صور الإمكان فهو مزدري مرفوض. أما إذا شرع المرء يتفلسف فالحال على النقيض، لأنه يجد... أنه حتى الأشياء العادية المألوفة في الحياة اليومية تثير من المشاكل التي لا يمكن الإجابة عنها إجابة تامة قط. فالفلسفة إن كانت عاجزة عن أن تهدينا على وجه اليقين إلى الجواب الصحيح لما تثيره من شكوك، فهي قادرة على أن توحى بكثير من صور الإمكان التي توسع عقولنا وتحررها من عقال العرف والتقاليد، فهي إن أنقصت شعورنا باليقين من الأشياء كما هي، زادت في معرفتنا بالأشياء كما قد تكون، ثم هي تقضي على الثقة والاطمئنان المشويين بالزهو والخيلاء لأولئك الذين لم يسلكوا دروب الشك المؤدي إلى التحرر والاعتناق، وتوقظ فينا الشعور بالتعجب والرغبة في الاطلاع بما تعرضه من أشياء مألوفة في صور غير مألوفة".

عظمة الموضوعات التي تدعو إليها الفلسفة

"وفيما عدا ما تكشفه لنا الفلسفة من صور للإمكان لم تكن لتخطر بالبال، فإن لها قيمة - لعلها هي قيمتها الرئيسية - وذلك لما في موضوعاتها التي تدعو إلى تأملها من عظمة وخطورة، ولما تؤدي إليه من حرية واعتناق من المطالب

الشخصية الضيقة المحدودة عن طريق ذلك التأمل. فحياة الشخص الذي تستحكم فيه الغريزة حياة محصورة في دائرة ضيقة من الحاجات الخاصة، وهي دائرة قد تشمل الأسرة والأصدقاء ولكنها لا تتعدى ذلك إلى العالم الخارجي الذي لا يوبه به إلا بمقدار ما يعين على تحقيق الرغبات الغريزية أو يعمل على صدها ففي هذه الحياة شيء من القلق والضيق يقابلهما في الحياة الفلسفية الهدوء والانطلاق. والعالم الذي تعمل فيه حاجات الغريزة ومطالبها عالم صغير، يقوم وسط عالم كبير واسع لا بد أن يأتي على ذلك العالم الصغير إن عاجلاً أو آجلاً فيحطمه ويقضي عليه. وما لم نستطع أن نوسع من دائرة حاجتنا ومطالبنا حتى تمتد فتشمل العالم الخارجي بجملته، فإننا كالكتيبة محاصرة في قلعة تعتصم بها، وهي تعلم أن العدو يحول بينها وبين الهرب وأن لا معدى من التسليم في النهاية. وليس في مثل هذه الحياة سلام، بل هو النزاع الذي لا ينقطع بين إلحاح الرغبة وعجز الإرادة ولا بد لنا إن كنا ننشد الحياة الرفيعة الحرة أن نهرب بطريقة ما من ذلك الأمر وذلك النزاع. في التأمل الفلسفي مهرب لمن شاء. فهذا التأمل الفلسفي في نظرته الواسعة الشاملة لا يقسم الكون إلى معسكرين متنازعين - أصحاب وخصوم وأعوان وأعداء وأحيار وأشرار - بل إنه لينظر إليه نظرة التجرد عن الغرض والهوى".

دراسة الفلسفة

"إن الفلسفة إنما تدرس ليس من أجل أية أجوبة محدودة بما تثير من مسائل، ذلك لأنه لا توجد عادة مثل هذه الأجوبة المحدودة التي يمكن التحقق من صدقها، بل من أجل تلك المشاكل نفسها، لأن هذه المسائل توسع من تصورنا لما هو ممكن وتزيد من ثروة الخيال الفكري فينا ثم هي تنقص من الدعوى الفارغة باليقين التي تحول بين العقل وبين التأمل والتدبر فالفلسفة تدرس أولاً لأن العقل بما يتأمله عن طريق الفلسفة من عظمة الكون يعود عظيماً ويصبح قادراً على ذلك الاتحاد بالكون ذلك الاتحاد الذي هو أعلى ما يرمى إليه من ضروب الخير".

مهمة الفلسفة

"إني لا أظن أن مهام الفلسفة في [زماننا] تختلف أي اختلاف عن مهامها في الأزمنة الأخرى، فإني أرى أن للفلسفة قيمة دائمة لا تتغير إلا في اعتبار واحد يتخلص في أن بعض العصور تنجح عن الحكمة أكثر من غيرها فتنشأ عندها حاجة إلى الفلسفة وعزوف عنها في الوقت نفسه، أكثر من حاجة غيرها ومن عزوفه عنها. وعصرنا هذا هو أحد العصور ذات الحكمة القليلة بأكثر من اعتبار واحد، فهو يستفيد إذن فائدة كبيرة من تعاليم الفلسفة.

إن قيمة الفلسفة تتعلق في أحد جوانبها بالفكر، وتعلق بالشعور في جانب آخر وإن كان أثرها في كل من الجانبين مرتبطاً بالآخر أوثق ارتباط، فهي في جانبها النظري تعين على فهم العالم في كليته ما أمكن هذا، وهي في جانبها الوجداني تعين على تقدير الأهداف الإنسانية من الحياة حق قدرها. وسأعرض هنا أولاً لما يمكن للفلسفة أن تقدمه في مجال الفكر ثم ما تقدمه في مجال الوجدان.

أول ما تفعله الفلسفة، أو ما ينبغي أن تفعله، هو توسيع الخيال العقلي. فالحيوانات، بما فيها الإنسان، تتصور العالم من مركز هنا والآن لأن حواسنا، كالشمعة المضيئة في الليل، يخفت ما تلقيه من ضوء على الأشياء كلما بعدت، إلا أننا لا مناص لنا في حياتنا الحيوانية من أن ننظر إلى كل شيء من زاوية واحدة. ويحاول العلم أن يتخلص من الأسوار الجغرافية والزمانية لهذا السحن".

عدم العصمة البشرية

"هناك فائدة عقلية أخرى للفلسفة ينبغي أن تؤديها وإن كانت كثيراً ما تفشل في أدائها، تلك هي أن تغرس في الأذهان الاقتناع بعدم العصمة البشرية وقلة اليقين في كثير من الأشياء التي تبدو لا شك فيها لغير المتعلمين، فإن الأطفال في أول عمرهم ليرفضون الاقتناع بكروية الأرض ويؤكدون بكل حرارة أنهم يرونها منبسطة، ولكن الأمثلة الأهم من هذا على قلة اليقين التي تشغل ذهني هي التي تتعلق بالمذاهب الاجتماعية واللاهوتية، فإننا إن تعودنا التفكير اللاشخصي فسنستطيع أن نتصور المعتقدات الشائعة في أمتنا أو في طبقتنا الدينية بالترفع نفسه

الذي نرى به معتقدات الآخرين، وسينكشف لنا أن المعتقدات التي يشتد التمسك بها إصراراً وحرارة في كثير من الأحيان أقلها سنداً من الأدلة، فحينما يعتقد جمهور كبير من الناس في أ ويعتقد جمهور آخر في ب، يحدث عند كل منهما ميل إلى كراهة الآخر لاعتناقه رأياً واضح السخافة كهذا الرأي. والعلاج الأنجع لمثل هذا الميل هو المران على إتباع الدليل والعزوف عما لم يقم عليه دليل، وهذا ينطبق لا على العقائد اللاهوتية والسياسية وحدها، بل على العادات الاجتماعية أيضاً".

الذاتية

"ويوازي تطور الفكر الخالص من شوائب الصبغة الذاتية، تطور الشعور غير الذاتي، الذي يتساوى على الأقل في الأهمية مع الفكر والذي ينبغي أن ينجم عن نظرة فلسفية أيضاً، فإن رغباتنا كحواسنا مركزة على الذات أساساً، وهذا التركيز الذاتي لرغباتنا يتدخل في نظمنا الأخلاقية. وفي هذه الحالة، كما في الحالة المشاهدة، لا ينبغي أن يكون الهدف أن نبتعد كل البعد عن الحيوانية اللازمة للحياة بل ينبغي أن نهدف إلى إضافة شيء إليها، أوسع وأعم وأقل انحصاراً في الظروف الشخصية منها، فلا يصح أن نحترم أباً لا يشعر بعطف نحو أبناء الآخرين بل ينبغي أن نحترم الرجل الذي ينتقل به العطف من أبنائه إلى حب الخير للجميع، كما لا يصح أن نعجب بالرجل الذي لا يكثرث للطعام حتى يصيبه الهزال إن وجد مثل هذا الرجل ولكن ينبغي أن نعجب بالرجل الذي يقوده علمه بمقدار حاجته إلى الطعام إلى العطف على كل جوعان.

والذي يجب أن تفعله الفلسفة في ميدان المشاعر مماثل كل المماثلة لما ينبغي أن تفعله في ميدان الفكر، فينبغي ألا تحذف من الحياة الشخصية شيئاً بل تزيد عليها، فكما أن نظرة الفيلسوف العقلية أوسع من نظرة غير المثقف، كذلك يتسع نطاق رغباته وهومومه، ويقال إن بوذا كان يؤكد أنه لا يمكن أن يشعر بالسعادة لو أن إنساناً واحداً في شقاء، وهو قول متطرف، إذا أخذ على حرفيته يؤدي إلى الجنوح ولكنه يصور عالمية الشعور التي أتحدث عنها. فالذي تحصل على طريقة فلسفية

للشعور إلى جانب التفكير سيميز الخبيث من الطيب في تجاربه ثم يبتغي تحقيق الطيب وتفادي الخبيث لنفسه وللآخرين على السواء".

ثنائية في المشاعر

"لو اقتصرت آمالك ورغباتك على نفسك أو أسرتك أو أمك أو طبقتك أو أبناء ملتك، فستجد أن كل موداتك ومشاعرك الطيبة تقابلها كراهات ومشاعر عدائية. وهذه هي الثنائية في مشاعر الناس التي تتجسم فيها الشرور الكبرى في حياة البشر، شرور القسوة والظلم والاضطهاد والحرب، فإن كان للألم أن يسلم من الكوارث التي تهدده فليتعلم الناس عدم الانحصار في عواطفهم. ولا شك أن هذا كان يصدق شيئاً من الصدق على الأزمان السابقة ولكنه أصدق على عصرنا هذا من كل عصر سبقه، لأن الإنسانية بالعلم والفنون العلمية قد ارتبطت وتوحدت على الشر ولم تتوحد بعد على الخير، وتعلمنا فنون الإفناء على نطاق عالمي ولم نتعلم بعد فنون التعاون على هذا النطاق على أنه المطلب المرغوب وسبب الفشل في التعلم يكمن في قصور العواطف وفي قصر المودة على الطائفة التي ينتمي إليها الإنسان، وفي الإيغال في الحقد وفي الخوف من الطوائف الأخرى".

الفلسفة وسط بين اللاهوت والعلم

"أحب أن أفهم "الفلسفة" على أنها وسط بين اللاهوت والعلم، فهي تشبه اللاهوت في كونها مؤلفة من تأملات في موضوعات لم نبلغ فيها بعد علم اليقين؛ لكنها كذلك تشبه العلم في أنها تخاطب العقل البشري أكثر مما تستند إلى الإرغام، سواء كان ذلك الإرغام صادراً عن قوة التقاليد أو قوة الوحي؛ والعلم - فيما أرى - هو الذي يختص بالعلم اليقين، أما اللاهوت فاعتماده على صلابة الإيمان، وبمحاله هو الجوانب التي تتجاوز حدود المعرفة اليقينية؛ على أنك واجد بين اللاهوت والعلم "منطقة حرة" حلالاً للطرفين جميعاً، فهي معرضة لهجمات الفريقين معاً؛ وهذه "المنطقة الحرة" هي الفلسفة؛ فيكاد معظم المسائل التي لا يستطيع العلم أن

يجب عنها، والتي تستثير اهتمام العقول التأملية أكثر مما يستثيرها أي شيء آخر، أن تكون من القبيل الذي لا يستطيع العلم أن يجيب عنه؛ على أن الإجابات التي أجب بها رجال اللاهوت فيما مضى عن تلك المسائل، والتي كانت تبعث الرضى في النفوس، لم تعد تقنعنا كما أقنعت أسلافنا".

يضرب رسل أمثلة على هذه المسائل: "أليكون العالم منقسماً إلى عقل ومادة؟ وإن كان كذلك، فما العقل وما المادة؟ هل العقل تابع للمادة أم أنه ينفرد بقوى خاصة به؟ أي الكون وحدة تربط أجزاءه وهدف ينشده؟ هل يتطور الكون ساعياً نحو غاية معينة؟ أحقاً هنالك في الطبيعة قوانين، أم أننا نؤمن بوجود القوانين في الطبيعة إرضاء لرغبتنا الفطرية في النظام؟ ترى هل يكون الإنسان كما يراه عالم الفلك؛ قطعة ضئيلة من الكربون المشوب مخلوطاً بماء، يزحف عاجزاً على كوكب صغير غير ذي خطر؟ أم يكون الإنسان كما رآه هاملت؟ أم لعله مزيج من الجانبين معاً؟ هل للعيش أسلوب شريف وأسلوب وضيع، أم أن أساليب العيش كلها عبث لا يختلف فيها أسلوب عن أسلوب؟ وإن كان هنالك أسلوب من العيش شريف، فما عناصره وكيف لنا أن نحياه؟ ألا بد للخير أن يكون خالداً لكي يكون جديراً عندنا بالتقدير، أم الخير حقيق منا بالسعي وراءه حتى إن كان الكون صائراً إلى فناء محتوم؟ هل ثمت ما يجوز تسميته بالحكمة، أم أن ما يبدو أمام أعيننا حكمة إن هو إلا حماقة قدبنت إلى الدرجة القصوى من التهذيب؟ تلك أسئلة لا يستطيع الجواب عنها في المعامل؟ وقد تقدمت لنا مذاهب اللاهوت بإجابات قطعت فيها برأي حاسم أكثر مما يجوز لإنسان أن يقطع ويحسم، فكان حسمها ذاك هو نفسه الذي حدا بالعقل الحديث أن ينظر إلى تلك الإجابات بعين الريبة، ومهمة الفلسفة هي دراسة هذه المسائل، إن لم نقل إن مهمتها هي الإجابة عنها".

الفارابي والموسيقى

مختارات من كتاب "الموسيقى الكبير"

مقدمة

لقد اهتم الفلاسفة القدماء بالموسيقى من الناحية النظرية، وأحياناً من الناحية العملية. ومن أبرز الذين كتبوا رسائل أو كتباً عن الموسيقى وعُرفوا بأنهم عازفون، الكندي (185-260هـ)/(796-873م)، والفارابي (257-339هـ)/(870-950م). وقد ذكر ابن النديم للكندي تحت عنوان "كتبه الموسيقيات" الآتي: كتاب رسالته الكبرى في التأليف. كتاب رسالته في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية وتشابه التأليف. كتاب رسالته في الإيقاع. كتاب رسالته في المدخل إلى صناعة الموسيقى. كتاب رسالته في خبر صناعة التأليف. كتاب رسالته في صناعة الشعر. كتاب رسالته في الإخبار عن صناعة الموسيقى⁽¹⁾. وذكر ابن أبي أصيبعة عن مكانة الفارابي في الموسيقى: "وكان في علم صناعة الموسيقى وعملها قد وصل إلى غايتها وأتقنها اتقاناً لا مزيد عليه. ويذكر أنه صنع آلة غريبة يستمع منها أحياناً بدیعة يحرك بها الانفعالات"⁽²⁾.

يعد كتاب الفارابي "الموسيقى الكبير"⁽³⁾ من أكبر الكتب التي تناولت الموسيقى باللغة العربية قديماً. وقد اخترتُ من هذا الكتاب فقرات رأيتها مهمة في

(1) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق: الفهرست، ضبطه وشرحه وعلق عليه وقدم له يوسف علي طویل، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان (ط2) 2002، ص 416.

(2) ابن أبي أصيبعة، موفق الدين أبو العباس أحمد بن القاسم السعدي الخزرجي: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. ضبطه وصححه ووضع فهرسه محمد باسل عيون السود. دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (ط1) 1998. ص 557-558.

(3) الفارابي: كتاب الموسيقى الكبير، تحقيق وشرح: غطاس عبد الملك خشبة، مراجعة وتصدير: د. محمود أحمد الحفني، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر بالقاهرة.

الدرس الفلسفي والجمالي. ووضعتُ عناوين للفقرات إيضاحاً للنص، ووضعتُ ما اقتبسته بلا تغيير بين قوسين صغيرين.

لمن كَتَبَ الفارابي؟ وما الهدفُ من تأليفه؟ لقد جرت العادة على أن يُكتب الكتاب أو الرسالة استجابةً لطلب شخص ما، أمير أو وزير أو غيرهما، وقد كتب الفارابي كتابه هذا للوزير العباسي محمد بن القاسم الذي كان وزيراً في خلافة أبي العباس الراضي بالله سنة 322-329هـ [هامش المحقق]. قال الفارابي: "ذكرتُ تشوُّقك النظرَ فيما تشتمل عليه صناعة الموسيقى المنسوبة إلى القدماء، وسألتني أن أثبت لك في كتاب أولفه وأخرى فيه شرحه وتكشيفه بما يسهل به على الناظر فيه تناوله، فتوقفتُ عن ذلك إلى أن تأملت الكتب التي تأدت إلينا عن القدماء في هذا الفن، والتي ألفتها بعدهم من زمانه قريب من زماننا، ورجوتُ أن أجد فيها ما يأتي على طلبتك فيُغني ذلك عن تحديد كتاب في شيء قد سبق إلى إثباته - فإن الكتب السابقة إذا كانت قد استوفت جميع أجزاء الصناعة على الكمال، فتأليفُ الإنسان كتاباً ينسبُه إلى نفسه، يثبت فيه ما قد سبقه إليه غيره فاستوفاه، فضلٌ أو جهلٌ أو شرارة، اللهم إلا أن يكون ما ألفتُ الأولُ غامضاً، إما في العبارة المستعملة فيه وإما في غير ذلك، فيشرحه الثاني ويُسهله تابِعاً فيما يقوله ويؤلفه لما نص عليه الأول، على أن تكون فضيلةُ تكميل الصناعة لمن تقدم، وللثاني فيما تكلفه فضيلةُ الرواية والترجمة وتسهيل ما أغمضه ذلك فقط - فوجدتُ في جميعها نقصاً عن تمام أجزاء الصناعة وإحلالاً في كثير مما أثبت فيها، وجلُّ ما نُحِي به منها نحو العلم النظري فقد استُعْمِل في تبيينه أقاويلُ غامضة".

تبرير لتقصير القدماء

"على أنه يبعد جداً عن الظنون، أن يكون الناظرون من القدماء في هذه الصناعة قصرُوا عنها ولم يبلغوا إتمامها، على كثرتهم وبراعتهم وشدة حرصهم على استنباط العلوم وإيثارهم لها على ما سواها من الخيرات الإنسانية، وجودة أذهانهم وتداولهم لها على طول الأزمنة وتأمل باقيهم لما استنبط الماضي منهم وتزويد الخلف على ما أنشأه سلفهم، غير أن كتبهم في كمال هذا الفن إما أن تكون قد بادت أو

أن يكون ما نُقل منها إلى اللسان العربي كتباً ناقصة، وعند ذلك رأيتُ إجابتك إلى ما سألتُ".

معنى صناعة الموسيقى

يتدأ الفارابي الكلام في الجزء الأول "في المدخل إلى صناعة الموسيقى" بتلخيص معنى صناعة الموسيقى، "لفظ الموسيقى معناه الألحان، واسم اللحن قد يقع على جماعة نغم مختلفة رُتبت ترتيباً محدوداً، وقد يقع أيضاً على جماعة نغم أُلفت تأليفاً محدوداً وُقِرت بها الحروف التي تُركب منها الألفاظ الدالة المنظومة على مجرى العادة في الدلالة بها على المعاني...".

إن المعنى الأولي كما يراه الفارابي أعم من الثاني أو شبه مادة له، فالأول هو "جماعة نغم تُسمع من حيث كانت وفي أي جسم كانت، والثاني هو جماعة نغم يُمكن أن تقترن بها الحروف التي تُركب منها ألفاظ دالة على معاني، وهذه هي الأصوات الإنسانية التي تستعمل في الدلالة على المعاني المعقولة وبها تقع المخاطبات...".
"والألحان وما يُنسب إليها هي من الأشياء التي تُحس وتُتخيل وتُعقل".
"وصناعة الموسيقى بالجملة، هي الصناعة التي تشتمل على الألحان وما بها تلتئم وما بها تصير أكمل وأجود".

الموسيقى النظرية والعملية

يفرق الفارابي بين موسيقى نظرية وأخرى عملية. "الصناعة التي يقال إنها تشتمل على الألحان: منها ما اشتغالها عليها أن توجد الألحان التي تمت صياغتها محسوسةً للسامعين، ومنها ما اشتغالها عليها أن تصوغها وتركبها فقط، وإن لم تقدر على أن توجد لها محسوسة".

وهذان الصنفان تابعان للموسيقى العملية، لكن الأول منهما يقع عليه الاسم - أي الموسيقى العملية - أكثر مما يقع على الثاني.

"أما ارتياض السمع، وهو الهيئة التي بها يُميز بين الألحان المتفاضلة في الجودة والرداءة، والمتلازمات من غير المتلازمات، فليست تُسمى صناعةً أصلاً وقلماً

إنسان يعد هذا، إما بالفطرة وإما بالعادة. ومنها، ما اشتغالها عليها بجهة أخرى غير هاتين الجهتين، وهي الجهة النظرية، وهذه تسمى صناعة الموسيقى النظرية".

هيئة أداء الألحان

فالهيئة الأولى، إنما تلتزم في الإنسان باجتماع شيئين: أحدهما، أن يحصل في نفسه تخيلُ اللحن المصوغ، إما واحد وإما أكثر.

أصناف الألحان

1- صنف يُكسب النفس لذادةً وأنقَ مسموعٍ، ويُفيدُها أيضاً راحةً من غير أن يكون له صُنْعٌ في النفس أكثرُ من ذلك.

2- صنفٌ يُفيد النفس مع ذلك تخيلات ويوقع فيها تصورات أشياء ويحاكي أموراً يرسمها في النفس. (ويشبهها الفارابي بالتزاويق "والتماثيل المحسوسة بالبصر، فإن منها ما يحصل عنها في البصر منظرٌ أنيق فقط، ومنها ما يحاكي مع ذلك هيئات أشياء وأفعالها وأخلاقها وشيمها، على ما كانت عليه التماثيل القديمة التي كانت العامة فيما خلا من الزمان يعظمونها على أنها مثالات للآلهة التي كانوا يعبدونها مع الله أو من دون الله جل وتعالى، فإنها كانت مصورة على خِلَقٍ وهيئات تنبئ عن الأفعال والشيم والإرادات التي كانوا ينسبونها إلى واحد واحدٍ منها").

3- صنف يكون عن انفعالات وعن أحوال للحيوان ملذة أو مؤذية، فإن الإنسان وسائر الحيوان المصوتة، لها بالطباع في كل حال من أحوالها للذيذة أو المؤذية نغمٌ تستعملها.

وفي "طباع الحيوانات والإنسان إذا طربت أن تصوتَ نحواً من التصويت، وكذلك إذا لحقها خوف صوتت صنفاً آخر من التصويت، والإنسان إذا لحقه أسف أو رحمة أو غضب أو غير ذلك من الانفعالات صوت أنحاء من الأصوات مختلفةً، وأمثال هذه الأصوات والنغم إذا استعملت ربما حصل عنها انفعال ما أو ازدياده، وربما زال الانفعال أو انتقص".

السبب في الألحان التي تُفيد اللذة

يرى الفارابي أن السبب في الألحان التي تُفيد اللذة هو السبب في سائر المحسوسات وفي سائر المدركات، فإن اللذة والأذى إنما تتبع كمالات الإدراك ولا كمالاته". [ويفسر المحقق "كمالات الإدراك" بأنها "تمام الشعور بالكمال، واللاكمالات عكس الكمالات أو نقصانها].

نقده للفيتاغورية

"أما ما يقوله كثير من آل "فيتاغورس"، وقوم من الطبيعيين في أسباب هذه الأشياء فأكثره باطل والحق فيه نَرَرٌ". يرى الفارابي أن ما يعتقده فيتاغورس "في الأفلاك والكواكب أنها تُحدث بحركاتها نَعْمًا تُلَفِيه فذلك باطل، وقد لُخِص في العلم الطبيعي أن الذي قالوه غير ممكن وأن السموات والأفلاك والكواكب لا يُمكن أن تُحدث لها بحركاتها أصوات".

أقسام الألحان

لقد قسم الفارابي الألحان على ثلاثة: الألحان المِلْدَّة، الألحان الإنفعالية، الألحان المُخَيَّلَة، "والألحان الطبيعية للإنسان ما فعلت في الإنسان أحد هذه، إما في الجميع وفي جميع الزمان، وإما في الأكثر وفي أكثر الزمان، وأكثرها فعلاً هي أكثر طبيعية".

"والمِلْدَة منها، تُستعمل للراحات وفي كمال الراحة، والانفعالية تُستعمل حيث يُقصد الأفعال الكائنة عن انفعال، أو حصول الأخلاق التابعة لانفعال ما، والمُخَيَّلَات تُستعمل حيث تُستعمل الأقاويل الشعرية وأنحاء من الخطبية، ومنافعها تابعة لمنافع الأقاويل الشعرية".

"والصنف الأول نافع أيضاً في الانفعالات، والصنفان جميعاً نافعان في المخيلات، لأن كثيراً من التخائيل وانقيادات الذهن تابع للانفعالات على ما تبين في مواضع آخر، وأيضاً فإن الأقاويل متى قُرنت بنغم ملذة كان إصغاء السامع لها أشد، وما اجتمعت فيه هذه الثلاثة فهو لا محالة أكمل وأفضل وأنفع".

"وأفعال هذا الصنف جزء من أفعال الأقاويل الشعرية، فإذا قرنت بها كانت أفعالها أم، ولذلك تصير أفعال الأقاويل الشعرية أكمل وأحرى أن يُنال بها المقصود نيلاً أسرع، فإذا، أكمل الألحان وأفضلها وأنفعها ما اجتمعت فيه هذه كلها".

الألحان الكاملة

يرى الفارابي أن الألحان الكاملة توجد بالتصويت الإنساني، وأما بعض أجزاء الكاملة فقد يُسمع أيضاً في الآلات.

نشأة الألحان الغنائية، النشأة الطبيعية

يرى الفارابي أن "التي أحدثت الألحان هي فطر غريزية للإنسان، منها الهيئة الشعرية التي هي غريزية للإنسان ومركوزة فيه من أول كونه، ومنها الفطرة الحيوانية التي يصوت بها عند حال حال من أحوالها اللذيذة أو المؤذية، ومنها محبة الإنسان الراحة بعقب التعب، أو أن لا يُحس بالتعب في أوقات الشغل، فإن التمرغات مما تشغل عن التعب في أوقات الأعمال فلا يُحس بها، ولذلك لا يحس بالزمان الذي فيه فعل الشيء ولا يُضجر به ويواظب عليه أكثر، فإن الإحساس بالزمان يتبعه تخيل التعب أكثر فيوهم الإحساس به، إذ كان التعب إنما يلحق عن الحركة، والزمان لاحق لها، ثم كل واحدٍ منهما يلحق الآخر، أعني الزمان والحركة، فإنه ليس ينفك واحدٌ منهما على الآخر".

ولا يستثني الفارابي الحيوان من ذلك، مثل ما يعرض للجمال العربية عند الحداء، فهذه هي الفطر والغرائز التي أحدثت الألحان.

حدوث الصناعات العملية من صناعات الموسيقى

"أما كيف حدثت الصناعات العملية من صناعات الموسيقى، فإن التي حركت عليها حتى صارت صناعةً هي تلك الفطر الغريزية...، فبعضٌ طلب بالتمرغات الراحة واللذة وأن لا يُحس بالتعب أو بزمانه، وبعضٌ طلب بها إنماء الأحوال والانفعالات وتزويدها أو إزالتها والسلو عنها وتنقيصها، وبعضٌ قصد بها معونة الأقاويل في التخييل والتفهيم، فكانت هذه التمرغات والتلحينات والتنغيمات

تنشؤ عند كل واحد من هؤلاء قليلاً قليلاً وفي زمان بعد زمان، وفي قوم بعد قوم حتى تزايدت.

واتفق في خلال ذلك من الناس قومٌ قد كانت له قرائحٌ وفطر تأتت لهم بها ترغماً في كل واحد من هذه المقصودات الثلاثة لم يتأت مثلاً لغيرهم فداموا عليها حتى شهِروا بها واحتذى حذوهم في مثل تلك الأحوال، فصار من يحتذى حذوهم على إحدى حالتين:

إما أن لم يتفق لهم فطرٌ يقرّون بها على إنشاء أمثال تلك الترغّات، فمن كان منهم هكذا، حصلّت له هيئةٌ ما للأداء فقط.

وإما أن يكونوا قد اتفقت لهم فطرٌ تأتت لهم بها ما تأتت لمن احتذوا به، فزيدوها بقرائحهم واحتذى بهم فيها غيرهم ممن أتى بعدهم، ثم لم يزل هذا التداول من بعض إلى بعض في الدهور.

والتقت في خلال ذلك أغراضُ أهل المقاصد المختلفة الثلاثة، فإن الذي طلب الراحة واللذة، لما وجدها يُنال بالنّعم أنفسها وبالأشياء التي تحاكيها وبما تُخيله الأقاويل التي تُقرن بها، وبالي تُزَيّد الانفعالات التي شأنها أن تُنشوّق وتُنقص الانفعالات التي شأنها أن تُحسّب، رأى أنه إذا جمع إلى النّعم والألحان التي تُنبّله مطلوبه سائر هذه الأشياء، كان أتمّ له في مقصوده فجعلها ألحاناً إنسانيةً مقترنة بأقاويل.

ولما كان من قصدَ تزييدَ بعض الانفعالات أو تنقيص بعضها، قد يجد أيضاً مطلوبه يُنال بالأشياء التي تُكسبه اللذّة، وبما تُخيّله له النّعم والأقاويل فيكون ما يناله منه أتمّ وأكمل، صيّرَها أيضاً ألحاناً إنسانيةً مقترنةً بالأقاويل.

نشأة الآلات الصناعية

"ولما كانت هذه الألحان إذا حوكت بنغم آخرَ مسموعة عن سائر الأجسام وساوقتها صارت أغزَرَ وأفحَمَ وأهْيَ وألذ مسموعاً وأحرى أن تكون محفوظة الترتيب والنظام، أخذوا مع ذلك وبعد ذلك يطلبون أمثالها والمساويات لها في المسموع من سائر الأجسام التي تُعطي النّغم، فنظّروا، في أي مكان تخرجُ نغمةٌ

نعمة من النعم التي يجدونها في الألحان المعمولة المحفوظة عندهم، فعرفوا أمكنتها وحددوها وعملوا عليها، ثم لم يزالوا بطباعهم يتحرون من الأجسام طبيعية كانت أو صناعية ما يعطيهم تلك النعم أكمل، فكُلُّما اهتموا لواحدٍ ثم أُحِسَّ فيه بعد ذلك بخلل تحروا هم أنفسهم أو غيرهم ممن ينشؤ بعدهم إزالة ذلك الخلل، إلى أن حدث العودُ وسائر هذه الآلات، وكملت صناعةُ الموسيقى العملية واستقرَّ أمرُ الألحان، فتبيّن حين ذلك أيُّ تلك الألحان والنغم طبيعية للإنسان وأيّها غيرُ طبيعية، أعني أيها ملائمةٌ وأيها غيرُ ملائمة، وكذلك في الآلات، وتبيّن مع ذلك الأتمُّ فالأتمُّ والأنقصُ فالأنقصُ.

ومن المتلائمات ما هو أشد ملائمةً ومنها ما هو أقل، إلى أن يُنتهى من الطرف إلى ما ليس ملائماً أصلاً، فصارت المتلائماتُ التامةُ بمنزلةِ الأغذية الطبيعية، وما هو دون ذلك بمنزلة ما يُتفككه به، وذلك من الألحان والآلات جميعاً.

وما ليس هو طبيعياً أصلاً، فهو مثل الأصوات الهائلة والحادة التي ليس في قوة الإنسان احتمالها، والآلات التي أُعدَّت لها، وهذه إنما تُستعمل في أشياء من الأمور الإنسانية، أمّا بعضها، فهو بمنزلة الأدوية وتُستعمل من الأمور الإنسانية في المواضع التي نسبتُها منها كنسبة أمكنة الأدوية من الأبدان، وبعضُها بمنزلة السموم وتُستعمل في مثل ما تُستعمل فيه السموم، مثل الأصوات المهلكة أو المُضِمة، وآلاتُها التي تُستعمل في الحروب، مثل الجلاجل التي كان بعض ملوك مصر أمر بها فيما خلا من الزمان أن تُعمل، ومثل الآلات التي استُعملت فيما مضى للملوك رومية، ومثل المُصَوِّتين الذين ذُكر أن ملوك الفرس كانوا يستعملونهم عند حروبهم. [يقول المحقق: والجلاجل، من آلات الحرب قديماً، وهي أجراس كبيرة تعطي أصواتاً مزعجة تصم الآذان، ويقال: صوت جلاجل في الأرض، أي ساخ فيها وملأها].

وبعضُ هذه غير مُلائم، فإذا خلط بغيره منه الشيء اليسير صار ملائماً، فعلى هذه الجهة حدثت صنائعُ الموسيقى العملية."

"ولما نُظِرَ بعد ذلك في بعض الآلات فوجِدَ فيها تأتٌ لأن يكون منها نغمٌ وتأليفٌ وتلحيناتٌ على غير النحو الذي يُمكن وجودُها في التصويّات الإنسانية،

وقد كانت تُعطى من بين تلك الأشياء التي تُعطىها بعض نغم الحلو واللذة وأنق المسموع فقط، وكانت أيضاً طبيعية إذ كانت تُعطى جزءاً مما تُعطى تلك، لم يروا أن يتركوها ويعطلوها، فألفوها على النحو الذي أمكن فيها وإن لم يمكن مثلها في ألحان الحلو، فحدثت الألحان التي تُسمع من الآلات ولا يُساوَق بها الحلو، مثل كثير من الدواشين [وهي أنواع من النغم المركبة تسمع من الآلات فقط، هامش المحقق] الخراسانية والفارسية القديمة، فاستعملت على سبيل التكثير والإردافات والمظاهرات في الأحوال التي تُستعمل فيها الألحان الإنسانية، فهي لذلك بجهة من الجهات تابعة للألحان الإنسانية.

