



# نحن والغرب [ ٣ ]

## القيم الغربية في مقام النقد

قراءات في أعمال مفكرين مسلمين معاصرين



تحرير وتقديم

د. محمود حيدر

## نحن والغرب ٣

# قيم الغرب في مقام النقد

قراءات في أعمال مفكرين مسلمين معاصرين

تحرير وتقديم

د. محمود حيدر

٢٠٢٢م / ١٤٤٤هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحن والغرب. الجزء الثالث : القيم الغربية في مقام النقد : قراءات في اعمال مفكرين مسلمين معاصرين / تحرير وتقديم د.محمود حيدر. - الطبعة الاولى. - النجف، العراق : المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (العتبة العباسية المقدسة)، ١٤٤٤ هـ. = ٢٠٢٢ .  
مجلد ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة استراتيجيات معرفية ؛ ١)  
يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.  
ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠١١٨  
١. الاسلام والغرب. 2. الصراع الثقافي. أ. حيدر، محمود، مقدم. ب. العنوان.

**LCC : BP173.5 .N34 2022**

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة

الفهرسة اثناء النشر

## المنقود عندنا من قيم الغرب وأفهامه

٧ ..... محمود حيدر

## صورة الآخر الغربي في فكر محمد إقبال

بيان الوصل الوطيد بين الحداثة والاستعمار

١٥ ..... أحمد محمد سالم

## نقد التأسيس الأنطولوجي للحداثة

تنظير الغرب في منظومة محمد عثمان الخشت

٤١ ..... محمود حيدر

## الحداثة المصّلة

عرض نقدي لرؤية عبد العزيز حمودة للحضارة الغربية المعاصرة

٧٣ ..... بهاء درويش

## نقد الوافد الغربي

قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

٩٥ ..... مجدي عز الدين حسن

## من الحداثة الداروينية إلى الحداثة الدنيوية

نقد المسيحي للحضارة الغربية المعاصرة

١١٩ ..... محمد الطاهر شريف

## الفهرس

أبوالمجد الأصفهاني ناقدًا للإلحاد الغربي

الدارونيّة المتهاففة مثلاً

سامر توفيق عجمي ..... ١٥١

المفكر المصري الأزهري محمد فريد وجدي

ناقدًا قيم الغرب وثقافة التغريب في العالم الإسلامي

عصمت نصّار ..... ٢٠١

المفكر الأزهري محمد البهي

ناقدًا أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية إستقلال

غيضان السيد علي ..... ٢٢٧

نقدُ العَرَبِ في فِكْرِ الطَّيِّبِ تيزيني

قراءة في المعالم الفكرية والفلسفية والسّياسية لمشروعهِ النّقدي

نبيل علي صالح ..... ٢٥٣

آفاق النّقد الإسلامي للحضارة الغربيّة

علي عزّت بيجوفيتش مثلاً

يعقوب الميالي ..... ٢٦٩

مكرُ الغرب

نقد الكولونيالية المستحدثة من منظور إدوارد سعيد

مجدي عز الدين حسن ..... ٢٩٩

## المنقود عندنا من قيم الغرب وأفهامه

محمود حيدر

يكشف الاحتدام المعرفي مع الفكر الغربي الحديث على مدى قرن ونصف القرن، أن المناظرات العاكسة لهذا الاحتدام في الفضاء العربي الإسلامي لم تسلك - كما هو بينٌ - وحدةً منهجيةً واضحةً المعالم. ولو نحن استقرأنا طبيعة السجال الذي شاع خلال تلك الأزمنة، ستظهر لنا اتجاهاتٌ وميولٌ محليةٌ متباينة حيال مفاعيل الحداثة وتدفعاتها المعرفية والثقافية والعلمية. لكن الثابت أن التفكير النخبوي العربي - الإسلامي الذي عاصر التمدد الكولونيالي كان بوجه عام منفعلاً بما اقترفته الحداثة من مباحثات علمية ونظريات مستحدثة. بل في حالات وبيئات معينة بدت مشهدية التفكير أشد تكيفاً وأكثر ميلاً إلى تمثّل تلك المباحثات والعزف على إيقاعاتها. ولئن عايناً المحصلة الإجمالية على امتداد الأحقاب المنصرمة، أمكن لنا رصد مظاهرها ضمن أربعة منازل:

- المنزل الأول: ما تتماهى فيه النخب مع الحداثة ومنجزاتها على نحو القبول المطلق الذي لا محلّ فيه لمساءلة أو نقد.



- المنزل الثاني: ما يتبدى على صورة اعتراضات اتخذت طابعاً إنفعالياً، وكانت النتيجة إهمال ضرورة التعرف على هوية الآخر الغربي كمقدمة لا مناص منها لنقد مرتكزاتها ومبنياتها المعرفية والتاريخية.

- المنزل الثالث: ما جاء على هيئة محاولات ووعود اتخذت عموماً سمات ليبرالية أو يسارية، إلا أنها لم تكد توشك على تحقيق منجز ما، حتى تعود القهقري نظراً لقصورها الذاتي عن مجاوزة الانسداد الفكري الذي افترضته أيديولوجياتها المغلقة.

- المنزل الرابع: هو في ما ظهرت إرهاباته في مراحل متأخرة من اختبارات الفكر العربي الإسلامي المعاصر. ومع أن هذه الإرهابات كانت محدودة الأثر نسبياً، إلا أنها أعربت عن تطلعات نقدية جادة، يفترض أن تشكل أرضاً صالحة لمشروع نقدي يختزن في داخله قابلية التطوير، ليصير من ثمة عاملاً مؤسساً لمشروع النهضة الشاملة.

ما يعيننا في هذا المقام هو المنزل الأخير، الذي هو محلّ عنايتنا في هذا الكتاب. وهذا عائدٌ إلى عامل الخصوصية والمفارقة الذي انطوت عليه الأعمال النقدية لجمع موزون من العلماء والمفكرين في العالمين العربي والإسلامي. والبيّن أنّ أعمال هؤلاء تمايزت عمّا ذهب إليه نظراؤهم، لتتسم جهودهم بروى انتقادية طاولت التأسيسات الأنطولوجية والمعرفية لحضارة الغرب. ذلك بأنهم لم يكتفوا ببسط الفكر الغربي على سبيل التعرف وحسب، بل هم اتخذوا لنظرهم الانتقادي مسلّمة، مفادها «أنّ المعارف والقيم - أنى اتّسع مداها الكوني - تبقى ابتداءً حاصل البيئية الحضارية التي أنتجتها، وأنّ الحاكم على هذه البيئة سينبri تبعاً لمنطق المصلحة، إلى توظيف معارفه لمراكمة أسباب القدرة، إمّا بهدف التكافؤ مع نظرائه، أو لتحقيق الغلبة والاستحواذ على البيئات الأخرى. كانت هذه الشخصيات الفكرية - ذات المنحى الانتقادي - على دراية بأنّ مجمل المعارف الحديثة - لا المعرفة السياسية وحسب - تدخل دخولاً بيئياً في لعبة القوة

والسيطرة، وأنّ المركزيّة الغربيّة (أوروبا وأميركا الشماليّة) على وجه التعيين، قدّمت نموذجها الصارخ خلال ما عُرف بعصور التمدّد الكولونيالي. المشهود عليه من وقائع -لا سيّما لناحية كميّة تعاطي الغرب مع العالم العربيّ والإسلاميّ- يدلّ على أنّ الهيمنة المعرفيّة والثقافيّة احتلّت الصدارة في استراتيجياته العليا. من أجل ذلك سيكون من البديهيّ أن تتموضع المبادئ المؤسّسة للعقل الغربيّ في مقدّم التحديات الفكرية التي ينبغي أن تُواجه بالتحليل والتفكيك والنقد.

\* \* \*

الاستنتاج الأبرز مما انطوت عليه أبحاث الجزء الثالث من هذه السلسلة: أنّ مجمل المباني المعرفيّة التي دخلت حقل النقد، هي بالنسبة لهذا الجمع من المفكرين، تؤلّف جملة الأسس التي انطلقت منها المركزيّة الغربيّة لممارسة تمدّداتها الاستعماريّة باتجاه الجغرافيا الغربيّة والإسلاميّة. لهذا الداعي سنرى كيف أنّ المنهج الحاكم على النقد الذي استظهرته الأبحاث جاء شاملاً للمكونات الجوهرية لحضارة الغرب الحديث. فلو استقرّنا سيرورة هذا الامتداد والتواصل في التاريخ الغربيّ القديم والوسيط، سيظهر لنا مدى أثر هذا الميراث وسطوته على حضارة الحداثة بأطوارها الثلاثة الكبرى: النهضة، التنوير، والعصر التكنولوجي.

بناء على ما يُفرضي إليه مثل هذا الاستنتاج، سيُنظرُ إلى العقل المعرفيّ الغربيّ باعتباره وحدةً طويلةً تتربط أحقابه وتحوّلاته بعروة وثقى. وبهذا يصحّ ما كان يذهب إليه المؤرّخون من أنّ مجمل ما تقوم عليه الحداثة اليوم من مرتكزات ومناهج وأنماط حياة، إنّما تجد جذورها لدى أسلافها الإغريق من الفلاسفة وعلماء الطبيعة. لا يُستثنى من ذلك جذرها الميتافيزيقيّ المتعلّق بنشأة الكون وفهم ماهيته الأصليّة. من هذا النحو بالذات صار الاستفهام عن «ماهية الحداثة المعاصرة»، شديد الشبّه بالاستفهام عن «ماهية الإغريق» قبل عشرات القرون. ومع أنّ لكلّ من الاستفهامين

سمته المخصوص، إلا أنهما يشتركان ويتقاطعان على دعوى التأسيس لتاريخ البشرية. من أجل ذلك سيبدو السؤال عن ماهية الغرب، وجوهره، ودوره الحضاري، استثناءً للسؤال البدئي والمؤسس للحضارة الإغريقية في تاريخ البشرية. وذلك ما نلقاه سارياً في أعماق ما أنجزه الرواد المؤسسون للحدث من ديكارت إلى كانط، مروراً بهيغل وهوسرل وهايدغر، وصولاً إلى سائر المتأخرين. إذ حين تصدّى هؤلاء لتظهير الدلالة الأنطولوجية للذات الغربية راحوا يجعلون من هذه الذات معياراً للتفكير الجوهرية في ماهية الإنسان المعاصر. ربما لهذا الداعي سنرى كيف ترتقي الأطروحة الغربية لدى أكثر هؤلاء إلى رتبة مقومٍ من مقومات جغرافية الروح على حدّ تعبير هيغل، والتي صارت تتحكّم اليوم في بنية الإنسانية الحالية.

إلى الآن لا تزال حادثة الغرب في العقل النخبوي في مجتمعاتنا، تُستعاد على النشأة التي قرأها واضعوها الأصليون قبل أكثر من أربعة قرون. الأدهى في الأمر أنّ العقل المشار إليه، وعلى الرغم من الميراث النقدي الهائل الذي زخر به تاريخ الحداثة، بقي حريصاً على متاخمة سيرة الحداثة الأولى كما قدّمت نفسها عبر مقالاتها البكر: أي بوصفها أطروحةً لمدينة فاضلة جاءت تستنقذ العالم من فوضاه وجاهليته. ما يعني أنّ عقلاً كهذا لا يملك أن يرى إلى حداثات الغرب المتعاقبة إلا بوصفها عالماً متخيلاً لا حظاً له من الحقيقة الواقعية في شيء.

\* \* \*

أكثر المعاصرين من المثقفين العرب أخذوا المدونات الغربية على النحو الذي جاءتهم من صانعيها بلا زيادة أو نقصان. فعلوا هذا مثلما فعل كثيرون من قبلهم. لا سيما أولئك الذين اجتمعوا على فكرة النهضة حتى سمي الزمن الذي عاشوه باسمها. لذا كان ختام القرن التاسع عشر ومستهل القرن العشرين في العالم الإسلامي، عامراً بفردوس الشعارات الكبرى الواحدة: الدولة الأمة، الديمقراطية، المجتمع المدني

وسحر مفاهيمها، التحرر من الاستعمار، العدالة الاجتماعيّة، التعدديّة، ونقد طبائع الاستبداد. صحيح أنّ من حمل سؤال التقدّم التاريخي على حسن الظنّ وسلامة النية، إلّا الغالب منهم، لم ينبجّ من دهشة الحداثة وأنوارها. جلّهم لم يدرك أنّ أنوار الغرب مكثت في الغرب، ولم يأتنا من حصادها سوى شراهة السيّطرة ورعاية الاستبداد والعناية بالجاهليات المستحدثة. نُضيف حتى التقدّم الاستثنائي للعلوم الذي ملأ بسحره الحداثات المتواترة ظلّ يحمل معه فرضيتين جذريّتين، هما في غاية الأهميّة:

**الفرضية الأولى:** العِلْمويّة، أي الاعتقاد بأنّ العلم والتفكير العلميّ قادران لوحدهما أن يحدّدا لنا ما هو واقعيّ وحقيقيّ. ما يعني أنّ كلّ شيءٍ بما في ذلك القيم الأخلاقيّة يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا.

**الفرضية الثانية:** إرادة التحكّم بالعالم الخارجي، أو السيطرة على الطبيعة. ما يعني أنّ الكون بالنسبة إلى عقل الغرب صار مجرد «مصدر» للتكاثر يجب استغلاله إلى أقصى حد.

ما حصل في الحداثات المتعاقبة، كان استعادة الفرضيتين اللتين سبقتا: العِلْمويّة والسيطرة على الطبيعة، ثم لينضاف إليهما فرضيّة أعظم شأنًا في الصّعيد الأخلاقي، هي فرضيّة الامتداد الإمبرياليّ نحو أرض الغير.

\* \* \*

أهميّة هذا الجزء من سلسلة (نحن والغرب) لا تكمن في وصف وتحليل ما هو عليه حال الغرب، وإنّما تتعدى ذلك لتستظهر معائره الفكرية، وتقد اختلالاته الحضارية، بما لهذين الاستظهار والنقد من أثر بينّ في تصويب حركة تفكير النخب العربية والإسلامية واتجاهاتها الفكرية المعاصرة.

الدراسات والأبحاث التي تضمنها الكتاب تعكس هذه الأهمية بقدر وازن..

ولا سيما لناحية استجابتها النقدية لجملة من المباني المعرفية التأسيسية للحضارة الغربية الحديثة. ولسوف يتبين لنا كيف تمحورت أعمال وكتابات المفكرين والعلماء-الذين جرى تناولهم بالبحث- حول نقد المبادئ الحاكمة على عقل الغرب وروحه ومساره التاريخي. على أن ما يضيفي أهمية استثنائية إضافية على المنهج النقدي الذي أخذت به تلك النخبة، أنها لم تنظر إلى نقد الغرب لنفسه إلا باعتباره نقداً مشوباً بالنقص والشبهة. فهو إذ يُعرض عن نقد ميثاقه ونظامه الأنطولوجي، نجده يكابد نقداً ايديولوجياً وظائفيّاً لا غاية له سوى إعادة ترميم ما تصدّع من قيم ومفاهيم في بنيته الحضارية.

\* \* \*

يريد هذا الجزء الثالث من سلسلة «نحن والغرب»، أن يلقي الضوء مجدداً على مسارات النقد العربي الإسلامي لحضارة الغرب الحديث. ومع أنّ هذا المسعى يكتسي طابعاً موسوعياً في شكله ومحتواه، إلا أنّ غايته الجوهرية تندرج في سياق التأسيس لمنهج معرفي انتقادي للمبادئ المؤسسة للنظام الأنطولوجي والثقافي للتجربة التاريخية الغربية.

ومن أجل أن يستوي هذا المشروع على نصاب التكافؤ الخلاق بين نقد البنية المعرفية للمركزية الغربية، وضرورة تقديم البديل الحضاري الذي يسعى المركز إلى بلورته وتظهره، كان علينا - وكما جرى الأمر في الجزأين السابقين- أن نصطفي نخبة من العلماء والمفكرين ممن أنجزوا أعمالاً وازنة في كشف المعاصر الأساسية لبنية تفكير الغرب وثقافته التاريخية.

قد يتناهى للقارئ أنّ البحوث المتضمنة في هذا الجزء من السلسلة النقدية، آلت إلى التركيز على كشف الطبيعة الداخلية للظاهرة الحضارية الغربية، ومنطق الهيمنة

الذي يستحوذ عليها حيال الفضاء العربي والإسلامي. وذلك انطباعٌ صائبٌ يُستدلّ عليه في سياق الاستقراءات التي أُجريت على أعمال الشخصيات الفكرية المختارة. فلقد عكّف الباحثون المشاركون على تظهير المنهجيات النقدية لجهة مقارنة الأركان الكبرى في عقيدة الغرب، كالعدمية، والشكوكية، والدارونية، والنسبية، والمادية، والوضعانية التاريخية، وفلسفة الاستعمار وسواها. وستُظهر الأبحاث على الجملة كيف تآزرت العناصر النقدية ضمن وحدة منطقية رغم اختلاف الأسلوب بين مفكّر وآخر، وذلك تبعاً لخصوصية خطابه النقدي. ولئن كانت فلسفة النقد وغاياته الكبرى انتزاع الحقائق وتقديمها كبدايل، فإنّ كشف ما هو زائف وغير حقيقي في عالم الأفكار والمعاني وأحداث التاريخ هو إجراء معرفي تأسيسي، ذلك بأنّه ينطوي على فعلٍ نقديّ يشكّل أرضاً خصبةً لإنتاج الحقائق الصائبة.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين  
المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية



# صورة الآخر الغربي في فكر محمد إقبال بيان الوصل الوطيد بين الحداثة والاستعمار

أحمد محمد سالم\*<sup>1</sup>

## تمهيد

مرّت صورة الغرب في منظار المفكر محمد إقبال بمراحل عدة قبل أن تتطهّر وتأخذ شكل النقد الحاد للآخر الغربي. في البدء، تأثر إقبال بالحضارة السائدة في أوروبا حيث عاش رديحاً من السنين، وتعلّم ونال شهادتيّ دكتوراه، وخبر نُظم الحياة وتطوّر العلوم والآداب والفلسفة فيها، فأشاد بها، ودعا المسلمين إلى النهل من معينها. بيد أنه، من معاشته المديدة للمجتمع الغربي، توصل إلى اقتناع بأن هذا الآخر إن هو إلا مستعمر، وبات يقول: "إن تطوّر الغرب العلمي والمعرفي قد انتقل من كونه نموذجاً للعلم والمعرفة يحتذى به إلى كونه تاجراً استعمارياً".

في هذا البحث دخول إلى عالم محمد إقبال في نظريته إلى الآخر الغربي، من دون أن يعفي الموروثات اليونانية التي ساهمت في تشكيل البنية التأسيسية لحضارة الغرب. حملت أعمال محمد إقبال نقداً واضحاً للآثار السلبية للموروث اليوناني على روح الفكر الإسلامي، وهذا ما دعاه إلى نقد تلك الآثار السلبية، وتأثيراتها على مسار الوعي الإسلامي في التاريخ.

---

\*- باحث وأستاذ في الفلسفة الإسلامية والفكر المعاصر- جمهورية مصر العربية.



## نقد الموروث اليوناني:

انتقلت الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية وفقاً لرواية سائدة في عهد الخليفة المأمون بن هارون الرشيد (١٩٨-٢١٨هـ)، والذي شغف بتلك الفلسفات. وقد أثرت في مجمل العلوم الإسلامية، وخصوصاً علم الكلام، وعلم أصول الفقه، والتراث الفلسفي، ولم يكن للمسلمين أن يعزلوا أنفسهم عن هذه الموروثات التي أثرت في قراءتهم للوحي.

بيد أن عدداً من المفكرين المسلمين انتقدوا نقل هذه الموروثات إلى الحضارة الإسلامية، فقد رأى الشافعي (١٥٠-٢٠٤هـ) أنه "ما جهل المسلمون ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب، وميلهم إلى لسان أرسطو"<sup>[١]</sup>.

من جانبه، يشير إقبال إلى أن الاستغراق والتلاؤم مع الموروثات القديمة قد تمّ على مدار عقود من الزمن، فيقول: "استغرقت عملية التلاؤم والتكيف مع أوضاع الحياة الجديدة فترة الحكم الأموي، ولكن ما إن استقر الأمر للعباسيين، وشاعت دراسة الفلسفة اليونانية، حتى انطلقت كل الاتجاهات الفكرية الحبيسة لفارس من عقالها مرة أخرى، وأبدت نشاطاً رائعاً في كل مجالات الفكر والعمل، وقادت الطاقة الفكرية الفنية المكتسبة من تمثّل الفلسفة الإغريقية التي درسها القوم في نهم شديد، إلى فحص نقدي للتوحيد الإسلامي، وتدرّب علم الكلام المطعم بالحماسة الدينية على أن يتكلم لغة الفلسفة من قبل أن يبدأ العقل الجاف الخالي من الحماسة والعاطفة، والبحث عن ملجأ في ركن هادئ منعزل بعيداً عن صحيح الجدل لبيني نظرية متسقة شاملة"<sup>[٢]</sup>.

والواقع أن نقد الفلسفة اليونانية وأثرها كان حاضراً وبقوة في تجديد إقبال للفكر الديني، فمع بيانه للطاقة الإيجابية للفلسفة اليونانية، وأثرها في توسيع النظر العقلي

[١]- جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشار، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٥٧، ص ٥.

[٢]- محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران...إسهام في تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: حسن عبد اللطيف الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين، الدار الفنية للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٩، ص ٤٨.

في المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية، نجده يقول: "مع أن الفلسفة اليونانية وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكِّري الإسلام، فقد غشت على أبصارهم في فهم القرآن"<sup>[١]</sup>. من وجهة نظره، إن الأثر السلبي للفلسفة والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية يعود إلى مغايرة روح الحضارة الإسلامية لروح الفلسفة اليونانية، ورغم تأثر المسلمين بالفلسفة اليونانية في قراءتهم للقرآن، "فقد مضى أكثر من قرنين بعد نقل هذه الفلسفة قبل أن يتبيَّن المسلمون أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع النظرات الفلسفية القديمة"<sup>[٢]</sup>.

إن الفلسفة اليونانية تميل إلى التجرُّد والتأمل النظري في حين تميل روح القرآن إلى الانطلاق من العيني ومن المحسوس للوصول إلى الله. ولما كانت آراء الفلسفة اليونانية تتعارض مع الروح الإسلامية وروح القرآن، نجد إقبال يحدِّث من آراء أفلاطون، فيقول: "لما كان هذا المسلك يتعارض مع تعاليم الإسلام لذا وجب الاحتراز من أفكاره"<sup>[٣]</sup>.

يتبيَّن لنا مما سلف أن ثمة إلحاحاً شديداً من إقبال على بيان مغايرة روح الإسلام الواقعية مقابل روح الفلسفة اليونانية النظرية، مؤكداً أن إخفاق المسلمين في قراءة القرآن في ضوء هذه الفلسفة جاء نتيجة "أن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس"<sup>[٤]</sup>. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان من الممكن ألا تتأثر قراءة الوحي الإسلامي بعيداً عن موروثات الأمم السابقة؟ ألا تتأثر صور الاعتقاد بالبيئات والثقافات التي انتشر فيها الإسلام؟

إن الديانة الإسلامية حين فتحت بلداناً، وسيطرت على أمم وممالك، لم يكن من

[١]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، ٢٠١٨، ص ٨.

[٢]- المرجع نفسه، ص ١٤٦-١٤٧، وأيضاً ص ٩.

[٣]- محمد إقبال: الأسرار والرموز، ترجمة: سمير عبد الحميد- المركز القومي للترجمة، القاهرة، عدد (٧٤٤)، ٢٠١٠، ص ٧٦.

[٤]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص ١٤٦-١٤٧.

الممكن أن تفرض نفسها عليها بصورة واحدة، ولم يكن من الممكن أن تتخلص تلك الأمم والشعوب من موروثاتهم السابقة حين اعتقدت بالإسلام.

ورغم التأثير الكبير للمنطق اليوناني في صياغة آيات علم أصول الفقه، وخصوصاً لدى أبي حامد الغزالي (توفي ٥٠٥هـ) في كتابيه (المستصفى) و(معيار العلم) وغيرهما من أعماله، وتأثيره في اجتهادات الإمام ابن حزم الظاهري (توفي ٤٥٦هـ) في اصطناعه القياس البرهاني بديلاً من القياس الأصولي، ومدى قدرة الحضارة الإسلامية على تمثّل المنطق الأرسطي كآلة للتفكير، رغم ذلك نجد إقبال ينتقد قبول هذا المنطق والتأثر به، ويعلي من شأن التيار الفكري الذي برز في الحضارة الإسلامية وانتقد سيادة المنطق اليوناني في بعض العلوم الإسلامية. فهو يرى أن رفض المنطق اليوناني هو امتداد لنقض الفلسفة اليونانية، وذلك ظهر بوضوح عند ابن تيمية وشهاب الدين السهروردي (توفي ٦٣٢هـ)، وغيرهما من الذين يرتكزون في نقدهم على مغايرة روح الإسلام والقرآن لطبيعة الفلسفة اليونانية.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ماذا كان ينبغي إقبال من نقده للفلسفة اليونانية؟

يجيب إقبال بنفسه: "أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكّل طبيعة ثقافة الإسلام"<sup>[١]</sup>. ولا شك في أن هذه الفكرة التي يسعى إلى استئصالها هي جوهر الفكرة الاستشراقية التي تبحث عن جذور يونانية وفارسية وهندية للثقافة الإسلامية حتى تمحو عنها خصوصيتها وابتكاريتها.

وإذا تساءلنا عن حدود رؤية إقبال للفلسفة اليونانية في ضوء موقف المدرسة الإصلاحية، نرى أن هناك أعلاماً لهذه المدرسة يقفون على الأرضية نفسها. في هذا السياق، يقول محمد فريد وجدي (١٨٧٨-١٩٥٤): "اشتغلت الفلسفة اليونانية قبل كل شيء كأساس لبنائها بمسألة الوجود المحسوس، وعلّة نشوئه، وبمسألة الكائنات وحدوثها، وبمسألة الروح ومصادرها، وبمسألة الإنسانية وآدابها، وكان اعتمادها في كل هذا على الفكر والتأمل، وناهيك بقصورها في عهد الطفولة البشرية، ودائرة

[١]- المرجع نفسه، ص ١٥١.

المجاهل الكونية، فجاءت الفلسفة مناسبة لهذه الحالة من القصور، ولهذا يكون الاشتغال بهذه الفلسفة من ناحيتها النظرية، وخاصة في دور طفولتها إضاعة للوقت، وصرف الجهود فيما لا يفيد<sup>[١]</sup>. وكان الإمام النورسي (١٨٧٧-١٩٦٠) يقول: "الفلسفة اليونانية خيرها قليل، وذلك لأن هذه الفلسفة كانت ملتصقة بالأساطير والخرافات والنزعات الوثنية"<sup>[٢]</sup>.

وعلى الرغم من نظرة بعض أعلام الفكر الإصلاحية في تأثير الفلسفة اليونانية في الثقافة الإسلامية يشكل حالة من الانفتاح تحسب لروح الإسلام، فإن أعلاماً آخرين من مدرسة الإصلاح يرون ضرورة بيان الأثر السلبي للفلسفة اليونانية على تجميد العقيدة الإسلامية في قوالب عقلية جافة، وافتقاد الدين للروح الحيوية والفاعلية الشعورية بسبب فلسفة العقيدة الإسلامية.

## نقد الآخر الحديث:

### ١- الغرب / المعلم:

تمثّل حضور الغرب في خطاب الإصلاح الديني بصور متعددة ومتباينة، ولعل أهمها النظر إلى الغرب على أنه المعلم الذي ينبغي النقل عنه، والتعلم منه لأنه في صدارة المشهد الحضاري. وكان رواد حركة الإصلاح الديني ينادون بضرورة نقل العلوم والمعاني على الغرب فيرى أحمد خان (١٨١٧-١٨٩٨) أنه "يجب علينا أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم، وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب العلم أو اختراع عمل، ولا منفذ لنا من براثن الفقر، ومخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم، وإدخال مدنيتهم، ليكون هناك شيء من التكافؤ بيننا وبينهم"<sup>[٣]</sup>. يضيف: "الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية"<sup>[٤]</sup>.

[١]- محمد فريد وجدي: فصول في سيرة الرسول، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط١، ١٩٩٧، ص١٠١-١٠٢.

[٢]- سعيد النورسي: صيقل الإسلام، ترجمة: إحسان قاسم الصالح، دارسوزلر، القاهرة، ط٢، ١٩٩٥، ص٤١.

[٣]- خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، مركز الإنماء العربي، بيروت ط١، ١٩٨٣، ص١١٣.

[٤]- المرجع نفسه، ص١١٢.

بدوره طالب رفاة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣) بنقل العلوم والمعارف الحديثة عن الغرب، فقال: "فالبلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه"<sup>[١]</sup>. وكان خير الدين التونسي (١٨٢٢-١٨٩٠) يقول: "إن التمدن الأوروبي تدفق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرب"<sup>[٢]</sup>.