وها هنا أيضاً صناعات آخر تضاف إلى التي ذكرناها، منها صناعة ضرب الدفوف والطبول والصنوج، وصناعة التصفيق، وصناعة الرقص، وصناعة الزفن [الزفن: ضرب من الرقص الإيقاعي الذي يعتمد على الحركة والدفع بأعضاء الجسم دون إحداث أصوات. هامش المحقق]، فإن هذه كلها تابعة لتلك الأخر، وأنها كلها ريمٌ بها تلك وتُحي بها نحوها، وهي تنقُص عنها نقصاناً كثيراً، وينقُص أيضاً بعضها عن بعض، لكن انتقاصاتها على ترتيب.

فأنقصها صناعة الزفن، فإن تحريك الأكتاف والحواسب والرفوس وما جانسها من الأعضاء إنما تحسُل به الحركة فقط، والحركة تتقدم كل قرع وكل نقر، فإن النقر والقرع والصدَم والمصاكة هي على نهايات الحركات، وكان هذه إنما قُصد بها أن تتحرك وأن تقرع فتكون منها نغم، غير أن مقدارها بُلغَها أن تتحرك وتناهت الحركة فلم تُصادف في نهايتها مقروعاً فانقطعت من غير أن يتبعها نقر أو قرع، فأقيمَ تناهيها مقام نقر أو قرع، ولما أمكن فيها مع ذلك أن يكون ما بين نهاية حركة سابقة وبين مبدأ حركة تالية زمان مساو لما بين نقرتين، بُلغَ فيها مع ذلك تقدير أزمانها، فصارت تُحاكي النقر والإيقاع وليس فيها إلا الحركات ونهاياتها ثم الأزمنة المساوية لأزمنة إيقاعات النغم.

وأما التصفيق والرقص ونقر الدفوف والكرّاجة وضرب الصنوج فإنها كلها متشابهة، وإنما تزيد على الزفن بالصوت الكائن على نهايات الحركات التي فيها، وينقُصها امتداد الصوت ولَبْثُهُ، الذي به يصير الصوت نغمة.

فأما العيدانُ والطنايرُ والمعازفُ والربابُ والمزاميرُ وأصنافُها فإنها تزيد على هذه بلبث الأصوات التي فيها، فإن فيها الحركاتُ التي تتقدم النقر والقرعُ كما في الزفن وفيها الأصوات كما في التصفيق وما جانسه، وتزيد عليها بلبث أصواتها، غير أن هذه أيضاً تنقص عن نغم الحلق.

وليس ها هنا ما هو أكمل من الحلق، فإنها تجمع جُلَّ فصول الأصوات، وسائر ما توجد فيه النغم من الآلات تنقص عنها نقصاناً كثيراً، وهذه كلها إنما جعلت تكثيرات وتفخيمات وتزيينات ومحاكيات وحافظات لنغم الألحان الإنسانية.

والذي يحاكي الحلق من الآلات ويساوقها أكثر من غيرها هو الرباب، وأصناف المزامير، ثم العيدانُ ثم المعازف وما جانسها، ثم سائر تلك التي ذكرناها إلى أن يُنتهى إلى الزفن، والزفنُ أيضاً أنقصُ شيء حوكي به الألحان وبأقل شيء يوجد فيها، وتلك هي الحركة التي تتقدم القرع، فأقيمت نهاية الحركة مقامَ القرع أو التصويت.

ونقرُ الدفوف وما جانسها حوكي به الألحان بالقرع والتصويت فقط، والعيدان حوكي بها الحلق في امتداد النغم وفي تهزيزات النغم الممدودة في الحلق، وأما المزاميرُ والرباب وما جانسها فإنها تُحاكي نغم الحلق بمساوقة أكمل، وقد يوجد فيها من فصول نغم الحلق بعض الأصوات الانفعالية فيحاكي بها محاكاة ما، فأما على التمام، فلا مثل ما في الرباب والسُرنايات [مفردها سرناي، وهو صنف من الزمار] وما جانسها.

هياة صيغة اللحن

تحدث هياة صيغة اللحن "بالإدمان على سماع الألحان المختلفة والمقايسة بينها وتأمل مواضع النغم في لحن لحن يُقصد به أمرٌ أمر، فلا يزال يتكرر ذلك عليه إلى أن تحصل له القوة على صيغة أمثال تلك الألحان، وذلك مثل ما تُعلم سائر العملية مثل البلاغة والكتابة وما جانسهما".

تشبيه اللحن بالقصيدة

"والألحان بمنزلة القصيدة والشعر، فإن الحروف أولُ الأشياء التي منها ثلثُنا، ثم الأسباب ثم الأوتاد ثم المركبة عن الأوتاد والأسباب، ثم أجزاء المصارع ثم المصارع ثم البيت، وكذلك الألحان، فإن التي منها تأليف، منها ما هو أول ومنها ما هو ثوانٍ إلى أن يُنتهى إلى الأشياء التي هي من اللحن بمنزلة البيت من القصيدة، والتي منزلتها من الألحان منزلة الحروف من الأشعار هي النغم، واعني بالنغم الأصوات المختلفة في الحدة والثقل التي تُتخيّل كأنها ممتدة".

محسوسات الإنسان

إن محسوسات الإنسان "منها محسوسات طبيعية له ومنها محسوسات غير طبيعية له، والمحسوسات الطبيعية هي التي إذا أدركها الحسُ حصل له عنها كماله الخاص به وتبعته لذة. وغير الطبيعية هي التي إذا أُحسَّت حصل عنها للحس نقیصة وتبعها أذى، وكمالُ الحس هو الذي إذا حصل فيه تَبَع ذلك لذة، ونقيصته هي التي إذا حصلت فيه تبعها أذى، وكونها طبيعيةً للحس هو أفضلُ أحوال وجودها الذي لها من حيث هي محسوسة، وهذه يُنظر فيها من حيث هي مُستعدة لأن يُحسها الإنسانُ ومن حيث هي طبيعية له أو غير طبيعية له".

تقدم صناعة الموسيقى العملية على النظرية

بعد سلسلة من الاستنتاجات يقول الفارابي "لزم ضرورة أن تكون صناعة الموسيقى العملية تتقدم صناعة الموسيقى النظرية بالزمان تقدماً كثيراً". [يشرح المحقق ذلك بقوله: يعني أن صناعة الموسيقى العملية أقدم في الوجود كثيراً من صناعة الموسيقى النظرية، لأن مبادئ هذه مأخوذة أصلاً عن تلك، كما في صناعة الشعر، فإن قرض الشعر كان في ذاته أصلاً لما أخذ عنه في علم العروض، وكما في اللغة أيضاً فإن النطق بالكلام الدال على المعاني كان الأصل الأول الذي استخرج منه علم النحو والبلاغة والمنطق].

"وقد تبين أن الأمر فيها على خلاف ما يظنه قوم من الجمهور ومن ليست له خبرةً وحكمةٌ ممن يتعاطى شيئاً من العلوم، والسبب في هذا الظن هو ما يُعتقد في الحكمة والعلوم التي يُنسب إليها من أنها تُحيط بكل شيء وأن المُفتنين لها يعلمون كل شيء، فلذلك يرون أن الحكيم هو أول من استنبط الصنائع العملية وانبثت عنه في الجمهور، لا بحسن تصرفه وجوده تأتية للأعمال، لكن بمجودة فهمه وقوته على إدراك الأشياء كلها، وليس هذا الظن حقاً على الإطلاق".

"إن صناعة الموسيقى النظرية متأخرة بالزمان تأخراً كثيراً عن صناعة الموسيقى العملية، وأما إنما استنبطت أخيراً بعد أن كملت الصناعة العملية منها وفرغت واستخرجت الألحان...".

هياة العالم بالصناعة النظرية

يفرق الفارابي بين نوعين من الناظرين في هذه الصناعة، لكنه لا لزوم ضروري في أن يكون الناظر فيها ممن يزاوُل أعمالها، إن "الناظر في هذه الصناعة إما أن تكون له قوة حاصلة إما بالطبع أو بالعادة يُحس بها ما هي طبيعية للإنسان وما ليست هي طبيعية، ويُحس من الطبيعيات ما هو أشد طبيعية له وما هو أقل فتصفح الألحان لحناً لحناً فيسمعها كلها أو أكثرها فيميز ما منها طبيعي وما منها ليس بطبيعي وما منها أكثر طبيعية وما منها أقل طبيعية، وإما أن يكون قد حصَّل عنده معرفة ما هو مشهورٌ عند أهل الصناعة العملية والمرتاضي الأسماع أنها طبيعية أو غير طبيعية، وأما أن يلزم ضرورة أن يكون الناظر فيها ممن يزاوُل أعمالها حتى يحصل له إما هيئة صيغة الألحان أو هيئة الألحان فليس يلزم ذلك".

ويضرب لذلك مثلاً من بعض العلوم كعلم النجوم وعلم الطب، إذ أن كثيراً من مبادئها تُحصَّل عن تجربة المحسوسات. إن "صناعة الطب تأخذ كثيراً من مبادئها عن العلم الطبيعي وكثيراً منها تأخذه عن تجربة المحسوسات، مثل ما تأخذه بتجربة ما يُحس بالتشريح ثم تجربة الأدوية المفردة، وكذلك كثير من مبادئ علم النجوم تُحصَّل للناظر فيه عن الإحساس بالأرصاء بالآلات".

"وكما أن الناظرَ في صناعة النجوم وفي صناعة الطب ليس يلزمُه أن يتولَّى بيديه التشريح والرصد، بل يكفي أن يُشرِّح بين يديه فيُعَين، أو يُرصد بين يديه فيُعَين ما يظهر فيه، كذلك ليس يلزم الناظرُ في هذه أن يتولَّى استعمالَ آلاتِ الموسيقى بيديه بل يكفيهِ أن يتولا له غيرُه فيسمعه هو ويميزه، وهذا أفضل، فإن لم يتَّفَق له إما لعوز من يتولى له ذلك بين يديه حتى يُحسُّهُ هو أو لسبب ضعف سمعه عن إحساس كثير منها، فالحال في ذلك مثلُ حال الناظر في الطب والنجوم متى لم يتَّفَق له أن يُشرِّح بين يديه أو يُرصد بين يديه فيُعَين ذلك إما لعوز من يتولى ذلك أو لعدم الآلات أو لضعف الحس عن إدراك ذلك، فإنه يأخذ عند ذلك ما هو مشهورٌ عند من تولى ذلك وأحسه، وذلك كما يفعل "أرسطو طاليس" في كثير من أمر الحيوان والنبات في العلم الطبيعية وكما يفعل أكثر الأطباء في علم الطب، فإنهم يستعملون ما هو مشهور عن أصحاب التشريح وعند من جرب الأدوية، وكذلك يفعل أكثر أصحاب النجوم. فإنهم إنما يتكلمون فيها على أرصاد من تقدم".

"وأيضاً فإن الحال فيه متى لم يتَّفَق أن يُحسَّ بأشخاصها كالحال في كثير من العلوم التي مبادئها الأول مُتَبَرِّهَةٌ في صنائع أخر فيأخذها صاحبُ ذلك العلم مسلَّمةً على أنها قد تبيَّنت في تلك الصنائع، فإذا طوِّبَ هو بالبرهان عليها أحال على أهل تلك الصنائع"، ويضرب أمثلةً من علم الطب وعلم النجوم أيضاً. والقصد منها استناد علم إلى علم آخر.

ويضرب أمثلةً على هذا ممن كانوا بارعين في علم الموسيقى من القدماء الذين لم يكونوا مرتاضين الأسماع في جميع ما هو طبيعي للإنسان من النغم والألحان، مثل بطليموس وثامسطيوس، ويستشهد بأقوالهما وكذلك بقول أرسطو في التحليلات الثانية: "إن كثيراً ممن يتعاطى النظرَ في الكليات لا يُحس بالجزئيات، لأن ذلك إنما يُحتاج فيه إلى قوةٍ أخرى غير قوة العلم بالكليات، مثال ذلك، صاحبُ الموسيقى النظري، فإنه ربما لم يكن عنده معرفةٌ كثيرٌ مما في علمه من طريق الحس وإن كان قد عرَفه في علمه".

ثم يختم القول بالآتي: "والسبيلُ الذي به يصل مَنْ لم يُحسَّ أشخاص هذه إلى تصوُّرها هو السبيل الذي به يتصور ما لم يكن شأنُ أشخاصها أن تُحسَّ أصلاً،

مثل النفس والعقل والمادة الأولى ثم جميع الموجودات المفارقة، فإن هذه لا يمكن أن تُستعمل ولا أن يُفحص عنها ما لم تكن مُتخيَّلة بوجه ما، غير أنها لما كان تخيُّلها غير ممكن من جهة الإحساس بأشخاصها التُّمسَ لها طريقٌ آخر يُوصِّل به إلى تخيلها، وذلك هو الذي يُسمى طريق المقياسة وطريق المناسبة..."

الألحان الطبيعية للإنسان

يبدأ الفارابي في المقالة الثانية من المدخل إلى صناعة الموسيقى بالألحان الطبيعية للإنسان. والمسموعات الطبيعية للإنسان هي التي بها يحصل كمال سمع الإنسان، إما دائماً ولجميع الناس وإما لأكثرهم دائماً وفي أكثر الزمان.

"إن اللذات الكائنة ربما كانت تابعة لكمالات ليست على المجرى الطبيعي للإنسان، وذلك في حواس من ليست حواسه على المجرى الطبيعي، مثل ما يعرض للمرضى متى صارت قوتهم التي بها يحسون بها الطعام على غير المجرى الطبيعي، فإنهم يحسون الأشياء الحلوة مرة، وكذلك متى كانت قوة إنسان ما من أول فطرته على غير ما هو طبيعي للإنسان أحسَّ ما هو بالحقيقة غير ملائم ملائماً، وما هو ملائم غير ملائم، وهذا ما يعرض في الأقل.

ومن هنا يتبين أنه ليس يكتفي الإنسان بما يَسْبُرُه هو وحده دون أن يكون له مع ذلك سبارات إحساس غيره، فلذلك صار لا يتم شيء من هذه دون أن توجد شهادات سائر الناس، كما ذلك في علم النجوم".

الأقاليم والمناطق [مملكة العرب]

يحدد الفارابي الأقاليم والمناطق التي يعيش فيها الناس الذين ينبغي أن يُجعل ما يُحسنونه من الملائم وغير الملائم هو الطبيعي للإنسان. وهم الذين "مساكنهم، أما في العَرَض ففيما بين عَرَض المساكن التي تزيد عروضها على خمس عشرة درجة إلى عرض ما حوالي خمس وأربعين درجة، ويُتحرى منهم من كان تحيط به مملكة العرب من سنة 1200 ألف ومائتين وما فوق ذلك إلى سنة 40 أربعين من سني الاسكندر، وما زاد ممن هو مائل إلى المشرق والمغرب في هذه الأقاليم، ويُجمَع

إليهم من تحيط به مملكة الروم من الناس، فإن هؤلاء الأمم هم الذين عيشهم وشرهم وأغذيتهم على المجرى الطبيعي.

وأما من خرج عن مساكن هؤلاء الأمم، إلى الجنوب مثل أجناس الزنوج والسودان، وإلى الشمال مثل كثير من أجناس ترك البرية من ناحية المشرق وكثير من أجناس الصقالبة من ناحية المغرب، فإنهم خارجون عما هو على المجرى الطبيعي للإنسان خروجاً بيناً في أكثر ما هو للإنسان، وخاصة من توغل منهم في الشمال".

"وهؤلاء الأمم الذين هم في أجسامهم وأغذيتهم ومساكنهم على المجرى الطبيعي، يُمكن أن يُشاهد أكثرهم، وتُشاهد الآلات والألحان المختلفة التي عند أمة أمة منهم، لاجتماعهم اليوم في مملكة واحدة، إذ كانت مملكة العرب في هذا الزمان تحيط بجميع أهل المساكن الطبيعية، إلا بلاد اليونانيين الخُص وبلاد رومية وما حولها، وهؤلاء يمكن أن تعرف أيضاً أحوالهم بالجوار وبكثرة من يخرج من بلاد اليونانيين ورومية إلى بلاد مملكة العرب فيؤدي إلينا أخبارهم، ثم من كُتب القدماء من اليونانيين في الموسيقى النظرية".

أصناف الألحان المقرونة بالأقاويل

إن الألحان عند الفارابي صنفان زمنها ما أُلّف ليلحق الحواس منه لذة فقط، من غير أن يوقع في النفس شيئاً آخر، ومنها ما أُلّف لِيُفيد النفسَ مع اللذة شيئاً آخر من تخيلات أو انفعالات، ويكون بها محاكيات أمور أخرى. والصنف الأول منها قليل الغناء، والنافع منها الصنف الثاني، وهي الألحان الكاملة، وهذه هي التابعة أولاً للأقاويل الشعرية.

والألحان الكاملة ثلاثة، وهي الألحان المُقوية والمُليّنة والمعدلة. والمعدلة تسمى أحياناً بالاستقرارية كأنها تكسب النفس استقراراً وهُدوءاً.

ولما كان كثير من الهيئات والأخلاق والأفعال تابعة لانفعالات النفس وللخيالات الواقعة فيها، على ما تبين في الصناعة المدنية، صارت الألحان الكاملة نافعةً في إفادة الهيئات والأخلاق ونافعةً في أن تبعث السامعين على الأفعال المطلوبة

منهم، وليس إنما هي نافعة في هذه وحدها، لكن وفي البعثة على اقتناء سائر الخيرات النفسانية، مثل الحكمة والعلوم، وذلك بمنزلة ما كانت عليه الألحان القديمة المنسوبة إلى آل "فوثاغورس".

حول الجد واللعب

تُستعمل الأقاويل الشعرية (والألحان تُقرن بها) في الأمور التي هي جد، وكذلك في أصناف اللعب "وأمر الجد هي جميع الأشياء النافعة في الوصول إلى أكمل المقصودات الإنسانية، وذلك هو السعادة القصوى، وقد حُصِّلت هذه الغاية والأشياء التي بها يُوصَل إليها في موضع آخر، وتبين هنالك أن الغاية القصوى ليست هي اللعب، وأن أصناف اللعب إنما يُقصد بها تكميل الراحة، والراحة يقصد بها استرداد ما ينبعث به الإنسان نحو أفعال الجد.

فبحسب هذا القول، فأصناف اللعب إنما يُقصد بها أمور الجد، فليس يُطلب إذاً لذاته وإنما يُطلب لئلاّ به بعض الأشياء التي توصل إلى السعادة القصوى، فبهذه الجهة يمكن أن نجعل لأصناف اللعب مدخلاً في الإنسانية".

"والأفعال الإنسانية كثيرة متفاضلة، وكل إنسان كان في مرتبة يصدر بها عنه فعلٌ إنساني، فإنه يلحقه بالضرورة مقدار ما من كلال، فمنها، مما الكلال فيه أكثر، ومنها، ما الكلال في أقل.

وبالجمل، يُتحرى في الراحة أن يُتناول منها ما يُسترد بها القوة على الفعل الذي شأنه أن يصدر من رُتب تلك المرتبة، وكذلك أصناف اللعب والأشياء الهزلية، حتى يكون مقدارها، كما يقول "أرسطوطاليس" مقدار الملح في المأكول".

"ولما كانت الأفعال الإنسانية كلها، إنما يُطلب بها السعادة القصوى، وكان يلزم أن تكون مُلذّة دائماً أبداً، أو ملذّة من غير أن يلحق الإنسان عنها أذى أو كلال أو تعب أصلاً، وكانت بهذا الأمر أشبه الأشياء بالراحة، وأفعالها التي بها كمالتها أشبه الأشياء بالافعال الكائنة في الراحة من أصناف اللعب، ظن الجمهور كذلك في الأشياء المُتعبة أنها شقاوات، وبالراحة وبأصناف اللعب أنها سعادات، إذ كانت أفعالها تحاكي أو تشابه السعادة التي هي بالحقيقة سعادة، وظن بها أيضاً أنها

هي الغاية القصوى، فنحوا بأفعالهم كلها نحوها وطلبوا تميمها بكثرتها وتقويتها وبدوامها، وجازوا بها مقادير المراتب، فصارت بحسب استعمالهم لها أشياء باطلة لا جدوى لها في الإنسانية، بل صارت صادقة عن الأمور التي بها تُنال السعادة بالحقيقة، إذ كانوا إنما يستعملونها على هذه الجهة".

"ولذلك صاروا يطلبون من الأقاويل الشعرية ما شأنها أن تُستعمل في اللعب، وكذلك من الألحان التي تُقرن بها، فإنهم إنما يطلبون منها ما كان شأنها أن تُزين أو تحاكي أو تُعين على تنفيذ المقصود بهذا الصنف من الأقاويل الشعرية فقط، فمال من له القوة على صناعة الألحان إلى صناعة أمثال هذه وحدها، فظن، إذ لم يُعلم أن في أكثر الأمر من الألحان غير هذه، أن المقصود بها كلها هذا المقصود، فكادت لذلك أن تزدل وتُخس عند من مقصده التخييل منهم، وقاربت أن تأتي كثيرٌ من الشرائع ناهيةً عنها".

سوزان استبينج والقضايا المنطقية

سوزان استبينج (Lizzie) Susan Stebbing ((1885-1943) فيلسوفة بريطانية تنتمي إلى جيل الفلسفة التحليلية في الثلاثينيات من القرن الماضي، درست في كلية جرتون (Girton College)، كيمبرج (1905-1908)، وجامعة لندن، أنشأت في عام 1933 مجلة تحليل. وهي تلميذة جونسون؛ وقد تأثرت كثيراً بالفيلسوف مور. من أهم أعمالها:

- البراجماتية والاختيارية الفرنسية (1914)
 - مدخل جديد إلى المنطق (1930)
 - الوضعية المنطقية والتحليل (1933)
 - المنطق والممارسة (1934)
 - الخيال والتفكير، مع دي لويس (1936)
 - التفكير في بعض الأهداف (1939)
 - الفلسفة والفيزيائيون (أو الطبيعيون) (1937)
 - التصورات والأوهام (1941)
 - المنطق الأولي الحديث (1943)
- أدناه ترجمة لبعض الفقرات من كتابها "مدخل جديد إلى المنطق" (ص 33-51)

القضايا ومكوناتها

إن وحدة التفكير المنطقي هي القضية. ولا تعبر أية جملة عن القضية، بل هي تلك التي تحتل الصدق أو الكذب. وتشتمل القضية على رموز قد تكون كلمات، والكلمات نوعاً من أنواع الرموز أو العلامات مهيأة للتعبير عما نفكر فيه عادةً، والتعبير الكلامي للقضية هو الجملة. وعلى الرغم من أن الكلمات رموز

فإننا نميز أحياناً بين القضايا التي نعبر عنها بالكلمات، والقضايا التي نعبر عنها بالرموز. ونعني بالرمز في هذه الحال رمزاً غير كلامي يُبتكر عمداً لغرض خاص. وإننا معنيون أساساً في الوقت الحاضر بالقضايا التي نعبر عنها بالجملة. لكننا لا نريد أن ندرس الجملة فقط بل القضية.

يمكن أن نتحلّ عملية التفكير إلى عناصرها المكونة لها، وهي القضايا. ويمكن أن نتحل القضية نفسها إلى مكوناتها. لقد افترض المنطق التقليدي أن كل قضية تتكون من حدين فقط يرتبطان بفعل الكينونة، يسمى هذان الحدان "الموضوع" و"المحمول". فكل قضية تتحل إلى موضوع ومحمول، لهذا يجب أن يُعبر عنها بمساعدة فعل الكينونة [وتقصد اللغات التي لا يمكن أن تستغني عن فعل الكينونة]. لكن ليس من المؤكد أن أية قضية تؤكد الحمل تنسب خصائص أو صفات إلى الموضوع. مثلاً "القطط تحب السمك، بروتس قتل قيصر، فلان أعطى فلاناً خمسة دنانير"، تؤكد هذه القضايا علاقات بين الموضوعات؛ وهي لا تنسب صفة إلى الموضوع. إن أي شخص يقرأ هذا الكتاب يفهم التمييز المعبر عنه بالتمييز النحوي بين الأفعال المتعدية والأفعال اللازمة، وسيرى بسهولة أن العلاقة بين الأبيض وهذه الورقة في القضية هذه الورقة بيضاء مختلفة تماماً عن العلاقة بين قيصر وبروتس عندما قتل بروتس قيصر. وليس مرفوضاً أنها أحياناً مرغوبٌ فيها لتقرير قضية بشكل كلامي مختلف لكي تُظهر شكلها المنطقي. لكن في هذه القضية قيد البحث يكون الشكل المنطقي مجرد غموض بالتقرير، هذه القضية التي تُفرض فقط لتكون ضرورية لأنها تفترض أن جميع القضايا هي من شكل منطقي واحد، وهذا خطأ. سنجد أنه قد يكون للقضايا أي عدد من المكونات وأن هذه المكونات قد تتجمع بطرق مختلفة. ولم يكن مناسباً ذلك التحديد التقليدي للمكونين (الموضوع والمحمول) ولصيغة الاتحاد (الحمل). فالصيغة التي تتجمع فيها المكونات تحدد الشكل المنطقي الذي هو شكل أية قضية.

أنواع القضايا

ترتبط القضايا بالمفكر الذي يؤكدها من جانب، وبالوقائع التي تجعل تلك القضايا صادقة أو كاذبة من جانب آخر. والعلاقة التي يشير بها المفكر إلى القضية

هي علاقة حكم أو اعتقاد أو افتراض أو شك. وفعل الحكم، أو الاعتقاد، ... الخ، هو فعل ذهني؛ يحدث في زمانٍ معين من تاريخ حياة المفكر الذي يحكم، أو يعتقد، أو يفترض، أو يشك. وليست الواقعة حدثاً، إنها لا تحدث في زمان، على الرغم من أن بعض الوقائع هي وقائع تتعلق بزمان معين. فلو قلنا شارلس الأول قد هُزم في معركة نسبي (Naseby)، فهذه واقعة تتعلق بشارلس الأول ومعركة نسبي. وإذا حكمت الآن أن شارلس الأول قد هزم في معركة نسبي، فإن هناك واقعة أخرى، واعني بها، **أنني الآن أحكم بأن شارلس الأول قد هزم في معركة نسبي**. وفي مناسبة لاحقة أنا أعيد الحكم أن شارلس الأول قد هزم في معركة نسبي، فهناك واقعة أخرى تتعلق بزمان آخر. ولسنا مهتمين هنا وفي المقام الأول بالحكم، أو الاعتقاد، الخ، بل بما نحكم عليه، **نعتقد به، الخ**، أي بالقضايا. وعلى الرغم من أنه ليس من السهولة تعريف "الواقعة"، فإننا نرى أن ليس من الصعب فهم ما تعنيه "الواقعة". سنحاول أن نناقش بدقة ما نعنيه بالقول إن القضية صادقة أو إن القضية كاذبة. فكل شخص يعرف ما يعنيه عندما يقول إن القضية **القمر أصغر من الأرض** صادقة، وإن القضية **الشمس أصغر من الأرض** كاذبة. فإذا حكمتُ بأنها ستمطر غداً، وقد أمطرت في اليوم التالي، فإن حكمي صادق؛ فإذا لم تمطر في اليوم التالي فإنني لست بصادق... على سبيل المثال، إن هذه الكلمات التي طبعت بحبر أسود هي ما هنالك؛ وهذا يعني أن قولنا إن هذه الكلمات قد طبعت بحبر أسود، هو واقعة. فالواقعة هي ما يجعل القضية **هذه الكلمات طبعت بحبر أسود** صادقة، وما يجعل أيضاً القضية **هذه الكلمات طبعت بحبر أحمر** كاذبة. وعندما أحكم بصدق فإن ما أحكم به هو الواقعة. ليست الوقائع صادقة ولا كاذبة، لأن القضايا وحدها هي التي يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، ويعتمد صدقها أو كذبها علاقتها بالوقائع.

إن الحس المشترك معتادٌ على التمييز بين **الأشياء والصفات والعلاقات** التي تكون بين الأشياء. مثلاً، **هذه المنضدة** هي شيء؛ إن لها صفة وهي **كونها بُنية اللون**؛ وهي في مكان معين في غرفة معينة في زمان معين، وهذا يعني أن لها علاقات مكانية وزمانية بالأشياء الأخرى. ومرة ثانية، **شارلس الأول** هو شيء؛

إن له صفة كونه رجلاً قليل الحظ. وهذه الأشياء، شارلس الأول، هذه المنضدة، برج لندن، قلمي، أشياء بسيطة. إن شارلس الأول قليل الحظ واقعة. من الواضح أن هذه الوقائع ليست بسيطة عند الحس المشترك. فكل واقعة من هذه الوقائع تتكون من مكونين أو أكثر. إن الواقعة شارلس الأول كان قليل الحظ تتألف من مكونين - الشيء (شارلس الأول) والصفة (قليل الحظ). إن شارلس الأول تزوج هنريتا ماريا واقعة تتألف من ثلاثة مكونات - شيثان (شارلس الأول) و(هنريتا ماريا) وعلاقة تربطهما (الزواج). ومثل هذه الوقائع بسيطة، والقضايا التي تعبر عن هذه الوقائع قضايا بسيطة.

قد تجتمع قضيتان بسيطتان أو أكثر. مثلاً، شارلس الأول تزوج هنريتا ماريا والكاثوليك رضوا بذلك، فهاتان قضيتان قد ارتبطتا بـ "و". وهناك طرق عدة ترتبط فيها القضايا البسيطة لتكون قضايا مركبة. ويعبر المثال السابق عن أبسط الأنواع. والتميز الأول بين أنواع القضايا يكون بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة.

القضايا البسيطة

سرى الآن السبب في معارضة النظرة التقليدية التي تقول إن كل قضية تتكون من موضوع ومحمول يصف الموضوع. هذا نوع واحد فقط من أنواع عدة من القضايا البسيطة.

إن القضية الأكثر أولية هي القضية عديمة الموضوع (subjectless)، وتدعى أحياناً القضية التعجبية، مثلاً، النار!؛ وأحياناً تدعى القضية المجهولة، مثلاً، إنها تظطر. النار! قد نظن أن لها موضوعاً وليس لها محمول، لكن هذا خطأ. مثل هذه القضايا ليس لها موضوع ولا محمول. وتحليل القضية عديمة الموضوع صعب ولن يُناقش هنا. لكن من المهم أن نشير إليه بوصفه شكل القضية الأولى.

أما القضية التي تؤكد أن الصفة، أو الخصيصة، تنتمي إلى شيء ما هي من شكل قضية الموضوع - المحمول [القضية الحملية]. مثل، هذه الورقة هي بيضاء، هذا الرسم الذي تراه الآن على سقف الكنيسة هو جميل، أندريو كارنيجي كان

غنيًا جدًا. الموضوع هو ذلك الذي تُحمل عليه الصفة. وفعل الكينونة [وهو غير موجود بالعربية وقد استبدلته بـ "هو"، أو بـ "كان"] يعبر عن تأكيد المحمول للموضوع.

تُسمى القضية التي تؤكد علاقةً بين مكونين أو أكثر قضيةً علاقية (relational proposition). وتعبر كثيرٌ من الكلمات في الاستعمال العادي عن العلاقات، مثلاً، الأفعال المتعدية (يأكل، يحب، ...)؛ وكلمات تعبر عن التفضيل في أي جانب (أعظم من، أصغر من)؛ وكلمات تعبر عن التشابه والاختلاف، التي هي نوع خاص من المتساويات واللامتساويات؛ وكلمات تعبر عن الدرجات، وهكذا.

يعبر الفعل المتعدي عن علاقة بين فاعل ومفعول به، أي بين اسمين، أو ضميرين... مثلاً، "بروتس قتل قيصر". ويعبر التمييز النحوي بين الفاعل والمفعول به عن اتجاه العلاقة بوساطة الفعل المتعدي. وهكذا فإن "بروتس قتل قيصر" ليست جملة مختلفة عن "قيصر قتل بروتس" وحسب، بل إنها تعبر عن قضية مختلفة، لهذا فهي تقابل واقعة أخرى. والفرق بينهما في اللغة الإنجليزية يكون بترتيب الكلمات [وتبين الحركات في اللغة العربية من الذي قتل من، مثل: قتل بروتس قيصر، قتل بروتس قيصر]. فعلاقة القتل تذهب من بروتس إلى قيصر. إن الاتجاه الذي تتجه فيه القضية يسمى معنى العلاقة، وإن الحدود التي تقوم بينها العلاقة يمكن أن تسمى **موضوعات العلاقة**. والتمييز النحوي بين الفاعل والمفعول به مهم فقط بقدر ما يعبر عن معنى العلاقة التي يعبر عنها الفعل. فالقضية **قيصر قُتل من قبل بروتس** تساوي القضية **بروتس قتل قيصر** على الرغم من أنها ليست القضية نفسها. إن الفرق بين الفعل المتعدي المبني للمجهول أو للمعلوم هو صيغة نحوية تقابل تغير اتجاه العلاقة، أو معناها. ويمكن أن تتبدل حدود أية قضية علاقية بشرط أن يُعكس اتجاه العلاقة.

يمكن أن تشتمل القضية العلاقية على أي عدد من الحدود. اثنان، ثلاثة، أربعة. مثل، فلان يعلم القراءة. فعلاقة التعليم هنا تتطلب المعلم والمعلم وموضوع التعلم. وعندما نقول إن العلاقة "تطلب" عدداً معيناً من الحدود فإننا نعني أن معنى

العلاقة لا يمكن أن يكتمل من دون هذا العدد من الحدود، أو الموضوعات، الداخلة في العلاقة. مثلاً إذا قلنا "زيد يحب" فإن هذه الجملة ليست تامة؛ إذ ينبغي أن يكون هناك حد آخر يكون موضوع الحب، كي يكون للعلاقة معنى.

نُستعمل أسماء خاصة للتمييز بين القضايا العلاقية على وفق عدد الحدود. وهكذا فإن علاقة الحدين تسمى ثنائية، وكذلك تسمى البقية: ثلاثية، رباعية، خماسية، الخ. والعلاقات التي تشتمل على أكثر من خمسة حدود تسمى عادة بالعلاقة المتعددة. وللعلاقات المتعددة أهمية كبيرة جداً في الرياضيات والميتافيزيقا. ومن المهم أن نلاحظ أنها علاقات تتضمن حدوداً كثيرة وأن هذه العلاقات لا يمكن أن تُرد إلى علاقات تشتمل على حدود أقل.

تختلف هذه القضايا مثل **سقراط فيلسوف**، **موسوليني إيطالي**، عن أي من القضايا التي ناقشناها. فهذه القضايا تؤكد شيئاً ما هو عنصر (أو عضو) في مجموعة معينة، أو ينتمي إلى مجموعة معينة. وهكذا فإن **سقراط** عنصر في مجموعة الفلاسفة. ومن المهم تمييز هذه القضايا من قضايا مثل كل الأثينيين يونانيون، بعض الاثينيين يونانيون. وكان أول من عرض هذا التمييز بين هذين الشكلين هو المنطقي الألماني فريجه، حوالي عام 1879، وفيما بعد وبشكل مستقل، المنطقي الإيطالي بيانو. فمن الملائم أن نسمي قضية مثل **سقراط فيلسوف** قضية عنصر في مجموعة لكي نميزها من القضايا الأخرى مثل **كل أثيني يوناني**...

لقد تكلمنا عن القضايا الموجبة فقط. ويمكن أن تُنفى أية قضية، ونعبر عن النفي بـ "لا" أو "ليس".

القضايا المركبة

سنرمز للقضايا بالرمز ق، ل، م. إن أبسط الروابط المنطقية هي "و"، فبها نستطيع أن نجمع قضية بأخرى. "ق ول" قضية مركبة مكونة من قضيتين بسيطتين هما ق ول. ومن المهم أن نلاحظ أننا في القضية السابقة نستعمل كلمة "و" بمعنيين مختلفين. ففي "ق ول" نستعمل "و" رابطة منطقية؛ وظيفتها أن تربط ق — ل لتكون قضية واحدة. وفي العبارة "تكون من قضيتين بسيطتين هما ق ول"، تعبر

"و" عن تعداد للقضيتين. وهذا الاستعمال لـ "و" يوجد في "زيد وحسام". وقد أسمى جونسون هذا الاستعمال الأخير "و" التعددية. وسنكون معنيين باستعمال "و" للجمع فقط بين قضيتين أو أكثر بقضية واحدة. وهذا هو استعمال العطف (أو الوصل) (conjunctive). وتسمى القضية المركبة التي ترتبط بـ "و" العاطفة القضية العطفية (أو قضية الوصل)، مثل، "ق ول"، "ق ول وم".

هناك ثلاث روابط منطقية مهمة لبناء القضايا المركبة، وهي: "إذا... فإن"، "إما... أو"، "ليس كلاً من ... و...". وتسمى القضايا التي تتكون من أية واحدة من هذه الروابط قضايا مركبة. (إن النموذج الأساسي للقضايا المركبة منطقياً تمثله الرابطة "و"... والعلاقة التي تعبر عنها "و" هي العلاقة الأكثر فراغاً من جميع العلاقات. إنها تعبر عن جلب قضيتين معاً ووضعهما في نظام واحد من دون ارتباط معين أكثر من الدلالة على أنهما في نظام واحد).

لقد استعمل اسم "قضية الفصل" (disjunctive p.) في السابق للقضايا البديلة. ومن الواضح أنه لا يمكن تطبيقه على هذا الشكل، الذي يؤكد البديل، لا الفصل، للقضايا. ومن المحتمل أن القضايا البديلة لم يلاحظها المناطقة التقليديون. إن أسماء هذه الأشكال مفسرة ذاتياً. فقضية التضمن هي قضية مركبة وإحدى قضاياها تتضمن الأخرى. فالقضية ق تتضمن القضية ل إذا كانت ل تلزم عن ق.

لقد تعامل المناطقة التقليديون مع أشكال تركيب القضايا بطريقة مرتبكة. فقد أخفقوا في التمييز بين القضايا البسيطة والقضايا المركبة. ويبدو أن مثل هذا التمييز كما عرفوه مؤسس على اعتبارات نحوية أو على اعتبارات ميتافيزيقية معينة. وهكذا فإن جميع القضايا التي تعبر عنها الجمل التي تشتمل على فعل واحد فقط كانوا يسمونها بسيطة. مثل، "سقراط حكيم"، "كل إنسان فان". كانت هذه القضايا تتقابل مع القضايا التي تعبر عنها الجمل التي تشتمل على أكثر من فعل واحد، والتي كانوا يسمونها مركبة. نوعان فقط من القضايا المركبة لاحظوها، نظراً لأن قضايا الوصل وقضايا الفصل التي تشكل ما نسميه القضايا المركبة قد تم تجاهله تماماً.

القضايا الكلية

رأينا فيما سبق أن علاقة الشخص بالمجموعة التي ينتمي إليها، مختلفة تماماً عن علاقة مجموعة بمجموعة أخرى تحتويها. مثلاً، علاقة نابليون بالفرنسيين، من جانب، وعلاقة الفرنسيين بالأوروبيين، من جانب آخر. فقضايا النوع الأول، مثل، نابليون فرنسي، نسميها قضية عنصر في مجموعة. وقضايا النوع الثاني، مثل، الفرنسيون أوروبيون، نسميها قضايا كلية. وسنعرّف مؤقتاً القضايا الكلية بأنها التي تؤكد أن مجموعة ما محتواة كلياً (أو جزئياً) في مجموعة أخرى (أو مستبعدة عنها). القضية الكلية تقيم تأكيداً حول كل أو بعض أعضاء المجموعة. فإذا استعملنا الرموز أ وب للإشارة إلى مجموعتين مختلفتين، فإن نوعي القضية هذين يمكن التعبير عنهما بالصيغ: كل أ هي ب، وبعض أ هي ب، مثل، بعض الألمان شعراء. وليس من الصعب أن نرى أن ليست هذه القضايا بسيطة، إن ما تؤكد هو علاقة أو ارتباط بين صفات. هذه الخصائص تُدرس بصرف النظر عن الأشياء الجزئية التي لها هذه الصفات. ومن هذا الجانب يجب أن تختلف القضية الكلية عن قضية الموضوع - المحمول. فعندما نؤكد أن سقراط حكيم، فإننا نؤكد صفة لشخص وهو سقراط، وهي كونه حكيماً. وصفة كونه حكيماً لا توجد من دون شخص أو آخر له هذه الصفة. لكننا قد نؤكد القضية القائلة، كل شخص حكيم هو شخص جدير بالثقة، من دون الأخذ بالحسبان إذا ما كان هناك في الواقع شخص حكيم. هذه القضية يجب أن نعبر عنها بشكل ملائم بهذا الشكل: إذا كان أي شخص حكيماً فهو جدير بالثقة. أي شخص هو حكيم ليست قضية على الإطلاق؛ إنما شكل من الكلمات تمكنا من إظهار أن القضية الكلية كل من هو حكيم هو جدير بالثقة تؤكد علاقة بين الصفات تؤخذ بلا أشخاص لهم هذه الصفات. إن القضية كل من هو حكيم هو جدير بالثقة عادةً ما لا تُعد صادقة ما لم يكن هناك أشخاص هم حكماء وجديرون بالثقة، وهذا يعني، ما لم يكن بعض مثل هذه القضايا صادقاً، مثل سقراط حكيم. وهنا، بالنسبة إلى القضايا الكلية، تكون القضايا البسيطة أولية. وتركيب القضايا البسيطة هو أيضاً أولي.

جدول القضايا التقليدي

سنكون معنيين هنا بتصنيف القضايا، طبقاً لأرسطو، الذي أنشأ الجدول التقليدي. وهذا التصنيف غير مرض، بما أنه يعتمد تحليلاً غير كامل. وبعض أنواع القضايا قد تم تجاهله كلياً، وأنواع القضايا الأخرى مشوشة. ومن المستحسن إذا استطعنا أن نعمل البحث في هذه العيوب. لكن هذا غير ممكن. فالنظرية التقليدية في القياس تعتمد التصنيف التقليدي للقضايا التي لا يمكن أن تفهم من دونه الإشارة إليه. وسنعرضها هنا.

رأينا أن المعالجة التقليدية للقضايا المركبة كانت ميكانيكية. والجدول مقيّد بهذه القضايا التي صنفها المناطقة القدماء تحت اسم "المقولي"، وهذه تتضمن كلاً من القضايا البسيطة والمركبة. وقد رأى المناطقة لسبب معين أن القضايا مثل سقراط حكيم، وسقراط يوناني، يجب أن تتميز من القضايا مثل كل الحكماء جديرون بالثقة. وقد صنفوا النوعين السابقين معاً بوصفهما قضايا شخصية أو مشخصة (singular)، بما أن الموضوع هو شخص، بينما النوع الآخر هو قضية كلية. وبما أن كل الحكماء جديرون بالثقة تؤكد علاقة بين المجاميع، وبما أنهم عدّوا أن هناك نوعاً واحداً فقط من القضايا، فقد استنتج المناطقة أن كل قضية يمكن أن تعد تأكيداً لعلاقة بين المجاميع. وعلى ذلك فقد عرفوا أربعة أنواع من القضايا فقط، وهذه هي القضايا الأربع التي تشكل الجدول القديم للقضايا.

والجدول يُشتق كما يأتي:

فلنأخذ س ص، وهما تعبران عن أية مجموعتين مختلفتين، علاقة (1) الاحتواء، (2) استبعاد، هاتان العلاقتان ستكونان بين س وص. وهناك أيضاً تمييز على وفق التأكيد يمكن أن يكون بين جميع المجاميع، أي، كل س، أو بعض س. وهذا التمييز يقدم القضايا بالشكل الآتي:

(1) كل س - ص

(2) بعض س - ص

هذه القضايا تختلف بالكم. فالكل والبعض علامات للكم، بما أنها تتناول التأكيد إذا ما كان حول كل المجموعة أو حول جزء من المجموعة. والقضية كل

س ص تجعل التأكيد حول المجموعة س كلياً، وتسمى قضايا هذا النوع القضايا الكلية. والقضية بعض س ص تجعل التأكيد حول جزء من المجموعة س، ولهذا تسمى القضية الجزئية. وإذا نظرنا إلى العلاقة بين س و ص من وجهة نظر الاستبعاد والاحتواء، فإننا سنحصل على القضايا الآتية:

(أ) س مستبعدة عن ص.

(ب) س محتواة في ص.

عادة ما نعبر عن علاقة "الاستبعاد" بـ "غير محتواة في"، ونكتب "س هي ص" لـ

"س محتواة في ص"، "س ليست ص" لـ "س ليست محتواة في ص".

ويمكن أن نجمع (أ) مع (1)، و(أ) مع (2)، و(ب) مع (1)، (ب) مع (2):

(أ) مع (1) كل س ليست ص.

(ب) مع (1) كل س ص.

(أ) مع (2) بعض س ليست ص.

(ب) مع (2) بعض س ص.

هناك غموض في الإنجليزية [وكذلك في العربية] في استعمال التعبير "كل س ليست ص"، بما أن "كل... ليس" تُفسر بصورة عامة لتعني "ليس كل"، والتي تتساوى مع "بعض... ليس". مثلاً، "كل ما يتلأل ليس ذهباً" لا تفهم هذه القضية على أنها تعني أن الذهب لا يتلأل، بل إن بعض الأشياء المتلألئة ليست ذهباً. ومن المعتاد هنا عندما يكون التأكيد حول كل المجموعة أن نستبدل "كل... ليس" بـ "لا". وهكذا نعبر عن "كل س ليست ص" بـ "لا س ص".

إن القضيتين "كل س ص" و "لا س ص" تختلفان في الكيف. وليس هناك من تسويغ لاستعمال كلمة "الكيف" في هذا السياق، على الرغم من أن لها أصلاً تاريخياً طويلاً ومعقداً. وسيكون مفيداً أن نعرّف المعنى الذي تستعمل فيه كلمة "الكيف" هنا. إن كيف القضية يعتمد كون القضية موجبة أو سالبة. والقضية الموجبة هي تلك التي تؤكد علاقة الاحتواء بين المجموعات، والقضية السالبة هي تلك التي تؤكد علاقة الاستبعاد بين المجموعات.

والجدول القديم للقضايا مشتق من حقيقة أننا نستطيع أن نؤكد المجموعة س التي هي، كلياً أو جزئياً، محتواة في، أو مستبعدة من، المجموعة ص. هذا التصنيف يمكن أن يلخص في الجدول الآتي، الذي تُكتب فيه القضايا بترتيب مقبول:

A كل س هي ص (كلية موجبة)

E لا س هي ص (كلية سالبة)

I بعض س هي ص (جزئية موجبة)

O بعض س ليست ص (جزئية سالبة)

من الواضح أن هذا التقسيم الرباعي مؤسس على التمييز بين الكم والكيف بالمعنى الذي عرفت به هاتان الكلمتان.

أنواع الحدود

إن التمييز التقليدي بين أنواع الحدود - والذي يعاد بكل كتاب في المنطق -- يُظهر التباسين: (1) التباس بين أنواع مختلفة من القضايا؛ (2) التباس بين الحدود والأسماء. وبما أنهم قد افترضوا أنه لا قضية تشتمل على أكثر من حدين، موضوع ومحمول، وأن هذين يرتبطان دائماً بالطريقة نفسها، أي، بالرابطة نفسها، فإن التمييز بين أنواع الحدود يحلل إلى تمييز بين أنواع الموضوعات و أنواع المحمولات. يضاف إلى هذا أحياناً مشكلة هي إذا ما كان هناك بعض الحدود يمكن أن تكون موضوعات فقط، وبعضها يمكن أن تكون محمولات فقط.

في البداية من المهم أن يكون واضحاً إذا ما كنا مهتمين بالحدود أم بالأسماء. فالحدود مكونات القضايا؛ والأسماء هي كلمات، أي أن الأسماء مكونات الجمل التي تعبر عن القضايا. ويجب أن نحصل على فهم واضح لما نعبه بـ مكونات القضايا.

يمكن أن نغيز في القضية بين المكونات والشكل. وهذا التمييز يمكن أن نراه بسهولة لكن الصعوبة في التعريف. وأبسط طريقة أن نبدأ ببعض الأمثلة للقضايا التي إما أن يكون لها الشكل نفسه أو المكونات نفسها.

انظر إلى هذه القضايا:

(1) موسوليني طموح.

أ (2) بالدون فان.

(3) فولتير ظريف.

(4) لويس الثالث عشر عجوز.

من الواضح أن هذه القضايا الأربع لها الشكل نفسه، لكن ليس فيها قضيتان لهما المكونات نفسها. إنها عموماً تتكلم عن موضوع مختلف.

والآن انظر إلى هذه القضايا:

(1) شارلس الأول سيئ الحظ.

ب (2) شارلس الأول تزوج هنريتا ماريا.

(3) شارلس الأول تعهد لسترافورد.

(4) شارلس الأول كان ملكاً.

هذه القضايا الأربع لها مكونات مشتركة، أي شارلس الأول، لكنها تختلف في الشكل. ونحن ندرك هذا عندما نميز بين قضايا الموضوع - المحمول (المثال 1)، والقضايا العلاقية (المثال 2 و3)، وقضايا العنصر في المجموعة (المثال 4).

والآن تأمل هذه القضايا:

(1) عطيل أحب دزدمونا.

ج (2) كاسيو أحب دزدمونا.

(3) كاسيو أحب أياغو.

(4) كاسيو كره أياغو.

نحصل على هذه القضايا الأربع بإبدال مكونات القضية الأولى، ولها كلها الشكل نفسه. يقول رسل "إن الشكل يبقى ثابتاً على طوال هذه السلسلة، لكن المكونات كلها تتبدل. وبالتالي فإن الشكل ليس مكوناً آخر، بل هو الطريقة التي توضع فيها المكونات".

تكون الأنواع المختلفة للقضايا أنواعاً مختلفة لأشكال القضية. وأية أمثلة مختارة ربما توضح الأشكال، بما أننا نستطيع أن ننوع المكونات بينما نترك الشكل

بلا تغيير. وبوصفنا منطقة لا نريد أن نعرف ما إذا كانت "لا اسبارطي شاعر" تعبر عن اعتقاد يفكر فيه أحد؛ فنحن نهتم بشكل ما يعبر عنه فقط. لا اسبارطي شاعر لها نفس شكل لا قديسين باباوات، ولكن مكوناتهما تختلف. وهذا التمييز بين الشكل والمكونات قد عبروا عنه تقليدياً بالتمييز بين الشكل والمادة.

مصطلح الموجود

ما أقدمه هنا ترجمة لفقرات متفرقة من كتاب (Celestine Bittle: The Domain of Being” The Bruce Publishing Company, U.S.A. (fifth printing 1947)، فكثيراً ما يختلط مصطلح الموجود بالوجود، وذلك لخصوصية اللغة التي نشأ فيها المصطلح واللغة التي نُقل إليها، إضافة إلى التاريخ الطويل لاستعماله وتعدد المدارس والشخصيات التي بحثت فيه. وكنتُ أرمي إلى نقل وجهة نظر تعد تقليدية في هذا الموضوع.

تتضمن الميتافيزيقا، بحسب أحد تقسيماتها المشهورة، موضوعاتٍ مثل: الله، العالم، النفس، والموجود عموماً. وتنقسم على قسمين هما: الميتافيزيقا العامة والميتافيزيقا الخاصة. أما أقسامُ الميتافيزيقا الخاصة فهي: الكوزمولوجيا، وموضوعها العالم المادي، وعلم النفس، وموضوعه النفس، واللاهوت، ويتعامل مع الموضوعات التي تخص الله. أما الميتافيزيقا العامة فإن موضوعها الرئيس هو الأنطولوجيا، وموضوعُ الأنطولوجيا هو الموجود عموماً.

والأنطولوجيا علمُ الموجود في أعم جوانبه، والموجود هنا هو ما يقابل العدم، وهو أي شيء يكون بالفعل، أو يمكن أن يكون. ففي العلوم الجزئية يكون الموجود شيئاً مادياً، بشكل أو بآخر، وتتعامل العلوم مع نوع معين من الوجود، فالفيزياء، مثلاً، تتعامل مع كِيفيات الأشياء وقواها، والكيمياء مع العناصر المكونة للأجسام. لكن الأنطولوجيا لا تبحث في أي نوع من الوجود، بل في الموجود في أعم جوانبه.

مفهوم الموجود

من العسير أن نعرّف الموجود تعريفاً دقيقاً، ذلك أنه ليس هناك من فكرةٍ أوسع من "الموجود" تكون جنساً له؛ [وبحسب التعريفات التقليدية، نستعمل

الجنس والفصل في التعريف، وليس للموجود جنسٌ أعم منه]. إن الموجود في اللغة الإنجليزية هو التصريف الثالث للفعل (to be) والفعل (to be) يعني (to exist) "يوجد"، أي ما له وجود (ص 12). وبما أن التصريف الثالث، يعني الذي له وجود، فإن مصطلح "الموجود" يُستعمل بوصفه اسماً. وفي هذه الحالة سيكون مساوياً لـ "الذي يوجد"؛ أي الذي له وجود. [وسأستعمل في العربية الاسم "الموجود" لا المصدر "الوجود"]. وهذا التعريف مأخوذ من الاشتقاق اللغوي للمصطلح. وهذا بالتأكيد ليس كافياً.

لقد توصلنا إلى مفهوم الموجود من الأشياء التي حولنا: إذ أنها كلها "موجودات". فالشجرة موجود [وأعني بها شيئاً موجوداً، لذا أهملت مسألة التذكير والتأنيت]، والبيت موجود، والطير موجود، وكذلك الشمس والقمر والكتاب والقلم... الخ. وجميع الأشياء والأشخاص والأماكن، جميعها موجودات. وكل ما في الكون هو موجود. وكل شيء هو نوع ما من الموجود. وصحيح أن شيئاً ما قد يمتاز من الأشياء الأخرى، لكن لجميع الأشياء ميزة مشتركة، وهي أنها "توجد". وهذا ما يسوغ استعمال الكلمة نفسها للجميع، وهي كلمة "الموجود". ويتجاهل الذهن، في هذه الحالة، كل فرق بين الأشياء، ويركز فيما تشترك فيه تلك الأشياء، والعنصر المشترك بينها جميعاً هو "الوجود". والموجود يشتمل على أشياء أكثر من تلك الموجودة بالفعل: فهو يشتمل أيضاً على جميع الأشياء التي لا توجد بالفعل، بل التي يمكن أن توجد، أي التي لها وجود ممكن، أو الموجودة بالقوة (بحسب المصطلح الأرسطي). فإذا قلنا: "إن هناك أناساً سيولدون بعد مئة عام"، فإن هؤلاء الناس موجوداتٌ ممكنة. وهكذا فإن العنصر المشترك بين الموجودات الفعلية والموجودات الممكنة هو القابلية على الوجود. ولنا أن نقول إن الموجود عموماً هو ما يمكن أن يوجد بالفعل. وأي شيء نفكر فيه يمكن أن يشارك في إمكان الوجود. فالموجود يستوعب ما هو بالفعل وما هو بالقوة، الواقعي والمثالي، الضروري والممكن، المادي واللامادي، الطبيعي والذهني، المنتهي واللامنتهي. وهذه كما ترى مفاهيم مختلفة، ولكن على الرغم من اختلافها فإنها تتصف بصفة إمكان الوجود.

يتوصل الذهن إلى مفهوم الوجود من خلال التجريد. وذلك بالتركيز في جانب معين من الشيء، واستبعاد الجوانب الأخرى ذهنياً. فالتجريد عملية تركيز في خاصية واحدة أو في ما هو مشترك بين أشياء كثيرة.

لنأخذ "الإنسان"، على سبيل المثال، فهناك كثير من الأشخاص، ولا يوجد اثنان متشابهين تماماً، فبعض الناس أطفال، وبعضهم ذكور، إناث، طوال، قصار، سود، بيض... الخ. وعلى الرغم من هذه الفروق فإن لهم طبيعة إنسانية واحدة، وهي أنهم ناس (13) (أي أننا نطلق على كل واحد منهم اسم "إنسان"). فالذهن قادر على تجاهل الفروق، وقادر على التركيز في الوجود "الإنسان" الذي يشارك الموجودات الإنسانية الأخرى، والتي تشكل ماهيته بوصفه إنساناً. وماهية الشيء هي التي تجعل الشيء ما هو عليه، ومن دونها لا يكون هو هو. وقد يتغير الجنس والحجم والعمر واللون والوزن والشكل وصفات أخرى، لكن ذلك لا يؤثر في طبيعته الأساسية بوصفه حيواناً عاقلاً (بحسب التعريف التقليدي للإنسان). كان هذا شرحاً للموجود في معناه المباشر (14).

كل شيء "موجود"، و"الموجود" هو كل شيء. إن فكرة "الموجود" هي الأولى في النظام المنطقي. وهذا يعني أنها الأولى والأكثر أساسية في نظام الأفكار. فكل فكرة تتضمن فكرة "الموجود" بشكل ما. ويجب أن يكون للفكرة محتوى، أي يجب أن تكون فكرةً عن شيء ما؛ وهذا "الشيء" هو دائماً "موجود"، والمعرفة كلها تكون عن أشياء. وسيمثل محتوى الفكرة دائماً نوعاً معيناً من "الموجود"، ومن هنا فهي فكرة أساسية، ومن دونها لا شيء يمكن أن يُعرف (16).

الموجود والعدم

إن "العدم"، في أحد تعريفاته، غيابُ الموجود. إنه يفترض مسبقاً معرفة "الموجود" ليبدأ به. إنه فقط المفهوم السابق لـ "الموجود". ونستطيع أن نميز بين أنواع مختلفة من "العدم"، تعتمد تلك الأنواع على أنواع مختلفة من "الموجود"، وتنقسم على قسمين: العدم المطلق والعدم النسبي.

العدم المطلق هو الغياب الكلي للموجود في أي شكل متصور، إنه تجرييد ذهني وحسب. فالموجود بالفعل دائماً موجود، لم يكن هناك زمان كان فيه عدمٌ مطلق؛ لأنه في هذه الحالة، لا يمكن أن يأتي موجودٌ إلى الوجود.

العدم النسبي غيابٌ نوعٍ معين من الموجود، وإما أن يكون هذا العدم النسبي سلبياً أو خاصاً. والعدم النسبي مجرد غياب لنوع ما من الموجود في الشيء: مثل غياب الأجنحة والزعانف في الإنسان؛ غياب الحياة أو السمع أو البصر أو الكلام في الحجر؛ غياب الذاكرة أو الشعور في النبات. أما العدم الخاص فهو غياب نوع ما من الموجود في شيء ملائم له ويجب أن يكون له بشكل طبيعي: غياب الأجنحة في العصفور، والزعانف في الأسماك، وغياب الكلام في الإنسان. وتكون الموجودات في هذه الحالات قد فقدت شيئاً كان يجب أن يكون فيها(18).

أنواع الموجود

ينقسم الموجود على أقسام، منها:

الموجود الواقعي

هو أي شيء له، أو يمكن أن يكون له، وجود مستقل عن المعرفة الإنسانية. إن له القابلية على الوجود حتى لو لم يُفكر فيه أحد، وهو مستقل عن فعل معرفة الإنسان(22). وهذا له أقسام أيضاً:

الموجود بالفعل والموجود الممكن

الموجود "بالفعل" هو ذلك الذي يوجد واقعياً في اللحظة الحاضرة، فنحن جميعاً ندرك ذواتنا بوصفها حقائق موجودة، نحن نعي وجودنا؛ ولذا فنحن موجودات بالفعل. والشيء نفسه يصدق على المواد الموجودة في غرفتي هذه مثلاً، وفي الدار الذي أعيش فيه، الأشجار، الحديقة، الجبال، السماء، الغيوم، الشمس... الخ، فهي كلها توجد في الكون، حتى إذا كنا لا نعرف أنها توجد. قد تكون مرئية أو غير مرئية، إنها بالفعل (فعلية).

أما الموجودات الممكنة فهي تلك التي لا توجد بالفعل، ولكن لها القابلية على أن توجد. مثل هذا الموجود لا يظهر في أي طريق من نظام الأشياء الموجودة؛ ولكنه هو الذي ليس محالاً بشكل جوهري، ويمكن أن يوجد، بشرط أن يكون هنالك سببٌ يمكن أن يعطيه الوجود. ومثال ذلك البذرة عندما توضع في التربة في فصل الربيع، فإن النمو المستقبلي لا يظهر فعلياً، ولكنه حقيقة ممكنة مادام في البذرة قوةً فطرية للنمو، فهي يمكن أن توجد.

الموجود الجوهري والموجود العرضي

"الجوهر" هو الموجود الذي يوجد بنفسه ولا يحتاج إلى آخر ليوحد فيه. فالأشياء العادية التي نلاحظها في عالم الطبيعة كالمنضدة والصندوق والكتاب والمعادن والنباتات والحيوانات والناس؛ والأفهار والبحيرات والتلال والشمس والقمر والنجوم... هذه كلها موجودات بنفسها ولها كينونتها الخاصة. أما "العرض" فهو الموجود الذي لا يمكن أن يوجد بنفسه، بل يحتاج إلى آخر ليوحد فيه. مثل هذه الموجودات لا يمكن أن توجد من دون موضوع؛ إنها تتطلب الجوهر ليحملها في كينونتها ووجودها. مثل اللون، الكمية، الكيفية، الفعل، الحركة... الخ. فالحركة، مثلاً، لا توجد بنفسها؛ إنها دائماً جسم يتحرك من مكان إلى مكان. ويوجد اللون دائماً في جسم ملون (23).

الموجود الواجب، والموجود الممكن

يكون الموجود واجباً (ضرورياً)، عندما يكون عدم وجوده محالاً. وإما أن يكون وجوده مطلقاً أو مشروطاً.

فالموجود واجب، بشكل مطلق، عندما يكون عدم وجوده محالاً في جميع الظروف. ويكون الوجود، في مثل هذا الموجود، مكوناً من ماهيته نفسها. ويجب أن يوجد هذا الموجود. إن الموجود الواجب بشكل مطلق لا يمكن أن يُخلق أو يُحدث، لأن الإحداث يتطلب أن تكون هناك لحظة لم يكن موجوداً فيها، ثم حصل على الوجود من خلال هذا الإحداث؛ الموجود الواجب بشكل مطلق لا يمكن أن لا يوجد حتى ولو للحظة واحدة. ومثل هذا الموجود لا يمكن أن يكون

موجوداً مُحدثاً، بل هو يدين بوجوده لماهيته الكاملة اللامتناهية. وهذا الموجود، عند كثير من الفلاسفة القدماء، هو الله. فوجوده متحد بماهيته، وماهيته، بحد ذاتها، لا يمكن أن تكون من دون وجوده الفعلي.

يكون الموجود واجباً، بشكل مشروط، أو بشكل افتراضي، عندما لا يكون عدم وجوده محالاً تحت ظرف معين. فالنبات لا ضرورة في أن يوجد، ولكنه إذا وجد، وجب أن تكون له "حياة". وأيضاً الحجر لا ضرورة في سقوطه؛ ولكن إذا سقط، وجب بالضرورة أن تكون له سرعة في حركته.

أما الموجود "الممكن" فهو الذي يكون عدم وجوده ممكناً. وليس الوجود الفعلي عنصراً أساسياً في طبيعته. ولا يوجد تناقض في تصور مثل هذا الموجود على أنه غير موجود. مثل هذا الموجود لا فرق، أساسياً (جوهرياً)، في وجوده وعدم وجوده. فإذا يوجد بالفعل فإنه لا يتسلم وجوده بمقتضى ماهيته، ولكن من موجود آخر. وبما أن وجوده ليس واجباً بذاته، فإنه يجب أن يكون واجباً لموجود آخر؛ وهذا يعني أنه مُحدثٌ بذلك الآخر، وإذا لم يُحدث بالآخر، فإنه يجب أن يدين بوجوده لماهيته، وبهذا لن يكون ممكناً بل واجباً (24).

المبادئ العليا للموجود

طبيعة المبدأ

المبدأ هو ذلك الذي ينبثق منه شيء ما بطريقة معينة. ولكي يكون هذا الشيء مبدأً حقيقياً، فمن الضروري: أولاً، أن يكون المبدأ قبل (أو أسبق من) الحقيقة التي انبثقت منه؛ ثانياً، أن تكون هذه الأسبقية سبباً في الأشياء نفسها. وقد تكون هذه القبلية (أو الأسبقية) واحدة في الزمان، أو في الطبيعة، أو في الأصل.

وتوجد القبلية في الزمان (الأسبقية في الزمان) عندما يكون للمبدأ وجود يسبق تلك الحقيقة التي تنتج منه. فالنار تسبق، في الزمان، غليان الماء الذي سببته؛ والمخترع يسبق في الزمان الماكينة التي صنعها؛ والشمس تسبق في الزمان الضوء الذي يصدر منها. وتوجد القبلية في الطبيعة عندما يمتلك المبدأ الطبيعة التي يكون ظهورها ضرورياً لوجود الشيء (43) الذي ينشأ منها، حتى لو أن هذه الطبيعة لم تكن سابقة في الزمان.

وهكذا يجب أن تكون الجواهر في الطبيعة قبل أعراضها، لأن الأعراض تفترض مسبقاً الجوهر بوصفه الموضوع الذي توجد فيه. والوردة في الطبيعة قبل اللون الموجود فيها؛ والإنسان في الطبيعة قبل وظائفه الحيوية التي توجد فيه. وتوجد القبلية في الأصل عندما لا يكون المبدأ أسبق في الزمان ولا في الطبيعة، ولكنه في الأصل قبل الحقيقة التي انبثقت منه. ومثل هذه القبلية مستعملة في اللاهوت، فالآب هو مبدأ الابن، وهو قبله بهذا المعنى، وهذا لا يتضمن قبلية في الزمان ولا في الطبيعة.

إما أن تنتمي العلاقة الخاصة بين المبدأ وما ينبثق منه إلى نسق منطقي أو إلى نسق أنطولوجي. فعندما يعتمد صدق قضية على صدق أخرى تنتج منها؛ فإن هذه العلاقة ستكون علاقة منطقية، وستكون هذه القضية الأخيرة مبدأً منطقياً. مثال ذلك، المقدمات في البرهان، فهي مبدأ منطقي للنتيجة. وعندما يعتمد كيان الشيء على كيان الآخر؛ فستكون هذه العلاقة علاقة أنطولوجية، ومثل هذا المبدأ سيكون مبدأ كيانياً أو أنطولوجياً أو ميتافيزيقياً. والعلاقة الموجودة بين النتائج والأسباب هي أنطولوجية؛ فالهيدروجين والأوكسجين مبادئ أنطولوجية للماء، لأن الماء في وجوده يعتمد وحدة الهيدروجين بالأوكسجين (44).

والمبادئ العليا التي تشتق مباشرة من مفهوم "الموجود" هي: مبدأ الهوية، مبدأ عدم التناقض، مبدأ الثالث المرفوع.

مبدأ الهوية

يستند مبدأ الهوية مباشرة على مفهوم "الموجود". و"الموجود" هو شيء ما هو هو (أو يكون). ومن الواضح أن "الموجود هو الموجود". وبما أن "العدم" هو ذلك "الذي ليس هو" (أو ليس يكون)، فإن "اللاموجود هو لا موجود". وهنا نحن نقارن "الموجود" بنفسه، و"اللاموجود" بنفسه، وصدق الأحكام واضح بديهياً للذهن من دون حاجة إلى أي برهان. إن مبدأ الهوية هو الصيغة الطبيعية لهذه العلاقة، ويصاغ في طرق مختلفة: كل ما يكون يكون، وكل ما لا يكون لا يكون: كل شيء هو ما هو... الموجود موجود، واللاموجود لا موجود. ويصدق مبدأ الهوية في كل من النظام المنطقي والأنطولوجي.