بالمقابل، نجد من بين أعلام الحركة الإصلاحية الدينية في جانبها المتشدد من يرى استحالة التقاء الإسلام مع الحضارة الغربية، فيقول أبو الأعلى المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) عن الحضارات الغربية أنها "حضارة لا دينية بحتة، لا مجال فيها لمخافة إله من السماء عليم قدير، فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداها هجر الأخرى، ولا بد، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد فاتاه معاً، وانشقَّ بينهما نصفين"<sup>[٣]</sup>.

في ضوء ذلك نتساءل: ما موقف محمد إقبال من الغرب المعلم؟ هل هو موقف واحد أم أن له مستويات متعددة؟

ذهب إقبال إلى الغرب للحصول على درجة الدكتوراه في القانون في ٢٥ سبتمبر ١٩٠٥ - بناء على مساعدة من أستاذه توماس أرنولد- وذلك من جامعة كمبريدج في لندن، حيث مكث حتى ٢٧ تموز/ يوليو عام ١٩٠٨. وكان في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٠٧ قد تقدم أيضاً للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا، وتم استثنائه من شرط إجادة الألمانية وكتابة أطروحته بهذه اللغة، فكتبها بالإنكليزية وكان موضوعها (الفكر الفلسفي في إيران)، وفي تلك الفترة أتيح له الاطلاع على الثقافة الغربية من منابعها الأصلية.

[١]- رفاة الطهطاوي، تخليص الإبريز تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ٦٨.

[٢]- خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق: معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٤٩-١٥٠.

[٣]- خالد زيادة، المرجع السابق، ص ١٧٩.

نلمح في كتب إقبال وشعره بُعداً تبريراً لمسألة مشروعية التعلّم من الآخر الغربي من منطلق أن النهضة الأوروبية لم تبني إلا من خلال استيعابها للعلوم والمعارف الإسلامية، وبالتالي "فإن المبادئ السامية التي تضمها المدينة الغربية ينبوعها الإسلام، وقد بدأت النهضة الأوروبية الحديثة في القرن الخامس عشر الميلادي، والعلوم التي عرفتها أوروبا في حينها كان أصلها وينبوعها هي جامعات المسلمين، ذلك أن الطلاب من الدول الأوروبية المختلفة كانوا يتوافدون على هذه الجامعات الإسلامية فيتعلمون ويتثقفون، ثم يعودون إلى بلادهم فينشرون العلم والآداب في دوائهم الخاصة"<sup>[١]</sup>. ولهذا يرفض إقبال دعوة المستشرقين بأنه لا التقاء بين الإسلام والعلوم الحديثة، مؤكداً دور العلم العربي في تطوّر ونهضة الحضارة الغربية، ومن ثم يرى أن تقدم العلوم والفلسفة في الحضارات الغربية جاء نتيجة استثمار المدينة الإسلامية والتوسع فيها، وأن ما حققه المفكرون المسلمون كائن في مكتبات أوروبا، وهو ما يعكس الدور الحقيقي لأثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية في المجالات كافة.

ويمكن بيان الأثر الإيجابي للغرب المعلم على إقبال في تأثير جمال البيئة الأوروبية البيئية على شعره الذي دونّه في أوروبا في تلك الفترة. فقد نظم أربعاً وعشرين منظومة وسبع قصائد غزلية يضمها الجزء الثاني من ديوانه (صوت الجرس)، منها منظومتا (الحس والعشق) و(الغسق الغادر) اللتان تصوّران الحب أو العشق المجازي عنده، وكان قد نظمهما بعدما تأثر بالجمال النسوي والبيئة الأوروبية<sup>[٢]</sup>.

وإذا كان إقبال قد تأثر بالبيئة الأوروبية في بعض أشعاره فإنه كان يدرك بعض الجوانب الإيجابية في المدينة التي أثرت في نفسه تأثيراً عميقاً، كما تأثر بالتقويم الجديد للفلسفة الأوروبية والنهضة العلمية الحديثة والتكنولوجيا، والعمل الجاد المستمر في مجالات البحث والتحقيق والتجربة، فكان إقبال يرى "أن الغرب الناهض يقظان، ويمضي في ميدان العمل، أما الشرق الغافل فنائم في المجال نفسه"<sup>[٣]</sup>.

[١]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ٢، ص ٣٤.

[٢]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ١، ص ٢٢٦.

[٣]- المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٥٣.

كان إقبال يدعو إلى ضرورة تعلُّم العلم من الغرب، "لأن المسلمين أمروا أن يطلبوا العلم ولو في الصين، وأن يخرجوا في طلب العلم والحكمة، وعلينا أن ننقل عنهم ما ينفعنا، وأن الإعراض عن ذلك هو ضيق في الأفق الذهني، وضيق في الصدر والنظر"، ويقول: "إن العلم المعاصر ليس من أعداء الإسلام كما يعتقد البعض من أصدقائنا الذين لا يعرفون الحقيقة، لأن الإسلام يتخذ موقفاً صائباً من العلم"<sup>[١]</sup>. ويرى "أن العلم من وسائل حفظ الحياة ومتاعها، ومن وسائل تقويم الذات ومحك لها"<sup>[٢]</sup>. فالواقع التاريخي كان يفرض عليه التركيز على ضرورة تعلُّم العلوم الحديثة الناهضة في الغرب لأن الأمة المسلمة مُستعمرة، وبالتالي "فإن الظروف التي تواجهها اليوم تحتم علينا أن نتحرر اقتصادياً قبل أن نستقل سياسياً، وأرى أن المسلمين لا يزالون متخلفين في المجالات التجارية والاقتصادية بالنسبة إلى أهل الديانات الأخرى، والواقع أنهم ليسوا في حاجة إلى دراسة الأدب والفلسفة، وإنما ينقصهم تعليم التكنولوجيا والعلوم الحديثة. إن السادة الزعماء الذين أنشأوا الجامعة المليّة يجب أن يهتموا بالعلوم الحديثة على أوجه أخص بالإضافة إلى اهتمامهم بالعلوم الدينية"<sup>[٣]</sup>.

لقد درس إقبال علم الاقتصاد، ورأى ضرورة تعلُّم أصوله هذا العلم لأنه دواء شاف لخير الشعب وصلاحه "وعليه إن أراد الهنود أن يحيوا ذكرهم في سجل الشعوب فيجب عليهم أن يعرفوا مبادئ هذا العلم المهمة، وأن يعرفوا الأسباب التي تمنعهم وتقف في سبيل التقدم الوطني"<sup>[٤]</sup>. ولهذا كان أول كتاب ألفه في الاقتصاد باللغة الأردنية.

لم يقف الأثر الإيجابي للغرب المعلّم في فكر إقبال عند هذا الحد، ولكنه تأثر كثيراً بالفلسفات والآداب الغربية، وخصوصاً في المرحلة المبكرة التي عاشها في

[١]- المرجع نفسه، ج ٢، ص ١٩٩.

[٢]- محمد إقبال: الأسرار والرموز، ص ٤٦.

[٣]- جاويد إقبال، النهر الخالد ج ٢، ص ٢٢٩.

[٤]- المرجع نفسه، ج ١، ص ١٧١.

أوروباً. ورَكَزَ كثيراً على الآداب الألمانية التي رأى أنها تأثرت كثيراً بروح الشرق فرأى "أن غوته منذ شبابه يميل إلى الشرق، والتقى هردر في ستراسبورغ حيث كان يتعلم القانون، فتأثر بسعدي وحافظ الشيرازي، وبعد نشر الترجمة الكاملة لديوان حافظ في عام ١٨١٢ بدأ الأثر الشرقي بوضوح عند غوته بعدما سئم من انحطاط الغرب عامة، وألمانيا خاصة، كما تأثر بالقطار (فريد الدين) والفردوسي"<sup>[١]</sup>. ومن ثم يمكن القول أن ميل إقبال إلى الآداب الألمانية وقراءته لها خلال إقامته في (هايدلبرغ)، وهو تأثر بالشعراء الألمان جميعاً إلا أن تأثير (غوته) كان أكثر عمقاً<sup>[٢]</sup>. كذلك تأثر بالشاعر الانكليزي (وردزورث) ووجد فيه تشابهاً مع تعاليم ابن عربي حول وحدة الوجود، وعنه يقول: "لا بد من أن أعترف بأنني قد استفدت كثيراً من هيغل وغوته والميرزا غالب وعبد القادر بيدل ووليام ورد زورث. هيغل وغوته ساعداني في الوصول إلى باطن الأشياء، أما بيدل وغالب فعلماني أن يبقى عندي روح الشرق في أساليب التعبير رغم اكتساب الكثير من الأساليب والقيم للشعر الغربي، وأما ورد زورث فهو الذي أنقذني من الإلحاد حين كنت طالباً"<sup>[٣]</sup>.

حين كتب إقبال عن فكرة الإنسان الكامل في رسالته للدكتوراه في ألمانيا، قال المستشرق الإنكليزي نيلكسون إنه تأثر بآراء نيتشه، وإنه نقل مفهوم التطور عن الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون. في هذا السياق يقول حسن حنفي: "في الخطاب الشهير من إقبال إلى نيكلسون ينفي إقبال تأثره بنيتشه فهناك فرق بين (الإنسان الكامل) عنده، والسوبرمان عند نيتشه، وقد كتب بحثاً عن (الإنسان الكامل) قبل أن يتعرف إليه، وضمَّنه رسالته للدكتوراه "تطور الفكر الفلسفي في إيران". من أوجه التشابه أن نيتشه ينكر الفناء الذاتي، وإقبال يثبت رأيه حول ضرورة ظهور الأمة المثالية، ولكن دهرية وإعجابه بالسلطان أضاعا فلسفته. ويعجب إقبال بنيتشه في فلسفة الحياة والقوة والإنسان الأعلى التي تعادل فلسفة الذات عنده، ومع ذلك عرف نيتشه العقل

[١]- حسن حنفي، محمد إقبال... فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٣٨٠.

[٢]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ١، ص ٢٢٧.

[٣]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ١، ص ١٦٤.



من دون القلب، وتصور العلم ولم يعيش العشق، ولم يعرف التوحيد والبراءة الأصلية، ولكن عرف الإثم والخطيئة كما هو الحال في المسيحية<sup>[١]</sup>.

بعدما قرأ إقبال نيتشه قال عنه: "إنه موهوب بنوع من الاستعداد الطبيعي، وأن الناحية الإلهية في الإنسان قد تجلت عليه في صورة رؤيا أمره، أقول "أن رؤياه" أمره لأنه سيبدو أنها أمدته بنوع من عقلية التنبؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل رؤاه إلى قوى حيوية دائمة، ولكن نيتشه باء بالفشل، ويرجع فشله في الأصل إلى تأثيره بأداء أسلافه من المفكرين أمثال "شوبنهاور" و"داروين" و"لانغ" تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقي لرؤياه، فانساق إلى محاولة تحقيقها في نظم مثل التطرف الأرسطراطي بدلاً من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التي في النفس"<sup>[٢]</sup>.

وعلى الرغم من مغايرة الفكر الأوروبي للروح العامة للثقافة الإسلامية، فإن إقبال لم يجد غضاضة في النقل عن الغرب في الفكر والفلسفة، بل رأى أننا يجب أن نأخذ من الفكر الأوروبي ما يمكن أن يعيننا على تجديد التفكير الديني في الإسلام، فيقول: "لا بد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا على إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر"<sup>[٣]</sup>.

كان يرى "أن المؤلفات الجديدة للفلاسفة الأوروبيين جديدة باهتمام قبول الشرقيين وعقولهم، ويجب بعد الاستفادة من هذا الفكر الأوروبي الجديد أن يعيد الشرقيون النظر في تقاليدهم الفلسفية القديمة"<sup>[٤]</sup>.

ومع تأثر إقبال بالفكر والفلسفات الأوروبية ظل موقفه منها متوتراً، ويرى

[١]- حسن حنفي، المرجع السابق ص ٤١٧.

[٢]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٢٢٣.

[٣]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٤.

[٤]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ٢، ص ١٥٥.

البعض أنه حين رأى أوروبا عن قرب أثناء إقامته فيها حدث له ثورة عليها، فيقول ابنه جاويد: "أما الثورة الكبرى التي حدثت في ذهن إقبال وفكره خلال إقامته في أوروبا فهي تبرُّمه من الفلسفة والتصوف وكراهيته للقومية وعودته إلى التعاليم الإسلامية قلباً وروحاً وفكراً. أما كيف ومتى نشأت وتطورت هذه الثورة الفكرية عند (إقبال) فإن الرد على هذا السؤال بتحديد المراحل المختلفة تاريخياً أمر غير ممكن لأن (إقبالاً) عندما أتيت له أن يرى عيوب المجتمع الغربي من قريب فإنه أخذ يبغضه ويكره حب المال، وضيق الصدر الذي تمتاز به المدنية الغربية"<sup>[١]</sup>. وبرز إقبال حالة تبرُّمه هذه فيقول في رسالة إلى شقيقته (كريم بي) في ٨ ديسمبر ١٩١٩: "إنني لأتأسف دائماً عندما ألقى نظرة عابرة على ما مضى من حياتي حيث ضيَّعت الكثير من عمري في دراسة الفلسفة الأوروبية والاطلاع عليها"<sup>[٢]</sup>. وكان يرى أن تعلمه في الغرب لم يستطع أن يبهر له، وبغشى على بصيرته إزاء هذا الآخر، وهنا ينتقل موقفه من التأثر بالآخر إلى نقده، بل وامتد الأمر إلى رفضه.

ونجد في أشعاره وأعماله نقداً حاداً لمسألة تقليد الغرب في كل شيء، ويشنُّ حملة شعواء على المتفرنجين فيقول: "إن هذا الجيل حي قائم بنفسه يفكر بعقله، إنه يعتقد أنه ظل لأوروبا وأن حياته عارية من دون الغرب، فيقول في بيت يتراءى لك أن الشاب المتعلم حي يرزق، ولكنه في الحقيقة ميت استعار حياته من الغرب"، ويخاطب المتفرنج ويقول: "ليس وجودك إلا تجلياً للإفrench، لأنك بناء قد بنوه، هذا الجسم العنصري فارغ من معرفة النفس، فأنت غمد محلي بغير سيف، وجود الله غير ثابت في نظرك، ووجودك أنت غير ثابت في نظري"<sup>[٣]</sup>.

ويرى أبو الحسن الندوي "أن إقبال يرى أن الغرب لم يعلم هؤلاء الشباب إلا صنع الزجاج، إن عبوديته قرنين متواليين قد كسرت خاطرهم، وأوهنت قلوبهم، فانظر كيف تعيد الثقة إلى نفوسهم، وتحارب الفوضى الفكرية، وكان لا يغتفر هذه

[١]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ١، ص ٢٢٩.

[٢]- المرجع نفسه، ج ٢، ص ٢٥٣.

[٣]- أبو الحسن الندوي، شاعر الإسلام محمد إقبال، ص ٧٩.

الجريمة“. ويقول في موضع آخر: ”أنا لا أقيم لذلك العلم وتلك الحكمة وزناً، التي تجرد المجاهد من سلاحه وتجعله أعزل ضعيفاً“<sup>[١]</sup>.

وانتقد إقبال تبعية نظم التعليم في العالم الإسلامي للغرب حيث رأى ”قيام نظم التعليم على تقليد الغرب والهيام به، ونفي الذات، وانتظار المعرفة من الغرب في الغذاء، أضاع التقليد الأمة ومحا شخصيتها، وتحول المسلم الذي يحطم الأصنام إلى مشيد لأصنام جديدة“<sup>[٢]</sup> وهذه الأصنام هي تقديس وتأليه أفكار الغرب وعلومه ومعارفه، ومن ثم فقد نسي الشرق تاريخه، وسحر الغرب لبّه، ”ويرى إقبال أن ذلك التقليد له آثار وخيمة على المسلمين“ فتقليد الغرب يسلب الذات ذاتها، ويجعلها تغرب في الآخر، ويفنى المقلد في جملة الآخرين، وينظر إلى نفسه في مرآة غيره، ويسكن في عشهم، ويطير بأجنحتهم، ويقتل بالشرب في كأسهم، والحق أن هجرهم أحلى من وصلهم<sup>[٣]</sup>. وينتهي في نقده لمسألة تقليد الغرب إلى القول بأن دعوة التجديد في الشرق هي مجرد تقليد للغرب فيقول: ”خشيتي أن دعي التجديد في الشرق على التقليد للغرب دهان“<sup>[٤]</sup>. ونتيجة لرفضه التماهي مع الغرب فإنه حاول أن يؤسس لفلسفة الذاتية يدعم من خلالها بناء الذات الإسلامية بمقوماتها الروحية والفكرية لمواجهة المسخ الناتج من تقليد الغرب الذي أحل بالذات، ولذا كان يقرر في فلسفته تلك بأن على المسلمين أن يكونوا مؤمنين بذاتيتهم، فيقول: ”كن مؤمناً بذاتيتك واكفر بالغرب“<sup>[٥]</sup>.

ينتقل إقبال من نقد تقليد المسلمين للغرب إلى نقد بنية الحضارة الغربية علمياً ومعرفياً، فيرى أن تطور الغرب العلمي والمعرفي قد انتقل من كونه نموذجاً للعلم والمعرفة يحتذى به إلى كونه تاجراً استعمارياً ويرى ”أن تطور العلوم الفلسفية والعلوم الحديثة والتكنولوجيا كان من الأسباب التي أحدثت المنافسة والعداء بين الشعوب،

[١]- المرجع نفسه، ص ٧٩.

[٢]- حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص ٤٠٣.

[٣]- حسن حنفي، محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص ٤٠٧.

[٤]- محمد إقبال، ضرب الكلیم، ص ١١٨.

[٥]- محمد إقبال، من مثنويات محمد إقبال، ترجمة: يوسف عبد الفتاح، مراجعة محمد علاء الدين منصور، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة رقم (٢٧٨) ٢٠٠٢، ص ٦٥.

فأخذت تنافس بعضها البعض للفوائد المادية، وجمع الأموال، واستغلال الضعيف من أجل السيطرة والتغلب (...). وعلمياً فإن المشاعر الوطنية، والتقدم العلمي كان سبباً في تنشيط هذه الشعوب الأوروبية، وتقويتها مما جعلها تنهب الضعفاء وتسلب أموالهم، وتسيطر عليهم وتستبعدهم<sup>[١]</sup>. ومن ثم ذهب إقبال إلى "أن علم الغرب سيف بتار قد صنع لإهلاك النوع الإنساني، علم الحق عندهم سحر، ليس سحراً بل كفراً"<sup>[٢]</sup>.

وإذا كان إقبال قد أقر التأثير بالعلم والفكر الغربي فإنه حين تعمق في باطن الأمور بعقل واع رأى العلوم العقلية الحديثة والتكنولوجيا، وتأثيرها المعجز في البيئة الأوروبية، ولكنه مع ذلك شاهد أيضاً أن العلم والفن عند الأوروبيين ليس وراءه ذلك غرض إلا المادية، ومعنى ذلك أن العقل البشري يتدرب ويتطور في (أوروبا)، أما القلب فيبقى عطشاً محروماً "إن العقلية الأوروبية تقوم على المادية، وهدفها الوحيد هو الانتفاع والتمتع، إلا أن هذه العقلية قد حرمت مشاعر العشق والحب الحقيقي التي تربي وتقوى فكرة الكرامة البشرية والصدقة الإنسانية"<sup>[٣]</sup>. وعلى الرغم من تأثير إقبال بالفلسفات المثالية الأوروبية وخاصة الألمانية منها فإنه يرى "أن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني، وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان"<sup>[٤]</sup>.

ويكشف إقبال عن مدى محنة الروح الإنسانية داخل الحضارة الغربية بسبب انكباب الإنسان الغربي على الحياة المادية فيقول: "إن الإنسان العصري، وقد أغشاه نشاطه العقلي، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، أي إلى حياة

[١]- جاويد إقبال، النهر الخالد ج ١، ص ٢٣١.

[٢]- محمد إقبال، من مثنويات، ص ٦٤.

[٣]- جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ١، ص ٢٣٠.

[٤]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ٢٠٧.

روحية تتغلغل في أعماق النفس فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حباً طاعياً يقبل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق في هذا الوضع أيّني مصدر الحس الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد<sup>[١]</sup>.

ويرى أن الغرب أبعد العلم عن الدين والإيمان فيقول: "علم الغرب الذي يبعد عن التقوى والإيمان فغاب المعيار، وعم الشك، وانتهى إلى الصوفية، العلم سبب الرقي في الحياة حوله الغرب إلى آلة للهدم والتدمير، حول جنات عدن إلى سقر، أصبح العلم خداعاً وسحراً فتبدلت نعمه الله كفراً، وأصبح الورد شوكة"<sup>[٢]</sup>. وانتقد بضراوة انتشار الإلحاد في النزعات الفكرية الأوروبية قائلاً: "لقد هوت أوروبا بحد سيفها منذ رسمت طريق الإلحاد تحت القبة السماوية"<sup>[٣]</sup>. وإذا كان ينتقد النزوع المادي في الغرب فإنه ينتقد عنصرية الحضارة الغربية فيقول: "إن الإنكليز لو أسلموا عاقبهم المجتمع البريطاني، فالغرب يقوم على العنصرية عنصرية دفينه، وطائفية لم تمحها العقلانية والتنوير أو الرومانسية أو التصوف أو الفن أو العلم أو الفكر، فالثقافة الإفرنجية تقوم على فساد القلب والنظر، حضارتها خالية من العفة"<sup>[٤]</sup>.

وينتهي في موقفه من الغرب وحضارته من إمكانية التعلم منه إلى إقامة تمايز كامل بين حضارة الغرب وحضارة الشرق فيقول: "فالإسكندر رمز الحضارة الغربية، والخضر رمز الحضارة الإسلامية، الأول رمز القوة والفتح والغزو، والثاني رمز الروح والباطن والتأويل، العقل من الغرب، والعشق من الشرق، هناك تمايز بين حضارتين

[١]- المرجع نفسه، ص ٢١٥-٢١٦.

[٢]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٤٤٧.

[٣]- محمد إقبال، من مثنويات محمد إقبال، ص ٦٣.

[٤]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٤٢٥.

وتقليد أحدهما للآخر انحراف، حتى ولو أن كلاهما أكمل الآخر، الإكمال ليس بالتقليد بل بالتحديث والتجديد والتطوير“<sup>[١]</sup>.

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: لماذا انتهى إقبال إلى ما ذهب إليه أبو الأعلى المودودي من استحالة التقاء الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية؟ هل كان ذلك بناءً على إدراك تمايز الروح العامة لكل حضارة في بنيتها عن الحضارة الأخرى بما يمنع إمكانية الالتقاء؟! وهل كان ذلك ناتجاً من كفره بكل ما يأتي من الحضارة الغربية؟

## ٢- الغرب/ المستعمر:

أذكت حركة التقدم الصناعي في أوروبا في رغبة الدول الأوروبية في استعمار أجزاء كبرى من العالم لتوفير المواد الخام للثورة الصناعية، وكان من ضمن هذه الأجزاء العالمان العربي والإسلامي، ولم يسع الاستعمار إلا لنهب ثروات هذه الشعوب، وإفقار هذه المناطق في العالم، والغريب أن يأتي هذا الاستعمار لبلادنا تحت شعار نشر التمدن والتحديث، وقد وظف المستعمر صورته كمعلم وصاحب حضارة للسيطرة على مقدرات الشعوب المستعمرة، ولكن دعوته تلك لم يقبلها أبناء هذه الشعوب.

وقد اتخذ أقطاب الحركة الإصلاحية موقفاً حاداً في مواجهة المستعمر الغربي، والكشف عن نواياه الخبيثة، ومساغيه لنهب ثروات هذه الشعوب، فنجد الأفغاني (١٨٣٨-١٨٩٧) ينتقد الاستعمار، ”وذلك لأن انكلترا تستحل ثروات الشعوب المستعمرة، وكل ذلك يتم تحت راية العدالة والإصلاح أو حفظ الراحة، وتقرير النظام أو ليسوقه إليك بباعث المحبة والإخلاص“<sup>[٢]</sup>.

ومن ثم فإن المستعمر يأتي إلينا ليقول إنني أريد أن أحدثكم وأمدنكم، ويروج ذلك باسم القيم الليبرالية، فأى قيم تلك التي في جوهرها الحفاظ على حريات الأفراد في

[١]- المرجع نفسه، ص ٤٢٧.

[٢]- جمال الدين الأفغاني، الانكليز والتهتك في الحيلة، الخاطرات، الأعمال الكاملة دار الشروق، القاهرة، ط ٢٠٠٢، ج ٦، ص ٣٤٤.

حين أن المُستعمر يسلب الشعوب حريتها، وثرواتها ويفقرها لصالح رفاهية وحرية الرجل الأبيض الغربي؟ ويرى الأفغاني أنه "قد برز الأوروبيون بضروب السياسة لتوسيع ممالكهم، وتفننوا بإيجاد الوسائل المؤدية لذلك، وكان أسبقهم في الدهاء، وأكثرهم في الاستيلاء الانكليز، وهم في مقدمة من رأى من دول الغرب أن فتح البلاد، وتملكها بالجيش والكفاح والقتال من مزعجات الأمور، وأن الدخول إليها يكون من باب اللين والمكر والخديعة. إن هذا الاستعمار لغة واصطلاحاً ومصدراً واشتقاقاً لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد، وهو أقرب إلى الخراب والتخريب، وإلى الاسترقاق والاستعباد منه إلى العمار وال عمران والاستعمار"<sup>[١]</sup>.

وعلى درب الأفغاني سار الإمام محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥) في تعرية الغرب المُستعمر فيقول: "إن الانكليز يمتصون من ثروة مصر، ويستخدمون الرجال المقننين على العمل فيها، ويحافظون على الشيء أو الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم حتى إذا رأوا أنه لم يبق فيه فائد ألقوه"<sup>[٢]</sup>.

وكشف عبد الله النديم (١٨٤٢-١٨٩٦) عن مبررات أوروبا المزعومة في استعمار العالم العربي والإسلامي بدعوى الإصلاح والتطوير والتحديث فيقول: "قالت أوروبا إن الشرق في حاجة لتدخل أوروبا لإصلاح إدارته وماليته وتجارته وتهذيب أممه بالتعاليم الأوروبية، وأجمع رجال أوروبا على جعله قسماً مقابلاً لها، وربطوا عزمهم على ضمه إليهم الجزء بعد الجزء، والقطعة بعد القطعة على اتفاق معقود بين الدول"<sup>[٣]</sup>. ولكن أوروبا لا تُعمر ولا تُحدث في المستعمرات إلا بالقدر الذي يرفع من الكفاءة الإنتاجية.

ورغم الدعوى بعدم التعرض للدين والعوائد فإن النديم يرى أن ما يحدث بخلاف ذلك فيقول: "إن دول أوروبا لم تدخل بلداً شرقياً باسم الاستيلاء وإنما تدخل باسم الإصلاح،

[١]- خالد زيادة، تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، ص ١٢١.

[٢]- محمد رشيد رضا: رأى الأستاذ الإمام في الاحتلال، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة ٢٠٠٠، ج ٢، ص ٩٢٢.

[٣]- عبد الله النديم: لو كنتم مثلنا لعلتم فعلنا، الشرق والغرب، جمع محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة السورية، دمشق ١٩٩١، ج ١، ص ٧١.

وبث المدنية، وتنادي أول دخولها أنها لا تتعرض للدين، ولا للعوائد، ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئاً فشيئاً فلا تقدم على العمل، بل تفعل الشيء على قبول التجربة فإن نفذ فقد مضى، وإن عورض فيه التزمت التأويل كما تفعل فرنسا في الجزائر وتونس<sup>[١]</sup>.

وسعت حركة الإصلاح الديني في الجزائر إلى مواجهة المستعمر الفرنسي بكل طاقاتها لأنه يرغب في تغيير مقومات الهوية الإسلامية والعربية للجزائر، فكانت الحركة تسعى لترسيخ تعاليم الإسلام واللغة العربية في إطار سعى فرنسا لفرنسة الجزائر، فيقول البشير الإبراهيمي (١٨٨٩-١٩٥٦) بأن الاستعمار هو الخراب والتخريب، ويرى أن "من أحص الخصائص التي يبني عليها الاستعمار الفرنسي أمره تضافره على المقومات الحيوية للأمة التي يلتمها فيبتلعها بالضعف والوهن وأسباب الموت البطيء"<sup>[٢]</sup>.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن إذا كان لحركة الإصلاح الديني موقف حاد من المستعمر الغربي فما هي حدود موقف محمد إقبال من الغرب المستعمر؟ وكيف تناول إقبال صورة الغرب المستعمر في كتبه وأشعاره؟ ويمكن القول أن موقف إقبال من الآخر الغربي كمستعمر جاء بعد أن عاين إقبال الحضارة الغربية عن قرب أثناء البعثة، فيقول جاويد إقبال: "إن إقبال مر بمرحلة التغيير الثوري الفكري، وهو في كمبريدج، وذلك بعد قليل من إرسال أطروحة الدكتوراه في النصف من عام ١٩٠٧، وهذا التغيير الثوري الذي حدث في نفس إقبال جعله يرفض الملكية والاستعمار والوطنية والقومية رفضاً تاماً، كما أنه أعرض عن التصوف الوجودي"<sup>[٣]</sup>.