مبدأ عدم التناقض

يُؤسّس هذا المبدأ على مقارنة "الموجود" بـ "اللاموجود". وبمقارنة هذين المفهومين سيكون واضحاً في الذهن أن الواحد (أو أن الشيء) لا يكون، ولا يمكن، أن يكون شيئاً آخر (45). إنهما يستبعدان بعضهما بشكل متبادل بضرورة مطلقة. فـ "الموجود" هو "الموجود" ليس غير، ولا يمكن أن يكون "لا موجود". وينطبق الشيء نفسه على "العدم": إنه "لا وجود"، وهو بحد ذاته لا يمكن أبداً أن يكون "موجوداً". وبكلمة أخرى، الشيء "الذي هو" لا يمكن، تحت أي ظرف من الظروف، أن يكون شيئاً "ليس هو". وبما أن هذين المفهومين لا يمكن أن يتحدا في الذهن بوصفهما هوية، بل يجب أن يكونا كلياً وضرورةً في تقابل بوصفهما متناقضين. ويُعبّر عن هذه الحقيقة الواضحة ذاتياً بمبدأ عدم التناقض: محال أن يكون الشيء ولا يكون في الوقت نفسه: الشيء لا يمكن أن يكون شيئاً آخر في الوقت نفسه. ويجب أن نلتفت إلى أن عبارة "في الوقت نفسه" أكثر من المعنى الزماني. إنها تعني بقدر ما، من وجهة النظر نفسها، في الوقت نفسه، في الظروف نفسها، تحت الشروط نفسها، من الجانب نفسه. فمن الممكن أن تصدق القضية القائلة: "من الممكن أن يسقط المطر ولا يسقط في الوقت نفسه"، إذا كنا نشير إلى مواقع مختلفة؛ ولكنها لا يمكن أن تكون صادقة بشأن المطر نفسه في الموقع نفسه. ويصدق أيضاً أن "الصبي يمكن أن يكون رجلاً"، إذا كنا نعني أنه يمكن أن يكون رجلاً في مرحلة لاحقة من حياته؛ ولكن الصبي لا يمكن أن يكون رجلاً بينما هو صبي. لذا فإن المبدأ ينطبق على الأشياء المأخوذة من الجانب نفسه.

للمبدأ تطبيق شامل، إنه يُطبق بصحة متساوية على أشياء زمانية وخالدة، متناهية ولا متناهية، فمحال على الإنسان أن يمشي ولا يمشي، أن يفكر ولا يفكر، أن يعيش ولا يعيش، أن يكون غنياً وغير غني. ومحال أن يكون خالداً وفانياً، أن يكون غير مخلوق ومخلوق، أن يكون كلي العلم ويجهل شيئاً ما (46).

مبدأ الثالث المرفوع

هذا المبدأ هو أيضاً ناتج من المقارنة بين "الموجود" و"اللاموجود". ويسمى الوسط المرفوع، أو الثالث المرفوع، لأن الذهن يتصور حدسياً أن ليس بين "الموجود" و"اللاموجود" وسط أو شيء ثالث سيبقى إذا أزلنا "الموجود" و"اللاموجود" كليهما. فهذا الوسط إما أن يكون أو لا يكون. فإذا كان فهو "موجود"، وإذا لم يكن فهو "لا موجود" (47)، ولكن ليس شيئاً وسطاً بين الاثنين اللذين هما لا هذا ولا ذاك. فإذا كان واحداً منهما فإن الآخر لا يكون، وإذا لم يكن أحدهما، فيجب أن يكون الآخر. وهذا المبدأ يُصاغ بعدة طرق: إما أن يكون الشيء أو لا يكون، كل شيء إما يجب أن يكون أو لا يكون؛ ليس بين "الموجود" و"اللاموجود" شيء ثالث.

هذا المبدأ، مثل المبدأين السابقين، يستند مباشرة إلى العلاقة بين "الموجود" و"اللاموجود"، ولا يحتاج إلى برهان ليبرهن على صدقه، لأن مجرد فهم مفهوم "الموجود" و"اللاموجود"، وعلاقة أحدهما بالآخر، كافٍ لجعلها واضحة. إذا كان محالاً أن يكون الشيء وأن لا يكون في الوقت نفسه، فإن مثل هذا الشيء يجب إما أن يكون أو لا يكون.

إن مبدأ الثالث المرفوع ينشأ طبيعياً ومنطقياً من مبدأ عدم التناقض. فإذا كان الأول صحيحاً فإن اللاحق يجب أن يكون صحيحاً أيضاً.

يطبق هذا المبدأ، مثل المبدأين السابقين، على جميع الأشياء بلا استثناء. فإما أن يكون الله متناهياً أو غير متناه، خالداً أو غير خالداً، خالقاً أو غير خالق. وهذا الرجل إما أن يكون أبيض أو غير أبيض، كبيراً أو ليس كبيراً، مريضاً أو غير مريض (48)...

المبادئ الميتافيزيقية والمنطقية

تدعى هذه المبادئ الميتافيزيقية أو الأنطولوجية المبادئ الأولى، لأنها تنشأ مباشرة من المفهوم الأول والأساسي لـ "الموجود". وهي أساساً مبادئ ميتافيزيقة للحقيقة، ولها أيضاً خصيصة منطقية. وهي بحد ذاتها مبادئ أولية وأساسية أو

قوانين الفكر. فالأفكار تمثيلات للواقع، وللأشياء، ولأنها تُمثل (أو تصور) الأشياء بصدق فإنها يجب أن تطابق الواقع الذي تمثله (49). فقوانين الموجود يجب أن تكون أيضاً قوانين الفكر؛ ومعنى آخر، هذه القوانين الميتافيزيقية العليا هي في الوقت نفسه قوانين المنطق العليا.

من الممكن، إذن، أن نترجم القوانين الميتافيزيقية للموجود إلى القوانين المنطقية للفكر. وسيُقرأ مبدأ الهوية بهذا الشكل: الصدق دائماً صدق، والكذب دائماً كذب. ومبدأ عدم التناقض سيكون: لا يمكن أن يكون الشيء صادقاً وكاذباً في آن واحد: المتناقضات لا تصدق معاً. ومبدأ الثالث المرفوع يمكن أن نعبر عنه بـ: الأحكام المتناقضة إما أن تكون صادقة أو كاذبة.

هذه المبادئ مؤسسة على مفهوم "الموجود عموماً"، وهذا المفهوم أكثر فراغاً ولا تحديداً. "الموجود عموماً" هو تجريد ذهني؛ لا يوجد في مكان ما، "الموجود عموماً" يتضمن جميع الموجودات والحقائق. وليست المبادئ العليا للموجود والفكر مبادئ وأسباباً مُحدثة، وإنما هي نماذج أو قوانين تنظيمية على وفقها يجب أن تتطابق الموجودات والحقائق الجزئية (50).

تستمد الموجودات الجزئية والحقائق الجزئية أصلها من مصادر خارج هذه المبادئ، فكون الشمس توجد، لا يدين إلى هذه المبادئ، ولكنها إذا توجد، وعندما توجد، فإنها يجب أن تطابق هذه القوانين. وإذا توجد الشمس فإنها شمس، طبقاً لمبدأ الهوية؛ وإنه لا يمكن أن تكون شمساً ولا تكون شمساً في الوقت نفسه، على وفق مبدأ عدم التناقض؛ وهي إما أن تكون شمساً أو لا تكون، على وفق مبدأ الثالث المرفوع.

من وجهة نظر منطقية، يجب أن يكون صادقاً أنها شمس؛ ولا يمكن أن يكون صادقاً وكاذباً في الوقت نفسه أنها شمس؛ يجب إما أن يكون صادقاً أو كاذباً أنها شمس. هذه المبادئ نفسها لا تمنح الحقيقة والوجود للشمس؛ ولا تمكننا من أن نعرف الشمس. وما يُقال هنا عن الشمس يخص كل نوع آخر من الموجود، إذا ما كان الأرض أو الشجرة أو البيت أو التفاحة أو الله. إنها لا تدين بكيئونتها إلى المبادئ الأولى (51).

الماهية والوجود

الماهية والوجود يرتبطان بالوجود الممكن والمتحقق، وأيضاً بالقوة والفعل. الموجود الممكن هو ذلك الذي له قدرة على الوجود، من دون أن يأتي إلى الوجود. والموجود المتحقق هو الذي له وجود، فقدوته على الوجود قد تحققت. والوجود فعل وتقرير وكمال. والموجود "الممكن" هو بالقوة بالنسبة للفعل الوجودي، بينما الموجود "المتحقق" هو امتلاك الفعل الوجودي. الموجود الممكن يمكن أن يوجد، والموجود المتحقق هو الذي يوجد (115).

الماهية

إن الموضوع الطبيعي والمناسب للمعرفة للذهن الإنساني هو الشيء المادي، و"المحسوس". والقنوات التي يصل من خلالها الشيء المادي إلى الذهن هي الحواس - البصر، السمع، اللمس... والحواس تدرك صفات الشيء العرضية فقط، ونحن لا نستطيع أن ندرك ماهية الأشياء بحواسنا. وعليناً أن نحل كل معرفتنا للموجود، حتى نصل إلى تلك العناصر التي تجعل الشيء ما هو عليه، والتي تميزه من أي شيء آخر يشبهه أو لا يشبهه. وهذه العناصر هي علاماته الأساسية، أي ماهيته (115). وتُعرف الماهية هنا بأنها التي من خلالها يكون الموجود ما هو. مثلاً على ذلك، ما ماهية الإنسان؟ التي تجعله إنساناً ليس غير، وليس نباتاً أو أي شيء آخر؟ إن "الحيوانية" و"العقلانية" (بحسب التعريف التقليدي) موجودتان في كل "إنسان" فرد، وتميزه من كل موجود آخر في الطبيعة. وحيوانيته تضعه في جنس "الحيوان" وعقلانيته فصل يضعه في "الإنسان" بحد ذاته.

يعبر الفلاسفة عن الماهية بمصطلحات متعددة تعتمد وجهات نظر مختلفة. فماهية الشيء (116) تُدعى أحياناً "طبيعة". وإذا رغبتنا في أن نعرف شيئاً جزئياً معيناً ماذا يكون، فإننا نسأل "ما هو" وفي الجواب عن هذا السؤال نحصل على معرفة ماهيته.

أحياناً تسمى ماهية الشيء "جوهره". فكل موجود مخلوق يتكون من "جوهر" و"أعراض". وهذان المفهومان سيوصلان إلى مصطلح "الماهية". فالجوهر

يحمل الأعراض في كينونتها ووجودها. فللحديد، مثلاً على ذلك، العديد من الكيفيات والخصائص، مثل الصلابة والقوة، واللون... ولكن هذه التحديدات العرضية لا يمكن أن توجد إلا في جسم الحديد؛ وجسم الحديد أو "جوهره" سيكون المبدأ الذي منه تستمد الأعراض كينونتها. وهنا، يكون الجوهر حقيقة أساسية في الشيء، بينما تكون الأعراض حقائق ثانوية فيه. وعلى أية حال، فإن الحقيقة الأساسية في أي موجود هي ماهيته، وهذا هو السبب في أن "ماهية" الشيء تدعى أحياناً "جوهر" (117).

الوجود

الوجود حقيقة أولية وأساسية، ولا يمكن أن يُعرَّف على نحو وافٍ. فالحقائق التي يمكن أن تُعرَّف بشكل وافٍ هي تلك التي يمكن أن يكون لها جنسٌ عالٍ وفصل. وهذا ليس ممكناً لحقيقة مثل "الوجود"، فالجنس العالي الوحيد الذي يمكن أن يُستعمل في تعريفه هو فكرة "الموجود"؛ ولكن "الموجود" كما يُلاحظ ليس جنساً بالمعنى الدقيق للمصطلح. "الموجود" يمكن أن يُستعمل فقط في معنى مشابه لما هو أسفل منه. وأفضل ما نستطيع أن نفعله هو أن نحصل على مفهوم دقيق للوجود من خلال وصف مميزاته.

تبقى الماهية غير موجودة إلا من خلال قوة العلة الفاعلة، والسبب الذي يُسبب الماهية في هذه الطريقة، يُعطيها وجودها. الوجود، إذن، هو حالة الوجود التي بمقتضاها (أو استناداً إليها) يكون حاضراً بالفعل، وليس مجرد إمكانية، متميز من الذهن، إذا كان موجوداً مُحدثاً، ومتميزاً من علته الفاعلة (123).

عندما "يوجد" الشيء، فإنه يوجد جزءاً من عالم الأشياء المنظورة أو غير المنظورة. فالهيدروجين والأوكسجين، عندما لا يكونان متحدين، فإنهما يوجدان بوصفهما هيدروجين وأوكسجين وهما ماء بالقوة. ولكنهما عندما يتحدان، فإن الماء يوجد، والهيدروجين والأوكسجين سيكونان بالقوة. وآلاف السنين الماضية لا أحد منا موجود بالفعل، فقد كنا موجودات بالقوة (ممكنة). ونحن الآن نعي هويتنا بصرف النظر عن الأسباب التي أحدثتنا؛ إننا نعي "وجودنا"، وأسهل علينا

أن نشير إلى الأشياء الموجودة ونميز "الوجود" بشكل ملموس بهذه الطريقة، من أن نحلل "الوجود بحذ ذاته" بكلمات.

إن مفهومي "الماهية" و"الوجود" مرتبطان، وبخاصة في الوجود الذي يوجد بالفعل. ومن الواضح أن هناك تمييزاً بين الماهية والوجود عندما نتكلم عن الموجودات المخلوقة، فماهيتها تستقبل الوجود، لأنها تحصل على الوجود من خلال قوة عللها الفاعلة. ولكن عند الحديث عن الله فإنه المسألة تختلف، إذ أن ماهيته ووجوده متحدان، أي في هوية، وليس فيه أية قوة، إنه فعل محض (124).

الفيلسوف

في الثقافة العربية المعاصرة

ليست كلمة "الفيلسوف" أكثر من صفة متواضعة أطلقها يونانيٌ استكثر على نفسه الحكمة احتراماً لها وتبجيلاً، فقال إني محب لها وحسب. وإنها لحكمة عميقة أن يستكثر الإنسان على نفسه الحكمة وأن يرتضي لنفسه البقاء عاشقاً لا مالكاً. وإذا كانت كلمة الحب قد ارتبطت بالفلسفة منذ القدم بحكم الاشتقاق اللغوي، وليس للحب أسباب منطقية، فإن كثيراً من مسائل الفلسفة يبقى حباً وعشقاً لا يُحس به إلا عُشاقها.

ليست الفلسفة شهادةً يحصل عليها الشخص بعد مدة من دراسةٍ رسمية فيصبح بعدها فيلسوفاً مجازاً، كما أنه يصبح طبيباً بعد دراسة الطب أو مهندساً بعد دراسة الهندسة أو محامياً بعد دراسة القانون. وإن كان لا بد من المقارنة فإنها إلى لفظة الفنان أو الشاعر أقرب. فالمؤسسات الأكاديمية لا تخلق فنانين أو شعراء أو علماء بل تخرج باحثين أو مختصين بنوع من أنواع العلوم أو الفنون، فإن أصبح مبدعاً أو خرج كما دخل فقد أدت ما عليها من واجب وأعطته خلاصة ما تعرف. أما المبدع المتميز فهو يُخرِّج نفسه بنفسه، أو هو كما يقال نسيجٌ وحده. إن الفلاسفة لم يكونوا على درجة واحدة من الأهمية أو العظمة أو الشهرة، ولم يكونوا متشابهين في الإنتاج. فهذا فيلسوف لم يتكلم عن السماء والأرض كطاليس وأنكسمندريس، لكنه فيلسوف، وذاك لم يكتب كلمةً في الأخلاق، وآخر هرب من المنطق وأقيسته، لكنهم فلاسفة لأنهم فلسفوا مسألة ما وتعمقوا فيها وأجادوا في ما فعلوا. ولم يستعمل أحدٌ من الفلاسفة المعاصرين أو حتى غير المعاصرين كلمة الفلسفة للتعريف بنفسه، فهل يجزئ على القول أو الكتابة بأنه الفيلسوف فلان بن فلان؟ لكن غيره يستعملها له، سواء كان ذلك في حياته أو

بعد مئاته عندما يُسمح بدفنه في مقبرة الموسوعة الفلسفية. فهل هناك معايير صارمة جداً قد طُبقت عندنا على المشتغلين بهذا المجال فلم تنطبق على أحد منهم حياً كان أو ميتاً؟

لم يُطلق العربُ المعاصرون لفظَ "الفيلسوف" على أيٍّ من المشتغلين بالفلسفة، وإذا أحسنّا النيةَ كان ذلك منهم تواضعاً وإن أسأناها كان بخلاً. لكننا نرى أن ألفاظاً أخرى قد أُطلقت بغير تحفظ. لقد ضيقوا استعمالها فلم يطلقوها على من قضى عمره كله مُجَبَّأً لها ومشتغلاً بها، فهل استكثروها لأن أولئك المشتغلين بها لم يُدعوا شيئاً أو لم يفهموا منها شيئاً؟ هل لذلك علاقة بالأصالة والابتكار؟ وإذا كان هذا صحيحاً فلماذا تُطلق كلمة الفنان على كل من رسم أو نحت أو عزف أو غنى ولم يكن أصيلاً مُبتكراً أو لم يعترف به حتى الفنانون أنفسهم؟ وإذا قيل إن فلاناً روائي أو قاص ثم قيل إنه قد اقتبس ما كتب من فلان وفلان، واتبع مدرسة معينة، فإنه مع ذلك يبقى روائياً متأثراً بالروائيين العالميين. صحيح أن لفظة الفيلسوف قد تطلق بغير ضوابط على من يستحقها ومن لا يستحقها عند ضياع المقياس، لكنها ليست الوحيدة في هذا، ففي كل مجال متطفلون وأدعياء وضعاف، ووجودهم في هذه المجالات لا يبرر سحب الكلمة ممن يستحقها ولو كان واحداً فقط.

قيل عن الفلسفة العربية أو الإسلامية أو العربية الإسلامية القديمة إنها لم تكن أصيلة بل هي فلسفة يونانية مكتوبة بلغة عربية، وسواء كان الباحثون مع وجهة النظر هذه أو ضدها فإنهم تحدثوا عن فلاسفة كالفارابي وابن سينا وابن رشد...، فإن جَمَعوا أو ترجموا أو وفقوا أو لفقوا أو أعادوا أو شرحوا أو اختصروا فهم بالنتيجة فلاسفة لهم طابعهم الخاص. أما العرب المعاصرون فإنهم لم يُطلقوا على عبد الرحمن بدوي أو فؤاد زكريا أو زكي نجيب محمود أو عشرات غيرهم اسم "فيلسوف". هَب أنهم لم يفعلوا أكثر من أن ترجموا أو تبنا فكرة أو نشروها أو بسَّطوها أو كتبوا عن أمر من أمور الفلسفة أفلا يستحقون أن يُسموا فلاسفة ولو من الدرجة العاشرة؟ هل كان قليلاً ذلك الجهد الذي بذله فؤاد زكريا على سبيل المثال كتابةً وترجمةً ورأياً؟ لو أنه لم يفعل أكثر من انتقائه لما تَرَجَّم لاستحق أن يسمى فيلسوفاً.

استبدل العرب كلمة الفكر بالفلسفة، والفكر كلمة عامة لا تكاد تحدد شيئاً، ولا بأس من استعمال كلمة الفكر والمفكر إذا لم تكن هناك كلمات أولى منها وأصدق تعبيراً. فيقال المفكرون العرب المعاصرون، ويجمعون في هذا بين من أفنى عُمره بأكمله باحثاً في الفلسفة حصراً ومن أَلَفَ كُتُباً في الدين ومن وقف موقفاً في السياسة ومن قال جملة في التربية، وإن كان هؤلاء كلهم مفكرين حقاً فإن هذه الكلمة أصبحت الآن تُستعمل لكل من ليس له صفة محددة، وكأنهم احتاروا بِمَ يعرفونه ويقدمونه للناس فقالوا إنه مفكر عربي أو إسلامي... إن غياب كلمة الفيلسوف يعد طعناً بجهود كبيرة قد بذلها كبار في هذا المجال، ولو كان هذا من باب الدقة والضبط لرحبنا به لكنه من باب عدم الاعتياد أو الخوف من استعمالها بعد غياب طويل.

المثقف بين التعريف والتأثير في المجتمع

إن التصنيف عملية ناجحة لها هدف محدد، قد يكون تبسيطياً أو تعليمياً أو وصفيّاً، لكنه ليس من الحقائق الثابتة بل هو من الأمور المتغيرة بحسب الخبرة والاكتشاف الجديد. فمن الممكن أن يُصنّف الناس تصنيفات عدة، أو يُقسّموا على أقسام، وأكثرها أن يوصفوا بصفة ما أو نقيضها، مثل "مثقفين ولا مثقفين". والمجال هنا مجال كلام عن النقائض أكثر منه تصنيفاً. والنقيض سلب تام لصفة في الشيء، فيشتمل الشيء ونقيضه على جميع الاحتمالات. وقد لا يُناسب الكلام عن جميع الاحتمالات مجالات كثيرة. ومن السهل أن تعرّف نقيض الشيء مادام الشيء معروفاً، فهو ليس إلا عملية صورية يقوم بها الذهن. فإذا كان المفهوم غامضاً بعض الشيء فلا يُنتظر أن يكون نقيضه واضحاً. لذا فإن تعريف اللامثقف أو غير المثقف يساوي، في صعوبته، تعريف المثقف.

إن لم يكن التعريف نافعاً بشكل مباشر فهو لعبة من الألعاب التي قد تكون أيضاً نافعة في مجال ضارة في مجال آخر، فليس من المجدي دائماً أن نبقي في حدود التعريف الذي لن يُعرف كلمة بل ربما يقربنا من فهمها أو يوضح طريقة استعمالها. ومهما يكن التعريف الذي يؤتى به فإنه لن يكون إلا مرحلياً تخلقه ظروف معينة لهدف محدد. وصحة التعريف أو خطؤه أو ملاءمته... كلها تتعلق بما هو أبعد من التعريف.

هناك أسئلة كثيرة تتعلق بالتفرقة بين المثقف والمتعلم والواعي وأمثاله. وهذه صفات قد تكون أضدادها أنسب استعمالاً لوصف من يتصف بها. ومن الممكن أن يتصف بها شخص ويتصف بضدها، لأن المسألة ليست منطقية بقدر ما هي تداولية. فمن اتصف بهذه الصفة أو تلك بالأمس ليس هو من اتصف بها اليوم،

لهذا نُستعمل، أو تُخترع، كلمات جديدة باستمرار للتعبير عن حال جديد. فهل هناك كلمة اليوم تعبر عن المثقفين الجهلة؟ أو المتعلمين الذين لم يتعلموا شيئاً؟ أو أصحاب التخصص الذين لم يقتربوا من تخصصهم بعد؟ أو الأمي المثقف، أو اللاواعي الأكثر وعياً من الواعي؟ ويستدعي كل هذا وجود كلمات جديدة تصف موصوفاً جديداً.

لقد استُعملت في السابق كلمة أنصاف المثقفين لتصف كثيراً من الذين يتداولون شيئاً لا يعرفونه، أو عرفوا شيئاً بسيطاً فادعوا أنهم قد عرفوا كل شيء. لكن ليس من السهل أن تُطلق هذه الكلمة على أي شخص، لأنها استُعملت أيضاً للطعن بمثقفين ما كانوا أنصافاً بل هم "مثقفون ونصف". أو استُعملت مثقف حقيقي ومثقف مزيف، أو ربما فيلسوف وسوفسطائي (إذا أخذنا كلمة السوفسطائي بالمعنى السيئ). وكل تلك كلمات قابلة لتبادل المواقع عندما تصبح كثيرة الاستعمال والتداول، فيحاول أن يلبسها من لا تليق به، ولماذا يحاول أن يلبسها؟ لأنها لباس مرغوب فيه. ويحاول أن ينزعها من رأى أنها بليت لكثرة لا بسببها الذين لا تليق بهم. فيقول إن كانت الثقافة هكذا فإنني لست مثقفاً.

في الماضي كان يُقال عن شخص إنه يقرأ ويكتب دلالة على أنه لم يحصل على شهادة رسمية، وأنه قادر على قراءة بعض الكلمات وربما كتابتها. ولا ينفع أن تقول عن طيب إنه يقرأ ويكتب، لأنه بالتأكيد يقرأ ويكتب. وكان هذا اختياراً مؤدباً لمجموعة من الناس. ولا تشير الكلمة بحد ذاتها إلى معنى سيئ، لكنها، استعمالاً، تعني أنه قريب من الأمي. كما أنه في الترقيات العلمية الجامعية إذا قيل لشخص إن بحثك مفيد امتعض وضجر لأنه يعرف أن كلمة مفيد تعني درجة متدنية وقليلة من درجات الترقية العلمية، أي أنها لفظة مؤدبة لرفض البحث. وإذا قال رجل الأمن سابقاً لشخص "تفضل معنا" فهي لفظة مؤدبة أيضاً، لكنها قد تعني نهاية حياة أو بداية معاناة لا نهاية لها أو إهانة، وأهون عليه أن يُضرب بالسياط في بيته من أن يُقال له "تفضل معنا". وكانت كلمة "الأمن" تبث الرعب في النفس أكثر من أية كلمة أخرى. فهل لدينا الآن كلمات تصف وضعاً ثقافياً معيناً؟ وهل تجرؤ مؤسسة ثقافية على أن تقول إننا وبكل فخر ننتج جيوشاً من اللامثقفين؟

إن السؤال عن الدور الذي يقوم به المثقف يبقى قائماً، وتبقى الإجابات عنه كثيرة مادامت صورة المثقف في الذهن مختلفة. ولو انتقلنا إلى كلماتٍ أقل عموميةً لكانت معرفة الدور أسهل. فإن قيل أن ليس للمثقف دور في المجتمع فما كان هذا القول صادقاً، إلا إذا كان يُقصد بالدور دوراً محدداً لا يقوى عليه نوعٌ من أنواع المثقفين في مجتمعٍ معين، مع تجاهل لطبيعةٍ مرحليةٍ من مراحل التاريخ. وهل يُحارب من لم يكن له دور في المجتمع؟ وهل أخطأت مؤسسات كبيرة وجماعات عندما سخرت أموالاً ورجالاً من أجل محاربة نوع من أنواع المثقفين؟ لا تنتظر من الجهات التي حاربت الثقافة أن تُعلن الأسباب الحقيقية للحرب، إذ أن من طبيعة بعض الأسباب أن لا تُعلن ولا يُكشف عنها. فقد توصل الإنسان بحكم تجربته الطويلة إلى أنه إذا كتم الأسباب الحقيقية، في بعض الحالات، قوياً وإذا كشفها ضعف. فنادر ما ترى دولة، أو مؤسسة أو حزباً، تقول إننا ضد الثقافة؛ ذلك أن لكلمة الثقافة وقعاً جميلاً في النفس، كما أنه لا تتبنى مؤسسات أو أحزاب القول بأنها ضد الإنسانية أو ضد السلام أو ضد العدالة، لأنهم يحاربون الأفعال لا الكلمات. ما أرادوا أن يخسروا سحرَ الكلمات المؤثر الجرب فعله، فخلقوا من يستعمل الكلمات نفسها، لكن الفعل مختلف تمام الاختلاف. وللكلمات تاريخ طويل من الاستعمال لا يُضحى به أصحابُ الهدف الواضح الذين سرقوا الكلمات من أصحابها. ثم تأتي تعريفات أخرى وتتراكم الكلمات فوق الكلمات حتى يضع المعنى.

مهما يكن التعريف فلنقل إن هناك مجموعة من الصفات، التي يُتفق عليها، تجمعنا نطلق على شخص صفة المثقف. لكن، ما الذي يجمعهم؟ أهم واحد أم مصير واحد أم هدف واحد؟ إن المثقف فردٌ موجود في كل طبقة وكل اختصاص وكل مجال. فهل يزيد تأثير هؤلاء الأفراد إذا تجمعوا؟ أم أنهم يبقون أكثر تأثيراً بوصفهم أفراداً في جماعات؟ هل تستطيع أن تسلب صفة الثقافة عن أولئك الذين كانوا وما يزالون يروجون لمجرمين وطغاة؟ ما الذي يجمعهم. مثقفين وقفوا ضد الطغاة والمجرمين؟ هل من علاقة بين الثقافة والموقف؟

إن جملة "يا عمال العالم اتحدوا" - المستعارة من الماركسية كما لا يخفى - قد خوطب بها العمال، صنف من الناس تجمعهم معاناة مشتركة ومصير مشترك

أيما كانوا، وإذا اختلف المختلفون حول ماهية العامل، فهو عامل في ورشة أم عامل في معمل كبير، فإن الاختلاف لن يكون كبيراً، إذ ليس ذلك عصباً على التحديد. لقد كانوا قوة ضاربة إذا ما وُجِعت لم يستطع الوقوف أمامها من أحد. وكانت الدعوة إلى أن يثور العبيد تخص صنفاً من الناس أهلكته العبودية وقد أحسوا بها إحساساً قبل أن يفهموا معنى العبودية. فالمعاناة إحساس وكذلك الظلم والحب والحزن والغربة والخوف، قبل أن تكون فهماً. وما كان أولئك العمال معنيين بالفرق بين الذرية عند ديمقريطس وأبيقور، وما كانوا لفهمه مؤهلين ولا كانوا في براغبين، لكنهم نُبِّهوا إلى أن بالإمكان تغيير أوضاعهم ومصائرهم. وقد كانت لهم ثقة بمن دعاهم، كما كان للعبيد ثقة بمن دعاهم. وليس شرطاً أن يكون عبداً مثلهم، بل هو شخص أحس بهم فتبنى قضيتهم، وعرف كيف يجعلهم يلتفون حول فكرة تمنحهم القوة في الفعل.

إن تحليل المجتمع ومكوناته والبحث في العلاقات التي تربطه يقوم به مفكرون كبار، لكن التأثير في الجماهير مختلف عن هذا، إذ يحتاج إلى شيء من التفكير وكثير من الفعل، يحتاج إلى قليل من التفكير الذي يوجه الفعل؛ ذلك أن السيطرة على عالم الكم مختلفة تماماً عن السيطرة على عالم الكيف. فالقدرة على إخراج ألف شخص بمظاهرة طائعين فرحين مضحين لا مجبرين باحثين عن منفذ للهرب، لتختلف كل الاختلاف عن القدرة على التحليل والفهم. إنها نوع من أنواع الفهم الموجه. إن الجماهير هي الجماهير، تلتف حول فكرة تُعبر عنها بشكل أو بآخر ولها قوة تأثير تجعل المرء ينضوي تحت جماعة ويحتمل ما يحتمل من أجلها، ولها عمق في التاريخ الذي يقوي الفكرة التي يلتفون حولها ويكسبها الشرعية. وبما أن كثيراً من المسائل تحتاج إلى كم لا إلى كيف فإن دور الشخص سيكون محكوماً بقدرته على التأثير في الكم، ذلك إذا أراد أن يكون مؤثراً.

فيل إن العلم قد تقدم عندما انتقل من الكيف إلى الكم، عندما حلت درجة الحرارة محل الحار والبارد والدافئ، عندما حل السنتيمتر محل الطويل والقصير، عندما حل الكيلو غرام محل الثقيل والخفيف. لكن لهذا مجالاً محدداً، ومتى كانت الحياة علمية بشكل صرف كي ينطبق عليها هذا الحكم؟ ما يزال عالم السياسة من

عالم الكم لا الكيف. فيُقال خرجت مظاهرة من مليون شخص، ولا يُقال تظاهر عشرة أشخاص ضد كذا وكذا. وإذا جُمعت توقعات لرفض فكرة أو لقبولها، فمهما يكن أولئك فإن عدد التوقعات حكمٌ يفصل في المسألة، لأنها من عالم الكم لا من عالم الكيف. إن عالماً واحداً قادراً على أن يجابه الملايين من الأموات والأحياء ممن لا يعترفون بنظريته؛ لأن الصدق أو الكذب فيها ليس مرجعه إلى جمع من الناس، بل جمع من المختصين، وإمكانٍ للتحقق. لكن، في عالم السياسة والمجتمع والدين، يكون الجمع مهماً أكثر من أي شيء آخر. الحكم في عالم الجماهير لمن يستطيع أن يُخرج أكبر عدد ممكن من الناس. وإذا قلت قد أخرجتهم خرافة، فمن قال إن الخرافة أقل تأثيراً من الحقيقة؟ إن خرافة آمن بها ملايين الناس لأكثر تأثيراً وربما أكثر صدقاً من حقيقة آمن بها أفراد. وإن لم تنتم إلى مجال التحقق فلن يبقى إلا التناطح بالخرافات، وستكتسب أقواها صفة الصدق وصفة الحقيقة.

من أراد أن يؤثر في جماعة تأثيراً فعالاً بحث عما يُمكن أن تلتف حوله تلك الجماعة، وسيتنازل عن شيء من فرديته. وما كان هذا عيباً أبداً بل هو شرط من الشروط. وفي الأوقات العصيبة يُحتاج إلى جماعات ذات فعلٍ قوي لا جماعاتٍ مفكرة ضعيفة. ويُحتاج إلى من يكون له هدف واضح ويجمع ما يجمع ويحشد من يحشد لنصرة هذا الهدف. لا أن يبحث في مجال لا حسم فيه. إنه مجال تغالب لا مجال بحث. وقد يُستثمر مجال البحث في التغالب أيضاً.

تنتمي الثقافة إلى عالم العلاقات المؤثرة في أمور خارجة عنها. فقد لا يكون لها تأثيرٌ مباشرٌ بل غير مباشر، ولا يقلل غيرُ المباشر من شأنها لأنه من طبائعها. إنها الشرارة التي تشعل البنزين، إنها الملح الذي يوضع في الطعام، إنها حرف العطف الذي يجمع بين الكلمات أو الجمل، إنها المهد والمنظر للتغيير، إنها المنبّه والناقد والمُقوم، إنها التي تمحو نفسها إن كان في ذلك حياة أفضل.

مدني صالح فيلسوف الجمع

عندما تسابق المتسابقون في حرق أوراقهم لم يتسابق معهم مدني صالح؛ لأن لديه ورقة واحدة لن تُحرق أبداً. وربما بدأ الآن يبحث عن الراحة والسلام والأمان، لكنه لم يكُ قطُ مطمئناً ولا قانعاً ولا مستسلماً، ولم يُرزق بمثل هذه الأرزاق، وإني لأشك كلَّ الشك في أنه قد رُزقها يوماً ما.