لقد اتضح مدى حدة موقف محمد إقبال من الغرب المستعمر في مدوناته الشعرية، فقد كان يقول: "إن ثرواتنا متاع للمستعمرين"<sup>[٤]</sup>، ليكشف عن أن الغرب يمتص ثروات الهند، فالمستعمر يستعبدنا ويعد ذلك حرية لنا، "فيحكم المستعمر القيد على العبيد،

[١]- المرجع نفسه، ج ١، ص ٧٢.

[٢]- محمد البشير الإبراهيمي، إلى مؤتمر التغريب بالرباط، الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ج ٥، ص ٢١٦.

[٣]- جاويد إقبال، النهر الخالد ج ٢، ص ١٥٢.

[٤]- محمد إقبال، من مشنويات محمد إقبال، ص ٥١.



ويعد ذلك حرية لهم<sup>[١]</sup>. ومن منطلق الظلم الذي يتعرض له العالم تحت وطأة الغرب المُستعمر، يرى إقبال أن الإنسانية آت من جور الغرب، وذبلت الحياة بسببه، ويبرز قدراً من المظالم والخداع الذي تسيطر بها أوروبا على العالم، ويكشف للذين تسحروهم حضارة الغرب مساوية الغرب المُستعمر، فيقول: ”يا من صرت جاهلاً بسحر الغرب، أنظر إلى الفتن كامنة تحت ثوبه، فإذا أراد الخلاص من خداعه، عليك أن تذر إبله عن حياضك، لقد جعل الشعوب بنى مسكنه، ومزق الوطن العربي مائة دويلة منذ وقع العرب في قبضته، لم تتمتع سماؤهم بلحظة واحدة من الأمان“<sup>[٢]</sup>.

في الإطار عينه، يكشف إقبال عن طبيعة الازدواجية القائمة في تصور الغرب الاستعماري، ولذا يطالب الشعوب المسلمة بضرورة التحرر منه، والاعتماد على النفس، وذلك ”لأن الغرب يدعي الخير على لسانه، ويبطن الشر في قلبه، فإذا كنت تعرف الحساب جيداً فقطنك أنعم من حريره، فاترك مصنعه، ولا تشتتر ملابسه الجلدية للشتاء، من قوانينه الموت من غير حرب، وضرب المنايا في إطار سيارته. لا تعطه حصيرتك مقابل بساطه، ولا تعطه العسكري مقابل الوزير“<sup>[٣]</sup>.

كان إقبال ينظر إلى حضارة الغرب على أنها حضارة التاجر المُستعمر الذي لا ضمير له، فضمير التاجر لا ثبات فيه ولا استقرار، فيقول: ”ضمير الغرب ضمير التجار، ضمير الشرق ضمير الرهبان، هنالك التغيير المستمر في كل لحظة، وهنا لا يتغير الزمان“<sup>[٤]</sup>. ومن ثم فإن حضارة الغرب المُستعمر امتدت خارج أرضها لتعيش على الغارات الاستعمارية خارج أراضيها، ولتستعبد الشعوب باسم تمدنيها. وهو يبرز دعوى الغرب بأنه جاء للتمدن والتحديث حيث ”استعبد الإفرنج الناس ووضعوهم في قيود من حرير وحديد، وتتنوع أشكاله من استعمار مباشر كالهند، إلى استيطان كفلسطين، إلى انتداب مثل مصر، وحجة الاستعمار أن الشعوب المستعمرة

[١]- المرجع نفسه، ص ٥٥.

[٢]- محمد إقبال، من مثنويات محمد إقبال، ص ٦١.

[٣]- محمد إقبال، من مثنويات محمد إقبال، ص ٦٧.

[٤]- محمد إقبال، الرباعيات، الأعمال الشعرية الكاملة، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دار ابن كثير، دمشق، ط ٣، ٢٠٠٧، ج ١، ص ٥٣٣.

غير قادرة بمفردها على التمدُّن بالرغم من أنها صاحبة تاريخ عريق، ولها من التمدُّن الخاص بها، وليس بالضرورة التمدُّن الغربي من خمر ونساء وخمور، هو تمدُّن يقوم على التواصل والأصالة والبداءة والتربية<sup>[١]</sup>.

والواقع أن إقبال كان يرى أن النزوع الغربي الاستعماري هو نتاج المفاهيم القومية والوطنية بالمعنى العلماني الغربي، لأن الصراع بين المُستعمرين جاء نتيجة للصراع على الثروة من ناحية، والتقداح القومي بين الشعوب الأوروبية من ناحية أخرى، ولهذا حاول إقبال أن يحارب فكرة الوطنية والقومية بالمعنى العلماني، فكان يقول إن مفاهيم القومية الغربية هي خطر على الإسلام: "فكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل قد ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التي تشربها نفوس المسلمين من دين الاسلام"<sup>[٢]</sup>. ويبرز دور وأهمية تصوره عن مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة كمحاولة لإعادة إحياء الطاقة الروحية في المسلمين، ويرى "أن بعض المسلمين من المدرسة الحديثة سيعرفون بأن القومية أو الوطنية التي تفتخر بها أوروبا ليست إلا قطعة عتيقة من الأسمال البالية ذات الخيوط الواهية الضعيفة، وأن المبادئ السليمة للقومية هي التي جاء بها الإسلام، وليس بإمكان مر الأيام وكر الأعصر أن يؤثر في قوة هذه المبادئ السليمة وحيويتها"<sup>[٣]</sup>.

كان إقبال يريد أن يدين الحضارة الغربية ممثلة في الجوانب الحسية والمادية، "فالغرب حَكَم الآلات، لا مكان فيه لمعاني القلوب، محا الحنان من بين الشعوب، وتبدو الدلائل أنه صائر إلى فناء، يقع الغربيون في شباك حاناتهم، ويفني شيوخ السكر مما يشربون بلا حراك"<sup>[٤]</sup>، فالإنسان المعاصر الذي صنغته حضارة الغرب يصرف كل جهوده على المتعة والسرور المادي، والإنسان الغربي المعاصر إنما هو

[١]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٤٣٤ - ٤٣٥.

[٢]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٨٨.

[٣]- جاويد إقبال، النهر الخالد ج ١، ص ١٤٨.

[٤]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٣٩٥.

إنتاج التقدم المادي الذي حققته الشعوب الغربية، إن هذا التطور المتواصل استطاع به الغرب أن يحول العالم كله إلى سوق تجارية، ومن هنا نشأ المجتمع التاجر في الغرب، وهذا المجتمع استطاع أن يضيف ثروة غناه باستغلال الشعوب المغلوبة على أمرها، وهكذا أصبح المجتمع الغربي مجتمعاً متقدماً<sup>[١]</sup>.

ولا شك في أن مواقف إقبال الحادة من المستعمر الغربي، ومن صورة الحضارة الغربية كتاجر مصاص لدماء الشعوب، قد جعلت المستعمر الانكليزي يتربح حركة إقبال ومقابلاته، ولهذا "فإن الحكام الانكليز رغم أنهم كانوا قد اعترفوا بخدمات إقبال الأدبية، وخلعوا عليه لقب (السير)، كما أنهم قد اعترفوا به كقائد بارز من القادة المسلمين الذين كانوا يريدون الضمانات الدستورية لحقوق المسلمين في الهند، فوجهوا إليه الدعوة مرتين ليشارك في مؤتمر المائدة المستديرة بلندن، إلا أنهم كانوا يشكون في وفائه للحكم الانكليزي، ومن ثم كانت المخابرات الانكليزية وراء كل من يزوره أو يلتقى به، كما أن المحادثات بينه وبين أصدقائه وزواره كانت تصل إلى دوائر الحكومة الانكليزية عن طريق التقارير"<sup>[٢]</sup>.

ويرى محمد إقبال أنه من الضروري أن يتحرر الشرق من استعمار الغرب "فقد استعمر الغرب الشرق، وأن الأوان كي يتحرر الشرق، فالثورة في النفوس تدفع الحياة إلى المجد من جديد، وما زال الغرب في غروره يكيده للعالمين، ينشر الإلحاد في الكون، ويقيم الدنيا على غير دين، ويلبس الذئب لبس الشاة، ويخفي أنيابه، وينتظر في الكمين، ويستغل الغرب البرايا، ويرى بني آدم مثل القطيع حلالاً للذئب، والمستعمرون كضواري الشوارع يلتقون في العواصم الأوروبية لالتهام العباد، وطمس الهدى، اقتسموا الكرة الأرضية نهياً، ووجدوا أنفسهم لذلك يدعون امتلاك كل البلاد، يستولون على الثروات، ويشعلون الفتنة"<sup>[٣]</sup>.

[١] - جاويد إقبال، النهر الخالد ج ٢، ص ٢٠٩.

[٢] - جاويد إقبال، النهر الخالد، ج ٢، ص ٦٨.

[٣] - حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٣٩٥.

ولهذا يدعو إقبال إلى بناء إرادة المقاومة داخل الشرق في مواجهة الغرب المُستعمر، ويقول: "كيف يستعمر الغرب الشرق، وحضارة الغرب وافدة من الشرق؟ من الشرق فاض العشق والحسن على الكون، ومنه امتدت الفطرة في العالم كله، منه تعلمت نهضة الأمم، وعرفت العلوم والفنون، رفع الشرق الحجاب عن الكائنات، ومنه أشرفت شمس الحضارة، أصداف البحر من قطراته، وهدر الموج من بحره، حرارة الشدو من ميزانه، وما يقتنيه من ادخاراته، ومنه يأخذ الغذاء والكساء ويعيش في نعيم"<sup>[١]</sup>.

وإذا كان الاستعمار الغربي في نظر إقبال هو أصل كل بلاء، فيرى أنه "ليس هناك طريق لمواجهة الاستعمار إلا القوة والنضال من أجل التحرر من الظلم والعدوان، والطريق إلى ذلك يقظة الروح حتى يُهد البناء على رؤوس الظالمين، ليس العدل بعيد المنال"<sup>[٢]</sup>.

### ٣- الغرب/ المستشرق:

كان للحركة الإصلاحية مواقف متباينة من الغرب المُستشرق، وذلك إما بالتعاون معه والكشف عن إيجابياته، حيث نجد رفاة الطهطاوي يعرض مسودة كتابة (تلخيص الإبريز في تلخيص باريز) على المُستشرقين الفرنسيين سلفستري ساسي ودي برسفال، وذلك للتعليق عليه، وعلى صعيد آخر كانت هناك مواجهة بين أعلام حركة الإصلاح الديني والمُستشرقين في حوارات متسعة، ومواجهات فكرية، وظهر هذا في محاوراة (الأفغاني/ رينان) حيث تصدى الأفغاني للرد على رينان في اتهامه للإسلام باضطهاد الفكر والعلم، وأن الإسلام دين يقف حائلاً ضد التطور والرقى، وأن لدى المسلمين احتقاراً للعلوم. كما نجد الإمام محمد عبده يواجه هانوتو في اتهامه للإسلام بأنه يحط بالإنسان إلى أسفل درك، وفي هذه المحاورات ما يكشف

[١]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٤٤١.

[٢]- حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٣٩٢.

عن قدرة الخطاب الإصلاحى على مواجهة رغبة المُستشرقين فى ترسيخ العجز والتخلف داخل نفوس المسلمين للسيطرة عليهم.

من جانب آخر، كشف محمد البشير الإبراهيمي عن كون المُستشرقين "مجموعة من الموظفين الحكوميين، وما هم إلا تراجمه للحكومات الاستعمارية، يترجمون لها معاني الشرق، ويدلوننا على المداخل إلى نفوس أبنائه، وإلى استغلال أوطانه، وما هم إلا آلات في أيدي وزارات الخارجية تستعملها لإبطال حق الشرق، وإحقاق باطلها، ولبقاء الأمم الضعيفة في الاستعباد"<sup>[١]</sup>. ونظر الإبراهيمي إلى هؤلاء الطائفة من المُستشرقين على أنهم مبشرون بالاستعمار، ولكن بالمقابل لم يغفل عن تقدير مجموعة من المُستشرقين قدَّسوا الروح العلمية، وقاموا بتحقيق العديد من النصوص والكتب الإسلامية، كما أن منهم من أنصف حضارة الإسلام وثقافته.

وبالتالي فإن ثمة رؤية للاستشراق بأنه آلة المعرفة الجبارة التي وظَّفتها الاستعمار للسيطرة على العالم الإسلامي، فهم جماعة من الشبان تربوا تربية استعمارية ليعملوا في المستعمرات، ولتكون المعرفة في خدمة المستعمر، وإذا كان زكي مبارك (١٨٩٢-١٩٥٢) يرى أن للمُستشرقين أخطاء في شرح قواعد الإسلام، وخصيصاً حين يتحدثون عن الرسول، فهو مع ذلك يقر بأنهم قدموا خدمات جليلة للإسلام، ويقول: "أنا لا أهوّن من أغلط المُستشرقين، ولا أدعو إلى متابعتهم من غير بصيرة، ولا روية، ولكنني أجزم بأن أعمالهم أدخلت كثيراً من عناصر الحيوية في الدراسات اللغوية والإسلامية، وليس في الدنيا شر خالص، وإنما النفع في أعمال هؤلاء الباحثين أقوى وأغلب"<sup>[٢]</sup>.

[١]- محمد البشير الإبراهيمي: لجنة فرانس-إسلام- الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ج٣، ص٣٥١.

[٢]- زكي مبارك، نفعهم أكثر من ضررهم، الشرق والغرب، جمع محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة السورية، دمشق، ١٩٩١، ج٢، ص٥٧٧.

في ضوء ما سبق تساءل: ما هي حدود موقف محمد إقبال من الاستشراق؟ هل تأثر بالمنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية؟ وهل تعاون مع المُستشرقين أم كان موقفه رافضاً لهم؟

بداية يمكن القول أن إقبال قد تعاون مع المُستشرقين واحتك بهم بشكل مباشر، حيث أشار عليه السير (توماس أرنولد) المُستشرق الانكليزي الذي كان يقوم بتدريس الدراسات الإسلامية في جامعة "عليكرة" بضرورة الذهاب إلى انكلترا للحصول على الدكتوراه، فساعدته على الذهاب إلى هناك ليدرس الاقتصاد والقانون، كما حصل على الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا. ونجد إقبال يهدى هذه الرسالة إلى توماس أرنولد، فيقول: "هذا الكتيب هو الثمرة الأولى لما تلقيته منكم خلال السنين العشر من ثقافة أدبية وفلسفية، وإنني ألتمس إهداءه إلى اسمكم عرفاناً بالجميل، لقد كانت أحكامك عليّ تتسم دوماً بروح السماحة، وإنني لأمل أن يكون حكمك على هذه الصفحات نابعاً من الروح ذاتها<sup>[١]</sup>".

من جانب آخر، ترجم له المُستشرق الانكليزي نيكلسون ديوانه (أسرار الذاتية) إلى اللغة الانكليزية، ونشرت هذه الترجمة في لندن عام ١٩٢٠، وكان إقبال قد بعث إليه بتعليق موجز شرح فيه فكرة الذاتية، واستفاد المُستشرق الانكليزي من هذا التعليق الموجز، وهو يعد مقدمة للترجمة ثم علق البعض من أدباء الغرب على هذه المشنويات، وأبرزوا بعض محاسنها ومزاياها<sup>[٢]</sup>. ولا في أن نيكلسون كان معجباً بمحمد إقبال وتجربته الوجدانية، وكان ينظر إليه كأحد رُسل العصر الحديث، ومن ناحية أخرى فقد نشرت أنا ماري شمبل ترجمة لرسالة (جاويد نامة) رسالة الخلود، و(رسالة المشرق)، و(جناح حبريل) إلى الألمانية، وكانت ترى أن السير محمد إقبال

[١]- محمد إقبال، تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص ١١.

[٢]- جاويد إقبال، النهر الخالد ج ٢، ص ٢٠٤.

ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية تعتبر منابع آثاره العظيمة، هي: حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي.

كذلك ترجم المُستشرق الإنكليزي آرثر أربري العديد من أعمال إقبال إلى اللغة الانكليزية، وعلى رأسها ديوان (نفي الذاتية)، ومما لا شك فيه أن ثمة تعاوناً بين إقبال والمُستشرقين على مستوى الدرس التعليمي، فقد تعلم منهم وتأثر بهم، كما أسهموا هم في نقل معظم تراثه الشعري إلى اللغات العالمية كالفرنسية والانكليزية والألمانية.

ولا شك في أن أثر الاستشراق واضح على أعمال إقبال الفكرية، وخصوصاً الأعمال المبكرة من حياته، ففي رسالته عن (الفكر الفلسفي في إيران) كان حريصاً على عرض تطور الفكر الفلسفي الإيراني منذ فترة ما قبل الإسلام حتى العصر الحديث، ويكشف بوضوح عن طبيعة التطور التاريخي فيه، ويعترف بأن تتبع سلسلة المؤثرات أصبح منهجاً وتقليداً لدى المُستشرقين، وهو ما ينطوي على قيمة تاريخية من دون التقليل من أهمية العقل الإنساني، وإمكانية اكتشاف الحقيقة نفسها في عصور، ولدى شعوب مختلفة<sup>[١]</sup>.

ويكشف حسن حنفي عن مدى استقاء إقبال لمادة بحثه السالف من المُستشرقين فيقول: "ويستقى محمد إقبال في عمله معلوماته عن ماني من إردمان، وعن الإسماعيلية من ماكدونالد، وعن الأشعري عن سبيتا، وعن الجيلي من ماثيو أرنولد، وعن ملا صدرا من دي جوينو. وعن علماء التاريخ والحضارة والدين يعتمد إقبال على (قصة الخلق) لكلود، ويحيل إلى بعض المُستشرقين المنصفين مثل توماس أرنولد، واعترافه بانتشار الإسلام سلماً في جنوب شرق آسيا وأفريقيا<sup>[٢]</sup>".

[١] - حسن حنفي، محمد إقبال، ص ٤٦٣.

[٢] - المرجع نفسه، ص ٤٦٥.

ويبدو أثر الاستشراق واضحاً في طيات كتابه عند التجديد، "فيعتمد على تلخيص ماكدونالد لمضمون كتاب دلائل الحائرين لموسى بن ميمون في مجله إيزيس، كما يعتمد على نشر ماسنيون نصوص الحلاج، كما يذكر آراء المُستشرقين مثل ماكدونالد الذي وصف (نجد) بأنها أظهر بقعة في عالم الإسلام الذي دب إليه الانحلال، ويرد على تساؤل هورتن: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور؟ ويستشهد برأي فون كريمير على أن الرومان أصحاب تشريع لذلك جاءت المسيحية بعقيدة روحية، في حين أن العرب أصحاب عادات وتقاليد، وجاء القرآن بالمبادئ العامة للتشريع تاركاً للمسلمين حق الاجتهاد"<sup>[١]</sup>. وخلاصة القول أن هناك تأثيراً كبيراً من إقبال بآراء بأعمال المُستشرقين في مؤلفاته، وقلما تجد روحاً نقديه عند إقبال تجاه الجوانب السلبية في أعمال المُستشرقين.

والاستثناء الوحيد في نقاش إقبال للآراء الاستشراقية هو نقاش لكلام المُستشرق المجرى اليهودي غولدزيهر عن السنّة، وقال عن جهده: "إنه قد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي، وانتهى في بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها، وتعرض للحديث نفسه كاتب أوروبي آخر، فبعدما فحص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث أشار إلى إمكانية وقوع خطأ من الناحية النظرية، وقال: إن الجانب الأكبر من السنّة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل صادق يصور ظهور الإسلام ونموه في أول عهده"<sup>[٢]</sup>. ويرد إقبال مؤكداً على قيمة الرأي الثاني الذي عرضه فيقول إن قيمة السنّة في شرح القرآن، وفي فهم الحياة في مبادئ التشريع التي صرح بها القرآن، وهذا الفهم وحده هو الذي يعيننا عندما نحاول تأويل أصول للتشريع تأويلاً جديداً.

[١]- المرجع نفسه، ص ٤٨٦.

[٢]- محمد إقبال، تجديد التفكير الديني، ص ١٩٧.





## نقد التأسيس الأنطولوجي للحدائفة تنظير الغرب في منظومة محمد عثمان الخشت

محمود حيدر\*<sup>1</sup>

تسعى هذه الدراسة إلى تعيين الأسس المعرفية لنقد الغرب في المشروع الفكري عند المفكر المصري البروفسور محمد عثمان الخشت؛ ولأجل الإحاطة بهذا المسعى، تمضي هذه الدراسة إلى استقراء منهجيته النقدية من خلال سلسلة ثرية من أعماله في ميدان الفلسفة وعلم الاجتماع واللاهوت النقدي وفلسفة الدين. وسوف يتبين للناظر في منظومة الخشت النقدية إلى أي مدى اقترن نقد الغرب الحديث بمراجعة عميقة لذهنية النخب العربية والإسلامية التي عاشت دهشة الحدائفة ولما تتخلص من سطوتها بعد.

لو أطللنا على أعمال المفكر المصري محمد عثمان الخشت للاحظنا أنه يستمع إلى خطبة الغرب بأذن واعية، ثم أن يرى إليها بعناية من أجل أن يقف على ما تختزنه من مسائل ومشكلات. وأميل إلى القول إن الرجل لما كتب على نفسه متاخمة الغرب انطلاقاً من خصوصيته العربية والإسلامية، كان يدرك أن الحدائفة هي لغة من قبل أن تكون بنياناً حضارياً، وأن لغة الغرب هي الوعاء الحضاري للشعوب الأوروبية والأميركية، وهي حاوية لكل ما يعرب عن مذاهبهم وميولهم وأهوائهم. ولما قصّد إلى فهمها فلثلاثة دواع: أولاً، ليقف على اختبارات ومعارفها، وثانياً، ليعاين وينقد ما استتر منها من معاثر، وثالثاً ليتحرى مآلات الحدائفة بعدما آل أمرها إلى ظلامية السلطة الكولونيالية ومظالمها.

\*- مفكر وباحث في الفكر الفلسفي - لبنان.

سوف يأخذ محمد عثمان الخشت بهذه المنهجية وهو يجول محارب الحدائثة وقيمها. ولقد بدا للنظر في أعماله النقدية لثقافة الغرب أنه وهو يهاجر إلى منازلها القصية في اختبارات والتباساتها ومطارحها الغامضة، لم ينفصل عن مشرقية وثقافته الإسلامية. الأمر الذي سيكون له مكانة حاسمة في تشكيل دربه الجامعة بين منهجين يدوان متناقضين لأهل العقل المحض: منهج الوحي، ومنهج الاستدلال العقلي.

### في المنهج وآليات النقد

لأجل تظهير غايته التنظيرية، أخذ محمد عثمان الخشت بمنهجية مركبة تقوم على تفعيل ثلاثة خطوط متوازية ومتلازمة في الوقت عينه:

الأول: التعرف على المجتمعات الغربية كما هي في واقعها، من خلال مواكبة تطوراتها العلمية والفكرية والثقافية والسياسية، وكذلك عبر ما تقدمه نخب هذه المجتمعات من معارف في سياق إعرابها عن القضايا والمشكلات التي تعيشها في مطلع القرن الحادي والعشرين.

الثاني: التعرف على المناهج والآليات التي اعتمدها الغرب حيال الشرق والمجتمعات الإسلامية على وجه الخصوص، وذلك بقصد جلاء كثير من الحقائق وتبديد الأوهام التي استحلت تفكير شريحة واسعة من المثقفين العرب والمسلمين بسبب الاستشراق الكولونيالي.

الثالث: وهو خطّ المراجعة النقدية لقيم الغرب ومعارفه التأسيسية.

وتبعاً لهذه المنهجية سعينا إلى تظهير مشروعه الفكري ضمن ثلاث دوائر رتبناها على الوجه الآتي:

- ١- السؤال المؤسس كمنهج للتنظير ٢- نقد البيان الفلسفي للحدائثة، وفيه مساجلة لظاهرتين فلسفيتين: نقد العقلانية النقدية عن كانط، ونقد العقلانية المنحازة عند هيغل ٣- نقد أطروحات هيغل حول الإسلام.

## الدائرة الأولى: السؤال المؤسس كمنهج للتنظير

يجاوز المسرى الذي سرت فيه مجهودات البروفسور الخشت، ما ألفتته الدراسات والأبحاث الأكاديمية الكلاسيكية. مال إلى مساجلة الأسئلة المؤسسة التي أخذت بها الميتافيزيقا وحوّلتها إلى أيقونة لا تقبل المجادلة والنقض. وهذه خاصية لا ينالها إلا الأقلون ممن امتهنوا الدرس الجامعي أو انشغلوا بالمقررات التعليمية الصارمة، بهذه المجاوزة جازت مناظرته بوصف كونه منظرًا يمسك بناصية السؤال استمسك السائل المسؤول. أدرك أنّ التنظير في مآلاته القصوى غير موقوف على توصيف ظواهر الأفكار والأحداث، وأنه قبل أيّ شيء، مجهود متبصر يروم معاينة القابليات الكامنة وراء الظواهر، والمفضية من ثمة إلى ولادتها؛ من أجل ذلك يمتدّ الأفق الذي يتّخذ المنظر مسلكًا له، إلى عمق الفكرة ومنشأ الحدث ليستظهرَ منهما ما يشقّ على الفهم. أدرك أيضًا أنّ الأمر نفسه ينبغي أن يجريه التنظير حيال الزمن العربيّ الراهن وأحداثه، من أجل أن يعاين ما يحتجب في تحولاته، وجلاء ما يحيط به من لبسٍ واشتباه، وعليه فإنّ مهمته كمنظرٍ سلكت في اتجاهين متلازمين: أنطولوجي وتاريخي. ومثل هذا التلازم هو شأن أصيل وجوهريّ في الجهود التي يبذلها المنظر حتى يتعرّف على العالم وفهم حقائقه المعلنة والمستترة؛ من أجل ذلك حقّ التفكير بهما معًا، وذلك خلافًا لما درج عليه الفصل القهريّ الذي اقترفته الفلسفة الأولى وامتداداتها المعاصرة بين الظواهر ومصدرها الأصيل. بهذا المعنى رمى مسلكه في التنظير النفاذ إلى قلب الحوادث التاريخية لاستكشاف أسباب ظهورها، أي متاخمة المبدأ الذي بسببه ولدت الأحداث من الأفكار، والأفكار من الأحداث، ثم أن ينتقل إلى طور أعلى ليتاخم ما لا يتناهى التفكير فيه، وتلك مهمة مركبة تستحثّ على التقدم نحو فتوحات فكريّة تملأ مناطق الفراغ في الحيز الحضاريّ الذي تنشط فيه، مثلما تسهم في تخصيب فعاليت التفكير على نطاق الحضارة الإنسانية ككلّ.

في سيرته المعرفية لم يكن الخشت غافلًا عن استعادة سؤال التنظير كضرورة للتفكير الخلاق. فهو من الذين انبروا إلى القيام بتظهير هذا السؤال في حقل العمل،

ولم يأخذ الادعاء بالإحاطة الشاملة بالموضوعات الداخلة في مجال عمله، فالمنظر الأصيل في دربته عقلانيّ بقدر ما هو أخلاقي، وبقدر ما يسعى إلى رؤية الأشياء كما هي في الواقع، فإنّه لا يحكم على شيء إلاّ وجد فيه إضاءة، ولو كان من عند خصمه، فالمنظر العقلانيّ الأخلاقيّ يدرك أنّ الذات المفكّرة قادرة على الفعل والإيجاد متى غادرت كهفها وتكاملت بالغير.

في معرض متاخمته للغرب سيمضي الخشت إلى فهم أسئلته الكبرى ومبادئه الأولى ونقدها، وهذا بطبيعة الأمر شرط أساسيّ من شروط المهمة التنظيريّة، فإذا كان للتنظير غاية تأسيسيّة لأفق جديد في التفكير، فبديهيّ أن يجري البحث عن سؤال مؤسس يكون من طبيعته وسلالته، وما ذاك إلاّ ليقين عند صاحب السؤال المؤسس بأنّ خطبة الحداثة قاصرة عن الإفلات مما أنتجه عقلها الأداتيّ وأسئلته الفانية، فالسؤال المؤسس راسخ وأصيل ومجاوز لما هو عابرٌ وعارض من أفكار وأحداث، بيد أنّه وهو يغتني بهذه السمات المفارقة لا ينأى من دنيا التحوّلات، بل هو يُقبَلُ نحوها ويشملها باهتمامه ورعايته باعتبارها حقلاً ضرورياً لبلوغ أهدافه الكبرى. هكذا يكتسب السؤال المؤسس القدرة على التمهيد للما بعد، ثم يواصل امتداده الخلاق على نحو لا يحدّ من نشاطه وديمومته فوضى الوقائع وغموض الآثار المترتبة عليها.

كان الفيلسوف الألمانيّ فرانز فون بادر (Franz Von Baader 1756- 1841) وهو أحد أهم فلاسفة عصر المثالية الألمانيّة يتحدّث عن فجوات الحداثة ومعاثرها، ويعيد أسبابها إلى الانفصال المريع عن المبدأ الذي يؤسس ويؤسس عليه، وقد قارب موضوعه الشائك على نحو فارق فيه معظم فلاسفة الحداثة من ديكرت مروراً بكانط وصولاً إلى هيغل ومن تبعهم<sup>[1]</sup>.

على سبيل المثال، تتبدئ الفلسفة عند بادر بالسؤال عن الذي يؤسس بنية

[1]- Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.