إن أفضل ما كتبَ مدني صالح لا يُشرح، فلا يُخرب النصوصَ غير الشرح، ولا يُدمر الرمزَ غير الإفصاح، ولا يحطم السرَّ غير الجهر. ومدني صالح نصٌّ ورمزٌ وسرٌّ، ولي أنا عذر في أن أشرح وأفصح وأجهر. ومن الرموز ما أعطانا مفاتيحها ومنها ما بقي مغلقاً لا يفتحه إلا مدني صالح، عندما يشاء. موجةٌ هو لا يلتقطها أي جهاز، وإذا التقطها تغيرت حاله.

وإذا قيل لي ما الذي تعلمته من مدني صالح؟ فإن الجواب لن يكون واضحاً بأية حال من الأحوال، لا رغبة في الغموض، ولكن لأن ما تعلمته منه لا يُقارن بما تعلمته من غيره. فقد عرفته كتابةً وسماعاً، وسواء كان استماعي إليه في المحاضرة أو في غرفته أو في أثناء السير من باب قسم الفلسفة إلى كراج باب المعظم، في البرد وفي الحر، فكل ما سمعت محاضرات في الذهن حاضرة، فيها عفوية وتخطيط، حقيقة وخيال، وقد امتزج فيها النظري بالعمل.

يخشاه كبار، أظهروا ذلك أو أبطنوا، وإن كان لا يهدد ولا يتوعد ولا ينتقم ولا يحقد ولا يعاتب ولا يعاقب، فقد عظم نفسه عن الصغائر قديماً. ربما أخذ عليه كثيرون أنه يجامل من لا يستحق المجاملة، ويمدح من يستحق الذم. نعم فعلها، لكنك لو تعمقت في لغته لما رأيت مدحه لكثيرين إلا ذماً.

مدني صالح فيلسوف الجمع، ذلك الذي وحد بين رسل وبرناردشو وسارتر بالموقف لا بالفلسفة، ذلك الذي رأى في المعرفة والوجود والمسألة الجمالية الفنية

شيئاً واحداً في التأليف وفي الإنشاء وفي التذوق. ذلك الذي وصف الصوفية بما لم يصفهم به متصوف، "إنهم وضعيون وذرائعوني ووجوديون وماركسيون نقديون شكيون تطوورين ويتصوفون واحداً متحداً في الطواف حول الكعبة كما هم رُكع تحت الصليب وكما هم فوق حاجبي بوذا يصطفون من اليمين إلى اليسار ومن اليسار إلى اليمين".

خلاصته آتية باستمرار، ولم يكن "من تصوف الوجودية إلى وجودية التصوف"، بحسب ما أرى، إلا سيرة ذاتية، سيرة فيها إشارات للماضي والحاضر، لم ترد فيها أسماء كثيرة، ولا أقصد أسماء الفلاسفة وإنما أسماء الأشخاص الذين عرفهم شخصياً.

لقد كتب مقالات ومقامات كثيرة وكتاباً في الوجود، لكنه ندم على ما كتب وبخاصة كتابه في الوجود، وقال إنه لو بقي متخذاً منه أساساً لكتاباتة لجعله مجلدات كبيرة، ولأضاف إلى المجلدات مجلدات أكبر، لكنه لم يفعل ذلك. وظن أنه لو ألف كتاباً غيره لطبع طبعات كثيرة ولكان للناس أنفع. وأظن لو أنه تغاضى عن ذكره وكف عن ذمه لطبع عشر طبعات أو أكثر.

كانت حياته فلسفته وفلسفته من حياته، عميق أشد العمق على بساطته، وهذا ما ورط كثيرين ممن أخذوا عنه بساطته ولم يأخذوا عنه عمقه؛ ذلك أنهم لم يدركوا أن العمق والبساطة لا يستعاران، وأن تكلف العمق لا يؤدي إلا إلى السطحية وأن تكلف البساطة لا يؤدي إلا إلى التعقيد، وأن التمثيل فن من الفنون له مجاله ورجاله.

هو الذي يشتد على نفسه أكثر مما يشتد على غيره في الإلزام وفي المحاسبة وفي الانضباط الشخصي، هو الذي لا يبرر، أو لا يُسوِّغ، لنفسه ما يبرره لغيره، فما استغرب من إساءة أبداً، وما حزت في نفسه كلمة نابية بحقه، بل كان يعذر قائلها، وكثيراً ما يقول: "معذورون معذورون معذورون"، ولا يُفرِّح أحداً بخصومة، وقد هجر جميع خصوماته السابقة التي ملأت الصحف في يوم ما. كانت مرحلة، وما يُقال في الثلاثين قد لا يُقال في الستين.

وبين مديني صالح اليوم ومديني صالح الأمس خيط لا ينقطع. كانت فلسفته من الأخلاق والتربية إلى الأخلاق والتربية. وكثير ممن رأيت كانوا يدعون إلى الجدل

لا الهزل، أما مدني صالح فإنه، على ما يبدو عليه من إهمال ونبد وإعراض عن كثير مما يُقبل عليه الآخرون، كان جاداً في هزله الجد كله. والجد في الهزل والهزل في الجد مسألة "يحوج تصورها إلى لطف قريحة".

إن من بين الأساليب التي نحاول أن نعرف بها الفلسفة أن نتعرف على الفلاسفة، ولم يخل العالم يوماً من فيلسوف. قد نبخل على أشخاص بهذه اللفظة أو الصفة، وقد نجود بها على غيرهم، وقد تعددت الأسماء والمسمى واحد، فَسَمَّهم فلاسفة أو معلمين أو حكماء أو أساتذة أو أي اسم تشاء، لكن يبقى الفيلسوف فيلسوفاً وإن لم يشهد له بذلك أحد، ويبقى اللا فيلسوف مدعياً وإن شهد له بذلك العالم كله.

إنه فيلسوف الجمع والتوحيد، ولا أقصد الجمع الديني ولا توحيد الموحدين. وإذا قلت إن لكل فيلسوف إنجازاً يُعرف به، فهذا قول حق، لكن الفلاسفة أشكال وأنواع، فمنهم فيلسوف موقف، ومنهم فيلسوف مؤلفات، ومنهم فيلسوف شهرة، ومنهم فيلسوف تأثير، ومنهم فيلسوف دعاية، ومنهم من يجمعها جميعاً. ولم يكن بالتأكيد من الذين جمعوها كلها.

لا يسمي الأشياء إلا بأسمائها. فالكلمات تتكثر، وهو يبسطها لك بعد التعقيد، فيعيد الأشياء بسيطةً كما كانت. ثورة هو على المصطلح وعلى الأسلوب وعلى علامات التنقيط والهوامش. ولم أسمع بهذه الثورة سمعاً، بل عشتها معه، أو عشت لحظةً منها معه.

وبدلاً من تكثير المصطلح والاتجاهات والفلسفات وتعميق الخلاف بينها، تراه يوحدها. وتاريخ الفلسفة تاريخ جمع وتفريق، وما كان مدني إلا من الجامعين. فلا يبحث عن ذلك الذي يفرق الفارابي عن ابن رشد، بل يبحث عن ذلك الذي يجمعهما معاً. وإنه ليستطيع أن يختصر لك بجملة مفيدة الفلسفة الإسلامية كلها. ثم يجمع لك الفلسفة اليونانية والإسلامية والحديثة والمعاصرة ببضع جمل مفيدة، وإذا رأى أن المجلدات قد كبرت وكثرت، فمجلد يتكلم عن مثال الخير الأفلاطوني ومجلد يتكلم عن محرك أرسطو الذي لا يتحرك وآخر عن الواحد المشع وآخر عن واجب الوجود، وقف أمامها جميعاً وما رأى إلا واحداً وحسب هو إله إبراهيم

ومثال الخير وواحد أفلوطين وواجب الوجود... وله في الخرافة والاعتقاد رأي
تبنى عليه أشياء وأشياء.

لقد تخلّى عن مهمة الشارح أو المعلق أو المترجم، مع احترامه لهم، فما أراد
أن يُكرر ما هو مكتوب، ولم يشأ أن يتكلم عن الفلسفة، وإنما أراد أن يتفلسف،
وفرق كبير بين الكلام عن الفلسفة، والتفلسف.

وفي كل حقبة زمنية يأتي من ينقل الفلسفة من مجال إلى مجال آخر. وكما
قيل قديماً عن سقراط إنه قد أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض؛ أي حوّل
الاهتمام من الكون إلى الأخلاق، فإن مدني صالح قد نقلها من مجال الإغراق في
اللامفهوم إلى المفهوم، وأراد أن يضع الحدود، واختبر الآخرين. بمدى فهمهم،
ولكن بطريقة غير مباشرة. ولكل أمة سقراطها، وإن كان بالتأكيد سيرفض مني
هذا التشبيه، وليكن ذلك، فإني لا آخذ من سقراط إلا أفضل ما فيه، ولو شابهته
بأرسطو لكان رفضه أكبر وأشد. لقد جعل للفلسفة وظيفة تحليلية تفسيرية
توضيحية نفعية. فإذا قيل إن هذا العمل قد سبقه إليه آخرون، أقول نعم، قد سبقه
في هذا آلاف البشر منذ أن كانوا، لكن هناك فرقاً بين من يكتب عن التحليلية ولا
يحلل، ومن يكتب عن التفسير ولا يفسر، ومن يكتب عن التجريبية ولا يجرب،
ومن يكتب عن الفلسفة ولا يتفلسف، ومن يكتب عن كل شيء ولا يقول شيئاً.

ذهب إلى أكثر الوسائل انتشاراً، الصحافة، فكتب أهم ما كتب في الصحف.
وقد قال عنه بعض الناس إنه ليس أكثر من صحفي ناجح، أو كاتب مقالات
ناجح، وكأن الفلسفة لا توجد إلا في كتاب أو في مجلد. لكنه بقي كما هو مخلصاً
لفكرته عاشقاً لها، في أي مكان كُتبت، في جريدة أو في مجلة أو في كتاب.

ليس من السهولة أن تحركه الرياح، عنيد هو، وقد تستغرب من هذا الذي
أصفه به إذا كنت تعرفه؛ لأنه عند كثيرين ليس عنيداً، ولكنني أراه عنيداً في كل ما
تراه لا يستحق العناد، عنيداً عناد المطمئن الواثق. وإذا كانت الفلسفة عنده وسيلة
لإظهار الكامن في الأخلاق والفن والعلم ووسيلة لعلاج هذه المسائل، فقد حققت
ما أراد. وإذا كانت الفلسفة بحثاً عن مبادئ أو حقيقة ما، فإنه لا يخرج عن هذا،
فقد كشف المحركات التي تحرك التاريخ والفلسفة والحياة، لكنه لم يسطرها في

أسلوب مفتعل غير مفهوم، بل كتبها بلغة مفهومة بسيطة أشد البساطة عميقة أشد العمق، وترك المصطلحات لأهلها، ولم ينافسهم عليها، وما أراد أن يدخل في لعبتهم، فله لعبة أخرى، قواعدها صعبة، ولا يستمتع بها إلا المحترفون، نعم أولئك المحترفون، أولئك الغرباء الذين جمعتهم الغربة، ولم يكن هو أولهم ولا آخرهم.

لقد عمل على تحرير الفلسفة من بعض القيود، ومنها قيد الاهتمام بغير المهم. فإذا كان قد خلص الفلسفة مما تبنته، فإنه قد وفر جواً صالحاً للتفلسف، فقد تبنت الفلسفة مسائل كثيرة كانت خاطئة ضارة. وقد قسم الأشياء وموضوعات الفلسفة على قسمين، تحت عنوان "الثقافة الساقطة" و"الثقافة المنتجة"، وصنف المحاور صنفين "محور الاحتكار الحرب..."، ومحور "اللعبة للإنتاج والابتهاج"، ثم جمع الناس جميعاً تحت تاريخ واحد، تاريخ يدور على محور الحرب والاحتكار والتجارة، فلم ير الناس إلا قسمين: فقراء وأغنياء، أو غاليين ومغلوبين. وهذا التصنيف ممكن بحسب الهدف الذي يرمي إليه الشخص. وما أراد أن يكون محتكراً ولا محارباً، وإلا فإن التصنيفات الأخرى صحيحة لأنها تخدم أهدافاً أخرى غير التي يسعى إليها. وإذا كان ناجحاً في عمله وفيما كتب، فلا أنه استعمل تصنيفاً للأشياء ناجحاً في أغراض وأهداف معينة. كتب وألف وعمل ثم بدا له المنهج والغرض والغاية. فإذا لمته لأنه تبرأ مما كتب في يوم ما، فلا داعي لهذا اللوم لأنه عمل واكتشف أخطاء فصيحها، فجاء عمله منتجاً. كانت عنده أحكام عامة اندرجت تحتها جزئيات كثيرة.

لا أقول إن مصدري عنه مقالات أو مقامات أو كتب، ويكفياني أنني عرفته مدة خمس عشرة سنة كنت فيها بين طالب ومدرس، أو بين طالب وطالب، فما أزال طالباً، لكن المطلوب يتغير. وقد رأيت أن جملة التي يصف بها شخصاً، يحفظها ذلك الشخص عن ظهر قلب. ولو كانت جملة تُشتري لا اشتراها منه أشخاص وأشخاص، لكنه للأسف لا يبيع الجمل ولا الكلمات ولا حتى الأحرف. فبأي شيء تُطمعه وهو لا يريد شيئاً ولا يتمنى شيئاً، ومتمناه الحقيقي لا يخطر على بال أحد، ولا يعرفه إلا المقربون منه، ولو سمعه الغرباء عنه لعجبوا واستغربوا وضربوا كفاً بكف حيرةً ودهشة.

قليل عنه إنه منزو لا يحب الظهور، أو أنه يخاف الظهور. نعم، لقد أقبلت عليه مؤسسات ومناصب ومناير فأدبر عنها، وما تزال تُقبل وما يزال يُدبر. لم أره ينافس أحداً برزقه، فقد آمن أن الأشياء أرزاق، ولم يعد يده على شيء عند اقتسام الأرزاق، فإن أتاه رزق لم يرفضه أبداً، وإن ذهب عنه لم يكثرث. روائي هو في القرن الحادي والعشرين!!

يهابه كثيرون وهو صامت. قد تستشف من مدحه ذماً ومن ذمه مدحاً. فعلها كثيراً عندما كان يمدح شخصاً ولا يقصد إلا الذم، ولكن من ينتبه؟ كان يخاف على طلبته من السياسة، وقد حمى بالقول والفعل كثيراً منهم. قال لهم بالرمز ما كان لا يمكن أن يقال جهراً. وقد فهموا منه ما أراد، وقد فهم منهم أنهم فهموا، وانتظر ذلك اليوم الذي جهر به بما أخفى، وحده الساعة التي استطاع فيها أن يقول ما قد أخفى. ذكي، وإن كان الذكاء صعب التعريف. وأهون عليه أن يحمل أثقالاً على ظهره، وإن كانت القوى لا تساعد، من أن يحتمل شخصاً لا يرغب فيه يسير معه مترين أو ثلاثة في ساعة الفراغ.

لم يكتب إلا ما يمليه عليه مدني صالح، ولم يكرر حمل سابقه، لكنه يكرر جملة كثيراً، وكأنه يعيش في تلك الكلمات، أو يعشقها. ويعيد أيضاً نشرها مرة في الجريدة، وأخرى في المجلة، ثم في كتاب. ولأنني متابع غير جيد، فقد لا أقرأها إلا في كتاب، ذلك إن كنت محتاجاً إلى قراءتها.

لا يحب الأضواء ولا الصور ولا يمنع أحداً منها. لقد هجرها كما هجر أنواعاً من الملابس ما عادت تناسبه واكتفى بالثوب الذي يخدمه. كان كريماً بالدرجات التقويمية التي يقوم بها الآخرون، فلم ييخل بدرجة ولو كانت مليوناً، فكلها عنده، بحسب ظني، تحت الصفر.

لم يستعمل من المصطلحات إلا تلك التي فهمها تمام الفهم، ولم يكثر الكلمات حيث لا ينبغي التكثر، ولم تُرعبه أسماء كبيرة قد ملأت العالم. فقد أمسك بلجام الأفكار فصار يجر كهايمناً وشمالاً. بل إنه قد وحد أنواع الكتابة عنده، فلا تهمه تسمية ما يكتب، فسمه مقالاً أو كتاباً أو بحثاً. يقول إنه لم يقرأ كتاباً منذ زمن، وأين يضع الكتاب وهو الآن في زمن الحصاد، وللزراع موسم

وللحصاد موسم، ويضحك إن طلبت منه أن يزرع في زمن الحصاد. لقد غطى مرحلة قد قال فيها أشياء كثيرة، وقد أفلت من أن يُصطاد بكلمة صريحة؛ لذا أتهم بالسلبية والخوف. أما الخوف فهو أول من يقول لك إنني أخاف. وما كانت سلبيته إلا خوفاً على نفسه وعلى الآخرين. لكنه قال ما أراد قوله بطريقة متقنة.

هو ذا مدني صالح، سمعته جالساً وماشياً، وكم مرة في العمر تصادف حكيماً؟ أن تسمع بحكيم أو تقرأ لحكيم أمر مختلف أشد الاختلاف عن أن تصاحب حكيماً، والاختلاف إيجاباً وسلباً. ذلك الحكيم الذي لا يفرح إذا قلت عنه إنه فيلسوف، ولا يحزن إذا سلبت عنه هذه الصفة، وما عادت الصفات تعنيه في قليل أو كثير، ولا تضيف إليه كثرة الصفات شيئاً، فهو غني عنها جميعاً.

ذلك الذي لم يهرب من بعض موضوعات الفلسفة لأنها صعبة، بل لإدراكه أنها فارغة، وما أراد أن يملأ النخل بالماء، بل ترك هذه المهمة لغيره. ذلك الذي أدرك أن لا أصالة ولا ابتكار، لكنه لا ييخل بها على كل ما هو غير أصيل ولا مبتكر. لا يحب الدفاع عن فكرة أو البرهنة عليها، بل اتخذ طريقاً آخر، وهو أن يقول ما يشاء، وليختلف بعد ذلك المختلفون. ذلك الذي لا يحسب على طائفة حتى ولو قالها بلسانه، فهو أرقى من الملل والنحل والطوائف والقوميات.

مدني صالح بعد خراب الفلسفة

أنشأ مدني صالح في عالمنا الفلسفي المحدود نصاً متميزاً محركاً موحياً لا يُضعفه إلا جمعه بنصوص أخرى ليس بينه وبينها من صلة سوى صلة الزمان. مدني صالح المنتمي إلى الفلسفة من خلال نقدها، وهو في نقده أكثر انتماء لها من المدافعين عنها دفاعاً قليلاً عشائرياً ساذجاً.

لم يطلب مدني صالح أن يُكتب عنه، لأن بضاعته لا تحتاج إلى دعاية، لكنه لا يستطيع أن يمنع. فكثيرٌ من شرح النصوص وتفسيرها وتأويلها تشويه.

عنوان يصدم.. "بعد خراب الفلسفة"... فمتى كانت عامرة؟ وكيف خربت؟ وماذا بعد خرابها؟ صدر كتاب "بعد خراب الفلسفة" عن دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى (2009)، في سلسلة كتاب دوري "فلسفة وتصوف" التي يصدرها مركز دراسات فلسفة الدين، رئيس التحرير الدكتور عبد الجبار الرفاعي المفكر المهتم بإظهار المنجز الفكري العراقي الساعي إلى نشره في كل مكان.

قال المعد والمقدم للكتاب "إن مدني صالح ليس أديباً وشاعراً بارعاً وكاتباً في شؤون الفلسفة فقط، لا بل إنه فيلسوف...". وإذا كان المقدم قد استعمل كلمة فيلسوف، فإن مدني صالح لم يكن مهتماً بأن تضع قبل اسمه كلمة "فيلسوف" التي لا يزيده وضعها شيئاً ولا تُفرحه حياً وميتاً، ولا يُنقص حذفها منه شيئاً ولا يحزنه حياً وميتاً، ولا تشكل عنده قضية تستحق الدفاع قبل خراب الفلسفة أو بعد خرابها.

تختلف قراءة نص مدني صالح، كأني نص آخر، بين عين تؤمن بموت المؤلف، وعين تؤمن بتأثير الأحداث. قراءة تستنهض كل ما تعرفه عن مدني صالح شخصاً ونشأة وظرفاً اجتماعياً سياسياً اقتصادياً... لفهم النص. وقراءة أخرى للنص نفسه من دون مؤثرات خارجية.

لكننا لا نستطيع - وأقصد بعض من يعرفه معرفة شخصية - أن نصفها أذهاننا تماماً مما هو خارج النص. فمن أين لنا أن نعرف أنه في هذه الفقرة كان كتيماً، وفي تلك مبالغاً، وأخرى محتاجاً، وغيرها دقيقاً؟ لأننا نعرف شيئاً عنه. فهو مرسل نص ونحن المستقبلون، لكن الفرق أن المرسل معلومٌ عندنا. ليس براءة منا، بل مصادفة، وميول وأهواء مشتركة. فقد فك لنا رموزاً، وأعطي مفاتيح، وعشنا معه بعض لحظات إنشاء النص. إننا لا نكون صورة عنه من خلال النص فقط، كما نكون صورة عن كاتب قديم من نصوصه. فنحن أمام طريقتين، إما أن نخلق صورة للكاتب من خلال نصه، أو ننير النص بما نعرف عن الكاتب (أو نجعله مظلماً بمعرفتنا أيضاً).

إلى أي مدى تكون المعرفة الشخصية بصاحب النص نافعة؟ لا بل ما معنى النفع؟ قد يكون ضرر تلك المعرفة أكبر من نفعها للكاتب وللنص معاً. فمعرفة الحسود الذي زامله وصاحبه في يومٍ ما تختلف عن معرفة الذي يُقدر إنتاجه بلا حسد، وإن لم يلتق به إلا مرات معدودة. ومعرفة الذكي تختلف عن معرفة الأقل ذكاء. ومعرفة المستفيد منه عملياً ليست كمعرفة المتأثر بفكره. ومعرفة المحب له - لأنه ابن مدينته - لا تشبه معرفة المحب البعيد عن مدينته، أو ديانته أو قوميته (إن كانت تنطبق عليه). وهدف الباحث يختلف عن هدف الإعلامي... هذه كلها زوايا للنظر، تقدم في المعرفة وتؤخر! وكلُّ يرسم صورة قد تكون أجمل أو أكبر أو أصغر، ولن تكون متطابقة، إذ لا معنى للتطابق.

لم أذكر هذه المسائل عن النص ومعرفتنا بصاحب النص إلا تنبيهاً إلى أن المعرفة الشخصية لشخص ما أو حدثٍ ما تبقى نسبية. وخذاها من معرفة الناس بحقبة زمنية معينة أو لمكان ما. فيصفون لك تلك الحقبة بأنها زمن الخير، ويصفها ملايين بأنها زمن الشر، ويقولون لك إن هذا المكان هو جنة على الأرض، ويقول غيرهم إنه الجحيم. ولك أن تضيف ما شئت من الأضداد.

لقد خلق مديني صالح تلامذة، وإني لأتذكر في إحدى مناقشاته استشهاده وتخويره لبيت الفرزدق: "أولئك طلابي فجئني بمثلهم إذا جمعنا يا فلان الجامع". لقد أحب هؤلاء الطلبة وأحبوه، والأسباب مختلفة؛ منها التأثير بموقف أو فكر أو سلوك أو شخصية...

كتب الدكتور محمد فاضل عباس: "هذه إذن أبحاث للأستاذ مدني صالح اتفقنا أنا وهو على جمعها وتصحيحها وتحريرها ونشرها في كتاب وكان مدني صالح حائراً في عنوان هذا الكتاب بين (في مهب العاصفة) و(بعد خراب الفلسفة) فوافته المنية قبل أن يرى هذه الأبحاث كتاباً فأخذنا على عاتقنا هذه المهمة واخترنا (بعد خراب الفلسفة) عنواناً لها، وجاء عنوان (في مهب العاصفة) ليتصدر أغلب عناوين هذه الأبحاث ولم تكن المسألة إلا قريبة كل القرب من رغبة المؤلف، لا بل كان رغباً كل الرغبة في أن تخرج هذه الأبحاث بهذا الشكل". لقد قام د. محمد فاضل بإعداد هذا الكتاب على وفق ما يراه مدني صالح، وإذا اختلفت الروايات عن مدني صالح وكان محمد فاضل أحد الرواة فكفته أرجح. فهو أعلم الناس بما ظهر من مدني صالح وما خفي، وأوفاهم له حياً وميتاً. ولولا أني كاتبُ هذا المقال لنافستهُ أو قاسمته بأشياء عدة؛ بمعرفة، تلمذة، ذكريات، مواقف، اعترافات، صداقة... وكيفما كانت القسمة فلن تكون متساوية. فقد تضاعل ما عندي وصغر بل تلاشى أمام حبه ووفائه وكرمه وإخلاصه وأمانته لأستاذه، وهو غني عن هذا الاعتراف. فهو أول من يحتمل، في كل شيء، وآخر من يدعي. فإن كان يعذر من وقف يوماً في طريقه، فكيف يسلك مع من أحب؟

إن عدد قراء مدني صالح - كما يقول المعد - خارج الوسط الفلسفي عراقياً أكثر من قرائه في الوسط الفلسفي العراقي، "ترك ضحيح المساجلات الصحفية والأدبية في بداية التسعينيات من القرن المنصرم بعد أن خاض معمعتها من رأسه إلى أخمص قدميه بينما لم نره يوماً يخوض في المساجلات الفلسفية خارج قسم الفلسفة، فلم نره قط في مؤتمر أو ندوة أو مجلس لا في داخل العراق ولا في خارجه كما لم نسمع بذلك، بينما لم نره يوماً قد تخلف عن أداء واجبه الأكاديمي في قسم الفلسفة، وأكاد أجزم أنني لم أره يوماً ما قد تغيب عن محاضرة من المواد المقررة التي كان يدرسها كما أنني لم اسمع بذلك". "مدني صالح متهم من حساده أنه غير معروف عربياً وهذه حقيقة، كما أنه متهم من الذين لا يقيم لهم وزناً ولا يساوون في ميزانه الذي لا أدق منه وزن ريشة بأن كتاباته لا تخرج عن نطاق الأدب الذي منه المقامة والمقالة، كلها من الأدب إلى الأدب بعيداً عن الفلسفة كما يدعون،

وإذا أراد أحد منهم المجاملة صنفها في الأدب الفلسفي، ويؤكدون أن مؤلفاته لا
فلسفة فيها إلا كتابه (الوجود) الذي تبرأ منه مدني صالح متمنياً لو أن كتابه
(الوجود) كان في منافع الثوم وفوائد البصل لانتفع به الناس أكثر من انتفاعهم
بـ (الوجود)".

حسام الآلوسي: مباحث فلسفية حول العقلانية العربية

بحث الدكتور حسام الآلوسي، في كتابه الجديد "حول العقل والعقلانية العربية" المنشور في دار القدس (2005)، في إشكالية العقلانية في الفكر العربي، وقد انطلق من مسلمات ثلاث ومنها أنه لا توجد عقلانية مطلقة غير منتظمة إلى واقع وغير محددة بزمان وأحداث وظروف. وأجرى مقارنةً بين عقلانيتنا - كما يسميها - والعقلانية اليونانية التي ليس فيها مشكلة نص مقدس ولا مشكلة توفيق ولا صراع بين نقل وعقل، فالإنسان وحده يشرع لنفسه في كل مجالات الحياة والفكر. لذا فإن نسبة الضغط على العقل تكاد تكون معدومة، مقارنة بما حصل في المسيحية في القرون الوسطى، وربما تكون الحالة قريبة من ذلك مع فارق في الدرجة لا النوع في الفكر الفلسفي الإسلامي إلى اليوم. وشرح طبيعة الطرح الديني والطرح العقلي عموماً.

لم يتخل الآلوسي عن أفكاره السابقة في هذا الكتاب بل تراه كثيراً ما اعتمد كتبه السابقة، ويمكن أن نعد كثيراً مما جاء في هذا الكتاب تأكيداً لما قاله سابقاً. وإذا كان عنوان الكتاب "حول العقل والعقلانية العربية" فإن مناقشة التفصيلات من حيث الأسس كانت أكبر بكثير من هذا العنوان المحصور. إنه خلاصة تجربة فلسفية طويلة تناول فيها معظم مباحث الفلسفة فكان له في كل منها رأي. وقد كتب الآلوسي في معظم مجالات الفلسفة التقليدية المعروفة، من الميتولوجيا إلى الفلسفة، مروراً بالإسلامية، وما كان مروراً اعتيادياً بل خاض في الصعب المعقد منها.

نفعته أشياء كثيرة في مسيرته الفكرية، فطرة ووراثية واكتساب وتحصيل، فمن لم يقبله مادياً قبله سيداً، فكان يتكئ على الموقف الطبيعي والإيمان معاً، وإن كان

التوزيع بين النظري والعملي مختلفاً. من لم يقبله حاضراً قبله تاريخياً، ومن لم يتأثر به عقلاً تأثر به قلباً، ولم تُقبل من أحد كلمات صريحة إلا منه لحسن نيته. اتخذ في الكتابة منهجاً أكاديمياً صرفاً، وقد عُرف في هذا الجانب أكثر مما عُرف شاعراً، لكنه في الفلسفة عندي أكبر منه في الشعر، ولا أريد أن أتناوله شاعراً لأنني لم أقرأ له في هذا المجال شيئاً بل سمعتُ منه أبياتاً متفرقة قد نظمها في أوقات مختلفة. وما يزال كلما مر بأزمة نفسية أو عاطفية التجأ إلى خير ما يمكن أن يعبر به عنها، إلى الشعر، فتسعهف العاطفة حيث لا يسعهف العقل، ذلك الإنسان الذي قُضيَ عليه أن يتأرجح بين قوة العقل ورقة القلب. شرع الباحثون يكتبون عن فكره أبحاثاً تدرس جانباً من جوانبه، وقد أصبح في المستقبل القريب مشروعاً لرسائل وأطاريح جامعية؛ ذلك إذا لم يستكثر الباحثون إطلاق لفظ الفيلسوف عليه.

أعود إلى العقلانية لأقول إن الآلوسي قد ناقش العقلانية بمظاهرها الثلاثة من كلام وفلسفة وتصوف، ورأى في علم الكلام، على الرغم من تعدد مذاهب المتكلمين ووجود تباين في موقفهم من النص الديني، أنه لم يكن يتعدى الدفاع عن العقائد الإيمانية والمسلمات الدينية الكبرى بالأدلة العقلية ولم تكن مهمته إنشاء فلسفات من مواقع مستقلة تماماً عن النص أو عن المسلمات الدينية. إن منهجه هو تأويل النص والتمسك بالمسلمات والاجتهاد حول الجزئيات. ولكي يحدد الآلوسي ما يوجد من عقلانية موجودة عندنا فإنه يبين أنواع العقلانيات على المستوى العقلي والبشري العام، وقد قسمها على نقاط؛ وهي: عقلانية دينية تجاوزية، دينية مفتوحة أو مرنة، لاهوتية، علمانية، عقلية خالصة، وأخيراً العقلانية الحقوقية. أما العقلانية التي يشترطها فهي عقلانية تكاملية تعددية ذات مستويات مختلفة وتخطب الناس بخطابات متعددة أيضاً. ويجمل الصعوبات التي تقف أمام العقلانية بنقاط منها المرجعية الدينية والنص الديني، البنية الفكرية التاريخية كقوة صمود ومحافظة بوجه التغير، الاستبداد السياسي، الأدلة غير الموضوعية، صعوبات تتعلق بآلية التواصل الحضاري، التبعية والعالمية، الشوفينية والتفوق، الثقافات الموكلة.

يطرح في هذا الكتاب فكرة أن بين الفلسفة والعلم تكاملاً لا تضاداً. ولم يكن غرضه أن يقدم معالجة مستفيضة لمعنى العلم ومعنى الفلسفة، لكنه ذكر أهم

ما يميز العلم من الفلسفة. وما قدمه في هذا الفصل كلام عام عن العلاقة بين الفلسفة والعلوم، وقد ناقش السؤال المتكرر عن وجود فلسفة أصيلة أو فلاسفة مبدعين في فترة ازدهار الحضاري الإسلامي. لكنه بدايةً يسأل سؤالاً فيه شيء من الجواب "هل من الصحيح أن تكون أمم بكاملها لها امتداد تاريخي طويل جداً، وتقلب في أحوال وظروف عديدة، وعانت تطوراً ونضجاً، هل من الصحيح أن تكون مثل هذه الأمم بدون تفلسف وفلاسفة؟ وما هي الحثيات والدواعي والأسباب الموجبة والفعلية التي قضت بهذا الحكم؟". لم ينفك الباحثون العرب عن الإجابة عن هذا السؤال، لا بل هو من الأسئلة المتكررة قديماً وحديثاً. ويرى الآلوسي أنه إذا كان معظم الدارسين يحاولون الإجابة بالنفي أو بالإيجاب بشكل مباشر، فإنه يعتقد أن كثيراً من الإشكالات يمكن أن يزول إذا اتفقنا ابتداءً على أمر مهم يتعلق "بالتعريف" أعني تحديد معنى عقل فلسفي، فلسفة، فيلسوف، إبداع فلسفي، وهكذا؛ ذلك أن التعريف يحدد الحكم ويرسم الجواب. وبعد مناقشات طويلة حول هذا الموضوع يقول "إذا كان ثمة من نتيجة أصل إليها فهي أنني وبحسب الأضواء أعلاه من جهة التعريف ومن خلال عرض لتاريخ الحركة الفلسفية عندنا وتطورها، ومن خلال إيراد أهم الاتجاهات وآراء الفرقاء حول أصالتها أو عدم أصالتها، أعتقد أن المبالغة في السلبية وتحطيم الذات هو نفسه نوع من التبعية والانبهار بالآخر إلى حد الانسحاق".

لا أريد أن أختصر ما جاء في الكتاب بقدر الإشارة إليه، فقد ناقش فيه مشكلات مهمة مطروحة في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، وما وددت أن أقتطع نصاً من سياقه إلا تنبيهاً. لكن ما وجب التنبيه إليه أنه قد جاء في الكتاب أخطاء كثيرة جداً في الصفحة الواحدة، وقد تجاوزت كل حد وأسهمت في تحريف النص تحريفاً كبيراً، وأكثرها طباعية، لكن ما نفع أن يعرف اثنان أو ثلاثة ما كان ينوي الآلوسي قوله وقد طُبِعَ الكتاب بمئات النسخ؟ فكيف يثبت أنه قد قال "العقل يستطيع" لا "العقل لا يستطيع"؟ وكثيراً ما تجد "لا" ساقطة من النص أو مضافة إليه. وماذا يقول بعد أن تحول العقل فعلاً والفعل عقلاً؟ لكنه قد بذل جهداً جهيداً من أجل تصحيح الأخطاء عسى أن يتدارك ما أفسدته الطباعة في طبعة ثانية.