الكيونة والتفكير، ويقصد بذلك المبدأ الأساسي الذي يُحدث الكيونة ويؤيدها ويرعاها، هذا المبدأ يجيء إثر النسيان الذي اقترفته الميتافيزيقا الأولى بحق الوجود ثم سرى بالوراثة إلى أزمنة الحداثة، فالمحدث والمؤسس الأول لا يمكن أن يُحدث ويؤسس غيره من قبل أن يُحدث ويؤسس نفسه أولاً، ومن خلال كونه مؤسساً لذاته فقط، يمكن لذاتي التأسيس أن يؤسس. لقد رأى أنه لا يمكن لسببية أولى لا تكون مؤسّسة بذاتها أن تكون سببية أولى. وأي تفكير لا يكون تفكيراً نابغاً من ذاته وواعياً لذاته وللغير، لا يمكن أن يكون مؤسساً ومُحدثاً للتفكير والوعي، فالسببية الأولى سببية أولى؛ لأنّ الإحداث يعني التأسيس بالذات، والتفكير بالذات والوعي بالذات، وهذا الإحداث للذات وإنشاء الذات لا يمكن أن يحدث بأي شكل في العالم المتناهي، وانما في حياة الحقيقة الإلهية اللامشروطة والأزلية والتي لا بداية لها<sup>[1]</sup>، أمّا النتيجة التي يتوصّل إليها فون بادر، فهي التنظير لمنظومة معرفية تقوم على الوصل بين الموجود والواجد، وعلى الرعاية التامة التي يؤدّيها المبدأ المؤسس للموجودات ويجب على أسئلتها أين كانت وكيفما صدرت: وبناء على هذه النتيجة يصبح كلّ تفكير ذاتي للموجود المحدود مفكراً فيه، ويعرف أنّه مفكّر فيه في الوقت نفسه، بذلك يكون بادر أول من أماط اللثام عن الخلل المعرفي في ذاتية الكوجيتو الديكارتية، على أساس أنّ «الأنا أفكر» الكوجيتو هي دائماً في الوقت نفسه «أنا مفكّر فيّ إذا أنا أفكر» cogitor ergo cogito<sup>[2]</sup>.

### الدائرة الثانية: مساجلة البيان الفلسفي للحدث

تزرخ أعمال الخشت بمتاخمة القضايا التأسيسية للحدث، وهنا يتبين لنا من خواص هذه المتاخمة رؤيته كيف تهافتت المفاهيم التي حكمت مذاهب التفكير، وكيف راحت تفتقد تدريجاً إلى الجاذبية التي حظيت بها طيلة القرون المنصرمة. وما ذلك على غالب الظن، إلا لأنّ هذه المذاهب بلغت درجة الاشباع، الأمر الذي

[1]- IPID, Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115.

[2] - IPID, P. 179.

أُتيح فيه للتفكير النيوليبراليّ فرصة إعلان نهاياتها في ختام القرن العشرين. ولو كان لنا أن نتجاوز عن الدوافع والامتكّات والغايات الأيديولوجيّة لهذا الإعلان، لوجدنا أنّ المآلات التي بلغها التطوّر العالميّ في بدايات القرن الحادي والعشرين ستوفّر الشروط الضروريّة لولادة فكرة النهايات. كان واضحاً أنّ الإعصار الذي عصف بعالم الأفكار لم ينحصر بأرض الغرب، حيث أذيع بيان نهاية التاريخ، بل مضى ليشمل الشرق بعامّة، والعالم العربيّ والإسلاميّ بصفة خاصّة. ومن المفارقات التي تثيرها هذه النقطة بالذات، أن نشأ ضربٌ من الفراغ الفكريّ المتوازي شمل الغرب والشرق معاً، وأعرب عن نفسه بضمور فكريّ لا يمكن إحياءه إلاّ بفتح الآفاق لتنظير يؤسّس لقيم ومعارف مستحدثة.

قرّر الخشت أن يتبدى رحلته التنظيريّة من الأسئلة التأسيسية التي انبت عليها الحضارة المعاصرة، فقد استشعر باكراً الأثر غير المحمود الذي أحدثته معارف الغرب في وعي النخب العربيّة والإسلاميّة؛ لذلك سنجدّه يتخذ من البيان الفلسفيّ للحدائثة منفسحاً لاستقراء تشكّلات الوعي الغربيّ حيال الإسلام والشرق؛ لذا جاءت أعماله أقرب إلى حفر معرفيّ يستظهر ما يختزنه العقل الغربيّ من تنظيرات مهّدت لثقافة الهيمنة والاستحواذ، ولو كان من مقارنة إجماليّة لمساعيه في هذا المضمار فيستبين لنا أنّها تخطّت التوصيف المحايد لتموضع على جبهة المساجلة العلميّة والتفكيك المنطقيّ للأفكار. وما هذا إلاّ ليقينه أنّ الأحكام الأيديولوجيّة القطعيّة -على أهمّيّتها في لحظات الاحتدام والصراع على الهويّات- تبقى قاصرة عن إنجاز إحيائيّة فكريّة ذات آفاق حضاريّة شاملة؛ من أجل هذا سنجد أنّ أحد أبرز مكوّنات المشروع الفكريّ عند الخشت هو الانطلاق من فرضيّة مؤدّها أنّ الفكر الإقصائيّ الغربيّ هو حيّز متأصلّ في فلسفة التنوير، والدليل على هذا المدعى ما درج عليه عدد من الرواد المؤسّسين من فلاسفة وعلماء الطبيعة في القرن الثامن عشر من كارل فون لينيه **KARL VON LINNE** إلى هيغل **(HEGEL)**<sup>[١]</sup>، وإلى من تلاهما من رموز الحدائثة الفائضة، فقد

[١]- خوليو أولالا، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصلية «الاستغراب» العدد الأول- خريف ٢٠١٥.

عكف هؤلاء على وضع تصنيفات هرمية للجماعات البشرية وفق مبدأ الأرقى والأدنى وثنائية السيد والعبد، وكان لهذا الشيء عظيم الأثر في تحويل نظرية النشوء والارتقاء الداروينية - على سبيل التمثيل لا الحصر - إلى فلسفة سياسية عنصرية.

أما أحد أكثر التصنيفات حدةً للمجتمعات غير الغربية، فهي تلك التي تزامنت مع نموّ الإمبرياليات العابرة للحدود وتمدُّدها نحو الشرق، وتحديدًا باتجاه الجغرافيات العربية والإسلامية. كانت ملحمة الاستشراق التي سرت كترجمة صارخة لغيرية إنكارية هي إحدى أشدّ التظاهرات المشهودة. لم تشأ الملحمة الاستشراقية أن تنظر إلى كلِّ آخر حضاريٍّ إلا بوصفه كائنًا مشوبًا بالنقص؛ لهذا ليس غريبًا أن تتحوّل الغيرية الإنكارية في الغرب إلى عقدة «نفس حضارية» صار شفاؤها مع الوقت أدنى إلى مستحيل. وما جعل الأحوال على هذه الدرجة من الاستعصاء أنّ العقل الذي أنتج معارف الغرب ومفاهيمه، كان يعمل في أكثر وقته على خطّ مواز مع السلطة الكولونيالية، ليعيدا معًا إنتاج أيديولوجيا كونية تنفي الآخر وتستعلي عليه<sup>[١]</sup>.

المسألة الأكثر استدعاءً للنقد هي تلك المتعلقة بالتأسيس الميتافيزيقيّ لثقافة الغرب الحديث، فقد كان للتنظير الفلسفيّ في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر مفعول حاسم في ترسيخ ثقافة الإنكار، وثمة من المؤرّخين ممن قد يتفق معهم البروفسور الخشت، من عزا اختفاء أثر فلسفة آسيا وأفريقيا من صرح الفلسفة الغربية إلى تضافر عاملين:

**الأوّل:** الذهنية الحصرية لبعض مدوّني الفلسفة لمّا عمدوا إلى تظهير الفلسفة كخطّ ينتهي امتداده عند نقد المثالية الكانطية للميتافيزيقا.

**العامل الثاني:** التفكير الاستعلائيّ لدى رهطٍ من مفكّري وفلاسفة أوروبا لمّا حصروا الفلسفة بالعرق الأبيض، الأمر الذي نلاحظه ببيان شديد الوضوح في كثيرٍ من مصنّفات كانط وهيغل.

[١]- محمود حيدر، الغيرية البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر، شتاء ٢٠١٨.



هذان العاملان سيشكلان مدار مساجلات الخشت، ولا سيّما تلك التي أوردها في أبرز كتبه التي نذكر منها على سبيل المثال: «أقنعة ديكرات العقلانية تتساقط»<sup>[١]</sup> - «العقلانية والتعصب»<sup>[٢]</sup> - و«الميتافيزيقا - قراءة نقدية»<sup>[٣]</sup> - و«الفلسفة الحديثة - قراءة نقدية»<sup>[٤]</sup>؛ هذا فضلاً عن رسالة الدكتوراه: «المعقول واللامعقول في الأديان، بين العقلانية النقدية والعقلانية المنحازة»<sup>[٥]</sup>. وفي الجملة الجملة فقد تمحورت مقارباته النقدية المذكورة في اتجاهين: اتجاه ميتافيزيقي، واتجاه متّصل بالفكر التاريخي الغربي وفلسفته السياسيّة.

في كتابه «المعقول واللامعقول في الأديان» يفصح الخشت عن متاخمة انتقادية معمّقة لأنطولوجيا الحدائث بجناحيها الكانطي والهيغلي، وعلى غالب التصوّر فإنّ ذهابه إلى هذا المطرح النقديّ لميتافيزيقا الحدائث، يُقصد منه الوقوف على عيوبها التأسيسية، وخصوصاً في نظرتها للأمر الدينيّ، فقد بذل في دراسته المشار إليها جهداً ملحوظاً ليدرس ظاهرتين حاسمتين؛ الأولى درس العقلانية النقدية التي تبنّاها «كانط»، والثانية «العقلانية المنحازة» التي تشكّل عصارة التجربة الفكرية للفيلسوف الألمانيّ فريدريك هيغل.

وفي ما يلي بيان إجماليّ للكيفية التي جرى التعامل فيها مع كلّ من هاتين الظاهرتين:

## الظاهرة الأولى: نقد العقلانية النقدية

### ١- اضطراب كانط

نحا الخشت حيال الكانطية نحواً فارق ما اعتكف إليه جمعٌ وازن في المجتمع

[١]- صادر عن دار قبان، القاهرة - ١٩٩٧.

[٢]- صادر عن دار نهضة مصر القاهرة - ٢٠٠٧.

[٣]- صادر عن دار الثقافة العربية، القاهرة - ٢٠٠٩.

[٤]- صادر عن دار الثقافة العربية، القاهرة - ٢٠٠٩.

[٥]- صادر عن دار نهضة مصر - ٢٠٠٦.

الأكاديمي والفكري في العالم العربي، وقد تمحورت متاخمته لميتافيزيقا كانط حول التساؤل عن مدى انسجامه مع نفسه، في هذا المطرح يتساءل: إذا كان كانط قد عرف فلسفته بأنها ألغت المعرفة لكي تفسح مجالاً للإيمان، فهل كان في هذا القول يعبر بصدق وموضوعية عن مضمون هذه الفلسفة؟

لا شك -حسب الخشت- بأنه يوجد في هذا المضمون من الدلائل والقرائن ما يشير بقوة إلى أن كانط استبعد الإيمان التقليدي لكي يجعل الطريق خالياً أمام العقل. بإزاء هذا المشكل الميتافيزيقي يرى أن مهمته المحورية تكمن في تصديق التأويل الشائع لموقف «كانط» من الدين، فقد ألغى كانط المعرفة لكي يفسح مجالاً للإيمان، استناداً إلى تفرقة بين عالم الظواهر وعالم الأشياء في ذاتها، الذي يعبر عن وجود ميتافيزيقي مستقل بصورة مطلقة، وبما يتجاوز الإدراك الإنساني، الأمر الذي يفتح الطريق أمام الإيمان الديني القادر وحده على إدراك كنه العالم، لكن هذا التأويل ليس هو الوحيد الممكن -كما يرى الخشت-؛ ذلك لأن قول «كانط» بالأشياء في ذاتها وعدم قابليتها للمعرفة قد يعني أن الأشياء في ذاتها يستحيل الوصول إليها عقلياً، لا لأن ثمة وسيلة أخرى لمعرفتها؛ وإنما لأنها ليست موضوعات جوهرية يمكن الإمساك بها برهانياً، بل هي لا تعدو أن تكون مجرد حد منطقي، أو هي دوال منطقية تحولت بفعل إنشائية العقل إلى جواهر، وما هي كذلك، لعدم وجود مقابل واقعي لها<sup>[١]</sup>. إن ما نلاحظه من استقراءه لموقف كانط من الدين هو استبعاده دين الوحي المتعارف عليه لكي يسود العقل الذي يقضي على مفاهيم الدين الرئيسة، مثل مفاهيم الوحي والمعجزة والغيب، وهي المفاهيم التي يزخر بها عالم الأشياء في ذاتها، ومع هذا فثمة إيمان يبقى عند «كانط» هو الإيمان الأخلاقي، أي إيمان العقل العملي المحض، وليس إيمان دين الوحي التقليدي<sup>[٢]</sup>.

يأخذ الخشت على كانط اضطراب فهمه للعلاقة بين العقل والإيمان، وهو

[١]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة - ٢٠٠٦. ص ٣.

[٢]- المصدر نفسه.

اضطراب يسفر في النهاية عن كون «كانط» على عكس ما يقول هو عن نفسه قد استبعد عالم الأشياء في ذاتها لحساب العقل<sup>[١]</sup>. وهنا يطرح الخشت مجموعة من الأسئلة الموازية على النحو الآتي: هل كان متن الفلسفة النقدية متسقاً دائماً مع بعضه؟ ألا توجد نصوص أخرى في «نقد العقل المحض» تقدم فهمًا آخر لعالم الأشياء في ذاتها، كقوله مثلاً في أكثر من موضع: «إن الموضوع المدرك هو مثول للشيء في ذاته»، ألم يظهر عالم الأشياء في ذاتها - في «مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة» على أنه أساس لعالم الظواهر؟ ومن ثم فإنّ عدم الاتساق هذا يثير كثيراً من علامات الاستفهام التي تسوّغ إعادة البحث والنظر في المسألة برمّتها<sup>[٢]</sup>.

## ٢- دحض الميتافيزيقا الممتدّية

في المنفح النقديّ الذي خصّه لميتافيزيقا الحدّاة قد يكون علينا أن نرجع مع الخشت إلى الحقل الأوّل الذي منه نبتت معائر الكانطية وتناقضاتها. داخل هذا الحقل بالذات يعيد الخشت المشكلة إلى أصلها اليونانيّ وتحديدًا إلى الانعطاف الأرسطيّ على المدرسة الأفلاطونيّة وما قبلها، فقد كان على كانط - لكي يحمل الفلسفة إلى بدء جديد- أن يعيد تعريفها على خلاف ما عرفها الأسلاف اليونان، هذا المشكل يظهر جلياً عند كانط في مفتتح كتابه الذي صدره عام ١٧٦٣ بعنوان «بحث في وضوح مبادئ اللاهوت الطبيعيّ والأخلاق». في الكتاب المذكور يعرف كانط الميتافيزيقا بأنّها تمثّل أكثر الحدوس الإنسانيّة قوّة لكنّها لم تكتب بعد»، وبناء على هذا التعريف سوف يستهلّ «ناقد العقل الخالص» رحلته في لجة التفلسف... أراد أن يستظهر الميتافيزيقا على هيئة لا قبّل لها بها في سيرتها الممتدّة من اليونان إلى مبتدأ الحدّاة. شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنّما امتلك عقلاً حرّاً، بعدما ظنّ أنّه تحرّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصية الميتافيزيقا ليدفعها نحو منقلب آخر، لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيّل أنّ «الكوجيتو الديكارتية» ركّز في قرارة نفسه ولن يفارقها أبداً. ربما غاب عنه يومئذٍ أنّ تخلّيه عن منهج ديكارت الرياضيّ لن ينجيه من سطوة

[١]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة - ٢٠٠٦، ص ٤-٥.

[٢]- المصدر نفسه.

«الأنا أفكر»، ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر، كأن يقوم المبرهن عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكم ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقن من ألا يكون أي منها متضمناً في الآخر، وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها<sup>[١]</sup>.

سينجلي لنا جرّاء ما سلف أن النقد الكانطي للميتافيزيقا، لم يكن سوى إنشاء متجدد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتداداً جوهرياً لمبدأ الـ «أنا أفكر» المؤكدة لوجودها بالشك، وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وحصر الهمم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس. انهماك كانط بالعقلانية الصارمة سيقوده راضياً شطراً الكوجيتو الديكارتي، حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرّ على منظومته الفلسفية أظلة قاتمة لم تنج الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا<sup>[٢]</sup>.

في استقرائه لعثرات المنجز الكانطي لا يفصل الخشت بين البعدين الأنطولوجي النومين والظاهراتي الفينومين، وهذا منطقي لكون البعد الثاني هو ثمرة البعد الأول باعتباره الحصيصة الأبستمولوجية للأنطولوجيا الكانطية.

وتبعاً لهذا الربط بين البعدين يصبح لنا إبداء الفرضية الآتية: بسبب من انسحار كانط بالظواهر وعزوفه عن استكمال رحلته في استكشاف سر الشيء في ذاته، راح ينحو بالكامل وجهة دنيا العقل، ونتيجة لهذا سيمضي بلا هوادة نحو الاستبعاد التدريجي لإلهيات المعرفة، وقد أخذت هذه الانعطافة الكانطية قسطها المبين في أعمال الخشت. لقد رأى أن تاريخ تطور الفكر الديني عند كانط يعكس نفوراً تدريجياً وابتعاداً مستمراً عن كل عنصر لاهوتي أو روحاني مفارق، سواء في تفسير المعرفة البشرية أو

[١]- أنظر: محمود حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، في إطار المجلد الجماعي الجزء الأول، بعنوان: «الأبستمولوجيا عند إيمانويل كانط» - المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت - ٢٠١٩، ص ١٥.

[٢]- المصدر إياه، ص ١٦.

في تفسير الوجود أو في فلسفة الدين. هو في ذلك -والكلام للخشت- على عكس «هيغل» الذي بدأ كانطياً عقلاً، لكنه انتهى مسيحياً عنصرياً بروسياً منحازاً، دليله إلى هذا الحكم أن هيغل أفنى الواقع الموضوعي، فجعله تجلياً للروح المطلق، وجرّد العقل من فعاليته الحقيقية من أجل أن يعلي من شأن الديكتاتورية الملكية البروسية، ويلبس المسيحية قسراً ثوباً عقلاً لا تعرفه. وعليه فالتبّع المتأني لمؤلفات كانط قبل النقدية، وهي المؤلفات التي لم تحظْ بنصيب وافر من دراسة الباحثين، يكشف عن ابتعاد كانط التدريجي والمطرّد عن اللاهوت الديني؛ إذ إنّه في كلّ كتاب أو مقال في تلك المرحلة يعمل على تخليص تصوّر الألوهية من كلّ المضامين اللاهوتية التي التصقت به عبر تاريخ الفكر البشري، ولا سيّما تاريخ الفكر المسيحي، فقد أخذ كانط شيئاً فشيئاً في التخلي عن أي نوع من الإيمان البرهاني النظري بالله، وأخذت براهين وجود الله توضع في فلسفته موضع النقد الواحد تلو الآخر، حتى انتهى من المرحلة قبل النقدية وقد تخلّص من كلّ البراهين التي تثبت وجود الله عدا برهان واحد يقبله على مضض، لكنّه سرعان ما سيتخلّص منه في «نقد العقل المحض»<sup>[١]</sup>.

### ٣ - نقائص ديفيد هيوم

لم يأخذ كانط نقائصه عن ديكرت وحسب، ففي عام ١٧٥٦ انصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم وأسرّ بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانهطاف حاسم: «إنّ أيّ فيلسوف لا يقدر على تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السريّة»، وإنّ القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وإنّ البحث عنها في كلّ الصفات المعروفة للمادّة مجرد هباء.. وبالتالي فإنّ القدرة التي تسبّب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولا بدّ أن تكون هذه القدرة في الله، والله ليس هو الذي خلق المادّة أولاً ووهبها حركتها الأساسية فقط، وإنّما أعطاها القدرة الكليّة ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و«الفاعلية» و«السببية» يمكن تطبيقها على المادّة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..»

[١]- محمّد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر سبق ذكره، ص ١٥-١٦.

يقول الخشت: «ربما تكون فكرة النقائض أشهر أفكار كانط على الإطلاق، وهذه الفكرة إنما هي من الأفكار الهيومية الأصلية التي استند إليها هيوم في تحديد موقفه من عالم الشيء في ذاته، وكل ما فعله كانط هو أنه قد تمكّن من عرضها ببراعة عرضاً فلسفياً جذاباً ومتميزاً جعل كثيرين ينسون جذورها في فلسفة هيوم، بل عند بعض الفلاسفة القدماء؛ ومع ذلك فقد كان ولا يزال عرض كانط لهذه النقائض من أعظم ما أنجزت الفلسفة النقدية». يضيف: «ولعل أهمية هيوم بالنسبة للنقائض الكانطية تظهر منذ اللحظة الأولى التي يتحدّث فيها كانط عن فكرة النقائض في كتابه «المقدمات لكلّ ميتافيزيقا مقبلة»، حيث يقول: «إنّ تناقض العقل المحض يفيد كعامل قويّ جداً في إيقاظ الفلسفة من مسباتها الدوغماتيقيّ، وينبّهها إلى العمل الشاقّ المنوط بها في القيام بالامتحان النقديّ للعقل نفسه». ثم يشير في خطاب متأخّر جداً إلى جارفي - إلى أنّه استغلّ تناقض العقل مع نفسه استغلالاً جيّداً في تكوين الفلسفة النقدية»<sup>[1]</sup>.

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية، من بعد ذلك سيميل نحو منسح آخر من التفكير الفلسفيّ، فقد أعرب عن ذلك بكلمات دالة في مؤلّفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائيّ»، ثم انبرى إلى الحكم على الميتافيزيقا - كمعرفة إيجابية - بالموت.

اضطر كانط لمواجهة اليأس من التعرف على «سرّ الشيء في ذاته»، إلى أن يبني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خيّل للذين تابعوه وكأنّه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقرّ في محراب الفيزياء، وليس كلامه عن أنّ «المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدّمه نيوتن في العلوم الطبيعية»، سوى شهادة بيّنة على نزعتة الفيزيائية.

في اليوم نفسه الذي كتب فيه هذه الكلمات البسيطة، تجاوز كانط خطّ النهاية الذي تكمن خلفه الأرض القاحلة التي يستحيل فيها استكناه السرّ الذي منه ظهرت الأشياء

[1]- محمّد عثمان الخشت، «الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة ١٩٩٧- ص ٦٣.

إلى عالم الوجود، ففي هذه الأرض سيجري تعيين علم معياريّ جديد كفاضٍ أعلى على الفلسفة، وحين صارت الميتافيزيقا عنده على هذه السجية، سوف يتبين -لمجايلي كانط وللكترة التي جاءت من بعده- أنّها لم تعد قادرة لا على البرهان الفيزيائي ولا على البرهان الرياضي في آن؛ لذا لمّا قال كانط إنّ كلّ ما هو موجود، هو في مكان ما وزمان ما (irgendwannirgendwo und)، لم يكن يتوقع أنّ موقفه هذا سيؤدّي إلى التخلّي عن الميتافيزيقا -بوصفها تعرّفًا على ذات الموجود وسره- وأنّه سيخلي الساحة للفيزياء بوصفها وقائع يدركها الفكر، أو بما هي موضوعات تنوء تحت سطوة الحواس الخمس..

توسّل كانط مرجعيّتي هيوم ونيوتن لتسويغ «رغبته» في تحويل الميتافيزيقا إلى علم يقدر على متاخمة المشكلات الحقيقيّة للعالم الحديث. وقد أدرك منذ اللحظة التي سيتحوّل فيها مشروعه إلى عمل رساليّ، أنّ للميتافيزيقا مقامًا غريبًا بين العلوم، وأنّها علم لا ينتهي رواجه أبدًا بوصف كونها حاجة طبيعيّة للبشر، مثل هذا الفهم جاء ليدحض ما قرّره الفلاسفة الوضعيّون لجهة إقصاء الفلسفة من مهمّة تدبير العالم. لقد رأى أنّ إلغاء الميتافيزيقا تمامًا سيكون مستحيلًا، وأنّ أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسمّيه بالعقيدة العلميّة الجديدة، وهي العقيدة التي سيضعها كانط تحت عنوان «الإمكان الميتافيزيقيّ» في العالم الطبيعيّ، وتقوم على التمييز المنهجيّ بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهيّة وعالم الطبيعة.

لكنّ التمييز الكانطيّ بين هذين العالمين وإن جاء خلّاقًا على المستوى الأبستمولوجيّ، إلّا أنّ أثره التأويليّ سيجاوز الحدود والمقاصد المرسومة، فالتمييز الأبستمولوجيّ سيغدو في ما بعد تفريقًا بين الكائن المتعالّي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخيّ ثاو في الزمان والمكان، مع هذا التفریق سينفجر التأويل وتتعدّد القراءات ليُرَى إلى كانط تارة كفيلسوف تقويّ توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحد لا يرى إلى الله إلا كمتخيّل بشريّ...

وهكذا فإنّ منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره سوف تستدرج إلى

تناقض بين في أركانها الكبرى، ولنا هنا ان نتساءل مع البروفسور الخشت: كيف يمكن كانط أن يستخدم العقل وسيلة للبرهان على أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل المعرفة بالشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أن كل حجج كانط - كما يبين الفيلسوف الألماني فرانز فون بادر (Franz Von Baader 1756 - 1841) لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو حقيقة، وهذا لا ينطبق على كانط فحسب، بل على جميع الحالات الشبيهة، فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى، في التحليل النهائي، لقولنا إننا نعرف شيئاً ما؟ وأما سبب هذه التناقضات - وفقاً لبادر - فتكمن في حقيقة أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة الله والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل<sup>[1]</sup>.

في سياق تحليله لنقائض العقل والعجز عن معرفة الله يرى الخشت أن هذه النقائض عند كانط قائمة أساساً في طبيعة العقل الإنساني المقيد بعالم الظاهر، وهي تنشأ عندما يتوسّع في علاقة المشروط بالشرط إلى حد لا تصل إليه التجربة، ومن هنا فإن العقل لا يمكن أن يكون متيقناً فيما يتعلق بعالم الشيء في ذاته، لأنه لا يملك أي تجربة عنه، وإذا حاول ذلك فإنه يقع في الوهم والخرافة<sup>[2]</sup>. لقد قيل بصدد هذا المشكل أن هدف كانط من نقده لأدلة وجود الله لم يكن من أجل ترسيخ الإنكار النظري التام لوجود الله، بل لتمهيد الطريق لإثبات أكثر أصالة لوجود الله، ولكن الأثر المترتب على هذا المدعى سيفضي إلى خلاف ذلك؛ إذ من خلال قصر كانط لمعنى «المعرفة» على الفهم العلمي للأشياء الظاهرية وقوانينها، وإنكاره لإمكانية امتلاكنا المعرفة النظرية بوجود الله، كان يُنكر إمكانية معرفة الله بالطريقة نفسها التي ندرك من خلالها أي شيء مادي. وبما أن الله ليس جزءاً من العالم المادي بأي شكل من الأشكال، فلا يمكن

[1]- Franz von Baader, *Fermenta cognitionis* (abbr. FC), in SW, Vol. II, p. 178.

[2]- م. ع. الخشت، الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم، مصدر مسبق الذكر، ص ٧٢.



على نحو أدق إثبات كونه موضوعاً للمعرفة النظرية. وإذا أردنا إثباته، فلن يكون ذلك من خلال بيئة المعرفة العلمية، بل عبر نوع من الإثبات الذي يتجاوز المعرفة العلمية ويمكن إطلاق صفة الإيمان المنطقي عليه بسبب الافتقار لمصطلح أفضل.

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوًّا للإيمان، لكن عيبه الموصوف أنه أسس لـ «مانيفستو فلسفي» يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم، وبالتالي بين الدين والعقل، هذا هو الإجراء «الكوبرنيكي» الذي شق الميتافيزيقا إلى نصفين متناظرين ديني - دنيوي، وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة. مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستندفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي.

### تهافت النزعة «العلمية»

في قراءته لكانط وسواه من فلاسفة العقلانية الحديثة لم يكن الخشت ينتمي إلى ذلك الرهط العربي الذي استطاب الدرس الكانطي ليعيد - ربما من غير علم - إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. كذلك لم يحرص كما فعل هؤلاء على وقف مهمة الميتافيزيقا عند حدود الحاجة الاستمولوجية حيناً، ومن أجل استخدامها كعلم حيناً آخر، أو كهندسة معرفية في عملية التوظيف الإيديولوجي للعلمنة.