الأب يوسف حبي،

سيرة وذكريات

أسهم المسيحيون قديماً في صناعة التاريخ الثقافي العربي، وليس من السهولة أن يقارن المسيحيون في العراق بأقليات أخرى لا يعرفها إلا المختصون في شؤون المجتمع، فالأقلية من حيث العدد تختلف عن الأقلية من حيث الإسهام والإنجاز الثقافي، وحديث السياسة يختلف عن حديث الثقافة والتاريخ. وقد برزت أهميتهم في مجالات ما كانت الأكثرية تجيدها، وكان ذلك في بداية الدولة الإسلامية، ثم كان لهم دورهم الكبير في الترجمة، إذ كانوا يجيدون لغات عدة، فهيؤوا مادة علمية وفلسفية انتفع منها العلماء والفلاسفة اللاحقون.

لقد برعوا في المجالات المتاحة لهم، إذ عادةً ما تُمنع الأقليات من الدخول في بعض المجالات كالعمل السياسي، وقد يُستشارون في أحسن الأحوال. وعندما تكون الأكثرية سلطة تصعب مقاومتها، فإن الأقلية تميل إلى التحفظ والتستر، لذا ترى الأقليات قد حافظت على نفسها وثقافتها ودينها ولغتها بهدوء ومن دون مجاهرة مباشرة.

وللمسيحيين في النهضة العربية الحديثة دور فعال وإسهامات مهمة، لاسيما في بلدان كالشام ومصر. لكن هناك فرقاً عندما نتكلم عن المسيحيين نسباً دينياً والمسيحيين نسباً اجتماعياً، وهذا ما ينطبق على المسلمين أيضاً. وعلينا أن نتأني في اختيار الصفة المناسبة التي نصف بها المفكر، فهل نُسقط كل ما صنعه بنفسه ونُبقي صفةً لم يصنعها وربما لم يردّها؟

من بين من برز في عالم الثقافة من رجال الدين المسيحيين العراقيين الأب يوسف حبي (فاروق داود يوسف حبي)، المولود في الموصل عام 1940 (أو 1938 برواية أخرى)، والمتوفى في 2000/10/15 بحادث سيارة في الأردن. وقد

كانت وفاته صدمة للأوساط المسيحية والثقافية، فليس من السهولة أن تخلق الظروف رجلَ دين موهوباً منتجاً محبوباً مقبولاً في أوساط عراقية وعالمية. ودعته في اليوم نفسه الذي سافر فيه سفرته الأخيرة، وكنت في كلية بابل صباحاً عندما خبروني أنه قد توفي إثر حادث، وبقينا ننتظر جثمانه وسط تحليل وتخمين. ثم وصل الجثمان وتم التشييع، ومن ثم التأبين في كنيسة ماركوركييس، وقد ألفتُ كلمة فيها. ومن الصعب أن تتصور أن كل تلك الحركة تنتهي إلى سكون، إنه شعور يتكرر مع كل حادث وكل مفاجأة وكل شخص فعال. ربما كان الموت من الحقائق الواضحة، فكل حي يموت، لكنه من الحقائق المحيرة المربكة المزعجة. نتذكره عند فقد عزيز يترك فراغاً، نتأمله عندما يكون نهاية لشخص نعرفه.

الأب يوسف جبي علمٌ من أعلام العراق، ألف وترجم وترأس هيئات ومؤسسات عدة، وكان يدير كل ذلك بجِد ونشاط عالين. جمعتني به علاقة طيبة في السنوات الأخيرة من حياته، وكانت معرفتي به لأول مرة عام 1997 في مكتبه بكلية بابل للفلسفة واللاهوت، ذلك المكتب الذي تجده كومة كتب وأوراق ولوحات وقد اختلط الكل بالكل. فقد كان يعمل في مشاريع عدة، بعضها يرتبط بالكنيسة، وبعضها الآخر ببيت الحكمة والمجمع العلمي العراقي ومجلات ومؤسسات عدة في الداخل والخارج. كان يحاول أن يغطي مجالات كثيرة وكأنه في سباق مع الموت. فتراه مرةً يكتب في التاريخ القديم ومرةً يحقق كتاباً وأخرى عن مسألة أثرية أو عن قضية في المسيحية... قد يكون هذا تشتتاً إذا قيسَت الأمور بالتخصص الدقيق والتعمق في مسألة واحدة، لكن إذا أخذنا بالحسبان الرغبة الشخصية والموهبة والقدرة فستصبح المسائل اعتيادية، وليس صحيحاً أن يُقاس الموهوب على غير الموهوب، والنشيط على الخامل. لقد أراد أن يخلق حركة ثقافية عراقية، ولم تكن صفة "رجل دين" عائقاً أمام هذا الهدف، بل بالعكس كانت ميسراً له. وما أكثر الفروق بين رجال الدين!

من المصادفات أن رسالتي في الماجستير كانت أول رسالة ناقشها في جامعة بغداد، وآخرها كانت رسالتي أيضاً. وكان في المناقشات ميالاً للاختصار، يركز

في مسائل مهمة ويكتفي بالسؤال عنها ثم يُنهي المناقشة، وهذا ما لم نعتده في المناقشات. لم يكن في المناقشة استعراضياً، فلو أراد أن يستعرض معلوماته في موضوعات الفلسفة واللاهوت والتاريخ والقانون لما اتسع له الوقت.

توطدت علاقتي به أكثر في كلية بابل، وما كانت مسألة الانتماء هممه، بل أراد لها أن تكون تجربة ثقافية فريدة تجمع بين طلبة طوائف عدة. وقد سار على نهجه المطران جاك إسحاق، مع أن لكل منهما طريقته في الإدارة وشخصيته وأسلوبه. ويبدو أن القوة العقلية والاطمئنان المعرفي والثقة بالنفس والامتلاء الثقافي والعمق الفكري... تجعل الشخص منفتحاً متسامحاً غير متعصب. إنه ينتمي إلى جماعة مثقفة، من رجال الدين المسيحيين العراقيين، لا تعلي من شأن طائفة لأهم ينتمون إليها، ولا تتحدث عن كنائس بل كنيسة، وتحاول جاهدة أن تخفف من الفروق مع احترام الخصوصية، ولها أهداف إنسانية أكثر منها دينية، أو ربما توحد بين الهدف الديني والهدف الإنساني. وهذا ما جمعهم بكل ذي ميل واتجاه لا يقترب من الدين بمفهومه التقليدي كثيراً.

كان رمزاً للنشاط والفاعلية، داعياً للسلام، منفتحاً على الآخر، مرحباً بالجديد، ساعياً إلى التطوير، حلقة وصل بين أشخاص ومؤسسات عدة، ساعياً إلى التقريب بين وجهات النظر، باحثاً في المشترك بين الناس، بعيداً عن التعصب والانغلاق، أبوي التعامل مع الجميع.

إن من بين محبيه الكثيرين الأخت ماركريت شمعون التي زودتني بسيرة مختصرة له كان قد كتبها بيده، ولم أغير فيها إلا القليل.

درس المرحلة الابتدائية في الموصل، ومعهد شمعون الصفا الكهنوتي عام 1950-1954.

درس الفلسفة واللاهوت في الجامعة الأوربانية (Pont. Univ. Urbaniana) (روما)، عام 1955-1962، وحصل على شهادة ليسانس في الفلسفة وليسانس في اللاهوت.

درس القانون الكنسي في جامعة اللاتران (Pont. Univ. Lateranum) وحصل على شهادة الدكتوراه في حزيران 1966.

حاصل على شهادة الدبلوم في المرميات من جامعة مار يانوم (Pont. Univ. Marianum)، ودبلوم في الإلحاد من الجامعة الأوروبية، ودبلوم في الاجتماعيات الراعية من جيسيك (C. I. S. I. C.)، ودبلوم في وسائل الاتصال من جامعة برو ديو (Univ. Pro Deo). ودكتوراه فخرية في اللاهوت من معهد اللاهوت في السويد.

يتقن اللغات الآتية: العربية، السريانية، الإيطالية، الفرنسية، وأقل من هذه اللغات: الإنجليزية، اللاتينية، الألمانية. مع إلمام بالعربية واليونانية.

شارك في مؤتمرات عالمية وندوات فكرية عدة (نحو خمسين) وقدم بحوثاً كثيرة في معظمها، وذلك في العراق، لبنان، الأردن، مصر، سوريا، تركيا، الدانمارك، ليبيا، إيطاليا، فرنسا، ألمانيا، هولندا، بلجيكا، إسبانيا، السويد، إنجلترا، الهند. وقد حاضر وألقى دروساً في معظم البلدان المذكورة، وأجرى مقابلات تلفزيونية وإذاعية وصحافية.

عضو مجمع اللغة السريانية (منذ 1972)، عضو المجمع العلمي العراقي (منذ 1978).

عضو المجمع العلمي (بعد تجديده عام 1996). رئيس هيئة اللغة السريانية (منذ 1996). مسؤول دائرة الفلسفة وعضو دائرة العلوم الإنسانية ودائرة المصطلحات في المجمع. عضو نقابة الصحفيين (1972).

رئيس تحرير مجلة "بين النهرين" الفصلية الحضارية منذ تأسيسها عام 1972، وقد كتب فيها منذ ذلك التاريخ افتتاحيات وبحوثاً.

عضو اتحاد الأدباء والكتاب في العراق، وأحد أعضاء اللجنة المركزية عدة سنوات، عضو اتحاد الأدباء العرب، عضو الجمعية الفلسفية، عضو جمعية الباراسيكولوجي، عضو اتحاد المؤرخين العرب، عضو هيئة المؤتمرات السريانية في العالم، عضو هيئة مؤتمرات وندوات التراث السرياني (لبنان)، عضو جمعية القانون الشرقي، عضو رابطة معاهد وكليات اللاهوت في الشرق الأوسط، أمين سر بطاركة الشرق الكاثوليك.

النائب البطريركي للكلدان للشؤون الثقافية، عميد كلية بابل للفلسفة واللاهوت (منذ تأسيسها عام 1991)، رئيس محكمة الاستئناف الكنسية في العراق منذ 1990.

كاهن منذ 1961/12/20. عمل في عشرات اللجان الكنسية في الموصل وبغداد، واختص بالشببية والتثقيف، وخدم في خورنة كاتدرائية مسكته وأدار كنيسة مار أفرام في الموصل من 1976 ولغاية 1990، عدا عامي 1986-1987 حيث تولى مسؤولية كنيسة الانتقال في دهوك، ثم أصبح مسؤولاً منذ عام 1990 عن كنيسة الحكمة الإلهية (الصليخ)، والخوري المسؤول لكنيسة مار كوركيس (الغدير) منذ عام 1996.

أشرف على أطاريح ماجستير ودكتوراه في روما، ناقش في كلية الآداب، جامعة بغداد ثلاث رسائل ماجستير وخمس أطاريح دكتوراه. حاضر خمس سنوات في جامعة الموصل، كلية الآداب (لغة سريانية، ولغة فرنسية). عمل على صيانة أكثر من كنيسة قديمة في الموصل (كنيسة الطاهرة، كنيسة شمعون الصفا، كنيسة مسكته). صاحب فكرة "موسوعة كنائس المشرق".

استحق أكثر من شكر وتقدير من المعهد الشرقي في روما، عدة جامعات وجمعيات أجنبية، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، الاتحاد العام للكتاب والمؤلفين في العراق.

المؤلفات والتراجم

- الدير الأعلى وكنيسة الطاهرة، (الموصل 1969)
- يسوع حيائي، (الموصل 1969)
- طريق الفرح، لويس ايفلي (ترجمة) (الموصل 1972)
- حنين بن اسحق، (وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1975)
- تاريخ ايليا برشينايا، (ترجمة وتعليق)، (بغداد 1975)
- كتاب الآثار العلوية لحنين، تحقيق بالاشتراك مع حكمت نجيب، (بغداد)
- كتاب المولودين لحنين، المجمع العلمي العراقي، (بغداد 1978).
- علوم البابليين، مرغريت روثن، (ترجمة)، (وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1980).
- الإنسان في أدب وادي الرافدين، (الموسوعة الصغيرة، بغداد 1980).

- كنائس الموصل، عربي إنجليزي (بغداد 1980)
 - تواريخ سريانية، ترجمة وتعليق، المجمع العلمي العراقي، بغداد (1982)
 - نيران، (بغداد 1980)
 - رحلة اوليفيه إلى العراق، (ترجمة وتعليق)، (المجمع العلمي العراقي، بغداد 1988)
 - كنيسة المشرق، ج 1، (بغداد 1989)
 - كتاب الدلائل للحسن بن البهلول، تحقيق وتعليق، (معهد المخطوطات العربية 1987)
 - فهرس المؤلفين لعبد يشوع الصوباوي، تحقيق وترجمة وتعليق، (المجمع العلمي العراقي، بغداد 1986)
 - خلجات، (بغداد 1995)
 - نشوة القمم، (بغداد 1996)
 - مجامع كنيسة المشرق، (ترجمة وتعليق وبحوث)، (الكسليك، لبنان 1999)
 - علم آثار بلاد الرافدين، جان كلود ماكرون، (ترجمة) (الموسوعة الصغيرة 1986، 252)
 - ملحمة الثمانين، (وزارة الثقافة والإعلام، بغداد 1986)
 - قصائد إيطالية، (ترجمة وتعليقات ونبذ)، (بغداد 1995)
 - دير الربان هرمزد، (بغداد 1980)
 - دير مار كوركيس، (بغداد 1980)
 - دير مار ميخائيل، (بغداد 1986)
 - الشموع الأولى، (بغداد 1998)
- نشر أكثر من 350 بحثاً في مجالات عراقية، عربية، عالمية، بالعربية خاصة، والفرنسية، والإيطالية، والإنجليزية، ونصوص بالسريانية ولغات أخرى، وترجمات، تناول: حضارة العراق القديمة، الفكر الفلسفي، اللاهوت، تاريخ كنيسة المشرق، الأدبيات السريانية، مسيحية العراق والشرق الأوسط في الظروف الراهنة. وكذلك المساهمة في كتب جماعية، وموسوعات عالمية.

ومن أهم المجلات التي نشرت فيها هذه البحوث:

المجلات العراقية: مجلة المجمع العلمي (العربية، السريانية، والكردية)، المورد، آفاق عربية، التراث الشعبي، الأقلام، الموقف الثقافي، الجامعة (الموصل)، اتحاد الأدباء والكتاب، قالا سوريايا، الكتاب السرياني، الفكر المسيحي، نجم المشرق، وخاصة مجلة بين النهرين كرئيس تحرير لها.

المجلات العربية: المسرة، الرسالة، الحكمة، المشرق، اللقاء، النشرة السريانية، حياتنا الليتورجية، Parole de l'Orient, Proche Orient Chretien، بالإضافة إلى مجلات أجنبية. وله أكثر من خمسين مادةً في موسوعات عالمية.

الماركسية والمسألة الدينية

ارتبطت الماركسية في أذهان كثيرين بالمسألة الدينية، ومن لم يفهم الماركسية فلسفةً واقتصاداً واجتماعاً فهم أنها كانت ملحدةً غير مؤمنة، وقد حفظ عن ظهر قلب قول ماركس "الدين إفيون الشعوب" ذلك القول الذي لا يُنكر أحد أن ماركس قد قاله، لكن هل قاله لأنه نصب العداء للدين بوصفه وجهةً نظر في العلاقة بين الإنسان والإله وحسب، أم لأنه مسألة ترتبط بالاقتصاد والاستغلال والحقوق؟ وهل كان الإلحاد، أم الاقتصاد أو الضمان أو التغيير، أهم ما تمتاز به الماركسية؟

مثلما ارتبط الإلحاد بالماركسية فإنه قد ارتبط أيضاً بالوجودية التي أصبحت مرادفةً له وما هي كذلك، وغاب عن أولئك الذين جعلوهم مترادفين أن كبير كحارد رائد الوجودية كان مؤمناً من نوع خاص، وأن سارتر واحد من بين مجموعة من الوجوديين، وأن ما يجمعهم ليس الإلحاد والإيمان بل فكرة أخرى، وأن التصنيف في الوجودية ليس بنافع، فقد رفضوه جميعاً وما دافعوا عن مذهب لأن لديهم ما هو أعظم.

لم يكن الإلحاد حكراً على الماركسية ولم يكن في تاريخ الفكر نوعاً واحداً. هو كالإيمان أشكال وأنواع، هو نظرة وفكرة عند الإنسان منذ أن كان. إن كلمة الإلحاد واسعة الدلالة وقد خضعت لأي كلمة أخرى لتطور دلالي، وقد تجمع هذه الكلمة أنواعاً كثيرة من المفكرين يصعب جمعهم. وقد أطلقت بغير تحديد على من لا يؤمن بدين معين، أو على من آمن بفكرة لا تخرج عن الدين، أو من خالف ديناً رسمياً مسيطراً، أو لم يؤد طقساً دينياً، أو لم ترض عنه جماعة ما، أو خالف عرفاً اجتماعياً أو خرج عن أخلاق سائدة. وربما استعملت كلمة المادي مرادفاً للإلحاد وهي لا تؤدي الغرض أيضاً، وكلها كلمات تحوم حول وصف فكر أو سلوك معين.

عن أي دين كان ماركس يتكلم؟ ليس نقد ماركس للدين انتصاراً للدين على دين، قد يُقال إنه نقد واحداً من الأديان لا كلها وهذا ممكن بحسب النشأة والبيئة الفكرية والمتلقي، لكنه قد وقف ضد الدين بوصفه أداة للاستغلال ولم ينقده نشاطاً فكرياً له مسوغاته، كانت دعوته موجهة ضد الاستغلال كيفما كان، سواء لبس ذلك الاستغلال لباس الدين أو الفلسفة أو الاقتصاد.

لم يكن نقد الدين غريباً عن الأوساط الثقافية الأوروبية، فقد نشأت في أوروبا حركات ودعوات ناقدة للدين قبلهما بكثير، وما كان ماركس في هذا الجانب إلا نتيجة من نتائج تلك الحركات التي ناهضت الدين ورجاله فمهدت له ليقول ما يقول. وعندما أضحت الماركسية ديناً أو شبه دين تعرضت لنفس النقد الذي وجهته هي نفسها للدين، وجعلها بعض الماركسيين إفيوناً، ويبدو أن أية فكرة تُتبع اتباعاً أعمى وتكتسب صفة القدسية تتعرض للنقد نفسه.

ما كان ماركس من الذين يؤمنون بفكرة التوفيق، بل كان يتخذ موقفاً حاداً صارماً، فقد نقد غاسندي لأنه حاول أن يوفق بين وعيه الكاثوليكي وعلمه الوثني من جهة وأبيقورس والكنيسة من جهة أخرى، رأى في هذه المحاولة جهداً ضائعاً، هذا ما قاله في مقدمة أطروحته للدكتوراه الفرق بين فلسفة الطبيعة عند ديمقريطس وفلسفة الطبيعة عند أبيقورس. لقد كان ضد محاولات التوفيق كيفما كانت، وكان له من القوة ما يبعده عن محاولات التوفيق الضعيفة، لذا حاول تقريب المسائل من العلم، حاول البحث عما يجمع ولم يسر وراء نسبة لا حدود لها.

إن الإنسان عند ماركس هو الذي يصنع الدين وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان، وهذا هو أساس النقد غير الديني عنده، قال في نقد فلسفة الحقوق عند هيجل: "إن الدين هو وعي الذات والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدوها. لكن الإنسان ليس كائناً مجرداً جاثماً في مكانٍ ما خارج العالم. الإنسان هو عالم الإنسان، الدولة، المجتمع. وهذه الدولة وهذا المجتمع يُنتجان الدين، الوعي المقلوب للعالم، لأنهما بالذات عالم مقلوب. الدين هو النظرية العاملة لهذا العالم، خلاصته الموسوعية، منطقته في صيغته الشعبية، موضع اعتزازه الروحي، حماسه، تكريمه الأخلاقي، تكملته الاحتفالية، عزاه وتبريره

الشاملان. إنه التحقيق الوهمي للكائن الإنساني، لأن الكائن الإنساني لا يملك واقعاً حقيقياً. إذن فالصراع ضد الدين هو بصورة غير مباشرة صراع ضد ذلك العالم الذي يؤلف الدين نكهته الروحية".

أراد ماركس من الإنسان أن يفكر ويفعل ويكيف واقعه بوصفه إنساناً تخلص من الأوهام وبلغ سن الرشيد. ورأى أنجلز في "حرب الفلاحين" أن "الأيدولوجيا الألمانية، رغم التجارب حديثة العهد، لا ترى في صراعات العصر الوسيط سوى مشاجرات لاهوتية عنيفة. فلو تمكن الناس في ذلك العصر من الاتفاق على الأشياء السماوية لما بقي أي سبب للخصومة حول أمور هذا العالم". حتى ما يدعى حروب الدين في القرن السادس عشر، كانت المسألة قبل كل شيء مسألة مصالح مادية طبقية أكيدة تماماً، وإن هذه الحروب كانت صراعات طبقية، تماماً كالمصادمات الداخلية التي حصلت فيما بعد في إنكلترا وفرنسا. إذا كانت هذه الصراعات الطبقية قد اتخذت، في ذلك العصر، طابعاً دينياً، إذا كانت مصالح مختلف الطبقات وحاجاتها ومطالبها قد تسترت بقناع الدين، فذلك لا يدل من الأمر شيئاً، ويمكن تفسيره بسهولة بشروط العصر". وقد نقد أنجلز لوثر نقداً لا دعاً.

يقول أنجلز في أني دوهيرنغ "إن كل دين ليس سوى الانعكاس الواهم، في دماغ البشر، للقوى الخارجية التي تسيطر على وجودهم اليومي، هذا الانعكاس الذي تتخذ فيه القوى الأرضية شكل قوى فوق أرضية. في بدايات التاريخ، كانت قوى الطبيعة هي الخاضعة لهذا الانعكاس الذي يتحول، لدى مختلف الشعوب، إلى التشخيصات الأكثر اختلافاً وتنوعاً". وقد كان أنجلز متفائلاً بالمعرفة التي تطرد الآلهة واحداً تلو الآخر، يقول: "إن المعرفة الحقة للقوى الطبيعية هي وحدها التي تطرد الآلهة أو الإله من موقع بعد الآخر"، وما درى أن الآلهة لا تتنازل عن مواقعها المتبقية لها بسهولة، فالآلهة القوية قد تطرد ذوي المعرفة الحقة على رغم الطبيعة.

لم يتكلم ماركس كثيراً عن العالم الآخر، فهذا ليس من شأنه، ولم يكن موقفه من الدين عداءً شخصياً لرجاله، فقد وقف مع البابا في بعض المسائل، قال: "عندما أرادوا في البدء جعل الحلف المقدس حلفاً شبه ديني بين الدول، بحيث صار

الدين شعاراً للدول الأوروبية، فإن البابا هو الذي رفض الانضمام إلى هذا الحلف المقدس، فذلكَ بذلك على كثير من العمق والحصافة، وذلك، كما قال، لأن الرباط المسيحي الكوني بين الشعوب هو الكنيسة، لا الدبلوماسية ولا الحلف الزمني بين الدول". حاول أن يفصل السياسة عن الدين وقد ضرب لذلك مثلاً من مجال علمي عملي "كما أنك لا تسأل الطبيب عما إذا كان مؤمناً، كذلك لا ينبغي لك أن تسأل عن ذلك في السياسة".

لقد سعت جهات كثيرة إلى أن تضخم الإلحاد الماركسي منطلقاً من أن الإلحاد شر، محاولة أن تستغل واحدة من دلالات الإلحاد كي تخلطه بالشر ثم تثبت أن الماركسية التي تثبت الإلحاد داعية للشر، وتثبت أنها وقد تثبت الإيمان داعية للخير، وهكذا جعلوها حرباً بين الخير والشر، وكل ما في الأمر أن أعداءها قالوا نحن من معسكر الخير أفلا تريدون أن تكونوا معنا؟

إذا هادنت الماركسية الدين الآن فلأنها واقعة بين ثقافة جماعات وثقافة أفراد، بين جماعات ترى أن الحل لا يكون إلا دينياً وأفراد لا يقفون ضد الدين لكنهم لا يرون الحل دينياً. وإذا هادن أعداؤها الجميع فإنهم لا يهادنون أي تيار ماركسي، فهل يضيعون كل تلك الجهود الجبارة التي بذلوها من أجل القضاء عليها؟ وهل قاموا بكل ما قاموا به من أجل أن يعلو صوت الماركسية الذي ينبغي عليهم أن يُسكنوه بأي ثمن؟ وما أشاعوا إلا كلاماً أراذل الماركسيين أو سلوكهم مثلاً إعلامياً سيئاً كلما أراد أحد أن يذكر محاسنها قيل له ذلك هو مثال الماركسية فهل تريد أن تحتذيه؟ إن لمازق الماركسية جوانب عدة، منها جانب عالمي قد سيطر عليه أعداؤها، وجانب شعبي لا يرى فيها إلا كفراً وإلحاداً، وجانب سياسي هو أن الدول الاشتراكية قد سقط كثير منها وضربت مثلاً على سوء الإدارة، وأحزاب قومية قد نصبت العداء لها وشوهت صورتها. فبأي لهجة نتكلم وبأية لغة؟ وهل ينفعها سجل الضحايا الذين قدمتهم؟ بدأ الماركسيون بالتعامل مع الدين براجماتياً لأنه سمة هذا العصر، فكل ما يفتقر إلى الشرعية الدينية يعد باطلاً. وما مراحل التاريخ إلا مد وجزر، وربما لم يصل المد الديني حتى الآن إلى أعلاه.

معروف الرصافي والشخصية المحمدية

إن كانت هناك شكوك قد أثرت حول صحة نسبة كتاب "الشخصية المحمدية" لمعروف الرصافي فهي قليلة جداً وتعلق بنسبة بعض ما جاء في الكتاب لا كله. وعلى أية حال فقد قامت دار الجمل بطبع الكتاب عام 2002، لكنه كان بحاجة إلى مقدمة أكبر من تلك التي كتبت، مقدمة توضح تفاصيل عن الكاتب والكتاب والنسخ المخطوطة وأماكن حفظها، إذ لم يُذكر في النسخة اسم المحقق الذي قام بتحقيق الكتاب، ثم إن النسخة موجودة بحسب ما ذكر في إحدى مكتبات جامعة هارفارد من دون رقم. وقد انتهى الرصافي من تأليف هذا الكتاب عام 1933، وهو كتاب ضخم تجاوز عدد صفحاته سبعمئة وستين صفحةً.

لقد أثار هذا الكتاب ضجة في الأوساط المعنية بموضوعه، لما فيه من جرأة في تناول موضوعات حساسة تخص الإسلام وأهم شخصية فيه، وهي شخصية الرسول محمد. وقد منعت بعض الدول العربية أو الإسلامية بيع هذا الكتاب، وطالبت جهات دينية كثيرة بأن يُمنع تداوله. ولو أن الرصافي قد نشر كتابه في وقته لما كان هوجم كما يُهاجم المفكر في هذه الأيام، فما كانت موجة التكفير عالية كما هي الآن.

لقد اعتمد الرصافي كتب السير المعروفة، لاسيما كتاب السيرة الحلبية الذي كان الأكثر حضوراً من بينها. ولم يأخذ بكل ما جاء في تلك السير من دون نقد وتحليل، ورأى أن كثيراً مما يُنسب إلى النبي أو إلى شخصيات أخرى من خلق الرواة، أو من تليف الرواة وتزويقهم، وقد شك فيهم شكاً كبيراً، وقد استعمل العقل الناقد أكثر مما استعمل المصادر.

ليست مسألة الشك في الرواة وفي كتبهم وفي كل ما وصل إلينا من أشعار وأقوال مما يمتاز به الرصافي من غيره، فقد أثار طه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي" ضجة كبرى إذ شك في الشعر الجاهلي. لكن طه حسين كان عميقاً في الفكرة متحفظاً في الكلمات، بينما كان الرصافي جريئاً غير متحفظ قط، ميالاً إلى الإطالة ومناقشة جميع الجزئيات الصغيرة. وقد يستشهد طه حسين بمسائل كثيرة من ثقافته العربية والأوربية، بينما لم تكن استشهادات الرصافي إلا من ثقافته العربية الإسلامية. ولا أريد أن أقيم موازنة بين الكاتبين أو الكتابين، لأن موضوع طه حسين الشعر الجاهلي، وقد قال ما قال ونقد ما نقد من خلال فكرة مركزية كان يدور حولها، وكان في كتابه كبر وفر وإقدام وإحجام، وكان أكثر قدرة على الإيجاز. أما موضوع الرصافي فقد كان شخصية محمد التي حاول أن يناقشها من جميع جوانبها، ولا أدري لماذا أطلق على الكتاب اسم "الشخصية المحمدية" ولم يقل "شخصية محمد"؟ إذ أن كلمة "المحمدية" صفة تصف شخصية ما، بينما لو أضيفت كلمة "محمد" إلى "شخصية" لكانت أنسب، وعلى العموم فإن هذا مما لا أقف عنده كثيراً لأن أهل اللغة أقدر على بيان هذا الاختلاف، وربما كان يقصد تلك الشخصية التي وصفتها لنا مصادر عدة وقد لا تكون كما وصفت.

تستطيع أن تصنف الرجلين تحت صنف الملاحدة، ولن تعجز من أن تأتي بأدلة كثيرة تثبت ذلك، أما إذا أردت أن تقول ما قالاه فمن الممكن أن تُضم كتابتهما إلى وجهة نظر نقدية في الدين والتاريخ لا ترقى إلى الإلحاد. ولكنهما كُفّرا، وليس في هذا غرابة، إذ قد يُكفر المرء على عشر معشار ما ذكره، وهما عند كثير من الناس قائدان كبيران من قواد أهل النار، وإذا كان هذا الحكم حقاً فقد استحقا هذه القيادة بمجدارة. قال الرصافي إنه يكتب للحقيقة لا للتاريخ، فقد كان يحسب حساباً للتاريخ، لكنه فيما بعد أصبح لا يقيم له وزناً، فالتاريخ عنده "بيت الكذب ومناخ الضلال ومتجشم أهواء الناس، إذا نظرت فيه كنت كأني منه في كثران من رمال الأباطيل قد تغلغت في ذرات ضئيلة من شذور الحقيقة فيتعذر أو يتعسر على المرء أن يستخلص من طيس أباطيله ذرات شذور الحقيقة"، فهو يكتب للحقيقة التي لا شريك لها عنده والتي حمدها في بداية كتابه.

ليس من السهل أن يُقال شيء عن شخصية كشخصية النبي من دون أن يكون للمفكر موقف من المقدس، وما كان الرصافي ينظر إلى النبي نظرة مقدسة ولا إلى أي شيء في التاريخ الإسلامي. أما ما ذكره من عناصر الكمال عند محمد فقد كانت مما يمكن أن يوجد عند النبي أو عند غيره من البشر، فمن عناصر الكمال التي ذكرها "عزم لا يرده راد، وتفكير عميق الغور بعيد المرمى، وخيال واسع قوي يكاد يقاوم الحقيقة بقوته، وطموح إلى العلى لا يعلو عليه طموح"، يضيف إليها "غزارة عقل وثقوب ذكاء". لكن الرصافي يرى أنه في هذه الناحية لا يفوق إلا المحيط الذي نشأ فيه والعنصر الذي هو منه، ففعليته لا تتجاوز في تفوقها إلا العقلية العربية في زمانه وبيئته. ولم ير الرصافي خرقاً في الشخصية المحمدية للعادة، يقول: "وإذا دحضنا ما جاء به الرواة من الأخبار الملفقة بما يكذبها من المعقول والمنقول ومن آيات القرآن لم نر في حياته ما يخرق العادة ويخالف سنة الله، التي لا تقبل التبديل ولا التحويل، أعني بسنة الله نواميس الطبيعة، بل نرى حياته كلها لم تكن إلا طبق ما تقتضيه سنة الله في خلقه".

لقد درس تلك الشخصية واسقط منها كل جانب ديني. وقد يُقال: وما الذي يبقى "لِلرَسُول" أو "النبي" إذا أسقطت الجوانب الدينية من شخصيته؟ لم يكن الرصافي غريباً في تفسيره هذا، فقد درسها من جانب نفسي واجتماعي وسياسي ولم تكن عنده فرضية دينية، وهذا ما فعله كثير من المفكرين في دراساتهم لشخصيات الأنبياء، تلك الدراسات التي تفسر كل شيء تفسيراً وضعياً، لا وجود فيه لإله أو ملائكة أو أي شيء آخر مما يُذكر في المنظومة الدينية.

اسبينوزا وعلم الأخلاق

باروخ اسبينوزا (1632-1677) واحد من كبار فلاسفة القرن السابع عشر. وعادةً ما يُذكر مع ديكارت ولايبنتز بوصفهم المعبرين عن الاتجاه العقلي في الفلسفة الأوربية الحديثة. ويعد اسبينوزا أيضاً الممثل الكلاسيكي للواحدة المحايدة التي كان من ممثليها في الفلسفة المعاصرة وليم جيمس وبرتراند رسل، تلك النظرة التي ترى أن الواقع النهائي ليس ذهنياً ولا مادياً، وإنما هو جوهر محايد، يكون الذهن والمادة مجرد صفات له. إن هذا الرأي ينظر إلى جسم الإنسان ونفسه على أنهما مجرد وجهين لنفس الجوهر الواحد الكامن من ورائهما. ويرى اسبينوزا أن الجوهر الشامل هو الموجود الحقيقي وليست كل الأشياء الأخرى، المادية منها والذهنية على السواء، إلا صفات أو أحوالاً له، وهو يعرف هذا الجوهر بأنه ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته، إضافةً إلى ذلك فإن الجوهر هو ذاته الله، فكل ما يوجد هو الله أيضاً، ويمتد هذا التوحيد بين الله والجوهر والواقع في مذهب اسبينوزا بحيث يشمل الطبيعة. [يُنظر مدخل إلى الفلسفة لامام عبد الفتاح]

ويرى رسل أن نظرية اسبينوزا كانت أشد المذاهب الواحدة التي عرفها التاريخ اتساقاً وصرامة. [رسل: حكمة الغرب (ج2)، ص 76].