كان أنصار «العلمية»، في صنفها - سواء ذاك المستقطب من صفوف العلماء، أو ذاك المتأتمني من صفوف المفكرين - يُظهرون دوغمائية ضيقة الأفق هي في منتهى التحليل نقض الفلسفة الأصيلة، فهم عمي عن رؤية أن العلم يقتضي الميتافيزيقا أو يفترضها مسبقاً، وأن دور الفلسفة معياري (normatif)، بمقدار ما هو وصفي - وأن كل الأشياء، ومن ضمنها العلوم، تقع تحت عينها الناقدة. غير أن ما تستطيع العلوم التجريبية إطلاعنا عليه، في أحسن الأحوال، هو الوضع بكيفية الراهنة، لا بـ «كيف يجب أن يكون»، أو «ما يمكن أن يكون». الميتافيزيقا هي من يتعاطى مع الممكنات.

فقط عندما نضبط مدى الممكن، نستطيع أن نرجو تحديد الفعليّ تجريبيّاً؛ لذا ستكون العلوم التجريبية في مثل هذه الحالة عالة على الميتافيزيقا ولا يكون للتجريبية أن تسطو على دور الميتافيزيقا اللائق بها وحدها. سوف يسري الالتباس والغموض بعمق في نظامية كانط جرّاء هذا الفصل الوظيفي بين ما هو أنطولوجي عصيٌّ على الإدراك وما هو فينومينولوجيٌّ قابل للفهم، والذين نظرُوا إلى هذا الالتباس وجدوا أنّ الفصل الموميّ إليه تعدى حدود الوظائف لتتحوّل الهندسة المعرفية الكانطية بسببه إلى نقائص، وهذه النقائص هي عند كانط نفسه غير قابلة للحلّ؛ لأنّها تنطوي على علاقة غير واضحة بين النوميّنا الشيء في ذاته والفينوميّنا الظاهرة وهي في التحليل الأخير غير منطقية<sup>[١]</sup>...

ومن أجل أن ينجو من معثرة الانفصال والتناقض بين «النومين» و«الفينومين» راح كانط ينظر إلى الانسان كموجود مفارق لكي يستعيد الوصل لينهي التناقض بينهما. ويشير الخشت في قراءته لهذه المعضلة الميتافيزيقية إلى أنّ للإنسان عند كانط دوراً مزدوجاً؛ أولاً باعتبارها يتبع عالم الظاهر، وتالياً باتّباعه عالم الأشياء في ذاتها أي أنّه فينوميّنا ونوميّنا في آن واحد؛ وإذ يُخضع الانتماء إلى عالم الظواهر الإنسان لكلّ مظاهر الآلية في الطبيعة، فإنّ هذا الإنسان بفضل انتمائه الآخر إلى عالم الأشياء في ذاتها، يشعر بحريته في اتّباع العقل العمليّ، ويتوق إلى التوافق مع القانون الأخلاقيّ تحت إلحاح صوت الواجب والشعور الخلقّيّ أو الضمير، ومن هنا نفهم كيف أنّ الأخلاق هي نوميّنا؛ وبالتالي مجاوزة للعقل النظريّ المحض الذي لا يستطيع أن يتجاوز عالم الظواهر الفينوميّنا<sup>[٢]</sup>.

مقاصد كانط هذه لم تفلح في ما بعد في جعل الأخلاق جوهرًا يحلّ محلّ الدين. ومن الملاحظات البيّنة التي ظهرها الخشت جاءت في سياق نقده المباشر وغير المباشر للتوظيفات الأيديولوجية التي أجرتها سلطة الحدثة على منظومة

[١]- م. حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، المصدر نفسه، ص ١٧.

[٢]- الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، المصدر السابق، ص ١٠٥.

كانط، ونشير في هذا الخصوص إلى ما ستوفّره الكانطيّة من تغطية ميتافيزيقيّة للفردانيّة (individualisme) التي تعني في حقيقتها إنكار أيّ مبدأ أعلى فوق الفرد (individualite)؛ ذلك بأنّ مثل هذا الإنكار سيكون السبب الحاسم للانحطاط الراهن للغرب، وبالتالي يكون محرّكاً للتطوّر الحصريّ للإمكانيّات السفلى للإنسانيّة.

ولعلّ ما ضاعف من ارتدادات الإمكان الميتافيزيقيّ الكانطيّ في صيرورة الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانيّة وسيّالاً في ثناياها، هو النزوع العقلانيّ الذي طغى على الثقافة الغربيّة منذ أفلاطون إلى يومنا هذا، فقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى دفع الميتافيزيقا نحو نشأة جديدة تعرّض فيها عن «النومين الأعلى» وتتوجّه بكامل همّتها إلى الموجودات الحسيّة، لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكيّة للموجود بذاته والموجود بغيره، راح كانط يفصل بين العالمين لبيتديّ زمناً مستحدثاً تحوّلت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضيّة محضة.

### الظاهرة الثانية: نقد العقلانيّة الهيجليّة المنحازة

على منقلب آخر وبالتوازي مع نقد الكانطيّة سيقارب الخشت إشكاليّات تأسيسيّة في الفكر الغربيّ الحديث، منها وأخصّها نقدُه منظومة هيغل بوجهيها الأنطولوجيّ والفينومينولوجيّ. يتساءل الخشت -مثلاً جرى الأمر مع كانط- عن مدى اتساق «هيغل» مع نفسه وهو يتصدّى للمسألة الدينيّة، حيث يقول: «هل كان هيغل عندما صرّح بأنّه تجاوز الدين إلى الفلسفة، يعبرّ بموضوعيّة عن حقيقة ممارسته وطبيعته نسقه، أم أنّه ظلّ في إसार الدين، وبالتحديد الدين المسيحيّ، وحوّل الفلسفة إلى ديانة تتحدّث بلغة فكريّة مجردة، وقدّم مذهباً ظاهره الفلسفة وباطنه المسيحيّة؟ ثمّ يستطرد: يعتقد «هيغل» أنّ الدين يتطوّر فيصبح فلسفة، والفلسفة هي المرحلة الأخيرة من مراحل تطوّر الروح المطلق، قد يكون هذا صحيحاً -والكلام هنا للخشت- ولكن من حيث الشكل العام للمذهب الهيجليّ كما يذكر البروفسور الخشت، لكنّ المتأمل في مضامين المذهب يجد أنّ «هيغل» لم يبدأ من الدين لكي ينتهي إلى الفلسفة،

وإنما بدأ من الدين لينتهي إلى الدين، وما الفلسفة إلا جسر انتقل إليه «هيغل» من المرحلة اللاهوتية إلى الديانة المعقلنة، فحركة السير الفعلية - والتي تختلف عن الحركة المعلنة الظاهرة - ليست من الدين إلى الفلسفة، بل من الدين إلى الفلسفة إلى الدين مرة أخرى، لكن ليس الدين بالمعنى الإنساني العام، وإنما الدين المسيحي على وجه التحديد، فإذا كان مذهب «هيغل» ظاهره الفلسفة، فإن باطنه المسيحية، وذلك من أول التقسيمات الثلاثية للمذهب وفروعه حتى الروح المطلق المتجسد في التاريخ<sup>[١]</sup>.

قارب الخشت الهيجلية بوصفها امتداداً أصيلاً للتجربة الفلسفية الغربية. على المستوى الأنطولوجي كان هيغل أميناً لأسلافه من كانط رجوعاً إلى ديكارت ثم إلى الجذر اليوناني المؤسس، كل ما فعله هيغل أنه أعاد هندسة الميتافيزيقا الإغريقية لتكون هادياً أيديولوجياً للورث الجرماني في القارة البيضاء. وقد أوماً إلى ذلك وهو يساجل هيغل، معتبراً «أن الروح الجدلية لمنطقه العظيم كانت تحتم عليه ألا يقع في مثل هذا التناقض الضخم الذي كان في غنى عنه لو سار مع تلك الروح الجدلية حتى آفاقها المنطقية غير النهائية دون أن يقف عند مرحلة تاريخية معينة، ففكرة السلب الهيجلية - وما أعمقها! - تجعل التاريخ مفتوحاً غير مكتمل دوماً، لكن الانحياز الأيديولوجي - وما أقوى ضغطه على المرء! - هو المسؤول عن تخلي بعض الفلاسفة عن أسمى منجزاتهم العقلية من أجل بناء مذهب فلسفي منحاز، وعندما ينحاز المذهب فما أكثر عثراته وتناقضاته<sup>[٢]</sup>. بالطبع لم يأت حكم البروفسور الخشت على هيغل في معرض انفعال أيديولوجي، بل في سياق استقرائه للمنهج الهيجلي لماً أقامه في اتجاهين متوازيين: اتجاه يعتني بروح التاريخ وغايته، واتجاه فوق تاريخي يرمي إلى معرفة المطلق، ولأن التباين بين الاتجاهين هو حصيلة منطقية لديالكتيك التناقض، فقد ظهر على أرض المفاهيم في وضعية شديدة الالتباس، ولأنه كان شغوقاً بميتافيزيقا المطلق، موصولاً في عين اللحظة بشغف مواز بفلسفة التاريخ،

[١]- المعقول واللامعقول في الأديان، المصدر نفسه، ص ٨.

[٢]- محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر مرّت الإشارة إليه، ص ٦.

راح هيغل يسعى إلى التوليف بينهما، مع ما سيلحق بالاتجاهين معاً جرّاء ذلك من أضرار فادحة.

لقد حوَى كتابه «فينومينولوجيا الروح» ١٨٠٧ هذين الشّعَين المتناقضين معاً. ربما لم يكن هيغل يدرك ما قد يترتب على ما ذهب إليه من معاثر، إلا أنّ الذين اتّبَعوه على غير هدى، سيوسعون من «فجوة التناقض» في نظامه الفلسفي. التاريخ بالنسبة إلى هيغل هو صيرورة للعقل المطلق، لكن هذا العقل ليس ذاك الذي يتجلّى في الفرد، بل الذي يطوي الفردية بين جناحية ويذبيها في الروح اللامتناهي للجماعة الحضارية، فالعقل الذي يريده لا يطابق الآراء الفردية ولا يصيغ الأنماط الفردية للوعي بالذات؛ ذلك أنّ هذه الأنماط عنده ليست إلا لحظات مارة في التاريخ؛ أما حضور الفرد فمما لا يعول عليه ما دام منفصلاً عن الكلّي. الفردية لا تقرّر معنى التاريخ ولو أنّها تحققت في قلب هذا المعنى، ولكي يتجنّب التناقض يرى أنّ الفكرة المطلقة هي موضوعية بقدر ما هي ذاتية، أي أنّها فكرة راعية للتاريخ الكلّي للجماعة، وراعية للفرد في الآن عينه، ومع ذلك - وهنا المفارقة- فهي لا توجد إلا من خلال أنماط الوعي الفردية التي تصبح أدوات في متناول الفكرة المطلقة<sup>[١]</sup>.

### إقصاء الفرد

عند هذا النحو من التنظير يبدو الالتباس الهيغليّ حول موقعيّة الفرد في التاريخ صارخاً في تناقضه، فهل فكرة محو الفرد محايدة للتاريخ فعلاً وغايته التي يتحقّق فيها حضور الإنسان كفرد، أم أنّها العقل المطلق أو الروح الذي فيه، بحيث يكون هذا الفرد مجردّ حامل أو حارس، وهو ما يعبر عنه هيغل نفسه بتيه التاريخ وضلاله؟

نستشعر هنا مع البروفسور الخشت أنّ هيغل يمارس لعبة الجمع والتفريق من دون أن يهتّر له إحساس بانقلاب الفكرة على نفسها، إذ لا شيء أغرب عند هيغل

[١]- نقلاً عن جان هيبوليت، الإنسية والهيغلية، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٦-١١٧. خريف وشتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١.

من الفصل بين الفكرة المطلقة وتجليها في التاريخ، فالذي جاءنا منه يفضي عكس ذلك للوهلة الأولى، أي وحدة المطلق والمحدود التاريخي من غير انفصال. ولنا في الصدد أن نسأل: كيف له إذن أن يقترب مثل هذه المفارقة الغريبة؟ ربما تبلى فيلسوف النقائص مثل السؤال إلا أنه لم يعثر على مستخرج مثير للشبهة حين يتحدث عن مكر العقل وخديعته، ثم ليلقي باللائمة على القدر المحتوم لمسار التاريخ البشري. فالعقل الماكر - كما تبين المنحوتة الهيجلية - هو الذي يقود التاريخ بمعزل عن إدراك الإنسان. إنه العقل نفسه الذي يظهر على شكل روح مطلق يسري في الزمن يستعمل الرجال العظام ليؤدوا وظائفهم دون أن يتمكنوا من السيطرة عليه، ولكن من أي مصدر أتى هذا العقل ليمارس مكرًا كليًا الجبروت «على الإنسان وتاريخه»؟

سؤال استبطنه هيغل ولم يصرح بالجواب عليه، إلا أنه على الرغم من إقراره بالعبادة الإلهية وتدابيراتها يعود إلى «ذنية» هذا الإقرار، حجته في هذا، أن الاعتناء الإلهي بالعالم بات ساريًا فيه ولم يعد ثمة ضرورة للنظر إليه كتدبير مستقل بذاته. زد على ذلك اعتقاده أن لا فجوة بين المحدود والمطلق ينبغي سدّها عبر جدل منطقي يعتمد على السببية؛ ذلك لأن وجود المطلق ثابت في جدليات الفكر الإنساني ذاته عندما يكشف عن العلاقة الحقيقية بين المحدود والمطلق، وعند هذه النقطة بالذات ينعطف هيغل - وبتأثير من سابقه - نحو «علمنة» الحضور الإلهي ليحصره بالفكرة المطلقة التي يتولاها الإنسان في سياق حلولة بالروح المطلق، فالتاريخ، من وجهة نظره، ليس مكانًا لسعادة الفرد منفردًا بذاته بل هو قدر الأفراد مجتمعين، وهذا القدر هو فكرة التاريخ المطلقة، هذه الفكرة المطلقة لا تعترف بالفرد كفرد؛ ذلك لأن التاريخ الكلي ليس موضع هناء للفرد، وحقب السعادة فيه هي الصفحات البيضاء منه. وهكذا ينجز الفرد شيئًا آخر في التاريخ هو غير ما يعتقد تمامًا أو يريده تمامًا.

لقد رمى هيغل من كتاب «فينومينولوجيا الروح» إلى التمهيد للمعرفة المطلقة، وسيذهب فيه إلى أن وضعيّة الإنسان تبدو مختلفة تمام الاختلاف عما هي عليه من منظور فلسفة التاريخ الكلاسيكية. فليس الإنسان - برأيه - هو الذي يؤوّل الوجود، بل

إنّ الوجود هو الذي يعبر عن ذاته عن طريق الإنسان، بهذا الفهم لن يكون الإنسان هو المطلق أو الغاية الأسمى، وإنما ملتقى الطرق، فالإنسان في النطاق المتقلب للعقل المتناهيالديويّ كائن متلقٍ ويعمل كواسطة وبها فقط يكون ثمة عقل أو روح مطلق<sup>[١]</sup>.

## خديفة العقل

لكي يفارق هيغل الإشكال الناجم من غموض فكرته حيال إنسان يتلقّى القدر دون أن يكون بوسعه رده أو تبديله، ابتكر ما يسميه بـ «مكر العقل وخديعته»، إلاّ أنّه سيقع في أفخاخ هذه الفكرة ليسوغ ما لا يمكن أن يكون مقبولاً منطقيّاً، وذلك بذريعة مؤدّاهها: «أنّ كلّ ما هو واقعيّ هو عقلائيّ بالضرورة» ولو كانت نتائجه مكتنّظة بسوء العواقب، والمعنيّ بالخديفة والمكر هي الوسائط التي يعتمدها العقل المطلق وبمعزل عن إرادة الانسان، من أجل تمرير غاياته أنّ كانت النتائج المترتبة عليها غير أخلاقية. وعلى الرغم من كون هيغل لا يقصد تبرير الخداع كمعصية أخلاقية، إلاّ أنّه يتعامل معه بوصفه أساساً لفلسفة التاريخ، وتجليّاً للعقلانية التي تتجدر في حياة الأمم وتاريخ الحضارات البشرية. وعلى الرغم من أنّ الخديفة مرفوضة عموماً من الزاوية الأخلاقية moraliste، فقد أعطى هيغل فلسفته صدىً عارماً من خلال إنشاء الصورة الباهرة لخديفة العقل التي تحكّم تطوّرات العالم البشريّ وتحولاته<sup>[٢]</sup>.

ما الخديفة.. وما الآثار التي سوف تتركها على الفلسفة الحديثة بعامة وعلى فلسفة هيغل نفسه بوجه خاص؟

تدلّ الخديفة على فكر مُعقّد ومخفيّ؛ ولأجل فهمها لا مناص من التمييز بين حجّتين يخلط هيغل بينهما، خلطاً عجيباً: خديفة الإنسان من خلال نشاطه وعمله تجاه الطبيعة، وخديفة عامّة تُمارَس على الجميع لتؤلّف منهم مجتمعاً تاريخياً. لكن

[١]- انظر: هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونليّ- المنظمة العربية لترجمة - توزيع مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت ٢٠٠٦.

[2]- Jaques D'handt, La Ruse de la raison revue laval théologique et philosophique, Juin 1995.

السؤال الذي يُلقى في وجه هيغل ولم يجب عليه هو هل تبقى هذه الخديعة العامّة محايدة للحياة الاجتماعية، أو يجب أن تُنسب إلى كائن مُتعال؟ وكيف استطاع هيغل أن يصل إلى هذا المفهوم الغريب ليجعله أساساً أصيلاً في فلسفته للتاريخ؟ وهل كان بإمكانه أن ينتصر على المفارقة التي كان يُواجهها؟

يجري ذكر «خديعة العقل» عادةً من قبل الذين يودّون دحض العقلانيّة المُفرطة التي قد تكون الهيغليّة دُمغت بها، فهي قد تكون النتيجة المنطقيّة - والمُخزية - لمُعادلة هيغل التي تقول إنّ كلّ ما هو واقعيّ هو عقلائيّ، وكلّ ما هو عقلائيّ هو واقعيّ، وهذه الفكرة تندرج في إطار نظريّات الحدثة التي تميل إلى إنكار البعد «فوق الميتافيزيقيّ» للموجود الظاهر، وتُبرّر موضوعياً وبصورة مُسبقة، مجمل العيوب التي ارتكبت باسم العقل التاريخيّ.

في الخديعة التي يمارسها العقل العمليّ الهيغليّ تُترك السيادة للأهواء التي تحدّد فعل الناس، بمن فيهم القادة العظام الذين تتطابق خصوصيّتهم الذاتية وأهواؤهم مع المضمون الموضوعيّ لروح الزمن. وهكذا فإنّ خديعة العقل، بعيداً من إعرابها العميق عن هُوام توتاليتاريّ، تبدو مُتضامنة مع مفهوم التجلّي التاريخيّ للعقلانيّة التي تتجذّر في نهاية المطاف في لاتأريخيّة التفكير. وبهذا المعنى لا تكون الخُدعة سوى وسيلة قتال ضدّ عدوّ أقوى أو أكثر عزيمة، هي ملاذ الضعفاء والجنباء. يتعلّق الأمر في كلّ مرة بالنسبة إلى الخُدعة بحمل الغير، من دون أن يفهم ذلك، على فعل ما لم يكن ليقوم به بمعرفة الوقائع وبملاء إرادته. وفي كلّ الأحوال، تسخر الخُدعة من الحرّيّة، وتُحوّل الأفراد فضلاً عن الكتلة الحضاريّة إلى مجرد عبيد صاغرين، حتى بزعم خيرها، بفضل سذاجتها أو ولائها، فالمخدوع يجد نفسه مُختزلاً إلى شيء بسيط، للاستعمال بلا حياة<sup>[1]</sup>.

لست أظنّ ألاّ يشاطرنا الخشت الرأي بوقوع العقل الهيغليّ في تهافت مريع حيال أطروحة الخديعة. الاعتراض على هيغل في هذا الصدد سيكون بديهيّاً ومنطقيّاً: أفلا

[1]- Jacques D'Hondt. Ipid.



تعدّ أطروحة الخديعة العقلية، معاكسة تمامًا للمطالب الأساسية للعقل.. حيث ينبري هيغل إلى القبول بوسائط احتمالية، والإعراض عن الإقناع بحجج عقلية تنطوي على الاستقامة الأخلاقية والوضوح؟...

ما من شكّ أنّ «خديعة العقل» سوف تصدم قراء هيغل، لا سيّما أولئك اليقظين الذين وجدوا فيه الوريث الشرعيّ للماكيافلية؛ فالذي أقام ديالكتيكه كلّ على النسبية والتضادّ السلبيّ للوجود ولمفهوم الإيمان بالله لن تؤول مقاصده إلاّ إلى العقلانية المفرطة وأهوائها<sup>[١]</sup>، وعليه ستكون إشكالية الخديعة في العقل الهيجليّ إحدى أهمّ الدوائر التي استند إليها الخشت في مقاربتة لفلسفة هيغل السياسيّة. ويمكن أن نشير إلى ما بيّنه في «المعقول واللامعقول في الأديان» لجهة الانعطاف الهيجلية في الموقف من الدين، بحيث لم يعد جوهر المسيحية هو الأخلاق - كما كان بالنسبة إليه أيام الشباب - خصوصاً عندما كتب «حياة يسوع» تحت تأثير كانط. لقد صار هيغل بعد هذه الانعطاف ينظر إلى الدين من منظار نقد السلطة اللاهوتية التي درج عليها فلاسفة ومفكّرو العلمانية ممن جايلوه أو جاؤوا من بعده، نقصد على وجه التحديد أولئك الذين رأوا إلى البعد التدينيّ كعامل اغتراب للإنسان وتجريده من كلّ كينونته، وهذا ما يطلق عليه «هيغل» اصطلاح الوعي الشقيّ، أي الذي ضاعت فيه القيمة الداخلية لشخصيته، ولم يعد لديه أيّ ثقة في الدين، أو في تماثيل الآلهة التي هربت منها روحها، وصارت عنده كلمات الأناشيد مجرد ألفاظ هجرها الإيمان، وكذلك لم تعد الاحتفالات والألعاب والأعياد تعيد للوعي وحدته السعيدة مع الجوهر. وسيطر عليه روح قدر المأساة الذي يستجمع كلّ الآلهة الفردية في البانثيون<sup>[٢]</sup>.

## تأليه الدولة

لم يكن أمام هيغل وهو ينظر إلى الحداثة كيف تتداعى أو اصبرها إلاّ أن يجد في الدولة المقتدرة تجسيداً خاصاً لفينومينولوجيا الروح. أراد أن يستعيد ألق التنوير عن

[١] - محمود حيدر، فجوة هيغل، فصلية «الاستغراب»، العدد الرابع عشر - شتاء ٢٠١٩.

[٢] - انظر: الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، مصدر سبقت الإشارة إليه، ص ٣١١.

طريق إرادة الاقتدار التي يحلّ فيها كلّ فرد في جسد الجماعة الحضاريّة. سوف نرى كيف تظهر ماكيافليّة هيغل على نحو صريح في تأليه الدولة بوصفها تمثيلاً لـ «فينومينولوجيا الروح»، فلو انطلقنا من فكرة أنّ كلّ فرد يسعى وراء أغراضه ومصالحه الخاصّة بمعزل عن الآخرين، فإنّ المجتمع السياسيّ أو الدولة يبدو وجوداً يعلو على الأفراد، مناقضاً لوجودهم وقيداً على حرّيتهم، لكن المجتمع السياسيّ سيحظى بمبرر وجوده من كونه يوفرّ الشروط الضروريّة لسعي كلّ مواطن وراء مصالحه من دون خشية مضايقة الآخرين؛ هذا فضلاً عن القدرة التي توفرّها الدولة للدفاع عن المواطنين كوجود مشترك ضدّ أيّ اعتداء خارجيّ يشنّه مجتمع آخر. الدولة، على هذا الأساس، تعتبر أداة ضروريّة لتحقيق التوافق والانسجام بين مصالح متناقضة، والدفاع عن المتّحد التاريخي<sup>[١]</sup>.

لهذا ترى الهيغليّة إلى الواقعيّة التاريخيّة بما هي حالة عاقلة؛ ذلك بأنّها تؤلّف حياة الكائن اللامتناهي، أو العقل حين يحقّق ذاته في الطبيعة وفي التاريخ الإنسانيّ؛ من هذا النحو من المقصود الهيغليّ يبقى التاريخ، برغم ما يعتره من طوارئ، حركة عقلانيّة مستهدفة، وأمّا الفلسفة التي هي، عند هيغل، جزء من المعرفة المطلقة ذاتها، تستطيع إدراك النموذج العقلانيّ للتاريخ. والتاريخ هو الزمن الذي يعرب عن كلّ روح قوميّة تعبر عن ذاتها في مؤسّسة الدولة الموضوعيّة.

هنا سوف نتعرّف إلى أحد النوافذ المغلقة التي تفصح عن صلة فلسفة هيغل السياسيّة بالميتافيزيقا، فهو يرى أنّ المتناهي يوجد في اللامتناهي، وبتعبير لاهوتيّ أنّ المطلق اللامتناهي، ينوجد في الوقت نفسه في المتناهي، صحيح أنّ الكائنات المتناهية أو الفانية تزول، بينما الكائن اللامتناهي يبقى وتمتدّ حياته في الديمومة، إلّا أنّ حياته هذه ليست شيئاً منفصلاً عملياً عن الحياة المتناهية أو فوقها أو نقيضاً لها. ولئن بدأ هيغل قريباً مما طرحه فيلسوف التاريخ الإيطاليّ جامباتيستافيكو بصدّد العناية الإلهيّة للتاريخ البشريّ، إلّا أنّه سينتهي إلى حصر الإقرار بهذه العناية في الدولة

[١]- م. حيدر، المصدر نفسه.

التي هي عنده تعبير عن اللامتناهي، ولها حياة مستمرة بذاتها ولا يمكن اختصارها في مجموعة من المواطنين وُجدوا في فترة معيّنة من الزمن.

ربما كان هيغل على دراية من أنّ الذي يعيش الخديعة ويعاينها هو الأقدر على معرفة السرّ المحفوظ بمكر العقل وخديعته؛ لهذا السبب سينحو في آخر عمره إلى الانخراط في قلب الحدث ويمضي إلى الحدّ الأقصى من التحيزّ للأمة الجرمانية من أجل أن يفقه الروح المطلق وتجلياته العقلية.

لم تفلح الحداثة التي أخذت عن هيغل فلسفتها السياسيّة الحادّة في تجاوز الأفق الجيو- ديني لأوروبا، وحتى حين أبعدت الكنيسة عن عرشها السياسيّ ظلّت المسيحيّة حاضرةً ولكن بروحها الأيديولوجي في مجمل المنجزات المعرفيّة والفلسفيّة، سواء ما تعلّق منها بمعرفة ذاتها الحضاريّة، أو لجهة التعرّف على صورة الآخر وما تعلّق بهذه الصورة من أحكام. تلقاء هذا الحضور، سيظهر الإسلام في الفلسفة السياسيّة التي أسهم هيغل في رسم معالمها كآخر مستنكر. ومع الهيجلية بصفة خاصة تموضعت رؤية الغرب الفلسفيّ إلى الإسلام بوصفه شرقاً، ثم شيّدت على هذا التوضع تناظراً بين غرب ممتلئ بلاهوته ومزهُوٌّ بحداثته، وشرق هو بالنسبة إليها مجرد مكان فسيح لامتحان رغباتها.

### الدائرة الثالثة: نقد أطروحات هيغل حول الإسلام

يسعى الدكتور الخشت إلى معاينة الرؤية الهيجلية حيال الإسلام والشرق، مستظهراً ما تختزنه من مضامين عنصريّة هي في حقيقتها حاصل منطقيّ لمجمل منظومته الفلسفيّة. في دراسة له تحت عنوان: «نقد صورة الإسلام عند هيغل» يستقرئ ما حوته محاضرات هيغل التي ألقاها عام ١٨٣١، حيث تعدّدت إشارات هيغل إلى الإسلام، واصفاً إياه بأنّه لا يزال على هامش تاريخ الأديان<sup>[١]</sup>. في تلك المحاضرات لم تكن رؤيته للإسلام حاصل دأب ذاتي في التعرّف على واحد من أبرز أديان

[١] - محمد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر - شتاء ٢٠١٨.

الشرق، بل هو نتيجة تحقيقات استشرافية ولاهوتية في الغالب الأعم، فقد استعان هيغل ببعض هذه التحقيقات ليعزّز متونه بهوامش عن الشرق والإسلام في سياق محاضراته في فلسفة التاريخ. وما يجدر ذكره في هذا الصدد أنّ ما سمّي بـ «علم اللاهوت المتحرّر» للقرن التاسع عشر، الناشئ عن التلاقي بين ليبرالية المجتمع المدني الأوروبي وبين علم اللاهوت الإنجيلي، قد وجدَ بشائره التاريخية تحديداً في علم اللاهوت عند شلايرماخر وفي فلسفة الدين لدى هيغل<sup>[١]</sup>.

### ولكن أين المسلمون أو العرب في هذه العملية التاريخية؟

في منظور «فلسفة التاريخ الهيجلية» - ينتمي العرب والمسلمون إلى الماضي في إطار تطوّر الروح البشرية، فقد حقّقوا مهمّتهم بالحفاظ على الفكر الفلسفي الإغريقي ونقله، أي بتسليم شعلة التطوّر الحضاري إلى الآخرين<sup>[٢]</sup>. قد يعود السبب في عدم دقّة التصوّر الهيجلي حيال الإسلام - حسب عدد من الباحثين - إلى خلط جهول وقع فيه هيغل، فلم يميّز بين الإسلام والأتراك العثمانيين، أو على نحو أدقّ بين الإسلام بوصفه ديناً وحياتياً ورؤيةً شاملةً للوجود والحياة الإنسانية وبين بعض الممارسات التاريخية لقسم من أتباعه. وقد كان على هيغل بوصفه فيلسوفاً كبيراً أن يعمل على تحرير التصوّر الغربي للإسلام، حتى يبرأ الأصل من شبهات الصور المزيفة له<sup>[٣]</sup>.

هيغل - حسب رؤية الخشت - ينزع الإسلام من سياق التطوّر التاريخي، وذكره كشيءٍ عارضٍ على هامش تطوّر الروح المسيحي في الحضارة الجرمانية، وإن كان هذه المرّة أكثر حظاً؛ إذ أعطى له ما يقارب خمس صفحات من مجلّد تجاوز ٤٥٠ صفحة. ونظراً لأنّ تحليل هيغل للحضارة الإسلامية ليس موضوعنا الآن، فإننا سنكتفي بتحليل هيغل للإسلام بوصفه ديناً فقط<sup>[٤]</sup>. غير أنّ تجاهل هيغل للإسلام في فلسفة الدين وعرضه

[١]- عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام، تاريخ الأديان، نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد- المركز القومي للترجمة، القاهرة - الطبعة الأولى - ٢٠١٦، ص ١٥٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٥٨.

[٣]- المصدر نفسه.

[٤]- محمّد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، مصدر سبقت الإشارة إليه.

كشيءٍ هامشيٍّ عرضيٍّ في فلسفة التاريخ، يعكس - كما يضيف الناقد - روح التعصّب الأوروبيّ تجاه الإسلام بوصفه معتقد الآخر، ويؤيد هذا أيضاً تلك الرؤى المحرّفة للإسلام - على الرغم من أنّها متجاوزةٌ مع بعض التحليلات العميقة والصائبة - التي أثارها هيغل في فلسفة التاريخ، فالإسلام مرتبطٌ عنده بالمبدأ الشرقيّ السالب للذاتية، وهو ذو هدفٍ سلبيٍّ يتمثّل في تطوير عبادة الواحد الأحد، كما أنّ الإسلام في منظوره قد انحلّ سريعاً مثلما صعد سريعاً<sup>[١]</sup>.

هكذا يقدّم هيغل مجموعةً من الأغاليط المركّبة عن الإسلام، ويجهل أنّ الإسلام مختلفٌ من حيث البنية والتكوين عن أديان الشرق الأقصى السالبة للذاتية، كما يجهل أنّ عبادة الواحد الأحد لا تنطوي على أيّ سلبٍ للذات الإنسانية مثل أديان الهند، وإنّما عبادة الواحد الأحد تحرّر هذه الذات وتضعها أمام نفسها وأمام مسؤوليّتها الكاملة عن هويّتها ومصيرها.

وفي الأحيان التي يسجّل فيها هيغل شيئاً إيجابياً للإسلام، فإنّه يردّه إلى عوامل بالغة التبسيط تبخس الإسلام حقّه، فالتجريد الإسلاميّ عنده لا يعود إلى ترقّي الوعي بالإلهي، وإنّما يعود إلى الانبساط الصحراويّ الذي لا يمكن أن يتشكّل فيه شيءٌ في بنية ثابتة<sup>[٢]</sup>.

وما من شكّ في أنّ تفسير هيغل يفتقر إلى الدقّة - بحسب الخشت -؛ ذلك لأنّه لو كان الانبساط الصحراويّ هو المسؤول عن نبذ التجسيم والتشكّل في الإسلام، لما وُجدت عبادة الأصنام وتجسيد الإلهي في البيئة الصحراوية قبل الإسلام، فالعرب هم العرب، والصحراء هي الصحراء قبل الإسلام وعند ظهوره، ومع ذلك كان هناك تجسيمٌ وبنياتٌ ثابتةٌ، فإذا ما جاء الإسلام بالتنزيه والتجريد، فليس من المقبول عقلياً تفسير ذلك تفسيراً جغرافياً سطحياً، ولا سيّما إذا كان

[١] - محمّد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، مصدر سبقت الإشارة إليه.

[2] - Hegel, Lectures on the Philosophy of History, New York, Dover Publications, 1956. P. 357.

هذا التجريد كما هو معلومٌ من التاريخ النبويّ مصادماً بعنفٍ لطبيعة الشعور عند عرب الجاهليّة والذي كان مرتبطاً بالتجسيم الوثنيّ للإلهيّ قبل الإسلام<sup>[١]</sup>.

الواضح أنّ هيغل -كما يقرّر الخشت- لم يدرك حقيقة الإسلام؛ لأنّه أسقط فهمه المسبق عليه تبعاً لفهمه لليهوديّة والمسيحيّة<sup>[٢]</sup>، وهذا يعود إلى أنّه عاين هاتين الديانتين من خلال ظهورهما في التاريخ، أي بما هما معطيان تاريخيّان لا يمكن التعرف إليهما إلاّ على قاعدة الديالكتيك الماديّ. وأمّا اضطراب فهمه للإسلام، فإنّما هو وليد جهله ببعده فوق الميتافيزيقيّ الوحيانيّ وخصوصيّة مفهوم التوحيد كمنطقة محوريّة في هذا البعد. ومهما يكن من أمر، فلو كان لنا من نعت لهيغل وهو يفلسف تعالي روح الغرب على الآخر اللاّغربيّ، لصحّ نعته بفيلسوف الإمبرياليّة المؤيّد بـ «فينومينولوجيا الروح»، وذرائعيتها، ولو أنّ أحداً وجد له مبرراً لتحيزه العنصريّ للعرق الجرمانيّ عبر ميتافيزيقا محكمة الاتقان، فما له إلاّ أن يقرأ المنجز الهيجليّ بعناية ليرى كيف تحوّلت فلسفته الموروثة من أسلافه إلى كهف أيديولوجيّ للمطلق الغربيّ.

\*\*\*

يمكن القول في كلّ حال، أنّ مقاربات الخشت لهيغل ومن قبله كانط، تشكّل حاصل جهوده التنظيريّة والنقدية لفلسفة الحدائثة. وفضل يعود إلى دربته المخصوصة في التفكير لم يكتفِ ببيان الخلل الأصليّ في بنية الميتافيزيقا، وإنّما سيمضي إلى الأرض التي سرت فيها ميتافيزيقا الغرب وتحوّلت معها إلى وثنيّة مستأنفة.

[١]- الخشت، مصدر مرّت الإشارة إليه.

[٢]- الخشت، المصدر نفسه.

## لائحة المصادر والمراجع

١. خوليو أولالا، أزمة العقل الغربي، السمة الاختزالية للعقلانية، ترجمة: كريم عبد الرحمن، فصلية «الاستغراب» العدد الأول- خريف ٢٠١٥.
٢. عدنان سيلاجيتش، مفهوم أوروبا المسيحية للإسلام، تاريخ الأديان، نقله عن اللغة البوسنية جمال الدين سيد أحمد، المركز القومي للترجمة - القاهرة - الطبعة الأولى، ٢٠١٦.
٣. محمد عثمان الخشت، المعقول واللامعقول في الأديان، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، ٢٠٠٦.
٤. محمد عثمان الخشت، نقد صورة الإسلام عند هيغل، فصلية «الاستغراب» العدد العاشر - شتاء ٢٠١٨.
٥. محمد عثمان الخشت، «الدين والميتافيزيقا في فلسفة هيوم»، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع - القاهرة، ١٩٩٧.
٦. محمود حيدر، الغيرية البتراء، فصلية «الاستغراب»، العدد العاشر-شتاء ٢٠١٨.
٧. محمود حيدر، فجوة هيغل، فصلية «الاستغراب»، العدد الرابع عشر - شتاء ٢٠١٩.
٨. محمود حيدر، الميتافيزيقا المثلومة، في إطار المجلد الجماعي الجزء الأول بعنوان: «الأبستمولوجيا عند إيمانويل كانط»، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت-٢٠١٩.
٩. جان هيوليت، الإنسية والهيغلية، ترجمة: فؤاد بن أحمد، الفكر العربي المعاصر، العدد ١١٦-١١٧، خريف وشتاء ٢٠٠٠-٢٠٠١.

١٠. هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة وتقديم: ناجي العونلي، المنظمة العربية للترجمة، توزيع مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت، ٢٠٠٦.

### المصادر بالأجنبية

1. Franz von Baader, Fermenta cognitionis (abbr. FC), in SW, Vol. II.
2. Franz von Baader, Schelling, Paderborn 7115; Emmanuel Tourpe, L'Audace théosophique de Baader: premiers pas dans la philosophie religieuse de Franz von Baader (5671- 5485), Paris 7115.
3. Jaques D'handt, La Ruse de la raison revue laval théologique et philosophique, Juin 1995.





## الحدائفة المٌضَلَّة

### عرض نقديّ لرؤية عبد العزيز حمّودة للحضارة الغربية المعاصرة

بهاء درويش<sup>[\*]</sup>

تمهيد

يدخل هذا البحث في سياق استراتيجيّة معرفيّة تقوم على دراسة أعمال عدد من المفكرين العرب والمسلمين التي تركّزت على نقد الغرب في مبانيه الفلسفيّة والمعرفيّة. والبحث الذي نقدّمه هنا يتناول المنظومة الفكرية النقدية للمفكر المصريّ البروفسور عبد العزيز حمّودة في ثلاثيّته المشهورة "المرايا المقعّرة" و"المرايا المحدّبة" و"الخروج من التيه". وهي الثلاثية التي قاربت بالنقد والتحليل التاريخيّ الحدائفة الغربية والمعاصرة وبنيتها التأسيسية التي قامت عليها.

في محاولة لحلّ الإشكال الذي شغل معظم مفكريّ العالم العربيّ الإسلاميّ في القرن العشرين والذي يتحور حول السؤال الآتي: كيف يمكن لنا أن نتقدّم؟ أو لماذا تخلفنا وتقدّم غيرنا؟.. سعى المفكر المصريّ الراحل عبد العزيز حمّودة للردّ على هذه المعضلة الفكرية في كتبه الثلاثة الأشهر وهي "المرايا المقعّرة"، "المرايا المحدّبة"، و"الخروج من التيه". كان يرى أنّنا عندما نظرنا لأنفسنا بالمرايا المقعّرة رأينا أنفسنا وتراثنا أصغر وأكثر ضآلة من حقيقته، وعندما نظرنا لأنفسنا وللغرب بالمرايا المحدّبة تعاظمت الأنا لدينا وتعاضم انبهارنا بالغرب، ورحنا ننهر بأنفسنا أن سرنا وراء الغرب، ولم ننتبه أنّ الحدائفة الغربية كان لها شروط لم تتحقّق لنا ولا

\*- باحث في الفكر الفلسفيّ وأستاذ الفلسفة الحديثة في جامعة المنيا ومستشار لدى هيئة اليونسكو - جمهورية مصر العربية.

تتوفر لنا، كما أنّها هي ذاتها تحوي تناقضات كثيرة، وبالتالي يعدّ أخذنا وتبنيها لها خطأ كبيراً وتبنيها أعمى.

سوف نعرض في ورقتنا هذه للرحلة الفكرية التي عاشها حمّودة تحليلاً للحدائثة الغربية والحدائثة العربية وموقفنا من كلّ منها، لنتتهي بالإجابة على هذا السؤال: بأيّ مرایا يجب أن نرى أنفسنا ونرى الغرب، والجواب أننا ينبغي أن نلظر إليها بالمرایا العادية؛ إذ إنّ رؤيتنا لأنفسنا وللغرب رؤية صحيحة تمثل الأداة التي تجعلنا نقوم بالتحديد ما الذي نحتاجه من الغرب وما هو سبيلنا إلى التقدّم.

### سؤال التقدّم والتأخر

مثلما أرقّ السؤال "لماذا تخلّفنا وتقدّم الغرب" جمعاً وازناً من المفكرين العرب والمسلمين على امتداد القرن العشرين، فقد فعل هذا السؤال فعله في أعمال عبد العزيز حمّودة (١٩٣٧-٢٠٠٦)، وهو أستاذ الأدب الإنجليزي بجامعة القاهرة. فالاعتقاد أنّ الغرب تقدّم كان محلّ شكّ لدى حمّودة، فراح يحلّل الحدائثة الغربية ليتأكّد من مقولة أنّها محور تقدّم الغرب، وانتهى حمّودة إلى أنّها تحمل الكثير من التناقضات، كما أنّها لا تناسبنا كشرقيين، ثم رفض الحدائثة العربية ودعا للانتباه إلى ما لدينا من تراث.

كنت ولا زلت مقتنعاً أنّ الفلسفة تطبيقية بالضرورة، بمعنى أنّ الاعتقاد بأنّها ترف فكريّ وتنظير مجرد ينتهي عند حدود إشباع رغبة الانسان في المعرفة وريّ ظمئه إنّما هو اعتقاد خاطئ فالفكر الفلسفيّ يصدر عن حاجة إنسانية مجتمعية يعقبه تنظير يزعم به الفلاسفة حلّ هذه الحاجة بتنظير يؤثّر نتاجه بالضرورة في سلوكات من يعتقد ويقنع به، أو ليسلكوا وفقاً له أو وفقاً لتنظير مختلف. هذا التأثير في سلوكات المقتنع بتنظير ما هو ما يجعل من الفلسفة فلسفة تطبيقية. فهي ما غيرّ القناعات وتغيّر السلوك بتبعها. وهذا هو ما نلنيه عندما نقول إنّ الفلسفة تضع أسس سائر المعارف الأخرى.

يبدو أنّ عبد العزيز حمّودة من أولئك الذين هم على وعي بهذه المقولة، إذ يخطئ

من يعتقد أنّ نظريّة عبد العزيز حمّودة مجرد نظريّة في النقد الأدبيّ، أو بالأحرى أنّها تعالج موضوع النقد الأدبيّ بشكل منفصل ومستقلّ تمامًا عن غيره من المباحث الأخرى؛ إذ راح يبحث عن الجذور الفلسفيّة والاجتماعيّة والسياسيّة التي جعلت من نقاد الأدب صنّاعًا لما يقولون، كما حاول بيان المبررات الفلسفيّة التي جعلتهم يتبنّون ما تبّنوا. ربما تعدّ هذه أهمّ ميزة تميّز بها مشروع عبد العزيز حمّودة.

### ١. رؤية عبد العزيز حمّودة للحدثاء الغربيّة

يمكن عدّ اكتشاف المدرسيّين المتأخّرين في أوروبا بأنّ العقل البشريّ بذاته يمكن أن يدافع عن قليل من معتقدات الكنيسة بداية رحلة الغرب نحو الحدثاء؛ إذ وجدوا في العقل أداة قويّة للبحث عن الحقيقة في ميادين أخرى. فلقد عززت العقلانيّة العلميّة بدءًا من نيقولاس كوبرنيقوس (١٤٧٣-١٥٤٣) النزعة العقليّة التي جعلت من مناهج العلم الطبيعيّ مفتاحًا لفهم الواقع والوجود، ثم تبدأ بعد ذلك بما عرف في تاريخ الفلسفة بفترة العلم الطبيعيّ، تلك التي تمثّل إنجازها الأوّل في صياغة مناهج جديدة للبحث الفلسفيّ على يد كلٍّ من بيكون وديكارت. أمّا الصورة الثانية من الإنجاز فتتمثّل في تشييد الفلاسفة مذاهب كان لها تأثيرها حتى الآن. في حين كان بيكون وهوبز تجريبيّين empiricists لأنّهما كانا إنجليزيّين، كان الفلاسفة الآخرون الذين ذكراهم عقليّين rationalists؛ لأنّهم كانوا من قاطني القارة الأوروبيّة الذين تأثّروا بالتقدّم الذي شهدته الرياضيات والفيزياء في عصرهم، بل وساهموا فيه بأنفسهم.

تشكّل هذه الاكتشافات العلميّة التي أدّت إلى تغيير صورة العالم الطبيعيّ من نموذج مغلق لعالم الأرض مركزه إلى نموذج ثوريّ لعالم شمسيّ المركز، وهذه المناهج الجديدة للبحث الفلسفيّ والمذاهب الفلسفيّة-التي تمكّنت الفلسفة بها من التخلّص من تبعيّتها للأهوت والتفسيرات الدينيّة لتصبح قوّة مستقلّة تستطيع أن تحدّد الماضي وتبني ما هو جديد اعتمادًا على مبادئها الخاصّة- نواة ما عُرف في أوروبا بالتنوير<sup>[١]</sup>.

[١]- بهاء درويش، "علوم اجتماعيّة غربيّة قاصرة"، مجلّة جامعة المعارف، العدد الرابع ٢٠٢١، ص ١٠٠-١٠٢.

رأى حمّودة أنّه حتى منتصف القرن السابع عشر، اشترك في الغرب مفاهيم الله والإنسان والطبيعة واللغة كلّ في الآخر في وحدة ثقافيّة واضحة. فحتى ذلك الوقت كان ثمة وحدة ثقافيّة واضحة بين هذه الأضلاع الأربعة: الإنسان والله والطبيعة واللغة، ثمّ منذ منتصف القرن السابع عشر توالت المذاهب الفلسفيّة من واقعيّة أو تجريبيّة إلى مثاليّة أو جوديّة. وهي مذاهب أحدثت تغييرات في العلاقة بين الأضلاع الأربعة بدرجات متفاوتة، إلى أن حدث انفصام أو انشطار في الوحدة الثقافيّة لهذه الأضلاع الأربعة. أمّا التّفكّت المعرفي، فقد حدث في منتصف القرن التاسع عشر مع ذروة الثورة الصناعيّة وفي القرن العشرين تحدّث الوجوديّون عن الإنسان المعزول، ليس عن الأشياء فقط، بل وعن بقيّة البشر، ليحيا في حالة وجود عبثي. ومما زاد من انفصام إنسان القرن العشرين هو التعارض الحادّ بين التوقّعات التي ولّدتها الثورة الصناعيّة -وهي توقّعات أعادت إنسان القرن التاسع عشر إلى موقع السيطرة والتحكّم- وبين فشل العلم الإمبريقيّ في تحقيق السيطرة الكاملة التي كان الإنسان يحلم بها. ما جرى تأكّده في نهاية المطاف أنّ العلم بمذاهبه التجريبيّة قد فشل في تفسير الوجود أو التحكّم فيه<sup>[١]</sup>. على هذا النحو وقعت الحداثة كما يرى حمّودة في معضلة انتهت بهم بالضيق والاعتراف بأنّ العلم وحده الذي عوّلوا عليه لم يحقّق لهم السعادة والرفاهية التي انتظروها، وانتهوا بالاعتراف بفشلهم في تفسير الوجود أو التحكّم فيه اعتماداً على العقل وحده؛ ذلك أنّ الإنسان الغربيّ في العصر الحديث بات يحيا أزمة قوامها فقدان القدرة على التحكّم في عالمه. كما يعيش انفصاماً أو انشطاراً على حدّ تعبير النقاد الغربيين، أو شرذمة على حدّ تعبير المفكر العربيّ المعاصر لحمّودة.

حين يقوم حمّودة الحداثة الغربيّة، فإنّه يركّز على كلّ من البنيويّة والتفكيكيّة كأحدث نظريّتين يراهما تمثّلان مرحلتي الحداثة وما بعد الحداثة. ليبين كيف أنّ البنيويّة -ممثلة مرحلة الحداثة- بدأت غريبة وانتهت غريبة في بيئتها، فما بالك في

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، أبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، ص ٥٨ - ٦٠.

البئة العربفة؁ وهكذا بفرهن على عدم صلاحها لا هنا ولا هناك. ورفى أن كل فكر سواء أكان اقاصاءفاً أو سفاسفاً أو علماً ففرفبفاً ففء أساسه فف الفكر الفلسفف وبقءم فطبفاقاف فؤكء به على هءه المقولة. وعلفه سوف نركز على رأفه فف الءاءة الفرفبفة ن بفنما نؤجل ءءفه عن الءاءة الفرفبفة.

ثمّة ففسفر آخر فضعه ءمودة لفرهن من ءلاله فشل الءاءة الفرفبفة؁ وهو فف هءا فشفر إلى نقء ءءء من المفكرفن الفرفبفن للفرب؁ ورفى ءمودة أننا إذا ءءنا إلى بءافاف الءاءة؁ فسنبء ففرفبفة القرن السابع عشر قء أقامء الفقفن؁ أف إمكانيّة ءءقق المعرفة الفقفنفة عن فرفق الاعفماء على الءواس والثقة فف المعرفة الفف فمكن الفأكء من صءفها باءباع المنهج العلمف؁ ثم ءء أن شككء الفللفة الألمانية لكانط فف قءرة الءارء وءءه على ءءقق فلك المعرفة. فأصبء الففرفبفة بمنهجها العلمف فموضع شك؁ قابله فقفن فف قءرة العقل بمقولاءه المفافزفقففة العلفا على ذلك. ثم بءأء ءورة ءءفة مع عصر العلم والففولوجفا نقلء الثقل مرّة أخرى إلى الففرفبفة والمنهج العلمف. فف ظل هءه ءورة الءءفة للثنائفة؁ ظهرت البنفوفة وازءهرء لفرة فف أءضان العلم والففرفب. لكن منءصف القرن ءاء بءركة ءءفة لءور الثنائفة فف الاءءاء المعاكس. فقء أءى ءءمار الفف لءق بأوروبا فف الءرب العالمفة الفائفة-الفف انءهء باسءءءام الولايات المءءة الأمفرقففة لقفنلففن ذرفففن ألءقءا ءماراً شاملأ فف هفروشفما وناءازاكي- إلى إءساس بالرفب من فءاءج الفطبفاقاف الففولوجفة للاءءشافاف العلمفة. لقد فأكء العالم أن العلم فشل فف ءءقق السءاءة والأمان والمعرفة الفقفنفة. هءا بالإضافة إلى فشل المشروع البنفوفف فف إنءاء المعنى أو ءءقق المعرفة باءباع المنهج العلمف. وعلى هءا النحو ءاء عصر الشك عنفأ معربءأ ءفال قءرة العلم على ءءقق المعرفة. كان رء الفعل النقءف فف ما بعء البنفوفة هو العوءة الكاملة إلى الفاف والارءماء فف أءضانها؁ ولكن هءه العوءة لم فكن فعنفر العوءة للثقة فف قءرة الفاف على المعرفة؁ ولكفنه كان شكأ فف كل شفة. لقد ارءبط الإءساس بالءءفة الفف فمءض عن ففربة الإنسان مع العلم والففولوجفا

بإحساس جديد باستحالة المعرفة<sup>[١]</sup>. وحين خيمَّ الشك الفلسفي المتجدد على العالم كان مجرد شكٍّ فوضويٍّ عبر العدمية النيتشوية وهو شكٌّ نيتشويٍّ وفوضويٍّ.

بعد البنيوية ظهرت التفكيكية. وسوف يلاحظ القارئ المدقق لظهور التفكيكية أنها نشأت في فرنسا. يفسر عبد العزيز حمّودة هذه النشأة بأنها أمر لا يثير الدهشة أو الغرابة؛ لأنَّ المدرسة الفكرية الفرنسية تميل إلى المحافظة والجمود، وبالتالي كانت أحادية التفكير، وهو ما يتّصف به الفكر الفرنسي الذي ولّد تربة مثالية لظهور التفكيكية. فالمذهب التفكيكي الذي يعتمد في تجلياته الميلودرامية على تفسير سطحيٍّ وتقليديٍّ للحدث الاجتماعيّ ثم تفكيكه، لم يكن ليجد ثقافة توفّر له هذه البداية أفضل من التركيبة الفرنسية. فالناقد التفكيكي يجد ضالته في الفكر البورجوازي المتحجّر، وقد كانت ضالّة مثالية وسهلة، ليمارس عليها جميع حيل التفكيك ومبالغاته. فالناقد التفكيكي -على ما يقول عبد العزيز حمّودة- لا يزيح موضوع تفكيكه بنظرية أو وجهة نظر جديدة تحلّ محله، ولكنه يقيه حيّاً دائماً، موضوعاً للجدل، ويتلذذ بتفكيكه وكشفه بصورة مستمرة. فالتفكيك على نقيض المدارس النقدية المعروفة، لا يقوم بالتمرد على المدارس السابقة، أو مدرسة سابقة يختلف معها ويناقضها ويقدم بديلاً جديداً يحلّ محلّها، ولكنه يختار لنفسه تفسيراً مبدئياً أو وجهة نظر تتمتع ببعض الثقل والثقة والسطحية في آن واحد، ثم يقيه حياة طول الوقت، يفكّكها في حضور كلِّ رأي جديد، وكأنّها خلفيّة دائمة تستحقّ سخريته الدائمة. ولكن ما حدث أنّ التفكيكية وجدت أرضاً أكثر خصوبة في التركيبة الأميركية الخاصة، فهاجرت إليها مع جاك دريدا واستقرت فيها وتجدّرت فيها بصورة سريعة، وأصبحت ترتبط بالمزاج الأميركي أكثر من ارتباطها بالمزاج الفرنسي<sup>[٢]</sup>.

## ٢. ضمور البنيوية وسقوطها

قد يتساءل القارئ أنّه لماذا لم تظهر البنيوية في الولايات المتحدة بينما ظهرت

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، المرجع السابق، ص ٢٦٠ - ٢٦١.

[٢]- المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣.

التفكيكية فيها؟ ونجيب على ذلك بأنّ البنيوية الأوروبية قد ارتبطت في مراحل تطورها المختلفة إلى حدّ كبير بالماركسيّة والتحليل النفسي. كان هذا هو سبب فتور الاستقبال الذي لقيته البنيوية في أميركا في الخمسينيات؛ فالمزاج الأميركيّ الذي يقدّس الذات والفرديّة لم يسمح للبنيوية في نسختها الماركسيّة أن تتمدّد جذورها في التربة الأميركيّة.

وفي ظلّ الوعي المتزايد في كلّ من أوروبا الغربيّة والولايات المتحدة الأميركيّة باستحالة تطبيق النموذج الماركسيّ، كان على النظرية أن تجدّد أو تغيّر نفسها لتتكيف مع روح العصر الجديد: الشكّ الشامل، رفض الأنظمة العليا، التمرد على السلطة، فشل البنيوية بنموذجها اللغويّ في تحليل النصوص وتحقيق المعنى، سقوط مشروع علميّة النقد. فكانت استراتيجية التفكيك هي التجسيد الجديد لروح العصر<sup>[١]</sup>؛ لهذا كان المزاج الأميركيّ أكثر استعداداً لاستقبال التفكيك.

تنطلق استراتيجية التفكيك إذاً من موقف فلسفيّ مبدئيّ قائم على الشكّ، وقد ترجم التفكيكيّون هذا الشكّ في رفض التقاليد ورفض القراءات المعتمّدة، ورفض النظام والسلطة من ناحية المبدأ. الذي حدث أنّه بعد فشل البنيويّين في تحقيق المعرفة باتّباع المنهج العلميّ، ارتمى نقاد ما بعد البنيوية في أحضان الذات، ولكن ليس الذات الكانطية، بل الذات التفكيكية التي تقف على أرضيّة الشكّ المطلق والشامل في كلّ شيء، فالبديل الذي تقدّمه استراتيجية التفكيك ليس إعالة الذات إلى محور الوجود، بل حرّية كلّ قارئ في تقديم نصّه هو، في إعادة كتابة النصّ أو تفسيره- بالطريقة التي يراها، فكلّ قراءة هي إساءة قراءة، وكلّ قراءة إنّما هي تفكيك للقراءات السابقة وتدمير للقراءات التقليديّة السابقة إلى أن نصل إلى أصل الأشياء، وهذا يعني أنّه لا قراءة موثوقة أو نهائيّة أو معتمّدة؛ إذ إنّ ذات المتلقّي هي ذات المتلقّي التي تطلق يدها في النصّ لتسيطر عليه وتفسّره كما تشاء<sup>[٢]</sup>. وهنا يعلّق عبد العزيز حمّودة على هذه الوضعية المهزوزة لحركة الحدثاء كما استظهرها في نقده

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، ص ٢٧٨- ٢٧٩.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٦٧- ٢٦٩.



العنيف للتفكيك والبنوية بالقول: "لقد انفرط عقد الكون، عقد المعرفة والوجود والكينونة. لقد حجبت المعارف المتراكمة والقوانين والأنظمة والأنساق الكينونة في إنشائها الأول، ولم تعد لدينا وسيلة لتحقيق معرفة بهذه الكينونة إلا من خلال اللغة، بل لم يعد للكينونة من وجود إلا في اللغة، ولكن حتى هذا لا يضمن لنا معرفة بالكينونة أو أصل الأشياء، فاللغة خداعة. وفي عصر يخيم فيه الشك تفقد المراكز المرجعية كالعقل والانسان والوجود والله قيمتها، فتكون النتيجة: دلالة لانهائية، ومعنى مراوغ، وحضور في غياب وغياب في حضور، وتشرذم وانتشار. على هذا النحو أضحت المشكلة ليست في اللغة وقصورها عن تحقيق الدلالة، بل المشكلة أنطولوجية ومعرفية بالدرجة الأولى. فواقع اللغة نتيجة لواقع المعرفة في عصر الشك. هنا تكمن عدمية التفكيك وتهديده بفوضى التفسير"<sup>[١]</sup>.