وإذا كانت المذاهب الأخلاقية امتداداً لمذاهب المعرفة والوجود فإن هذه النظرة تنطبق على اسبينوزا أكثر مما تنطبق على غيره من الفلاسفة. إذ أن مذهبه يمثل وحدة واحدة. وليس هذا بالأمر الغريب في تاريخ الفلسفة؛ إذ أن معظم الفلاسفة القدماء والمحدثين قد شيدوا أنظمة فلسفية حاولوا أن تكون متماسكة وخالية من التناقض. ولم تكن فكرة ترك الأنظمة الميتافيزيقية قديمة وإنما هي فكرة ظهرت في الفلسفة المعاصرة.

لقد كتب اسبينوزا عدة كتب ولكن للظروف القاسية التي مر بها لم تتح له أن ينشر منها إلا القليل، ولم يكتب عليها اسمه كاملاً، فقد كان مطاردًا هارباً

متخفياً خائفاً، وتلك ضريبة يدفعها كل من يخرج عن عرف الجماعة التي احتكرت العلم والمعرفة وامتلكت حق التعبير عن معتقدها. وكان قليل الاختلاط ميالاً إلى العزلة، على الرغم من العروض التي تُقدم إليه بين آونة وأخرى. ولم تكن كتاباته ضخمة في حجمها غير أنها تكشف عن قدرة على التركيز والدقة المنطقية. [رسل: ص 78]. أما أشهر مؤلفاته فهي:

- في مبادئ فلسفة ديكارت مبرهنة على الطريقة الهندسية.
- الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته.
- في إصلاح العقل.
- الرسالة اللاهوتية السياسية.
- الأخلاق.

ويتم عرض مذهبه بتلخيص ثلاثة من كتبه وهي: إصلاح العقل، الأخلاق، الرسالة اللاهوتية السياسية. وكتاب الأخلاق جامع يلخص الكتب السابقة ويكملها. وقد نهج فيه المنهج الهندسي. وهو المنهج اللائق بمذهب وحدة الوجود الذي ينزل من الواحد إلى الكثير. [يوسف كرم، ص 107].

كتاب الأخلاق

ينقسم كتاب الأخلاق على خمسة أقسام هي:

- 1- في الله.
 - 2- في طبيعة النفس وأصلها.
 - 3- في أصل الانفعالات وطبيعتها.
 - 4- في عبودية الإنسان أو في قوى الانفعالات.
 - 5- في قوة العقل أو في حرية الإنسان. [اسبينوزا: الأخلاق، ص 27]
- ولم يكن كتاب اسبينوزا (الأخلاق) كتاباً في الأخلاق وحسب يقول رسل: "وحين تنتقل... إلى الأخلاق، نكون قد سرنا وفقاً للترتيب التاريخي الذي نشرت به كتابات اسبينوزا، وإن كان الترتيب المنطقي يقتضي البدء بها. ويمكن القول إن عنوان هذا الكتاب مضلل إلى حد ما بالقياس إلى محتواه. وذلك لأننا نجد هنا أولاً ميتافيزيقا اسبينوزا، التي تنطوي ضمناً على إيضاح لذلك التخطيط الذي يضعه

الفيلسوف العقلاني من أجل بحث الطبيعة علمياً. ولقد أصبحت هذه المسألة من أهم المسائل العقلية في القرن السابع عشر. ويولي ذلك عرض يدور حول موضوع الذهن، وسيكولوجية الإرادة والانفعالات، ثم نظرية أخلاقية مبنية على ما سبق". [رسل: ص 80].

والأخلاق موضوع المقاتلين الأخيرتين، لكنه أطلق هذا الاسم على الكتاب كله لأن غاية النظر عنده العمل، ولأن اتجاهه الأساسي أخلاقي كما هو الحال عند الرواقيين. [كرم، 107 و 108]

ترجمة الكتاب:

لقد قام المترجم بهذا الكتاب إلى العربية بعد مرور أكثر من ثلاثة قرون على تأليفه. وهذه مسألة تنبهنا إلى أن حركة الترجمة إلى العربية لم تبدأ بعد، فكم من كتاب مهم لفيلسوف كبير لم يترجم حتى الآن؟ لقد حظي بعض الفلاسفة بترجمة معظم كتبهم المهمة، ومثال ذلك هيجل وكانت. ولكن معظم فلاسفة العصر الحديث لم تترجم مؤلفاتهم، إذ لم يترجم أهم كتاب لهيوم ولا أهم كتاب لفرنسيس بيكون. ولذا فإن معرفتنا المباشرة بهذه الكتب المهمة بقيت ناقصة غير مكتملة. ومن هنا تكون ترجمة هذا الكتاب التفاتة مهمة من الأستاذ جلال الدين سعيد الذي حاول أن يسد نقصاً في المكتبة العربية.

لقد اعتمد المترجم ترجمة شارل أبون وعلى النص اللاتيني المقابل لها، ذلك أنها، بحسب ما يرى المترجم، قد اتسمت بالدقة أكثر من غيرها، ومع ذلك فإنه يرى أنها لم تخل من العيوب، لذا فقد استعان بالترجمات الأخرى. [مقدمة المترجم، ص 19].

ولا أريد هنا أن أختصر ما جاء في الكتاب ولكن سأشير إلى بعض ما جاء فيه على سبيل التعريف به.

تتكون فصول الكتاب (أو أجزاءه) من تمهيد (في بعض الأجزاء) ثم تعريفات وبديهيات وقضايا وبراهين وحواش ولوازم. ويبدأ الجزء الأول من الكتاب "في الله" بالتعريفات قائلاً: أعني بعله ذاته ما تنطوي ماهيته على وجوده، وبعبارة

أخرى، ما لا يمكن أن تُتصور إلا موجودة" [29]. وفي التعريف السادس يقول بأن الله كائن لا متناه إطلاقاً، يتألف من عدد لا محدود من الصفات تعبر كل واحدة منها عن ماهية أزلية لا متناهية. [30].

وفي الجزء الرابع الذي هو "في عبودية الإنسان" يسمي عجز الإنسان عن كبح انفعالاته والتحكم فيها عبودية. فالإنسان الذي تقهره الانفعالات لا يخضع لنفسه بقدر ما يخضع لسلطان القدر، حتى أنه غالباً ما يجد نفسه مجبراً على القيام بالأمور بالأسوأ مع أنه يرى الأفضل. [257].

ويقدم تعريفاً للخير والشر، فالخير هو ما نعلم علماً يقيناً أنه نافع لنا، والشر على العكس من ذلك، ما نعلم علماً يقيناً أنه يحول دون فوزنا بخير ما. [260]. وفي القضية الثامنة من هذا الفصل يقول: "لا تعدو معرفة الخير والشر إلا أن تكون انفعال الفرح أو الحزن، من حيث شعورنا به". [268] فبقدر ما ندرك أن شيئاً ما يولد فينا الفرح أو الحزن فإننا نسميه شيئاً حسناً أو قبيحاً. [291]

عمانوئيل كانت والديكارتية الجديدة

بعد مرور مئتي عام على وفاة الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت (Kant, Immanuel) (1724-1804)، ما تزال نصوصه قابلة لكثير من القراءات والتأويلات. فقد أثر هذا الفيلسوف تأثيراً كبيراً في الفلسفات التي جاءت بعده، وكان نقطة تحول في الفلسفة الأوروبية الحديثة لا يمكن المرور بها من دون اتخاذ موقف تجاهها. وقد كان لكانت حضور في الفلسفة العربية المعاصرة، سواء في الترجمات أو في التأليف. فقد تُرجمت كتبه الأساسية وإن كانت الترجمات متفاوتة، وقد كتب عنه كبار المفكرين العرب المعاصرين، أمثال عبد الرحمن بدوي وزكريا إبراهيم، إضافة إلى وجود مواد كثيرة عنه في كتب مهمة أخرى.

أما ما أقدمه هنا فهو اختصار لآراء صادق جلال العظم عنه، والتي جاءت في محاوراته الفلسفية الثلاث التي نشرتها دار الفكر الجديد عام (1990).

اعتمد صادق جلال العظم المنهج التاريخي في تفسير نصوص كانت، وقد نقد بعض الفلاسفة المعاصرين لاسيما أصحاب التحليل اللغوي، مثل بينيت، وستروسون الذي ألف كتاباً عن كانت. كان هناك منهجان لتناول فلسفة كانت هما: المنهج التحليلي اللغوي الذي اعتمده بينيت وستروسون وجميع أتباع هذه المدرسة، والمنهج التاريخي الذي طبقه العظم في دراسته لنقائص العقل المحض.

يرى العظم أن كانت كان آخر الديكارتيين العظام والجديدين، فهناك وجهات نظر فلسفية تنطوي في العمق على ثنائية ديكارتية هزيلة. وقد ظلت الثنائية الديكارتية تعيد إنتاج نفسها في الفكر الفلسفي البورجوازي الحديث والمعاصر بأشكال متنوعة منها الصريح ومنها الخفي، منها القوي ومنها الهزيل، منها الواعي ومنها اللاواعي، وقد كان كانت من الديكارتيين الصريحين والأقوياء.

عندما يقيم العظم مقارنةً بين كانت وكوهن يقول بأن ظاهرية كانت أرفى من العدمية المعرفية التي كرسها كوهن ونظر لها هو وأشباهه. إن هذه العدمية هي من علامات انحلال الظاهرية وتدهورها باتجاه العبثية والذاتوية واللامعنى. كانت الظاهرية عند كانت قد استندت إلى ما يمكن تسميته بالمثالية الموضوعية، أما عند كوهن فالذي يغيب هو تماماً هذه الموضوعية والذي يبقى هو تماماً هذه المثالية لا غير. إن كانت هو الذي أرسى في الفلسفة الحديثة الأسس التفصيلية لما يمكن تسميته بأونطولوجيا الذات وابستمولوجيا الذات (المنطق المتعالي) بإنزاله الواقع المادي الموضوعي إلى منزلة ذلك المجهول الذي أطلق عليه اسم الشيء كما هو في ذاته والموجود خارج الزمان والمكان والسببية والكم والكيف.

ولا تلغي ظاهراتية كانت كل معنى ممكن وكل مغزى محتمل لفكرة تقدم العلم كما يفعل كوهن عبر نظريته في التابع المنفصل والمفاجئ والعشوائي عموماً للباراديمات أو النماذج العلمية - المعرفة السائدة.

إن الرجوع إلى كانت شعار مشهور في الفلسفة الحديثة رفعه أوتو ليبمان في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، ولا مانع عند العظم من الالتزام به الآن ولكن على طريقتة الخاصة.

لا يُصنف كانت عادة مع الثنائيين، لكن العظم صنفه هكذا وميزه عن الديكارتية الهزيلة ووصفه بأنه آخر الديكارتيين الأقوياء والصريحين. والسبب - عند العظم - في عدم تصنيف كانت مع الثنائيين هو انشغال الدراسات الكانتية بصورة شبه كلية بنظرية المعرفة عند كانت وإهمال الأونطولوجيا الكامنة خلفها، هذا من ناحية، أما من ناحية أخرى فإن نصوص كانت وفلسفته كانت قد خضعت لدراسات تحليلية في غاية التفصيل والتدقيق، لا سيما في ألمانيا، مما أدى إلى تفتيت نظريته الشمولية إلى مجموعات من المشاكل الفرعية والمسائل الجزئية والتأويلات التفصيلية التي تتفرع بدورها إلى المزيد من القضايا والمسائل المتشعبة إلى ما لا نهاية مما يفقد الباحث كل حس بالمسائل الفلسفية الأصلية والرئيسية والكبيرة وبخاصة الأونطولوجيا البسيطة التي أقرها كانت وانطلق منها.

هذه هي تجربة العظم مع الدراسات الشهيرة لفلسفة كانت، وتفادياً للغرق في تفاصيل التفاصيل الفاقدة تدريجياً لكل مغزى وأهمية، كان لابد له من العودة إلى وضع الفلسفة الكانتية في موقعها المناسب داخل إطار الفلسفة الحديثة، وقد كانت قناعته هي أنها ديكارتية جديدة، تتمثل ثنائيتها في الذات كما هي في ذاتها من الناحية الأولى، والشيء كما هو في ذاته من الناحية الثانية.

لقد قيل إن كانت قد أنجز ثورة كوبرنيكية في الفلسفة والاستمولوجيا، فما رأي العظم في هذا؟ يقول العظم إن كانت قد أنجز ثورة كوبرنيكية مضادة وليس ثورة كوبرنيكية فقط، هذا بالقياس إلى تطور العلم في عصره على أقل تعديل. فاستعمال كانت لفكرة الثورة الكوبرنيكية في وصف إنجازه الفلسفي، جاء من قبيل المجاز والتشبيه. لقد نسف كوبرنيكوس فكرة دوران الكون حول المركز الذي يوجد فيه الإنسان ليجعل من الإنسان ومركزه تابعين يدوران حول موضوع خارجي هو الشمس. أما كانت فقد نسف فكرة دوران الفكر الإنساني حول الموضوعات الخارجية ليجعل منها تابع تدور في كل مظاهرها القابلة للمعرفة حول الذات الإنسانية وفكرها. إن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الأصلية كان نحو الواقعية في حين إن اتجاه الثورة الكوبرنيكية الكانتية المزعومة كان نحو المثالية. وعلى ذلك يرى أن ليس في الثورة الكانتية من الكوبرنيكية إلا الاسم فقط لأن اتجاهها معاكس لاتجاه الثورة الحقيقية الأولى.

يقول كانت بأنه اضطر إلى إنكار المعرفة كي يفسح المجال للإيمان، وهذا يعني أنه انطلق من الإشكالية نفسها التي انطلق منها ديكارت ولكن بصورة معكوسة. لقد كان هم ديكارت - كما يرى العظم - توسيع الحيز المتاح أمام العقل العلمي الحديث ليمارس دوره بأكبر قدر ممكن من الحرية والفاعلية والشمول في معرفة العالم المادي في وجه هيمنة أونطولوجيا الإيمان الديني الموروثة من العصور الوسطى. في حين يجد العظم أن هم كانت الأساسي هو إيجاد مكن ما للإيمان الديني والفاعلية الروحية في وجه هيمنة المادية الميكانيكية أو الفلسفة الحبيبية، بخاصة بعد النجاحات التي حققها ميكانيك نيوتن. كانت هو بامتياز الفيلسوف الميكانيكي المتردد والنادم والتائب. في حين وظف ديكارت الثنائية الاونطولوجية

لخدمة علوم المادة وتوسيع مجالها ومداها وهامش المناورة المتاح لها يومها، فعل كانت العكس، أي وظف الثنائية بالاتجاه المضاد، باتجاه خدمة مملكة الروح ومتطلباتها الأخلاقية والإيمانية والدينية المفترضة.

يرى العظم أن الفلسفة الألمانية ظلت لفترة طويلة متخلفة عن الفلسفة الإنجليزية والفرنسية، وليس مصادفة أن يكون الفيلسوف الذي أيقظ كانت من سباته الفلسفي هو ديفد هيوم وليس أحد المفكرين الألمان. إن التأثير الفلسفي اللاحق لكانت، بخاصة في ألمانيا، لم يكن على الدوام إيجابياً، بل كان في كثير من الأحيان سلبياً وحتى رجعياً، وليس الحق في ذلك على كانت، فقد كان أكثر تقدماً من ألمانيا عصره وأقرب في فكره إلى حركة التقدم والتحويلات الثورية الجارية في فرنسا وإنجلترا منه إلى التأخر السائد في بلده وقتها.

الحسين بن منصور الحلاج

إن للتصوف الإسلامي تاريخاً طويلاً، بدأ بالزهد والعزوف عن الدنيا ثم تطور وأثرت فيه تجارب ديانات أخرى وامتزجت فيه مباحث الفلسفة فأنتج أفكاراً عميقة. وقد عُدَّ التصوف الوجه الأكثر إشراقاً للحضارة العربية الإسلامية لما فيه من إمكان لتجاوز النص وفتح آفاق التأويل التي تؤدي إلى فهم آخر للدين والحياة. يقوم التصوف على أساس التجربة الباطنة المباشرة للاتصال بين الإنسان والله، بعيداً عن العقل المنطقي. ويقوم كذلك على أساس إمكان الاتحاد بين الصوفي والله، فطريق الصوفي متصاعد ينتهي بالاتحاد. وعلى الرغم من أن ما يقوم به المتصوفة من تحليل لأحوال النفس يقوم به غيرهم من الفلاسفة، فإن أداة المعرفة عندهم هي الوجدان أو الذوق، بينما تكون عند غيرهم البرهان العقلي. والمعرفة التي يصل إليها الصوفي معرفة مباشرة بغير وسائط من مقدمات أو قضايا.

الحسين بن منصور الحلاج (المقتول سنة 309هـ / 922م)

ولد الحلاج في مدينة البيضاء في إيران، وسافر إلى بغداد وحضر مجالس المتصوف الجنيد. ثم كوّن مذهباً لنفسه ودعا الصوفية إلى الأخذ به. وقد ذكر عنه أنه كان ينكر الواجبات الشرعية وبعد الأساس في الحج الاتجاه القلبي إلى الله، وزعم أنه أجاز لإتمام الحج أن يطوف الإنسان في بيته حول بناء مربع يشبه الكعبة على أن يكون طاهراً. ومع ما يُذكر من مؤلفاته إلا أنه لم يبق إلا كتاب الطواسين (جمع طاسين بمعنى الفصل الروحاني، أو الآية في رأي خصوم الحلاج).

حملة طموحه على أن يشطح في عباراته ولا يتحرى الحيلة في أفعاله مما أثار نائرة الصوفية، لا سيما الجنيد، إذ إنهم كانوا يتوقون كثيراً من اطلاع الناس على أسرارهم الثقافية والتطبيقية خشية وقوعهم تحت طائلة الفقهاء من ناحية ومراقبة الدولة.

بدأ الحلاج يدعو الناس سراً إلى مذهبه الجديد الذي يقوم على تغليب جانب الروح على الجسد برياضة النفس بأشد ما تكون الرياضة، ذلك بهدف شحنها

بالروح الإلهية وتمكينها من تقبل الطاقة الربانية التي يعجز الإنسان العادي من أن يحمل إشعاعها في نفسه ليكون في وسعه في النهاية أن يتعلم من الله. وكان من رأي الحلاج في هذه الفترة أن صاحب الدعوة ينبغي أن يمضي في دعوته إلى الغاية التي ما بعدها غاية دون تراجع.

قد يكون هناك شبهة بين ما ذهب إليه الحلاج في الحلول، وما قال به المسيحيون. فقد خلق الله آدم على صورته. والإنسان في نظر الحلاج صورة الله، بإرجاع الضمير في قوله "على صورته" إلى الله لا إلى الإنسان، صورة الله التي أخرجها من نفسه في الأزل، وأعلن بواسطتها عن مكنون سره وجماله. وهذه الصورة في مظهرها الخارجي مؤلفة من طبيعتين؛ "الناسوت" وهو الناحية البشرية، و"اللاهوت" وهو الناحية الإلهية، وقد امتزجت الطبيعتان مزجاً تاماً. وقد عبر الحلاج عن ذلك بهذه الأبيات:

سبحان من أظهرَ ناسوته	سراً سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهراً	في صورة الأكل الشارب
حتى لقد عاينه خلقه	كل لحظة الحاجب بالحاجب

قد يكون آدم هو المقصود بالبيت الأول، أما المقصود بالبيت الثاني والثالث فهو المسيح الذي ظهر به الله مرة أخرى على صورة إنسان يأكل ويشرب، لكنه في الحقيقة الله تجلي في إنسان. ويقول:

مزجت روحك في روحي كما	تمزج الخمرة في الماء الزلال
فإذا مسك شيءٌ مَسْنِي	فإذا أنت أنا في كل حال
ويقول أيضاً:	

أنا من أهوى ومن أهوى أنا	نحن روحانٍ حللنا بدنا
فإذا أبصرتني أبصرته	وإذا أبصرته أبصرتنا

إن هذه الأقوال وغيرها لا يمكن أن تقبل في بيئة إسلامية محافظة، بل تعد انحرافاً عن الدين. وكثير من أقوال المتصوفة لم تكن مقبولة عند عموم المسلمين لاسيما الشطحات التي يكون ظاهرها خروجاً عن الدين. و"الشطح" عبارة مستغربة في

وصفٍ وجِدٍ فاض بقوته وهاج بشدة غليانه وغلته. فمثلاً يقول الحلاج:

كفرتُ بدينِ الله والكفرُ واجبٌ عليَّ، وعند المسلمين قبيحٌ
فقد استعمل الحلاج فيه كلمة الكفر استعمالاً لغوياً لا اصطلاحياً.

لقد ادعى الحلاج أنه صورة الإله القائمة على الأرض وأن كل إنسان يمثل
واحدة من تلك الصور الإلهية التي لا تحصى. هذه الأقوال وغيرها، قد أثارت
حفيظة المسلمين وقتلوا واهمه الفقهاء بالقرمطة والحلول وادعاء النبوة والألوهية
والكفر والزندقة. ثم انتهى به الأمر إلى المحاكمة والإدانة بالكفر، ثم القتل. وكانت
قتلته بشعة، إذ ضرب ألف سوط وقطعت يداه ورجلاه ثم ذبح وأحرق وذري
رماده في نهر دجلة.

يبدو أن فلسفة الحلاج كانت تتمثل في أن موته في حال إخفاقه سيكون سبباً
في ثقة الناس به وتقديرهم لتضحيته وإيمانهم بفكرته على نحو ما حصل مع المسيح:
على دين الصليب يكون موتي ولا البطحا أريد ولا المدينة
قد يكون السبب في قتله خروجه عن المؤلف السائد من الدين، أو مسألة
سياسية، أو تدخل المسألتين معاً. وعندما سُئل الحلاج وهو مصلوب: "ما حد
التصوف؟" قال: ما ترون. أي الاستشهاد في سبيل الحق. وتشير بعض الروايات إلى
أن الحلاج قد توقع المصير الذي ينتظره. وهذا ممكن من الناحية الدينية، إذا أخذنا
بالمعجزات والكرامات. ويمكن أيضاً من الناحية الواقعية إذا أخذنا بالأسباب والنتائج.
قال الحلاج:

أقتلوني يا ثقائي	إن في قتلي حياتي
ومماتي في حياتي	وحياتي في مماتي
أنا عندي محو ذاتي	من أجل المكرمات
وبقائتي في صفاتي	من قبيح السيئات
سئمت روعي حياتي	في الرسوم الباليات
فاقتلونني واحرقوني	بعظامي الفانيات
ثم مروا برفاتي	في القبور الدارسات
تجدو سرَّ حبيبي	في طوايا الباقيات

ليس التصوف مسألة فردية وحسب، بل له دور اجتماعي يؤديه، فهو كالعلاج الذي جرّبه الطبيبُ المعالج على نفسه ابتغاء أن يفيد به الآخرين. وهو ليس نصوصاً وعلوماً نظرية فقط، بل هو أخلاق أو قاعدة للحياة. كما يقول الجنيد: "ما أخذنا التصوف عن القليل والقال، لكن عن الجوع وترك الدنيا وقطع المألوفات". ولم تكن قوة التصوف في الانعزال المترفع، بل في الشوق إلى التضحية في سبيل الإخوان.

يمتاز التصوف بنزعة إنسانية عالمية متفتحة على سائر الأديان والأجناس. فأبو يزيد البسطامي، على سبيل المثال، كان يدعو الله لجميع الناس، ويلتمس منه أن يسطر رحمته على النوع البشري كله، ويود لو يتشفع للناس كافة لا للمذنبين من الأمة الإسلامية وحدهم، بل لكل الخطاة بأي دين دانوا. ويود لو تحمل عن الخطاة جميعاً العقاب، فاتسع وجوده ليشمل النار كلها، فلا يبقى فيها موضع لغيره.

ويقول الحلاج:

تَفَكَّرْتُ فِي الْأَدِيَانِ جَدَّ مُحَقِّقٍ فَأَلْفَيْتُهَا أَصْلًا لَهُ شُعَبٌ جَمًّا

وقد عبر ابن عربي عن النزعة الكلية والحب في أبياته المشهورة الآتية:

لَقَدْ صَارَ قَلْبِي قَابَلًا كُلِّ صَوْرَةٍ فَمَرَعِي لَغْزَلَانٍ وَدِيرٌ لِرَهْبَانٍ

وَبَيْتٌ لِأَوْثَانٍ، وَكَعْبَةٌ طَائِفٌ وَأَلْوَاخُ تَوَارَةٍ وَمَصْحَفُ قُرْآنٍ

أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أُنَى تَوَجَّهَتْ رَكَائِبُهُ فَالْحَبِّ دِينِي وَإِيمَانِي

بقي الاتجاه الصوفي في الثقافة الإسلامية بين مد وجزر، فمن مؤيدٍ له إلى مُكفِّر. لكن كفة الرافضين له قد أصبحت راجحةً في الوقت الحاضر لأسباب لا مجال لذكرها هنا. وقد تكون في الدعوة إلى التصوف ناحية عملية في الحياة، ذلك إن كان لابد من الاستناد إلى الدين في تقرير المصير. فالتصوف يركز في التضحية والإيثار والشعور بالآخر وإمكان فهمه والتعايش معه، حتى تصبح الأفكار كلها والأديان كلها معبرة عن شيء واحد، فيصبح البعيد قريباً، والغريب مألفاً.

راجع:

كامل الشيبني: صفحات مكثفة من تاريخ التصوف الإسلامي وشرح ديوان الحلاج. وعبد الرحمن بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي. وأبو العلا عفيفي: التصوف، الثورة الروحية في الإسلام.

رابعة العدوية والحب الإلهي

وُلدت رابعة العدوية في مدينة البصرة، تلك المدينة التي جمعت بين الأضداد؛ جد ولهو، زهد وترف، نهر وبحر، بدو وحضر. وقد اختلط الكل بالكل فأنتج ألواناً من الأفكار ما يزال كثيرٌ منها مؤثراً فينا إلى يومنا هذا.

يكتنف حياة رابعة العدوية غموض كثير من ناحية الأسرة والنسب والولادة والوفاة. فقد يكون أبوها فارسياً أو عربياً، ولا يُعرف متى أسلم وعلى أية ديانة كان قبل إسلامه؟ قد يكون مسيحياً ثم أسلم، وقد تكون هي نفسها قد أسلمت بعد الرق. وقد اختلط اسمها باسم "رابعة" أخرى. وكانت وفاتها على وجه التقريب في سنة 180هـ، أو 801م، وفي ذلك خلاف بين الباحثين. وكل هذه المسائل بحاجة إلى تدقيق يجد القارئ كثيراً منه في كتاب بدوي "شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية" الذي اعتمدته. لكن ما يهمنا منها الآن أنها تُعد من الجيل الأول من المتصوفة المسلمين، وكانت من أوائل القائلين بالحب الإلهي.

نشأت رابعة في بيت فقير جداً، وقضت حياتها في كوخ بسيط ليس فيه إلا الحب والكوز. ويروى أنها امتهنت العزف على الناي بعدما تحررت من عبوديتها، فقد انقادت في فترة من حياتها إلى الشهوة والإثم. كانت لها روح فنية، وكانت على درجة من الجمال، وقد رغب في الاقتران بها كثير من الرجال. لكنها بعد كل ذلك التطرف قد تابت، فقد أحسّت أن الحرية التي نشدتها ليست في الانطلاق بين ملاذ الدنيا، فهذه عبودية لعلها أعنف وأشدّ إرهاباً من تلك التي كانت فيها، فراحت تتلمس سبيل الخلاص نحو الحرية المنشودة، الحرية الحقيقية التي تخرجها نهائياً عن رق الكائنات.

ولدت رابعة في أسرة فقيرة كانت تدين بالولاء لآل عتيك من بني قيس، ويقول العطار إنها لما كبرت وتوفي والدها وهي لا تزال في ريعان الصبا حدث في البصرة قحط، ففرقت وأخواتها الثلاث يهمن على وجوههن. فرآها ظالمٌ أسرها

وباعها بستة دراهم لرجل أثقل عليها العمل. وهنا يذكر العطار كيف هبطت عليها رسالتها الروحية: "إنها كانت تسير ذات يوم فشاهدت رجلاً غريباً ظلّ يرمقها بنظره مضمرّاً لها الشر، فهربت... ثم ارتمت على التراب وظللت تناجي ربها: "إلهي! أنا غريبة يتيمة، أرسف في قيود الرق، لكن غمي الكبير هو أن أعرف: أراض أنت عني أم غير راض؟" فسمعت صوتاً يقول: "لا تحزني! ففي يوم الحساب يتطلع المقربون في السماء إليك ويحسدونك على ما ستكونين فيه". فلما سمعت هذا الصوت عادت إلى بيت سيدها، وصارت تصوم وتخدم سيدها وتصلي لربها متهجدة طوال الليل".

نُسبت لها كرامات عدة، كما تُنسب لكثير من الأولياء والمتصوفة، لكنني الآن لستُ بصدد تحليل فكرة الكرامة أو المعجزة. وقد لجأ الرواة إلى الخوارق في تفسير ما حدث لها: فقد زُعم "أن سيدها استيقظ ذات ليلة، ونظر من حَوْخَةٍ أو خصاص في الباب، فرأى رابعة ساجدةً تصلي وتقول: "إلهي! أنت تعلم أن قلبي يتمنى طاعتك، ونور عيني في خدمة عبتك؛ ولو كان الأمر بيدي لما انقطعت لحظة عن خدمتك، لكنك تركتني تحت رحمة هذا المخلوق القاسي من عبدتك". وخلال دعائها وصلاتها شاهدت قنديلاً فوق رأسها لم يُعلق بشيء، وله ضياء يملأ البيت كله. فلما أبصر هذا النور العجيب فزع ونهض من مكانه وظل ساهداً مفكراً حتى طلع النهار. هنالك دعا رابعة وقال: "أي رابعة! وهبتك الحرية. فإن شئت بقيت هنا ونحن جميعاً في خدمتك؛ وإن شئت رحلت أنى رغبت!" ما أجملها فرصة إذن بالنسبة إلى رابعة! فما كان منها إلا أن ودعت وارتحلت، ثم انقطعت للعبادة والتقوى".

كانت لا تثق في قدرتها على الظفر بالتوبة ليجرد استغفارها وإقلاعها عن ذنوبها، بل كان لابد لها من رضا الله، فهو وحده الذي يتوب على الناس المخطئين، فتوبة رابعة لم تتم دفعة واحدة، بل كانت طوال حياتها في توبة مستمرة؛ إن حياتها كلها كانت توبة متصلة.

قيل إن فكرة الحب الإلهي قد ظهرت في البصرة قبل غيرها من المدن، وقد قال أحد المتصوفة: "أحببتُ الله حباً سهلاً عليّ كل مصيبة ورضائي بكل قضية؛ فما أبالي

مع حبي إياه ما أصبحت عليه". ويبدو أن أحداً لم يتكلم في الحب الإلهي قبل رابعة، وأنها أول من أدخل هذا المعنى في التصوف الإسلامي. قالت: "ما عبدته خوفاً من ناره ولا طمعاً في جنته فأكون كالأجير السوء، عبدتُ حباً له وشوقاً إليه" (وإن كان هذا القول قد نُسب إلى بعض الأئمة أيضاً). وحُكي عنها أنها "كانت إذا صلت العشاء قامت على سطح لها وشدت عليها درعها وخمارها ثم قالت: "إلهي! أنارت النجوم، ونامت العيون، وغَلَقَت الملوك أبوابها، وخلا كل حبيب بحبيبه، وهذا مُقامي بين يديك!" - ثم تُقبل على صلاحها؛ فإذا كان وقت السحر وطلع الفجر قالت: "إلهي! هذا الليل قد أدير؛ وهذا النهار قد أسفر؛ فليت شعري! أقبلت مني ليلتي فأهناً، أم رددتها عليّ فأعزى؟ فَوَعَزَّتْك هذا دأبي ما أحيتني وأعنتني. وعزتك لو طردتني عن بابك ما برحتُ عنه لما وقع في قلبي من محبتك".

كانت تشد على نفسها في الصلاة، كانت تصلي الليل كله، فإذا طلع الفجر، هجعت في مُصلاها هجعة خفيفة حتى يسفر الفجر. كانت تقول إذا وثبت من مرقدها وهي فزعة: يا نفس! كم تنامين! وإلى كم تقومين! يوشك أن تنامي نومة لا تقومين منها إلا لصرخة يوم النشور. "وكان قيامها الليل إما مفردة وحيدة أو مع أصحابها وصواحبها. أما أصحابها فمن بينهم سفيان الثوري فيما رواه العطار: "قال سفيان الثوري: كنت عند رابعة ذات ليلة. فصلت حتى مطلع الفجر؛ وصليت أنا كذلك. وفي الصباح قالت: علينا أن نصوم اليوم شكراً على هذه الصلوات التي أقمناها الليلة".

يروى عن الحسن البصري أنه قال: "بقيت يوماً وليلة عند رابعة نتحدث عن الطريق وأسرار الحق بحرارة بلغت حداً نسينا معه أنني رجل وأنها امرأة. فلما فرغنا من الحديث شعرتُ بأنني لم أكن إلا فقيراً، بينما هي كانت غنية بالإخلاص". قد لا تكون هناك صلة حقيقية بين الحسن البصري ورابعة العدوية من الناحية التاريخية، لكن القصد من هذه الروايات تمجيد الشخصيتين معاً.

كانت تذكر الموت باستمرار، فتضع أكفائها أمامها وتأملها على الدوام فتتعظ بجميع المعاني التي تتضمنها فكرته. وكانوا يجدون محل سجودها كالماء المنقطع من كثرة البكاء.

أخذت رابعة تجرد الكعبة عن مادتها وتبقي على معناها، فرُوي أن رابعة كانت بسبيل الحج فرأت الكعبة قادمة نحوها عبر الصحراء، فقالت: "لا أريد الكعبة، بل رب الكعبة، أما الكعبة فماذا أفعل بها؟! ولم تشأ أن تنظر إليها. وقد لعبت هذه الفكر دوراً مهماً في مذهب الحلاج فيما بعد، وكانت من بين أسباب تكفيره وصلبه، ذلك أن الحلاج بعد أن حج للمرة الثالثة والأخيرة اعتقد "أن شوقنا إلى الله يجب أن يمحو عقلياً في نفوسنا صورة الكعبة كيما نجد "مَن" أقامها، وأن نخطم معبد بدننا كيما نبلغ "مَن" جاء إليه ليتحدث إلى بني الإنسان". "فها هي ذي رابعة قد أمّحت في نفسها صورة الكعبة لأنها تريد أن تجد من أقامها. وبهذا تطور المعنى الحسي للحج فأصبح مجرد مناسبة لرؤية الله، بل صار في وسعها أن تستغني نهائياً عن هذه الفريضة لأنها ستجد الله في نفسها، فما حاجتها بعدُ إلى مشاهدته عند الكعبة! وهذا كله كانت تواكبه عملية التنزيه المستمر والتجريد المتصل في فهمها لسائر معاني الحياة الروحية".

لقد نذرت رابعة نفسها لله، فالزواج الحق هو زواج الحب، وحببها الوحيد هو الله، فإذا كان لها أن تقترن بأحد، فلن تستطيع الاقتران بغير الله. وقيل إن الحسن البصري كان أول من دعا إلى العزوبة صراحةً وجعلها شرطاً من شروط التقوى والزهادة الحقة.

إن أشهر ما نُسب إليها في الحب الإلهي الأبيات الآتية:

أحبك حُبِّين: حب الهوى	وحباً لأنك أهلٌ لذاكا
فأما الذي هو حبُّ الهوى	فشُغلي بذكركَ عَمَّن سواكا
وأما الذي أنتَ أهلٌ له	فكشُفكَ للحُجْبِ حتى أراكا
فلا الحمدُ في ذا، ولا ذاك لي	ولكن لك الحمد في ذا وذاكا

سُئلت رابعة: لماذا تنوحين وما الألم الذي تشكين منه؟ فأجابت: واحسرتاه! العلة التي أشكوها ليست مما يستطيع الطبيب علاجه. إنما دواؤها الوحيد رؤية الله. وما يعينني على احتمال هذه العلة إلا رجائي أن أحقق غايتي هاتيك في العالم الآخر. وكانت تُعدُّ النظر بقلبيها إلى الجنة إثماً يعاقبها الله عليه، فقررت أن لا تعود إليه. وقد تعاتب الله نفسه على الرهبة والرغبة، إذ قالت: "أما كان لك عقوبة ولا

أدبٌ غير النار؟". "إلهي! إن كنتُ عبدتك خوف النار فأحرقني بالنار، أو طمعاً بالجنة فحرّمها عليّ. وإن كنت لا أعبدك إلا من أجلك، فلا تحرمني من مشاهدة وجهك". "إلهي! كل ما قدرته لي من خير في هذه الدنيا أعطه لأعدائك، وكل ما قدرته لي في الجنة امنحه لأصدقائك، لأنني لا أسعى إلا إليك أنت وحدك".

دعاة السلم

إننا لا نتكلم عن دعاة السلم ما لم نستحضر دعاة الحرب، فالحرب والسلم ضدان، ولا معنى للضد من دون ضده. وبما أنه لا معنى للكلام عن البارد من دون الحار فلا معنى للكلام عن السلم من دون الحرب. إن الحرب قائمة باستمرار بين قبائل أو ديانات أو دول أو مؤسسات... وربما لم يمر عقدٌ من الزمان بلا حرب في مكان ما. كأننا في حرب بدأت مع بدء التاريخ ولما تنته بعد، وكأن السلم هدنة بين الحروب. لذا فإن الداعين إلى الحرب لا يقلون قوةً وعدداً عن الداعين إلى السلم. ودعاة السلم كدعاة الحرب نواياهم متعددة، أساليبهم مختلفة.

تبرير الحرب

كلما ضاقت الدائرة اشتدت الحرب، فليست الحربُ بين الأديان المتباعدة بأشد من الحرب بين الأديان المتقاربة. فهي أشد داخل الدين الواحد، أعني حرب الطوائف. وتحتاج الحرب في الداخل إلى تبرير أقوى لشنها، لأن المشترك الذي يشتركون فيه أكبر وأكثر، تحتاج إلى قوة عقل واستنتاج وإقناع كي تكون مقبولة. كأن يُقال هؤلاء ليسوا منا أو خرجوا عنا، وهم إلى أعدائنا أقرب بل هم إليهم ينتمون. ولن يعجز راعي الإبل من الإتيان بألف دليل على أنه أرقى من راعي البقر، أو أن يأتي زارع الحنطة بألف دليل على أنه أفضل من زارع الخضروات. ثم يُطلب من المفكرين، بشرية من حليب ناقة ونصف رغيف يابس، أن يعزوا هذه الفكرة، فيبدؤون بجمع الأدلة العقلية والنقلية لتعزيزها ويجعلون الأرض والسماء مؤيدة لها، وتصبح بعد حين حقيقةً من الحقائق يؤمن بها الناس إيماناً مطلقاً ويحاربون من أجلها. وكلُّ يربط حربَه بهدفٍ سامٍ نبيل. ففي بيئة دينية لا يُمكن أن تُشن حربٌ تحت شعار المصلحة، بل تحت شعار نصره الدين والحق وإرضاء الإله.

عندما تنقطع سُبُل الحديث

يلجأ الناس في بعض الأحيان إلى القتال اضطراراً، لأن المقابل لا يُريد إلا قتلاً، فإذا جاء هذا المقابل ونيته أن يقتل شخصاً، فماذا يقول له؟ انتظر كي أناشك وأثبت لك أن قتلي ليس شرعياً ولا قانونياً ولا مفيداً؟ أو أمهلني قليلاً حتى أحضر من يدافع عني لتكون مهمة قتلي صعبة عليك؟ إن من جاء قاتلاً نادراً ما يرجع عن قراره. قد تنتشر بعض القصص أو الحكايات التي تحاول أن تخفف من المسألة، عن قَتْلَةٍ ندموا في اللحظة الأخيرة فلم يَقْتُلُوا، صحوّة ضمير قبل ارتكاب الخطأ. لكنها حالات قليلة إذا ما قارنتها بالكثيرة. هي ممتعة فنياً مثيرة عاطفياً لأنها تُنقذ بطلاً لا تتمنى أن يُقتل أو تُعلي من شأن بطل نجبه، وفيها أمانة عامة بأن يُفكر الشخص ألف مرة قبل أن يُقدم على عمل مشين. ما فائدة أن تدعو شخصاً للسلم وهو لا يريد؟ لكن إذا كانت لدى الداعي قدرة على الفعل ورغبة عن الحرب فإن دعواه قد تُقبل.

الاستيقاق إلى الحرب

عادةً ما لا يعتبر الإنسان من التاريخ في كل شيء يخص الإحساس والشعور، لسبب قد يبدو بسيطاً وهو أن كثيراً من الأمور بحاجة إلى خبرة وتجربة شخصية. فمن أحبّ بصدق أحسن بقصائد قيس وشعرَ بقصة روميو وجوليت. ولو اعتبر الناس لما كانت حرب ولا قتل ولا سرقة ولا تدمير... إن إدراك مثل هذه المسائل ليس أمراً سهلاً، وإذا تحقق عند بعض الأفراد فهو غير متحقق عند الجماعات. قد يدعو شخص إلى السلم في جماعة لا تدعو إلا إلى الحرب، وإذا كانت الرغبة في الحرب قويةً أهمل هذا الشخص وما دعا إليه. ربما تذكره بعد أجيال وقالوا إنه كان عاقلاً ولم يستمع إليه من كان حوله، ولو كنا معه لاستمعنا إليه.

عندما تنعم مجموعة بالسلم قد تشتاق إلى الحرب، فإن ذَكَرَ التاريخ مرةً مصائب الحروب ذَكَرَ ألف مرةً أبحادها وبطولاتها وقادتها العظام والزهو والفخر المصاحب لها. كل هذا يجعل من لم يرَ حرباً مشتاقاً لرؤيتها تواقاً لخوضها. تمثني كثير من الذين ينعمون بالسلم أن تعود أيام الحرب ليكونوا قادة أو فرسان في

جيش الاسكندر أو خالد بن الوليد أو نابليون أو هتلر. إنه خيال، والخيال يجعل الشخص يمشي فوق النار ولا يحترق، ويطير في الهواء ولا يسقط، ويحارب وينتصر ويُصفق له الرجال وتعانقه الفتيات. إنه تاريخ يذكر لنا قصة حرب أنقذت فتاة من الأسر ولا يذكر لنا مصائب آلاف من الفتيات اللواتي أصبحن سبأيا أو جوارى يُمتعن الأمير في قصره، وقلما يذكر أولئك الذين قُتلوا في بطون أمهاتهم، لأن الجنين والطفل بعُرف الهمجي ليس بريئاً بل هو مشروع رجل مذنب! فالقضاء عليه وعلى أمه واجب مقدس. وقُل لي إن هذا لم يحدث؟!

الأمر بالمعروف

يقول كثير من الداعين إلى الحرب إنا لم ندعُ لها إلا أمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر. وجميل أن تأمرَ بالمعروف وتنهى عن المنكر، لكن كم من الأمر بالمعروف ما كان قمعاً أو إبادةً أو تدخلاً في شؤون شخصية، وكم من النهي ما كان منعاً لهوية جميلة أو طقس معتاد أو أكلة مفيدة؟ وإذا اتفق أكثر الناس على أن القتال في سبيل الله واجب مقدس، فإنهم لا يتفقون على معنى "سبيل"، هذا إذا اتفقوا على معنى "الله"؟

استراحة الملائك

يؤمن كثير من الناس بأن القتال لا بد منه لتقوية دين أو عقيدة أو قومية أو أية فكرة من الأفكار التي يجتمع عليها مجموعة من البشر. وقد يأخذ هذا القتال بعداً كونياً فيرتبط بالغاية من وجود تلك الجماعة. في هذه الحال لن تكون فكرة السلم إلا راحةً بين الحروب لالتقاط الأنفاس ثم معاودة الحرب من جديد، إنها استراحة الملائك بين جولة وجولة. فلا يصبح السلم غايةً يسعون إليها بل هو وسيلة من وسائل حفظ النفس والتربص بالآخر إلى أن تحين فرصة الانقضاض عليه.

ولا تظن أن كل من دعا إلى سلم يقصد السلم حقاً، بل ربما تكون خدعةً منه لإسكات الآخرين ثم السيطرة عليهم. وعندما تنجح مثل هذه الخدعة فإنها

تبقى في ذاكرة المغلوب مئات السنين، فيقول لو أننا لم نوافق على السلم لما حدث ما حدث. إنهم يبدؤون من جديد بالدعوة إلى الحرب وتثقيف الآخرين على أن شنّ حرب خاسرة خيرٌ من الموافقة على سلمٍ مُذل. ويؤخذ هذا على أنه مبدأ عام ليس محكوماً بظروف متغيرة. هذا من جانب، ومن جانب آخر يُبني كثيرٌ من دعوات السلم على فكرة الحرب نفسها، فليكن السلام بينكم قائماً لكي تتمكنوا من محاربة أعدائكم، واحتفظوا بجهودكم التي تبددونها لمقاتلة بعضكم البعض، احتفظوا بها لقتال الآخر. أما الآخر فليس ثابتاً، مرة تتسع دائرته ومرة تضيق، ربما الآخر من هو خارج العائلة، أو ربما كان طائفة أخرى أو حزباً أو دولة أو أمة. أفهذه دعوة إلى سلم أم دعوة إلى حرب من نوع مختلف؟

هناك مسوغات لمثل هذا الاعتقاد، فالتاريخ يخبرنا أن الناس قد حصلوا على حقوقهم بالقوة، قوة القتال، وأن الأفكار انتشرت بالقوة أيضاً، وأن عملية الإقناع غير نافعة إلا في مجال محدود وعند تساوي القوى، ويؤدي كل ذلك إلى تكوّن فكرة هي أنه لا بد من القتال.

أصوات دعاة السلام

إن من يدعو إلى السلام يعبر عن معاناة من الحرب، سواء كانت معاناة حقيقية قد مر بها هو نفسه ولا يريد أن يمر بها آخرون، أو أنه توقع أن تكون مثل تلك المعاناة بحكم خبرته وحكمته. وكلما اشتد القتال ارتفعت أصواتُ مطالبة بوقفه، لكن قد لا يجد الداعي إلى السلام من يستمع إليه، لا لأن الناس يرغبون عن الاستماع إليه بل لأن أصواتاً عالية كثيرة تغطي على صوته.

مع ازدياد الحروب ودعائها لا تخلو الأرض من دعاة إلى السلم وحل الأمور سلمياً وإن كان الحل بطيئاً. قد لا يكون الحل السلمي مثيراً عاطفياً، لأن الحل الأمثل عند كثيرين، لحسم قضية ما، أن تقتل المقابل فلا تسمع بعده جداراً أو نقاشاً، فالقتل سريع والنقاش طويل. وهذا ما فعله كثيرٌ من الناس في أزمنة مختلفة، لكن مثل هذا الحل يؤجل ولا يحل. وكثيرٌ من المشكلات التي نعيشها مؤجلٌ لم يُحسم من قبلُ ونحن نظن أنه جديد.

لا تقل الدعوة إلى السلم خطورةً عن الدعوى إلى الحرب، فكم من داع إلى السلم لم ينجُ من سبٍّ أو شتمٍ أو لعنٍ أو قتلٍ بسبب ما دعا إليه؟ قد يُقال إنه جبان، وما كان أبعدَه عن الجبن، إنه شجاع حليم يحتمل أيَّ شيءٍ ولو كان ظلم التاريخ. ليست الحرب خارجة عن الطبيعة عامة وطبيعة البشر خاصة، لكنَّ القضاء عليها هدف إنساني سام قد يفخر به الإنسان في يوم ما إذا حققه.

الطفل والتعليم

الرغبة في الإصلاح

قد يختار المرء في نوع التربية والتعليم الذي ينبغي أن يُعطى للأطفال، لأن هناك أفكاراً واتجاهات كثيرة حول ما ينبغي أن يتعلمه الطفل والهدف من ذلك التعليم. وتدل هذه الحيرة على إخلاص في نية التوصل إلى أفضل الطرق في التربية والتعليم. ولا مفر من الاستعانة بالمختصين المخلصين من المربين والمربين في هذا المجال. وكل شيء قابل للإصلاح، ولا يوجد زمان قد كفّ الناس فيه عن الإصلاح نهائياً.

تتم عملية التعليم بوجود المعلم والمتعلم ومادة التعليم وطريقة التعليم، ولا بد من وجود هدف من التعليم. وقد يحدث خلل في واحد أو أكثر من هذه العناصر، فقد يكون الهدف نبيلاً والطريقة سيئة، أو تكون الطريقة جيدة والمادة سيئة... وهكذا. وما يزال المربون والمعلمون والمفكرون والفلاسفة في بحث مستمر عن كل ما يطور التربية والتعليم، إذ ليس هناك من حد يصل إليه الإنسان فيقول لقد وصلت إلى أفضل الطرق والأساليب بشكل نهائي، ذلك أن المعلومات في تغير مستمر وكذلك طرائق الإيصال.

خطوة كبيرة أنجزها الإنسان

لقد أنشأ الناس، بحكم تطورهم الفكري والاجتماعي، المدرسة كي تعلم الأطفال مسائل كثيرة في الحياة، وتعطيهم خلاصة الفكر العالمي الصحيح في مجالات متنوعة كالعلم والفن والأدب وغيرها. وكم كافح المفكرون والمصلحون من أجل أن يُشيعوا التعليم بين جميع الناس، ومن أجل أن يكون كل فرد قادراً على الدخول إلى المدرسة مجاناً. ثم لم يكتفوا بأن جعلوا التعليم مجانياً في مرحلة من

مراحل الدراسة بل جعلوه إلزامياً، لما في هذا الإلزام من فائدة تعود على المجتمع. فطالبوا بأن يكون التعليم حقاً من حقوق الإنسان بوصفه إنساناً لا لأنه ينتمي إلى طبقة معينة من طبقات المجتمع. وكانت هذه خطوة كبيرة أنجزها الإنسان، وله أن يفخر بها أكثر من أن يفخر بالحروب التي خاضها والتي سالت فيها أنهار من الدماء سقت أشجار الأحقاد التي ما يزال الناس يأكلون من ثمارها.

الدفاع عن المواقع

ولا تظن أن بعضاً من الناس قد رحبوا بفكرة إنشاء المدارس في البداية، فكم حارب أصحاب العقول المغلقة فكرة إنشاء المدرسة، وكم ارتابوا من التعليم الذي يأتي عن طريقها؛ ذلك أنهم كانوا متوقعين في مؤسسات قديمة لم يريدوا لها أن تتغير، فخافوا على مواقعهم التي وفرها لهم تلك المؤسسات. وعندما غلبوا على أمرهم سمحوا للذكور فقط بالتعلم وما سمحوا للإناث تحت أعذار كثيرة لا حصر لها. لكنّ الموجة كانت أكبر من أن تُقاوم، وقد ضحى من أجلها كثير من الناس، منهم من ذكر التاريخ اسمه ومنهم من نسي اسمه ولم يبقَ منه إلا نتائج أفعاله. ولو سُمح الآن لبعض أصحاب تلك العقول بأن يمارسوا سلطتهم لما أبقوا مدرسة على وجه الأرض، ولربما منعوا الفتيات من التعلم منعاً لن يعجزوا عن الإتيان بألف دليل على صحته. وما نفع الأدلة والنقاش إذا كانوا متسلطين قمعيين لا يؤمنون بالنقاش والحوار؟ والذي ذكرني بهذا الأمر أن كثيراً من هذه الأفكار قد عادت للظهور في أيامنا هذه، تحت مبررات شتى منها دينية ومنها اجتماعية.

السيطرة على التعليم

لما كانت المدرسة مهمة في المجتمع فقد سعت أنظمة سياسية كثيرة للسيطرة عليها، سواء على المادة أو المعلم، لأنها أرادت أن توجهها التوجيه الذي تراه مناسباً لها، أي لتلك الأنظمة. فربما أرادت أن تخلق جيلاً معداً لخوض الحروب في المستقبل، أو للدفاع عن شخص واحد وفكر واحد. ولن تكون تربية طلاب الحرب لأطفالهم كترية طلاب السلم لهم. وما كانت تلك الأنظمة مخطئة لأنها

انتبهت إلى مؤسسة مهمة من المؤسسات التي تؤثر في المجتمع تأثيراً كبيراً فحاولت أن تسيطر عليها وأن تسخرها لخدمة أهدافها. فإن خلت المدينة الكبيرة أو القرية الصغيرة أو المنطقة النائية من معملٍ أو مسرحٍ أو مطعمٍ أو فندقٍ، فإنها لا تخلو من مدرسة، لاسيما الابتدائية.

زراعة الأحقاد!

ولسوء برامج التعليم في بعض الدول وتسخيرها لأهداف لا تخدم المجتمع على المدى البعيد، انعكست الحال، فزرعت تلك المؤسسات التعليمية أحقاداً كان يمكن ألا تكون لو تُركت لحالها. فالطبيعة لا تزرع أحقاداً بين الكائنات، وإن رأينا بعضهما يأكل بعضاً فلحاجة ماسة لا رغبة في الانتقام كما عند البشر. لقد علموا الطفل حبَّ الوطن، وهذا أمرٌ جيدٌ وطبيعي، على الرغم من أن حبَّ الوطن شعور وإحساس قبل أن يكون تعلماً، لكنهم حرفوا الشعور والإحساس، إذ إنهم مع تعليمهم له حبَّ الوطن علموه أن يكره الآخرين لأنهم أعداء لوطنه، وما علموه أن الآخرين يمكن أن يكونوا أصدقاء لا أعداء، فجعلوا العداء شرطاً للمواطنة. علموه أن يُحب دينه ويُسه أديان الآخرين، فأقنعوه بأنه المؤمن الوحيد وغيره كفار، وإن له حقَّ الوصاية على أديان الآخرين. ففي حياته اليومية الطبيعية يرى جاره الذي يختلف عنه ديناً وقوميةً إنساناً اعتيادياً يلعب معه اللعبة نفسها ويأكل الأكل نفسه ويستمتع إلى الأغاني نفسها، ويحزن ويفرح مثله بالضبط. لكنهم قد يقولون له إن جارك هذا كافر أو ضال أو غير مكتمل الإيمان. علموه أن الحق كله عنده والباطل كله عند غيره. لم يعلموه أن الزلزال الذي يحدث في مكانٍ ما سببه طبيعي لا غضب من الإله على ذلك الشعب الذي لم يفعل أكثر مما تفعله الشعوب الأخرى. علموه أن لغته جميلة ويُمكن أن يكتب بها شعراً أو علماً، لكنهم علموه أيضاً أنها خيرُ اللغات وأفضل اللغات. علموه أن أرضه خصبة فيها أنهار وخيرات، وهذا حق، وما علموه أن الناس يشربون الماء أيضاً في كل بقاع العالم، وأن ما يعطيه النهر تعطيه عينُ الماء في الجبل، أو البئر أو الواحة في الصحراء. علموه صنفين من الأخلاق صنف للاستهلاك النظري والآخر للحياة العملية. علموه أن

يحفظ الأشياء لا أن يعيشها، فمن الممكن أن يحفظ الإنسان ألفَ قولٍ عن فضائل الصدق، لكنه يبقى من كبار الكذّبة.

الحاجة إلى ثورة في التربية والتعليم

إن التربية والتعليم قد يعلمان ويهذبان، وقد يخربان ويدمران ما كان اعتيادياً طبيعياً. وأهونُ على المجتمع أن يُترك الطفلُ بلا تعليمٍ من أن يُعلّمَ تعليماً خاطئاً لا يُجنى منه إلا الخراب. لكن الأمور لا تبقى على حال، فلن يكف المصلحون عن الإصلاح مادامت هناك رغبة في الإصلاح واستجابة. وما كنا مسرفين إذا تكلمنا عن إصلاح التعليم كثيراً، فالحاجة إلى ثورة في التربية والتعليم لا تقل شأنًا عن الحاجة إلى ثورات سياسية أو علمية إن لم تكن أهم منها.

منع قراءة الكتب

أسئلة

هل يُمنع الطعام لأن بعض الناس شرهون يصابون بالتخمة؟ هل تُحرق المزروعات لأن بعض النباتات سمٌّ للأبدان؟ هل تُمنع الصحافة لأن كثيراً من الصحف تنشر أخباراً كاذبة وتشوه الحقائق؟ هل تُغلق السينمات لأن بعض الأفلام يُفسد الأخلاق؟ هل تُمنع صناعة السيارات لأنها تسبب الحوادث وتلوث البيئة؟ هل تُغلق دورُ العبادة لأن بعض رجال الدين استغلوا الدين لأذى الناس والسيطرة عليهم؟

إن لكل نوع من أنواع المنع تاريخاً طويلاً وأسباباً عدة، وإنني سأترك كثيراً منها وأخذ واحداً من أنواع المنع وهو منع قراءة الكتب.

تبرير المنع

لابد أن تكون هناك أسباب جعلت المؤسسات والسلطات تفكر في منع تداول كتاب معين. وإذا مُنع كتابٌ واحدٌ بعددٍ مقبول وهو أنه يُفسد العقول أو يحرضُ على الجريمة، فإن ألفَ كتابٍ غيره قد مُنع لهذا السبب نفسه ولم يكن كذلك. وإن كان لابد من المنع لسببٍ ما أليس من الأفضل أن يكون هذا الإجراء الأخير لا الأول؟ فللمنع أهداف كثيرة، وخيرُ الأهداف أن يُمنع الكتابُ الذي يحرضُ على قتلٍ أو إساءةٍ كبيرة لمن لا يستطيعون الدفاع عن أنفسهم.

الفكرُ مسافرٌ ليس له وطن

قديمًا، وحديثًا أيضاً، كان يصدر أمرٌ بمنع الكتاب، ثم تجمع النسخ وتُحرق. وفي أحسن الأحوال لا يُحرق صاحبُ الكتاب معها أو قبلها. وقد تبقى منه نسخٌ

قليلة يُطارَد أصحابُها، وكم من شخص قد تعرض للقتل أو للسجن لأن لديه نسخة من كتاب ممنوع، أو حتى ورقة من ذلك الكتاب. في الماضي كان عدد النسخ قليلاً ومن الممكن جداً أن لا يبقى أثرٌ للكتاب الممنوع، وإذا بقي من يتذكر ويحفظ فقراتٍ من ذلك الكتاب ويتكلم بها هنا وهناك فتوجدُ طريقةً أخرى بسيطةً ومُجربةً، هي أن يُقطعَ ذلك الرأسُ الذي يحفظ تلك الفقرات. ولسوء حظ الجهاتِ القمعيةِ تنتقلُ الأفكارُ من رأسٍ إلى رأسٍ آخر، ومتابعةُ الرؤوسِ وقطعُها من مكانٍ إلى مكانٍ ليس متيسراً باستمرار، فما يُجمع في مكانٍ يظهر في مكانٍ آخر، والفكرُ رحالةٌ يحبُّ المجازفةَ، يستمتعُ بالسفر ويزداد قوةً بالتنقل.

الكتب والإساءة إلى الدين

مُنعت كثيرٌ من الكتب وأُحرقت لأنها تُسيء للدين، لكن، أيُّ دينٍ بالضبط هذا الذي أساءت إليه؟ إنه الدين الذي اتفقت جماعةٌ من الناس على أنه الصحيح وما عداه خاطئ. ليست المسألة هنا وجهاتٍ نظرٍ مقبولة، بل تُقبل وجهةُ نظرٍ واحدة وعلى البقية أن تعترف بخطئها. يجب أن تقول إنها مخطئة ولو لم تكن مخطئة. هنا يكون الفصلُ في الأمرِ للسياف لا للقلم. يقول كثيرٌ من الناس أن لديهم قدرةً على المناقشة والمناظرة والإقناع، ثم يتبين أنهم لا يمتلكون إلا قوة السيف فهي عندهم طريقةٌ مثلى لتصفية النقاش، كما قال المعري:

تلوا باطلاً وجلوا صارماً وقالوا صدقنا فقلتم نعم

إنها جماعة احتكرت التفسير والتأويل والشرح والإيجاز ومنعت الآخرين من هذا كله، جماعة قالت إننا نحن أحباب الله وغيرُنا أعداؤه، تكلموا نيابةً عن الله لأنهم الورثة الوحيدون له.

عمق الدين

إن الدين - وكذلك العلم والفن - أكبر من أن يهدده كتابٌ أو مقال أو بيت شعر. فما الذي حدث عندما حاربت الدينَ دولٌ بأكملها؟ وما الذي حدث عندما حاربَ الدينُ أنشطةً فكريةً وعلماء؟ لقد ازداد عدد المتدينين في الدول التي

حاربت الدين، وازدادت رغبة العلماء في البحث في مسائل كانوا ممنوعين منها في زمن الهيمنة الدينية. وليس للعبة المنع نهاية، كما جُربت قديماً وحديثاً. فحتى لو سُمحَ بنشر الكتب الدينية فقط وأُلغِيَ ما عداها فلن ينتهي المنع، سُمعَ كتبٌ لأنها تثير الطائفية وأخرى لأنها تطعن ببعض الشخصيات الدينية التاريخية المهمة، ثم تمنع لأن كاتبها قد انحرف وقام بإفساد الشباب، ولا أدري أي شاب هذا الذي يُمنع عنه كلُّ شيءٍ وما يزال في نظرهم منحرفاً؟!

استغلال المنع

اكتشفت بعض الجهات أن هناك رغبةً عند الناس في قراءة الكتاب الممنوع على وفق المثل "كلُّ ممنوعٍ مرغوب" فبادروا إلى إحداث ضجة حول بعض الكتب كي تُمنع فتنتشر بين الناس أكثر، فأشاعوا فكراً بترويح منعه، وكل شيء يُستعمل لترويح البضاعة. وهذه مسألة مهمة، فقد أصدر بعض رجال الدين فتاوى تحرم قراءة كتاب معين أو تدعو لقتل صاحبه أو تعاقب من يقوم بترجمته إذا كان مكتوباً بلغة أخرى. فإذا استطاع امرؤ أن يقرأ ذلك الكتاب ولم يرَ فيه خطراً كبيراً ولا رأياً مهماً ولا جديداً غير معروف قال لِمَ كلُّ هذه الضجة؟ فما قال المؤلف أكثر مما قيل قديماً.

دفع الأجور

عادةً ما تُلصق بكل كاتب مؤثر رُهمةُ العمالةِ والتخريب، فيُقال لِمَ يكتبُ ما كتبَ إلا بعد أن دفعت له المخبراتُ ثمنَ تخريبه. ولك أن تتهم جميع أجهزة المخبرات في العالم وأضف إليها الماسونية وغيرها من الأسماء. وإن كان في هذا القول شيءٌ من الحق فإن أكثره يجانب الحق. فكثير من نقاد الدين - أو الملاحدة إن شئتَ أن تسميهم بهذا الاسم الذي لا يحبونه - قد نشؤوا في بيئة دينية أو درسوا دراسة دينية، ثم انقلبوا على بيئتهم أو دراستهم لا لشيء إلا لأن البحث قد أدى بهم إلى هذا الرأي. وكل من خرج من دينٍ إلى دينٍ أو من طائفةٍ إلى أخرى كان شديدَ النقد لأنه أمام تحدٍّ كبير. ثم يشرع المحافظون بلعن هذا الشخص ولهم

عذرهم في ذلك، إذ بينما تبحث الأديان عمن يناصرها من أبنائها، والطوائف عمن يقف بجانبها، لاسيما في وقت الأزمات، ينقلب هؤلاء عليها. وإنه لأيسر عليهم أن يقبلوا نقداً خارجياً قوياً من أن يقبلوا نقداً داخلياً.

الوقوف ضد الدين

إن الوقوف ضد الدين أشكال وأنواع، فمن المفكرين من اكتفى برفضه بجمل قصيرة، ومنهم من أطال وأسهب. وليست الدوافع واحدة فقد يكون الموقف ضد الدين أو ضد رجال الدين أو ضد طقوس الدين أو حباً بالشهرة أو مشاكسة أو انفعالاً عابراً.

يقول هواة المنع إننا لا نخاف على الدين، ثم تراهم يمنعون مئات الكتب. لكن، هل مات دين من الأديان بسبب نشر كتاب ضده؟ وهل ضعفت المسيحية في أوروبا بعد كل تلك الكتب التي نقدت الدين؟ لن يلغي المسيحية، وغيرها، ألف كتاب ألف ضدها. ولن يترك الوثنية معتنقوها الذين هم أكثر من نصف العالم لأن هناك كتباً تنقدها ولا تعترف بها. ولن تقنع مئات الكتب التي ألقت في الدين ملحداً حقيقياً واحداً أن يصبح مؤمناً؛ ذلك أن الأسباب أعمق وأكبر وأعظم من كتاب أو كتابين. فأين تضع الحب والخوف والرجاء والأمل والإحساس والطموح والاعتقاد؟

شخصية القارئ

يظن المانعون للكتب أن الإنسان ممسوخ الشخصية تماماً، فإذا قرأ كتاباً ضد دينه انقلب عليه. ويشيع بين الناس أنك إذا قرأت كتاباً معيناً تغيرت فكرتك عن هذا الشيء، ثم تقرأ الكتاب فلا يغير فيك شيئاً، إذ ليس الكتاب عصا ساحر يفعل الأعاجيب بمجرد قراءته. إننا نقرأ كتاباً واحداً مرات ومرات ونفهم منه في كل مرة أمراً لم يكن مفهوماً عندنا من قبل، فبعض الكتب يحرك الذهن ويدعو إلى التفكير في كل قراءة. لا يغير الكتاب شيئاً ما لم يكن عند القارئ استعداد للتغير ورغبة فيه.

في الفلسفة والمنطق والفكر العربي المعاصر

فيصل غازي مجهول أستاذ الفلسفة في جامعة بغداد، ولي قصد عندما لا أحد فرعا من فروع الفلسفة التي هو أستاذ فيها، لأنه يعرف الفلسفة جيداً منذ طاليس وحتى الوقت الحاضر، ويجيد تدريسها بكل أقسامها ومدارسها، ويجيد فهمها والكتابة عنها والحديث فيها. وحتى الذي لا يعرفه منها لا قيمة له ولا وزن في حسابات الكبار، لا بل لو أراد فهو أقدر الجميع وأبرعهم على الحديث في الجديد منها الذي يتباهى فيه من لا يعرف الفلسفة جيداً... لأنه يجيد اللغة العربية ويجيد التلاعب بألفاظها ويشكل عباراتها كما يريد، الأمر الذي لا يجيده أحد من المشتغلين في الفلسفة في العراق إلا مدني صالح.

جاء إلى الفلسفة راغباً فيها ومحباً لها، ذهب إليها لم تفرض عليه، ولم تأت إليه إلا راغبة ومحبة له، طاوعته كثيراً وانصاعت إليه، ولم ينحذب ولم يتأثر إلا بالذي انجذب إليه وتأثر به كبار الفلاسفة والمشتغلين بها من الأفكار.

يحب المنطق كثيراً وهو قادر عليه، يتمنى أن يسود النظام ويحكم حياتنا ويتمنى أن تسود الدقة عباراتنا وأن لا يكون للفظ الواحد إلا معنى واحد وأن يسود الوضوح سلوكنا وتصرفاتنا وأن لا تكون للمعرفة إلا لغة واحدة. ويدرك جيداً عدم إمكانية تحقيق ذلك، وأكاد أجزم أن قدرته في فهم المنطق وتدريسه والكتابة عنه لا تجد من يملك مثلها من المشتغلين في الفلسفة في العراق إلا ياسين خليل.

وبين هذا وذاك أنه تنويري من الدرجة الأولى، شغلته المسألة الدينية كثيراً وأحب التنويريين كثيراً وأنشغل بهم، الأمر الذي جعله مغرماً بكبار الفلاسفة والمفكرين الأحرار من العرب والأجانب وعلى رأسهم طه حسين وشبلي شميل وسلامة موسى وعلي الوردي من العرب وبرتراند رسل من الغرب.

د. محمد فاضل عباس

فيصل غازي مجهول

■ كاتب من العراق

منشورات فاضلة
FPUBLISHING
1s.difaf@gmail.com

دار الفكر
عبدان
للطباعة والنشر والتوزيع



دار
البيان
الرباط

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilaf
editions.elikhtilaf@gmail.com