التفكيك- إذًا- استراتيجية وليس مذهبًا، وهذا المصطلح هو ما أطلقه دريدا نفسه في بداية كتابه "علم الكتابة On grammatology"- على مشروعه. ودريدا- على حد وصف إيرين هارفي Irene Harvey- يشرح ممارسته للتفكيك عن طريق الأمثلة أو الحالات وليس عن طريق نظرية عامة أو بحث حول الموضوع. فالتفكيك كما يقول هو نفسه "ليس نظرية أو منهجًا" وليس مذهبًا هرمينوطيقياً، بل يمكن تسميته "استراتيجية للنص"، أو ممارسة وليس نظرية. فالبريق الذي يظهر وهو ينسف القديم- كل قديم- هو نقطة قوته ونقطة ضعفه على حد سواء. فالتفكيك ثور هائج، أطلقه عصر الشك الشامل من مربطه، يحطم كل شيء، فلا شيء معتمد، ولا شيء موثوق ولا شيء مقدس. ثم يتوقف التفكيك عند هذه المرحلة، فالتفكيكيون لا يقدمون بديلاً نقدياً، وإذا حاولوا، لم يكن المقدم سوى مشرذم غير متكامل وليس جديداً<sup>[٢]</sup>.

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، ص ٣٤٩- ٣٥١.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٧٠.

### ٣. نقد الحدثاء المستعارة

في التمهيد الذي وضعه عبد العزيز حمّودة لأوّل كتب مجموعته الثلاثيّة المريا المحدّبة، يتساءل: هل نحن كعرب نحتاج للحدثاء؟ يجيب بالإيجاب أنّنا بالطبع نحتاجها، ولكن ما نحتاجه ليست الحدثاء التي ترفض كلّ مقدّس وكلّ ثابت وتبني الشكّ الشامل ولانهايّة الدلالة، ولكنّها الحدثاء التي ”تهزّ الجمود وتدمر التخلف وتحقّق الاستنارة“<sup>[١]</sup>، حدثاء عربيّة وليست ”نسخة سائهة من الحدثاء الغربيّة“<sup>[٢]</sup>.

#### هل ما قدّمه العرب -وفقاً لحمّودة- حدثاء عربيّة؟

وفقاً لحمّودة، فقد عجز البنيويّون العرب -أو الحدثائيّون العرب كما يسمّيهم- عن تقديم بنيويّة عربيّة. يقدّم عبد العزيز حمّودة عدم فهمه لكمال أبو ديب كمثال على ذلك، فهو في البداية كان سعيداً بأن يقود كمال أبو ديب تياراً معاكساً لهجمة التغريب والنقل عن الآخرين، وأن يبدأ الخطوات الأولى في تأسيس بنيويّة عربيّة، وأن يغري الآخرين من الباحثين العرب بإقامة ألسنيّة عربيّة. كما اتّفق مع عبد العزيز المقالح بأنّ ”أبو ديب“ يحاول في دراساته الخروج بأسس نقدية عربيّة لا يتردّد في وصفها بالبنيويّة، وإن كانت بما تحمله من سمات عربيّة وعالميّة بنيويّة تخالف كلّ الأنماط البنيويّة التي عرفت الدراسات الأوروبيّة. كما وافق كمال أبو ديب في إدعائه المبالغ فيه أحياناً أنّه في دراساته حول الشعر العربيّ يطوّر منهجاً نقدياً يتجاوز به ما أنتجه الفرنسيّون والدارسون الأوروبيّون. إلّا أنّ عبد العزيز حمّودة توقّف كثيراً عند نظريات أبو ديب كلّها، ولا سيما في دوائره ومثلاثاته، وخطوطه المتقاطعة والمتوازية والمنحرفة، وزواياها الحادّة والمنفرجة دون أن يفهم منها شيئاً. وكان ينحى باللائمة على نفسه، وهو الموقف نفسه الذي وقفه مع هدى وصفي. لم يفهم شيئاً رغم التقاطه الخيط من أوّله بالاعتماد على تعريف جابر عصفور للحدثاء، فوجده يقدّم تعريفاً فضفاضاً بالغ التعميم، قديماً قدم الإبداع ذاته، للدرجة التي يعد بها حمّودة

[١]- عبد العزيز حمّودة المريا المحدّبة، م.س، ص ٩.

[٢]- المرجع السابق الصفحة نفسها.

في ظلّ هذا التعريف للحدائثة كُتِّبَ الأدب المدوّن على مدار خمسة وعشرين قرناً حدائثيين<sup>[١]</sup>. على هذا النحو، رفض عبد العزيز حمّودة أن يكون كمال أبو ديب قد قدّم نسخة عربيّة أو فهمًا جديدًا لحدائثة عربيّة مستقلّة.

كذلك يعدّ عبد العزيز حمّودة عز الدين إسماعيل من أهمّ من كتبوا عن الحدائثة العربيّة وأكثرهم أمانة مع النفس. فهو وإن كان لا يُرجع الحدائثة العربيّة صراحة إلى الحدائثة الغربيّة، إلّا أنّ حديثه عن الحدائثة لا يترك مجالاً للشكّ حول أيّ حدائثة يعني، فهو يربط بين الحدائثة والواقع، الواقع الثقافيّ الغربيّ الجديد بما يمثّله من تغييرات هزّت نظام العالم كما نعرفه، وولدت قيمًا جديدة فرضت نفسها على المبدع، فالتغييرات التي حدثت تغييرات ثقافيّة ولدتها الحضارة الغربيّة، وهي تغييرات جاءت مع التقدّم العلميّ بخطى متسارعة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثمّ الإنجازات التكنولوجيّة المذهلة، والتغييرات السكانيّة التي تمثّلت في الهجرة إلى المدينة والتصنيع وما استتبع ذلك كلّ من تغيّر في سلّم القيم التقليديّ وفي العلاقات الاجتماعيّة وتراجع القيم الروحيّة بشكل ملحوظ. هذه التغييرات ولدت عند الأديب المبدع حساسيّة جديدة أنتجت بدورها أدبًا جديدًا، من أبرز خصائصه لعب الأديب باللغة. وفي الصلة بين هذا الأدب الجديد والنقد يرى عز الدين إسماعيل أنّ قيام هذا الأدب على أساس من اللعب باللغة، قد استتبع من الناقد أن يتلقاه بدور مماثل، بمعنى أن يلعب الناقد الدور نفسه مع النصّ، فإذا هو ينشئ كتابة سرعان ما تصبح هي ذاتها موضع قراءة. وتتساوى عندئذ النصوص الكتابيّة مع النصوص النقدية، التي أصبحت هي ذاتها نصوصًا كتابيّة.

يرى عبد العزيز حمّودة أنّ هذا الربط بين اللعب في لغة النصّ المبدع واللعب في لغة النصّ النقديّ على أساس أنّ النقاد قد جاروا المبدعين في تلاعبهم باللغة، هو ربط يسطّح الأمور ويبسطها أكثر من اللازم، كما ويبعدها عن الأسباب الحقيقيّة لظهور الميمنة لغة النقدية في ربع القرن الأخير. فالنقاد لم يجاروا المبدعين في اللعب

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، م.س، ص ١٨.

باللغة، ولكن التغيّرات التي طرأت على لغة النقد تعود في حقيقتها إلى سيطرة نظريّات التلقّي من الغرب والأهميّة المتزايدة التي اكتسبها القارئ والناقد باعتباره منشئاً للنصّ الأدبيّ ومبدعاً له. فالعملية ليست مجارة سطحيّة كما قد توحى كلمات عز الدين إسماعيل<sup>[١]</sup>.

خلاصة رأي عبد العزيز حمّودة أنّ النقاد لم يتمكّنوا من الاتفاق على هويّة حدثاتهم، فهم يتأرجحون بين ادّعاء الأصالة وإنشاء حدثاء عربيّة تختلف عن الحدثاء الغربيّة في مقولاتها ومصطلحها النقديّ. هذا في الوقت الذي تكشف فيه كتاباتهم بصفة مستمرة عن تأثرهم الواضح بالحدثاء بمفهومها الغربيّ. هنا يستعير عبد العزيز حمّودة النصّ التالي من شكري عياد الذي يعبر عن أزمة الحدثائين العرب في جوهرها: "إنّ الحدثائيّ العربيّ له حضوران يحرص عليهما قدر استطاعته: حضور في مجتمعه العربيّ وحضور أمام مراكز الثقافة الغربيّة. وحضوره في الثقافة العربيّة واضح: فهو يحارب التخلف والجمود في النظم والمؤسّسات، كما يحطّم التقاليد اللغويّة والفنيّة، ولكنّ حضوره في الثقافة الغربيّة غير بارز ولا مميّز؛ لأنّ هذه الثقافة تمرّ منذ فترة غير قصيرة بعصر من التجريب في كلّ ميادين الفكر والفنّ... فالحدثائيّ العربيّ في محيطه العربيّ يقف ضدّ الجمود والتخلف، وفي حضوره الغربيّ يقف ضدّ الثقافة التجاريّة الرأسماليّة... الخطر في بيئته العربيّة وعند قرائه العرب يأتيه من كونه غير مفهوم، في حين أنّ الخطر عند أنداده الغربيين يأتيه من إغراء الانحدار إلى السوقيّ، ويظلّ الحدثائيّ العربيّ عندهم وعند قرائهم غير مفهوم أيضاً؛ لأنّه يحطّم قيوداً لا يشعرون بها، ويهاجم محرّمات لم تعد عندهم محرّمات"<sup>[٢]</sup>.

#### ٤. أزمة الحدثاء العربيّة

تبدأ أزمة الحدثاء العربيّة وفقاً لحمّودة في انبهار العربيّ بإنجازات العقل الغربيّ والثقافة العربيّة، مما دعاه إلى الاعتقاد بأنّ الحدثاء لا تكون إلّا بهذا التبنّي للثقافة

[١]- عبد العزيز حمّودة المرايا المحدّبة، م.س، ص ٢٧.

[٢]- م.س، ص ٢٨.

الغربيّة، ومن ثم فقد خدع نفسه وخلق لنفسه أزمة هي أزمة فكر وثقافة في المقام الأوّل، فميخائيل نعيمة يبدأ من نقطة ارتكاز يبرّر بها تبنيّه للفكر الغربيّ مفادها أنّ الثقافة العربيّة قد ماتت لأكثر من خمسمئة عام، فلم يكن لوطننا في تلك الأجيال درهم يضيفه إلى خزانة العالم. ويتساءل: أسبأتُ هذا؟ فنومًا هنيئًا! أم وفاة؟ فرحمة أبدية!. ويخاطبنا قائلاً إنّّه إذا أراد أحد أن يذكرني بإسهامات امرئ القيس وعترة بن شداد والمنتبّي وابن رشد وابن سينا وسواهم من الأقدمين، وشوقي وحافظ ومطران من المحدثين، فسأجيب بأنّ غثّهم كان أكثر من سمينهم. فما اعتاد بعض على أن يدعو نهضة أدبيّة - هي من وجهة نظر ميخائيل نعيمة نفحة هبّت على بعض شعرائنا وكتّابنا من حدائق الآداب الغربيّة، فدبّت في مخيّلاتهم وقرائحهم كما تدبّ العافية في أعضاء المريض بعد إبلاله من سقم طويل. أضف إلى هذا انبهار العقاد والمازني -ضمن آخرين- بالثقافة الغربيّة وآدابها<sup>[١]</sup>.

المبرّر الآخر الذي يذكره الحدائون العرب - وفقًا لحمّودة - سواء أعلنوه أو لم يعلنوه - أنّهم تحوّلوا إلى فكر الحدائة الغربيّة بسبب غياب نظريّة علميّة متكاملة للنقد الغربيّ، وبالتالي فإنّهم في سعيهم لتحديث العقل العربيّ لجأوا إلى النقد الحدائيّ الغربيّ. يرفض بالطبع حمّودة هذا المبرّر محاولاً إثبات وجود بديل، وأنّ النقد العربيّ والبلاغة العربيّة قدّما نظريّة نقدية ونظريّة لغوية<sup>[٢]</sup>.

أمّا المبرّر الثالث الذي يذكره للارتقاء في حضن الغرب هو حدوث نكسة ١٩٦٧؛ إذ تحوّلت الرغبة في تحديث العقل العربيّ إلى الارتقاء الكامل في أحضان الحدائة الغربيّة من خلال الادعاء الباطل أنّها المنقذ من الضلال<sup>[٣]</sup>.

يرفض حمّودة هذه المبرّرات لتبنيّ الحدائة الغربيّة، ذلك أنّ أزمة الحدائة العربيّة لم تكن مجرد غياب إبداع عربيّ أو نظريّة عربيّة يبرّران الارتقاء في حضن الغرب،

[١]- عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة، العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ص ٣٢ - ٣٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ١٨٥.

[٣]- المرجع السابق ص ١٨٨.

وبالتالي لم تكن أزمة مصطلح نقديّ مستورد تُتوّه في تحديد دلالاته، ولكنّها أزمة فكر وثقافة بالدرجة الأولى<sup>[١]</sup>؛ ذلك أنّنا حينما نستخدم مفردات الحدثاء الغربيّة ذات الدلالات التي ترتبط بها داخل الواقع الثقافيّ والحضاريّ الخاصّ بها، فإنّنا بذلك نُحدِث فوضى دلاليّة داخل واقعنا الثقافيّ والحضاريّ، وإذا كنّا نشد الأصالة فقد كان من الأحرى بنا أن ننحت مصطلحنا الخاصّ بنا، النابع من واقعنا بكلّ مكوناته الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة؛ لأنّ الهوية بين الواقعين الغربيّ والعربيّ واسعة سحيقة. وعليه، لا يكفي الادعاء الأجوف بإقامة جسور فوقها؛ لأنّه ينسينا إدراك الاختلاف، وحينما ننسى ذلك الشعور بالاختلاف، نقع في المحذور، لأنّنا نناسي مجموعة من المحاذير التي تلازم هذا الاحساس بالاختلاف<sup>[٢]</sup>.

قد يرد بعض المتحمّسين للحدثاء بأنّ المصطلح الحدائبيّ الغربيّ الذي يستخدمه الحدائبيّون العرب يجري عزله عن دلالاته المعرفيّة والثقافيّة، وينقى من شوائب واقعه ليتمّ استخدامه في الواقع العربيّ المختلف. يرفض عبد العزيز حمّودة مثل هذا الزعم لأنّه غير ممكن واقعيّاً وفعليّاً؛ ذلك لأنّ الواقع الحضاريّ والثقافيّ العربيّ يختلف تماماً عن أرض الواقع الحضاريّ والثقافيّ الغربيّ، فالحدثاء الغربيّة هي نتاج واقع يختلف عن الحدثاء العربيّة<sup>[٣]</sup>. وحقيقة الأمر أنّ مفردات الواقع الثقافيّ الغربيّ هي الأطر الفكرية والفلسفيّة التي أدت في النهاية إلى ظهور الحدثاء وما يتبعها من نظريّات أدبيّة ونقدية. ثمّ إنّ دراسة الحدثاء الغربيّة والبنويّة والتفكيكيّة على وجه التحديد لا يمكن أن تتمّ دون دراية بتاريخ الفلسفة الغربيّة منذ لوك وهيوم، ومروراً بكانط ونيتشه، وانتهاء بهوسرل وهيدجر وجادامر. ومن البيّن القول إنّ الدراسات اللغويّة والنقدية الحديثة تنطلق من قلب التراث الفكريّ الغربيّ ومعطياته، وخاصة الآراء المختلفة حول الذات؛ ولهذا فإنّ المصطلح النقديّ الجديد يستمدّ القدر الأعظم من دلالاته من تلك الخلفيّة الأساسيّة من تراث الفكر والفلسفة، إنّه يؤسّس

[١]- عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة، المرجع السابق، ص ٥٥.

[٢]- المرايا المحدّبة، ص ٢٩ - ٣٠، ٧٤.

[٣]- المرايا المقعّرة، ص ٥٢.

شرعيته على معرفة المتلقّي لهذا التراث الفكريّ. فإذا كنّا -كعرب- نستعير المصطلح النقديّ الغربيّ ونخرّجه من دائرة دلّالته داخل القيم المعرفيّة، كان من الطبيعيّ أن يأتي غريباً ويبقى غريباً ويذهب غريباً والنتيجة الطبيعيّة هي فوضى النقد التي خلقها الحداثيون العرب<sup>[١]</sup>. لقد سمحت أرض الواقع الحضاريّ الثقافيّ للنقاد الحداثيين الغربيّين بأن يصلوا إلى ما أسماه شكري عياد "أنسنة الدين"، أي إرجاع الدين إلى الإنسان<sup>[٢]</sup>. كما اندفع التحوّل الفكريّ في الثقافة الغربيّة بتأثير التقدّم المذهل في العلوم البيولوجيّة إلى حدّ إرجاع المقدّسات والغبيّات إلى جسم الإنسان<sup>[٣]</sup>. فنقل حقل المقدّس والأسرار في مجال العلاقات والقيم الدينيّة والماضويّة إلى مجال الإنسان والتجربة والمعيش يعدّ من أهم وأبلغ الانزياحات المعرفيّة-القيميّة في الحدائث الغربيّة، وهو ما يرفضه الواقع الثقافيّ العربيّ. يرفض الواقع الثقافيّ العربيّ هذا الترف الفكريّ الذي به تنسحب مظلة الحدائث بمفاهيمها الغربيّة والمشاريع النقديّة التي أفرزتها على النصوص الدينيّة بصفة محدّدة في محاولات لأنسنة الدين؛ إذ إنّ تطبيق مقولات النيوية والتفكيك على نص دينيّ بما يعنيه ذلك من القول باللائص واللعب الحرّ للغة بمفهوم دريدا، وبانتفاء التفسير المفضّل والموثوق، أو التفسير النهائيّ، وتعدّد التفسيرات بصورة لانهائيّة يوقع في محاذير ربما لا نقصدها أو ربما يحدث عن خطأ في تطبيق المنهج النقديّ-وليس عن إحداد- ولكنّه يمثّل خطأ منهجيّاً في استخدام أدوات نقديّة مثيرة للجدل في تحليل نصوص غير أدبيّة<sup>[٤]</sup>. كما يمثّل في تبني مقولات نقديّة أفرزها فكر فلسفيّ غريب علينا<sup>[٥]</sup>.

## ٥. إخفاقات الحدائث العربيّة

يعيد عبد العزيز حمّودة فشل الفكر الحداثويّ في العالم إلى قصوره عن الوصول إلى فهم مطابق للخصوصيّة الحضاريّة العربيّة من جهة، وإلى الأخذ بمنطق الحدائث

[١]- المرايا المحدّبة، ص ٣٠ - ٣٢، ٥٢.

[٢]- المرايا المقعّرة، ص ٥٦.

[٣]- المرجع السابق، ص ٣١.

[٤]- المرجع السابق، ص ٣١.

[٥]- المرايا المحدّبة، ص ٣٥١.

الغربيّة وأدواتها المفهوميّة من جهة أخرى. يحدّد حمّودة بدايات أسباب فشل الحدثائين العرب في إنشاء ثقافة حدثائيّة استقلاليّة بمجموعة أسباب:

أولاً: أنّهم لم يتبنوا المصطلحات الغربيّة التي تتأسّس على فكر وثقافة غربيّة فقط، بل تبّنوا أيضاً البداية التي بدأها الغرب كشرط للحدثاء، ألا وهي ضرورة القطيعة المعرفيّة مع التراث. يقول في هذا الصدد لم يجرؤ بعض الحدثائين العرب -مثل الغرب- على إعلان هذا الشرط، ولكن الاتجاه العام الواضح أنّهم سلّموا بأنّ التمرّد على الماضي أو التحرّر منه هو المدخل الطبيعيّ لتحقيق حدثاء عربيّة<sup>[١]</sup>. على هذا النحو فشلوا في إنشاء حدثاء عربيّة حقيقيّة، وأضحى كلّ ما ينقلونه ينتمي لمفردات الحدثاء الغربيّة. لقد وقع الحدثائون العرب -أو أوقعوا أنفسهم- في بعض التناقضات الواضحة؛ ذلك أنّه على الرغم من أنّ البنيويّة في جوهرها تركّز على الداخل، على دراسة البنى الصغيرة التي تكوّن النصّ من داخل النصّ ذاته، في علاقاتها ببعضها على أساس أنّ العلامة اللغويّة ليست رمزاً لشيء خارجيّ، بل إنّها تسبق الشيء الخارجيّ في حقيقة الأمر، ومن ثمّ يجب دراستها في عزلة عن دلالتها الماديّة خارج النصّ، أراد البنيويّون العرب إمساك العصا من المنتصف وتحقيق معادلة خاصّة بهم تقوم على أساس دراسة العلامة باعتبارها مستقلّة، باعتبارها "داخل" وباعتبارها "خارج" غير منفصلة عن الواقع الماديّ الذي أفرزها، مما أوقعهم في بعض التناقضات الواضحة. تنسف بعض هذه التناقضات المبادئ البنيويّة من أساسها، وأبرزها عزل النصّ الأدبيّ كبنية، وعزل البنى الصغيرة المكوّنة لها عن الواقع الخارجيّ. هذه المحاولة لإمساك العصا من الوسط من جانب النقاد الحدثائين العرب تجعل النسخة العربيّة من البنيويّة في ظلّ هذا الربط الذي يؤكّده جميعاً وبلا استثناء بين الداخل والخارج لا تختلف كثيراً عن الواقعيّة الاشتراكيّة، وربما يرجع هذا التناقض في جانب أساسيّ منه إلى افتقار الحدثائيّ العربيّ إلى فلسفة خاصّة به عن الحياة والوجود والذات والمعرفة، فهو يستعير المفاهيم النهائيّة لدى الآخرين ويقتبس من المدارس الفكريّة الغربيّة، ويحاول في جهد توفيقيّ بالدرجة الأولى تقديم نسخة عربيّة خاصّة به، إنّها كلّها



عمليات اقتباس ونقل وترقيع وتوفيق لا ترتبط بواقع ثقافي أصيل. ومن هنا تجيء الصورة النهائية مليئة بالثقوب والتناقضات.

ثانياً: لقد فشل النقاد الحداثيون العرب في نحت مصطلح نقدي جديد خاصّ بهم تمتد جذوره في واقعنا الثقافي العربي، كما أنّهم فشلوا في تنقية المصطلح الوافد من عوالقه الثقافية الغربية؛ لأنّه - كما بيّنا - من قبل هو مصطلح مرتبط بالمناخ الثقافي والفكري الذي يمثل المرجعية الدائمة للمصطلح النقدي ويفسّره ويمنحه شرعيته<sup>[١]</sup>.

ثالثاً: اتّصفت الكتابات الحداثية العربية بالغموض، والغموض برأيه نوعان: غموض مقصود وآخر غير مقصود. فالغموض غير المقصود سببه سوء فهم النصّ الحداثي أو سوء نقله إلى العربية أو الاثنيين معاً؛ أمّا سوء فهم المعنى فيعود إلى عاملين: الأوّل إلى أنّ الحداثية العربية هي إفراز مباشر للفلسفة الغربية الحديثة عبر ثلاثة قرون من التحوّلات الفلسفية الكبرى. وتمثّل المرحلة الأخيرة منذ ثلاثينات القرن العشرين أو قبلها بقليل بداية مدرستين فلسفيتين ألمانيّتين بالعتي التعقيد هما الظاهريّة والتأويليّة وموزهما "هوسرل" و"هايدغر" و"جادامر".

العامل الثاني إلى الغموض غير المقصود لجهة أنّ الحداثية النقديّة ومابعد الحداثية تمثّلان مرحلة جديدة في تاريخ النقد التطبيقي يدّعي فيها الحداثيون ومابعد الحداثيين أنّ النصّ النقدي لا يقلّ أهميّة عن النصّ الإبداعي؛ لهذا يتعمّد الحداثيون ومابعد الحداثيين الغربيين إلى اختيار الغموض والمراوغة أسلوباً للكتابة حتى يجهد القارئ عقله في فهم النصّ النقدي؛ لهذا تمثّل قراءة استراتيجيات النقد الحداثي تحدياً حقيقياً أمام الحداثي العربي الذي قد لا يكون مؤهلاً لغويّاً أو ثقافياً للتعامل معها. مما يعني أنّ الكتابة الحداثية العربية تضيف غموضاً جديداً في اللغة العربية إلى الغموض الأوّل الذي يرجع إلى طبيعة الحداثية الغربية وما بعدها. أمّا الغموض المقصود في الكتابات الحداثية العربية، فهو مجارة واعية مدركة لغموض النصّ الحداثي في لغته الأصليّة تأسيساً على مبدأ لفت لغة النقد النظر إلى نفسها. هذا على

[١]- المرايا المقعّرة، ص ٥٣.

افتراض أنّ الحدثاء العربيّ الذي يختار الغموض أسلوباً متعمّداً قد فهم النصّ في لغته الأصليّة قبل أن يبدأ الكتابة باللغة العربيّة<sup>[١]</sup>.

رابعاً: تختلط عند الحدثاء العربيّ الحدثاء بما بعد الحدثاء، وتختفي الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، ويتداخل عنده ما هو بنيويّ مع ما هو تفكيكيّ؛ لأنّه يتبنّى عن وعي كامل حدثاء غربيّة ترتبط بأزمة الإنسان الغربيّ من دون أن يعي أنّ أزمة الإنسان العربيّ مختلفة وتستحقّ منّا إنشاء حدثاء عربيّة ترتبط بالمشروع التنويريّ الذي لا يختلف على أهمّيّته مفكّر. حاولت الباحثة والناقدة اللبنانيّة حكمت الخطيب الخروج بالبنيويّة الماركسيّة من مأزق الثنائيّة، انطلاقاً من السؤال التالي: هل النصّ الأدبيّ بنية مغلقة مستقلّة أم بنية نظيرة لأنساق عامّة أخرى؟.. لكنّ الحلّ الذي تقترحه لا يعدو أن يكون محاولة لإمساك العصا من المنتصف، ويمكن التعبير عن هذا الحلّ في النقاط الأربع التالية:

- ١ . بنية النصّ الأدبيّ تمثّل نسقاً مستقلاً يمثّل استقلال النسق اللغويّ.
- ٢ . وظيفة الناقد البنيويّ تحليل عناصر النسق الأدبيّ للنصّ من الداخل عن طريق إضاءة العلاقات بين هذه العناصر وتحديد العلاقات بين نسق النصّ الفرديّ والنسق الأدبيّ العام للنوع.
- ٣ . لا يمكن للنسق الأدبيّ أن يكون نسقاً داخلياً مستقلاً فقط، ولكنّه بنية نظيرة لبنى أخرى تمثّل في مجموعها الثقافة التي أفرزت النصّ أو النسق الأدبيّ الخاصّ.
- ٤ . على الناقد البنيويّ أن يدرك الحضور المتزامن للداخل والخارج في النصّ.

يرى عبد العزيز حمّودة أنّ الأمر حتى هنا لا مشكلة فيه، ولكنّ المشكلة تكمن

[١]- المرايا المقعّرة، ص ١٠٦-١٠٧.

في أنّ حكمت الخطيب ما كان يجب أن تقف عند هذا الحد، لأنّ البنيويّة الماركسيّة والواقعيّة الاشتراكيّة لم تقف عند هذا الحدّ: على الناقد أن يتخطّى مجرد الوعي بهذه العلاقة، ألا وهي مرحلة المقارنة ثمّ إصدار الحكم القيميّ على النسق الأدبيّ ومعناه، وهو ما لم تفعله حكمت الخطيب. على هذا النحو يرى حمّودة أنّ هذا المثال يبيّن أزمة الحدائيّ العربيّ في خلطه بين الحدائث وما بعد الحدائث، واختفاء الخطوط الفاصلة بين البنيويّة وما بعد البنيويّة، وتداخل البنيويّ والتفكيكيّ<sup>[١]</sup>.

خامساً: كان على الحدائثيين العرب أن ينتبهوا إلى أنّ النقطة الأساسيّة التي تفصلنا عن الغرب هي أنّ الغرب نفسه أحلّ مقولة العلم محلّ فكرة الله في قلب المجتمع، وقصروا الاعتقادات الدينيّة على الحياة الخاصّة بكلّ فرد. إلى ذلك فإنّ التطبيقات التكنولوجيّة والتغيّرات الاجتماعيّة التي طرأت على علاقات القوى الاجتماعيّة منذ بداية الثورة الصناعيّة بالإضافة إلى التحوّلات الفلسفيّة التي مرّ بها الفكر الأوروبيّ منذ القرن السابع عشر أدّت بصورة حتميّة إلى إنتاج الحدائث الغربيّة. فالحدائث الغربيّة كانت نتيجة منطقيّة للتحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والفكريّة التي مرّت بها المجتمعات الأوروبيّة؛ أمّا نحن فقد تبّينا النتائج النهائيّة للحدائث الغربيّة دون أن نعيش مقدّماتها، النتائج الوحيدة المقبولة كانت ستكون النتائج التي اعتمدت على مقدّمات التراث العربيّ. كان من الممكن أن نطعم هذه المقدّمات بما نشاء من التراث العربيّ المعتمد على اختيار حصيف، بدلاً من تبني نتائج تعتمد على مقدّمات ليست مقدّماتنا<sup>[٢]</sup>.

سادساً: كان على العرب -مثلما فعلت بعض المجتمعات- أن ينتبهوا إلى أنّ الحدائث الغربيّة لم تكن حدائث بريئة، غرضها نشر التفكير العقلانيّ، ولكن الغرض كان الرغبة في سيطرة المركز الحدائيّ على الثقافات الواقعة على المحيط بهدف

[١]- المرايا لمحدبة، ص ١٨٢ - ١٨٥ .

[٢]- المرايا المقعرة، ص ٥٨ - ٥٩ .

استغلالها تجارياً وصناعياً وعن طريق الاستعمار غير المباشر. لقد كان هذا ما انتبعت إليه بعض القوميات مثل الأفريقي والأمريكي اللاتيني أن الهدف هو فرض نماذج ثقافية غربية<sup>[١]</sup>.

سابعاً: من عوامل فشل الحدائفة العربية أيضاً أنها جاءت حدائفة نخبوية، بمعنى أن نخبة الحدائفين العرب اتحدوا مع القيادات السياسية لمجتمعاتهم العربية، ليبعدوا بذلك عن الجمهور، وبالتالي أضحت النخبتان السياسية والحدائفة غير مؤهلة لإحداث التغييرات الأساسية في البنى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية في المجتمع بسبب أمية متفشية خلفتها عهود استعمارية طويلة، لتتحول بذلك قرارات التغيير بالنسبة للنخبة السياسية إلى دكتاتورية قاهرة، وتتحول ريادة الفكر الإبداعي والنقدي الحدائفي إلى عملية ابتعاد مستمرة عن الجماهير التي جاءت هذه النخبة في الأساس لتغييرها<sup>[٢]</sup>.

## ٦. هل كان من الممكن أن نقيم حدائفة عربية؟

من الممكن أن نستخلص من كل ما سبق، كيف أجاب عبد العزيز حمودة على السؤال عما إذا كان ممكناً إحداث حدائفة عربية من دون التبعية لمنطق الغرب وثقافته. يرى حمودة أن بالإمكان أن نقيم حدائفة عربية لا تقطع مع التراث ولا تحقر العقل العربي، فهذا العقل هو العقل نفسه الذي حقق النهضة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، وهو ذاته الذي أنتج العلوم التي بنى عليها الغرب نهضته، إنها حدائفة تنطلق من مفاهيمنا نحن، ومن تراثنا نحن. وللتدليل على ذلك يبين حمودة كيف أن العرب أنتجوا نظرية عربية في البلاغة، ووصلوا إلى مفاهيم قبل أن يصل إليها سوسير وعلماء اللغة في الغرب الحديث. على سبيل المثال، استطاع عبد القاهر الجرجاني في كتابه "دلائل الإعجاز" أن يطوّر إنجازات البلاغيين العرب السابقين عليه على مدى قرنين إلى نظرية متكاملة للنظم تقوم على تأكيد شبكة لعلاقات بين العلامات اللغوية أفقياً

[١]- المرايا المقعرة ص ٧٤.

[٢]- المرجع السابق، ص ٩٢.

ورأسياً<sup>[١]</sup>. لقد أراد حمّودة بعرض إسهامات الجرجاني في تطوير نظرية عربية في البلاغة أن يثير رغبة الآخرين في إعادة قراءة التراث بقليل من الإنصاف وعدم الانبهار بمنجزات العقل الغربي<sup>[٢]</sup>. فما طوره سوسير لم يكن فتحاً جديداً، وما كان يجب أن تكون كذلك للمثقف العربي لو أنه في حماسه للتحديث وانبهاره بمنجزات العقل الغربي لم يتجاهل تراثه العربي. لقد عرف العقل العربي اللغة كنظام أو نسق علامات تربطها شبكة العلاقات من التبعية والاستبدالية، وذلك لأكثر من خمسة قرون. وكان من الممكن تطوير هذه المفاهيم لو أردنا مستخدمين مصطلحات عربية أصيلة<sup>[٣]</sup>.

[١]- المرجع السابق، ص ٢٣٥.

[٢]- المرجع السابق، ص ٢٤٧.

[٣]- المرايا المقعّرة، ص ٢٥٧، الخروج من التيه ص ٥٠.

## الخاتمة

على هذا النحو يبدو أننا يجب أن نرى الغرب -ونرى أنفسنا- بالمرأيا التي لا تكبر ما نراه ولا تصغرّه، فلا المرأيا المحدّبة ولا المرأيا المقعّرة تفيدنا في الحكم على الغرب حكماً صحيحاً، أو حكماً قد يغيرنا أحياناً أن نقلّده، في الحقيقة لسنا في حاجة لتقليد أحد. إنّنا وإن لم نستطع تكوين حدثاء خاصّة بنا، فإنّ ما نحتاجه ليس بالضرورة "حدثاء"، ويبدو أننا لم نستطع أن نتخلّص من التقليد حتى في المصطلح، من الممكن أن نطلق على ما نحتاجه كأمة عربيّة مسلمة "صحوة"، وإن كنت لا أفضل هذا المصطلح الذي قد يعطي معنى أننا نيام، وبالتالي فنحن في حاجة إلى صحوة، والحقيقة أننا لسنا كذلك. هل نطلق عليه "دفعة" من حيث إنّ مصطلح يعبر عمّا نحتاجه بشكل أدقّ؟ يعني هذا المصطلح أيضاً أننا في حاجة إلى من يدفعنا من الخارج، وهو يعني أننا لا نملك زمام دفع أنفسنا. ما نحتاجه هو استنارة ثقافيّة، أو نهضة فكريّة "تقدّم مستمرّ متّصل لا توقف فيه يتناسب مع معطيات العصر ولا يختلف مع أسس العقيدة وأطر الشريعة".

إذا كان لنا أن نضع لعبد العزيز حمّودة مكانة بين المفكرين العرب المعاصرين، فهو من أولئك الرواد الذين عرفوا الغرب وتعرّفوا على مبانيه المعرفيّة من دون أن تأخذهم الدهشة بمفاهيمه ومعطياته الفكريّة؛ لذا فإنّ خطّ النقد الذي اعتمده حمّودة في قراءة الحدثاء الغربيّة يُدخله في حقل مفارق للكثيرين من المفكرين العرب ممن أخذوا بأدوات الحدثاء لإنجاز مشاريع فكريّة لم تلبث أن أخفقت وآلت إلى الفشل.

ومع أنّ تجربة حمّودة في مجال نقد الغرب قد اقتصرّت على ثلاثيّته المرآويّة، إلّا أنّها تشكّل علامة فارقة في المواجهة المعرفيّة النقديّة لثقافة الحدثاء وللمنطق الاستعلائيّ للمركزيّة الغربيّة.

## لائحة المصادر والمراجع

١. عبد العزيز حمّودة، المرايا المحدّبة، العدد ٢٣٢، إبريل ١٩٩٨، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
٢. عبد العزيز حمّودة، المرايا المقعّرة، العدد ٢٧٢، أغسطس ٢٠٠١، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.

## نقد الوافد الغربي قراءة في كتابات المفكر السوداني حسن الترابي

مجدي عز الدين حسن[\*]

### تمهيد

يعتبر حسن عبد الله الترابي (١٩٣٢-٢٠١٦) من أشهر أعلام الإسلاميين، ليس على المستوى المحلي السوداني فحسب، بل الإقليمي والعالمي كذلك. أشتهر الترابي كسياسي أكثر من كونه مفكراً، حيث ارتبطت تجربته السياسية بالحركة الإسلامية السودانية، فهو يعتبر المنظر الأول للحركة، والدينمو المحرك لها منذ ستينيات القرن العشرين، حيث شغل منصب الأمين العام لجبهة الميثاق الإسلامي عام ١٩٦٤م، ومن ثم الأمين العام للجبهة الإسلامية القومية في العام ١٩٨٦م، ومن ثم الأمين العام لحزب المؤتمر الشعبي منذ العام ٢٠٠١م وحتى تاريخ وفاته. تحصل على درجة الماجستير في العام ١٩٥٧م من جامعة أكسفورد، والدكتوراه في العام ١٩٦٤م من جامعة السوربون. وهو يتقن أربع لغات، الإنجليزية والفرنسية والألمانية إضافة إلى العربية، ويتحدث بها بطلاقة، وحاضر بها في عدد من دول العالم الناطقة بهذه اللغات. وهذا أمر ساهم، أيضاً، في أن يكتسب شهرة واسعة.

تتوزع كتاباته ومؤلفاته على صعيد: الفكر والفقهاء الإسلاميين، المرأة، الفن، السياسة والحكم، والتفسير، والكتابة التنظيمية التي أرخ من خلالها لمسيرة الحركة الإسلامية السودانية. وبوسعنا أن ندرج الإسهام الفكري للترابي ضمن مسار حركة الإحياء

---

\*- باحث في الفكر الفلسفي، أستاذ مشارك بقسم الفلسفة- جامعة النيلين في الخرطوم- السودان.



الإسلامي والتجديد الصاعدة منذ ستينيات القرن العشرين، فالقارئ المتفحص لكتاباتهِ يلاحظ أن القضية المحورية فيها هي قضية التجديد: تجديد الفكر الإسلامي، والذي تطلب منه تجديد أصول الفقه والانشغال بالتأسيس لمنهج أصولي جديد، يحتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيسي، بحسبانه رؤية شاملة للوجود والحياة. وهو ذات الانشغال الذي جعله يهتم في خواتيم حياته بما أسماه بـ التفسير التوحيدي الذي سعى من خلاله لتقديم قراءة جديدة للقرآن، تهدف من جهة أولى، إلى إنتاج تفسير يوحد سوره وآياته على اختلافها، وتساعد على وصله، من جهة ثانية، بالحياة المعاصرة وما استجد في ساحة العلوم والمعارف.

وهكذا، نجد الصوت الغالب في كتابات الترابي، هو ذلك الداعي إلى تأسيس منهجية توحيدية تستوعب المنقول والمعقول، وتتغذى بمناهج علوم الطبيعة والمجتمع، فمكنته من توليد فقه للتدين، يكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية<sup>[١]</sup>.

هذا المقال البحثي، لا يتعرض إلى مشروع الترابي، ولا للمسار السياسي له وتحديداً من الغرب في كتابات حسن الترابي، ولكن، في الآن ذاته، لم نتعامل مع هذه المسألة كجزيرة معزولة عن باقي المسائل والقضايا التي عالجهها مشروع الترابي، وإنما كنا حريصين على تتبع الخيط الناظم للمشروع برمته ووصله مع المسألة محور البحث. ولانجاز هذا الهدف، قسمنا المقال إلى أربعة محاور وخاتمة عرضنا فيها أهم النتائج. تناول المحور الأول الموقف من المشروع الثقافي الغربي، وتناول المحور الثاني مسألة تحرير المصطلح الوافد، حيث اهتمنا، هنا، بتبيان الكيفية التي تعاطى بها حسن الترابي منهجياً مع المفهوم الذي تمت بلورته ضمن تاريخ وتراث الحضارة الغربية. وجاء المحور الثالث عن الموقف من الفلسفة الغربية، والمحور الرابع عن نقد العقلانية الغربية، والمحور الخامس عن ما أسماه الترابي بنقد الشرك المادي والسياسي وفيه تعرضنا لموقف الترابي من الديمقراطية.

[١] راجع: حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، د.ت، ص ١٨.

## أولاً: الموقف من المشروع الثقافي الغربي عند الترابي

بدأت علاقة الترابي بالغرب، بعد تخرجه من كلية القانون بجامعة الخرطوم والتي عمل بها أستاذاً، ثم عميداً للكلية، حيث سافر إلى بريطانيا، والتحق بجامعة أكسفورد التي تحصل منها على درجة الماجستير في عام ١٩٥٧م، ومن ثم سافر إلى باريس، حيث التحق بجامعة السوربون، التي تحصل منها على درجة الدكتوراه في العام ١٩٦٤م.

طوال هذه السنين التي قضاها الترابي في أشهر عاصمتين في أوروبا، وكذلك أعرق جامعتين بها، عايش الترابي عن قرب الحياة اليومية في الغرب والثقافة الأوروبية الحديثة، وبدأ يقارن بينها وبين ثقافته الإسلامية، وإن كانت هذه المقارنة قد دارت بخلده منذ صغره، يقول الترابي: "كتب الله لي منذ صغري أن أترجم في سلم التعليم النظامي، وهو نظام غربي النزعة بالطبع، ويسيره الاستعمار في بلادنا، ولا يعترفون بنظام غيره. بينما كنت في البيت أتلقى الثقافة الإسلامية لغة وتراثاً عقدياً وفقهياً، ولذلك اتحد في نفسي مصدرا الثقافة منذ الصغر، كما تتحد مادتان فيخرج منهما مركب جديد"<sup>[١]</sup>.

يميز الترابي بين الغرب التاريخي وبين الغرب الاستعماري الحديث، فالغرب التاريخي هو ذاك الذي أتاه أهله من خارجه ومن المشرق كالبرابرة، أما الغرب الاستعماري الحديث فهو الغرب الذي سعى للسيطرة على العالم منذ الحروب الصليبية، وبدأ استعمارها المباشر للعالم الإسلامي بعد عصر النهضة الأوروبي<sup>[٢]</sup>.

يتحدث الترابي عن تأثير الغرب الاستعماري الذي ابتدأ بالغزو الفكري الحضاري منذ اجتياحه للعالم الإسلامي، الذي صدمته المقابلة الماثلة مع الحضارة الغربية التي تعرف عليها إبان وقوعه تحت الاستعمار الغربي، فظهر للمسلمين، حينذاك، ضعفهم

[١] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ٢٠٠٢م، ص ١٧٥.

[٢] أنظر: حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد ١٢، يناير ١٩٩٥م، ص ٢٧.

الثقافي والاقتصادي والسياسي إزاء قوة الحضارة الغربية وهيمنتها، واستفرتهم الصدمة لأول العهد إلى المقاومة ببأسهم الضعيف، فكانت ظواهر الوعي والثورة الإسلامية المعروفة في القرن التاسع عشر، ثم أورثتهم الهزيمة ميلاً إلى الانبهار والانصهار، ثم نضجت استجابتهم للتحدي من بعد منتصف القرن الماضي، فهم اليوم يحاولون استنقاذ ذاتهم ووجودهم بالعودة إلى أصلتهم الإسلامية، ويحاولون كذلك للحاق بأوروبا ومنافستها في وجوه التقدم الحضاري كافة<sup>[١]</sup>.

يكتب الترايبي: "بسط الغرب علينا تسلطاً فكرياً زعزع ثقة مجتمعنا في تصوراته الموروثة إسلامية كانت أو جاهلية"<sup>[٢]</sup>. وفي المقابل، دعا الترايبي للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم مولاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بنفس القدر، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. وبالتالي، عدم مولاة المسلمين للغرب والإيمان بقيمهم الدينية، هما اللذان يشكلان، في نظر الترايبي، بعداً نفسياً جهادياً ثورياً، سيدفع بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية<sup>[٣]</sup>.

ينتقد الترايبي المشروع الثقافي الغربي الذي تميز، حسب الترايبي، بفقدان المعنى والغاية، حيث دفع لإنتاج تقنية من أجل التقنية غاية لذاتها، فانعكس تطوره في شهوة هيمنت على وجدان الغرب، فنشط في مجال التسليح ليطمس بخطر العنف إرادة الشعوب واختياراتها، وليصبح خطراً مهدد بقاء العالم. وهكذا دفعت الثقافة الغربية المجردة من روح الإيمان بمعبود أعلى إلى إنتاج علم لا يهدف إلا للعلم ذاته، والمادة محتواه الأول والأخير. كما دفعت إلى بروز فن لا يهدف إلا لذاته في التعري والتفسيخ

[١] أنظر: حسن الترايبي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص ٢٩-٣٠.

[٢] حسن الترايبي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، ٢٠٠٠م، ص ٢٢. ونلاحظ هنا تقييد الترايبي بذات الثنائية التي نجدتها عند سيد قطب ومن قبله المودودي (إسلامية - جاهلية).

[٣] راجع: حسن الترايبي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد العاشر، ديسمبر ١٩٩٣م، ص ١٦.

وابتذال القيم والأخلاق، كما نشط في تشويه الوجود فتنة بصوره المشهودة في الطبيعة والمخلوقات. وأصبحت الحياة في الغرب لا تهدف لشيء غير الوجودية والإنسانية والمادية والانحلال السلوكي والفكري. ويرى الترابي أن الغرب أصيب بأمراض خطيرة على رأسها شهوة الاستئثار بالثروة وبالعلم دون بقية الشعوب، واحتكار التقنية العالية، وأسكرته محبة استغلال موارد الشعوب المستضعفة وتسخيرها لمصالحه<sup>[١]</sup>.

ونقد الترابي للمنظومة الفكرية الغربية فيما يختص بفقدان المعنى والغاية، ليس دقيقاً، وينبغي الحذر من إطلاق الأحكام جزافاً وتعميمها. صحيح أننا نجد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة فلسفات يمكن أن نعتها بالعدمية، ذهبت إلى أن الوجود كله، بما في ذلك الوجود البشري، عديم القيمة وخال من أي معنى أو مضمون. ففلسفة شوبنهاور، كمثال، ترى أن الحياة أو الوجود الإنساني فوضوي وبلا معنى، وذهب في نفس الاتجاه تلميذه نيتشه، ومن بعده فلاسفة ما بعد الحداثة، الذين يعتبر نيتشه بمثابة الأب الروحي لأغلب الأفكار والتصورات التي تبناها، وضمنها بالطبع مسألة فقدان المعنى والغاية والأصل.

ولكن بالمقابل، من الخطأ تعميم هذا الحكم على مجمل الثقافة الغربية، فالمشروع الحدائثي القائم على تراث التنوير كان في محصلته الأخيرة يُعلي من كل القيم التي تُعلي من شأن الإنسان وإمكاناته العقلية، ويبشر بالتقدم. هنا، العقل هو من يمنح الوجود قيمته ومعناه. وكذلك هناك التيارات التي دعت إلى إعادة بناء الحداثة، فلا يمكن بأي حال نعتها بفقدان المعنى والغاية. بل أن النقد الجذري الذي قدمه نيتشه لكل المنظومة الفكرية الغربية، على أنها قائمة على دعوى استحواذها على الأصل والأساس الذي يصبح بمثابة المرجعية التي تمنح المعنى اكتماله، وتحدد الغاية النهائية لكل شيء.

أما بالنسبة لكلام الترابي عن التقنية، فصحيح وفي محله، وهي أحد أهم الانتقادات التي وجهها الفلاسفة الغربيون أنفسهم لمشروع الحداثة الأولى، نضرب مثلاً بالألماني

[١] نفس المصدر السابق، راجع: حسن الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، ص ٢٥-٢٦.

مارتن هايدغر الذي انتقد العقلانية الغربية التي تحولت إلى سلطة ميتافيزيقية بفعل التقنية، ودعا بالمقابل إلى تجاوزها نحو عقلانية بديلة متحررة من جنون التقنية، وهذا التجاوز لا يتم في نظره إلا بتقويض بنية العقل الأداة الذي تعاطى مع الطبيعة بوصفهما مجرد أدوات ووسائل، وهدفت العقلانية الأداة إلى سيطرة الإنسان على الطبيعة والتحكم فيها، لكن المشكلة نتجت من تعميم ذات النهج الأداة فيما يتعلق بالمجتمع والإنسان، وهذا ما تم انتقاده بصورة صريحة مع الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت ماركيز وهوركهايمر وأدورنو، فتطبيق العقلانية الأداة أدى إلى تسليع الإنسان وتشيؤّه. وإذا كان هدف التقنية السيطرة على الطبيعة، فليس من المشروع الحديث عن السيطرة على الإنسان وإنما ينبغي الحديث عن تحرر الإنسان، وهو ما قاد لاحقاً إلى التمييز بين مناهج العلوم الطبيعية وتلك المناهج المستخدمة للتعاطي مع الظاهرة الاجتماعية والإنسانية. وهو ما قاد إلى بروز الفلسفات التواصلية التي تحدثت عن عقلانية تواصلية تنظم العلاقات بين البشر، وأضحى معها المعنى ينتج كمحصلة للتوافق عليه وقبوله بواسطة إجماع البشر في مجتمع ما.

وكذلك من مآخذ الترابي على الثقافة الغربية فصلها بين العلم والدين، يكتب الترابي في هذا السياق: "فصلت الثقافة الغربية بين العلم والدين، وبين الوسائل والغايات، وبين الدين والدولة بل والحياة العامة، وأخضعت كل حقيقة إلى المفاهيم الكمية، وسلكت منهج الفردانية الجزئية، وجعلت الأفراد محور كل شيء، وأدى ذلك إلى إدماج المثال بالواقع بين الأفراد، واعتبرت كل نظام توازناً مؤقتاً بين أطماعهم المتنافسة"<sup>[١]</sup>.

## ثانياً: في تحرير المصطلح الوافد

ينبه الترابي إلى ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمون مع المصطلحات الوافدة من الغرب. خاصةً، وأن هذه المصطلحات المنقولة، وما يعلق بها من معانٍ وظلال، قد لا تتناسب وثقافة المسلمين.

[١] نفس المصدر السابق، راجع: حسن الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، ص ٢٥.

فاللغة، على الرغم من كونها أداة للاتصال والتفاهم، قد تنقلب أداة لسوء التفاهم، كما يقول التراي، ويربر ذلك بأن مفهوم المصطلح أو معنى الكلمة يتضمن بعداً اجتماعياً ينتج من عرف الاستعمال الخاص، ومن تاريخ تطوره، في بيئة اجتماعية ما. وإضافة للبعد الاجتماعي، يتضمن المصطلح، كذلك، ظلال نفسية ترجع لسياق التداول بين كل متكلم ومخاطب. وقد تنشأ الكلمة وصفية مجردة من عنصر التقويم والحكم، ثم تصاحبها تطورات وظروف استعمال تجنح بها نحو التقييح أو التحسين، وتشحنها بالتأثيرات<sup>[١]</sup>.

يكتب التراي: ”وتكلم اللغة في كل زمان ومكان مدلولات وفق ظلال تلقيها على المعاني البيئية الاجتماعية والطبيعية والمصطلح المعروف لخصوص الثقافة اللغوية. واللغات لا تجمد، فهي تحيا بنهضة الحياة والحضارة، وتتطور اتساعاً ودقة أو تموت وفاقاً لموات الحياة فتضيق وتنسطح“<sup>[٢]</sup>.

ويضرب مثلاً بكلمة الديمقراطية التي تصاحبها اليوم في خاطر السامع جملة من المعاني تتصل بالصورة والقيم التي لازمتها عبر الأطوار التاريخية. هكذا علق بها شيء من كل الظروف البيئية والمصاحبات الفلسفية والأخلاقية والمادية التي صاحبت تطبيقها الواقعي. وعندما تعبر هذه الكلمة بيئة ثقافية إلى بيئة ثقافية أخرى يمكن أن تعني شيئاً مبانياً للمعهود فيها<sup>[٣]</sup>.

يقدم التراي، من جانبه، منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد، يمكن لنا أن نستشفها من كتاباته، وبشكل عام تشير هذه المنهجية إلى أن استخدام الكلمة الوافدة، واستعمالها في مجال التداول المسلم رهين بحال العزة والثقة والحذر والفتنة، وهو يجملها في مرحلتين:

[١] أنظر: حسن التراي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥، مايو ١٩٨٥م، ص ١٦.

[٢] حسن التراي، التفسير التوحيدى، الجزء الأول، دار الساقى، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤م، ص ١٧.

[٣] حسن التراي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص ١٦.

١- المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويتوجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، ويضرب الترابي مثل بما فعله النبي محمد من أجل تحرير أصحابه في المدينة من ربقة الهيمنة الثقافية الجاهلية، اليهودية، حيث دعاهم إلى مخالفة اليهود والنصارى والأعراب، وعدم تقليدهم في الأكل والصور واللبس والأعراف والكلام حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، وخشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية<sup>[١]</sup>.

٢- في المرحلة الثانية، ويسميتها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض، والتي تتجاوز مرحلة غربة الإسلام وغلبة المفهومات الغربية بكل مضامينها، يرى الترابي إنه في هكذا حال، لا ضير من "الاستعانة بكل كلمة رائجة تعبر عن معنى، وإدراجها في سياق الدعوة للإسلام، ولفها بأطر التصورات الإسلامية حتى تسلم لله، وتكون أداة تعبير عن المعنى المقصود بكل أبعاده وملاماته الإسلامية"<sup>[٢]</sup>.

إذن في هكذا حال، وهو السائد اليوم حسب الترابي، لا داعي للتحفظ أمام المصطلح الوافد، مثلما تحفظ بالأمس الإسلام المتيقظ، في تمييزه بين الأصيل والدخيل من المصطلحات، وفي تمحيصه للعبارات الوافدة، حتى لا يُغلب بالغزو الثقافي واللغوي على مفهوماته الأصيلية. أما اليوم، فلا داعي للتحفظ، فالإسلام الناهض، حسب الترابي: "يستصحب فتحاً وتمدداً لغوياً، إذ تحيي وتعمر المعاني في الكلمات التقليدية للإسلام، ويتسنى له أن يستوعب الكلمات الأجنبية ويغلب

[١] يكتب الترابي: «اللغة سلاح في صراع الحضارات، وعند أحوال المجاهدة بين الإسلام والبيئة الثقافية المتغلبة، يود الكفار أن يميلوا على المسلمين بفرض لغتهم عليهم ليلبسوا عليهم المفاهيم، ويحملوهم على القيم التي تمثلها اللغة عند الكافرين، وعلى المسلمين أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبس والانصياع للقيم المتمكنة، ولذلك كان رسول الله في مراحل تحرير المسلمين من الهيمنة الثقافية الجاهلية أو اليهودية في المدينة يدعوهم أحياناً لاجتناب تقليد غيرهم في الأكل والصور والأعراف واللغات حتى لا ينجروا باستعمالها إلى تقبل ما وراءها من معانٍ وروح، فكان يمنع المسلمين من تقليد بعض أنواع الكلام واللبس والسمت مثلاً، ويدعوهم إن خالفوا اليهود والنصارى والأعراب في هذا وذاك خشية التقليد في العقائد والقيم التي تمثلها هذه الرموز الثقافية». حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ١٩.

[٢] نفس المصدر السابق، ص ٢٠.

عليها أهلها، ويضفي عليها الظلال الإسلامية ويسخرها لعبادة الله سبحانه وتعالى. فما كان لها من ذبوع يكون مدداً لدعوة الإسلام، وما كان بها من تعلق يصبح تعلقاً من خلالها بشأن الإسلام. ومن هنا يتمكن المسلمون مثلاً، إن قاموا بقوة وثقة وتوكل أن يصادروا كلمة ثورة وكلمة ديمقراطية وكلمة اشتراكية لصالح الإسلام<sup>[١]</sup>.

مصادرة المعجم المعرفي الغربي لصالح الإسلام، هذه المنهجية في التعامل مع المصطلح الوافد ليست بالجديدة كلياً، فإذا رجعنا لرواد عصر النهضة العربية في القرن التاسع عشر، وخير الدين التونسي نموذجاً، سنجد أن التونسي حاول، أيضاً، أن يصادر المعجم الليبرالي السياسي الحديث لصالح فقه السياسة الشرعية، فضمن قيم الشورى وأشار إليها بكلمة الديمقراطية، وكذلك فعل مع مصطلحات كالانتخاب والبرلمان كمقابل للبيعة وأهل الحل والعقد. وكذلك نجد شيء شبيه مع الشيخ محمد عبده وكذلك رفاة الطهطاوي. أضف إلى ذلك أن أدبيات الإسلاميين في النصف الأول من القرن العشرين كانت ترفع شعارات تعكس منهجية المصادرة، مثل: الاشتراكية من الإسلام الرأسمالية من الإسلام. فيمكن اعتبار الترابي امتداد لهذا النهج، وعمل على تطويره وتقعيده.

فنستعمل الكلمة الغربية لتقابل المعاني الإسلامية. ولا حرج في الاستعمال ما استدرك المرء هذه التحفظات أو أحاط الكلمة بسياق يجردها من ظلال البيئة الغربية. وخلاصة القول إن أمر اللغة اصطلاحية، وإن للكلمات أبعاداً اجتماعية ونفسية وراء معناها العجمي، وإن الاستعمال في سياق صحيح إذا أمدته قوة ثقافية يمكن أن يؤلف إلى الإسلام كلمة غريبة أو يرد غربة كلمة كانت للإسلام<sup>[٢]</sup>.

وهناك أيضاً، وجه مشابهة ونقاط التقاء، بين منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد وبين التيار الداعي إلى أسلمة المعرفة الإنسانية، وهو تيار عمره ما يقارب أربعة عقود، ويتمثل الشاغل الأساسي له في إعادة تأويل المنظومة الغربية

[١] حسن الترابي، الشورى والديمقراطية إشكالات المصطلح والمفهوم، ص ١٨.

[٢] نفس المصدر السابق، ص ٣٤.



بكافة حقولها - الطبيعة والمجتمع والإنسان - وذلك لكي تتوافق مع الرؤية الإسلامية للحياة والكون والإنسان<sup>[١]</sup>.

إذن، تتلخص منهجية الترابي في التعاطي مع المصطلح الوافد، في مرحلتين: المرحلة الأولى هي مرحلة الإسلام المتيقظ بالأمس، سادتها أحوال الفتنة ومجاهدة الثقافي المتغلب الغازي، وفيها يتوجب على المسلمين الحذر وعدم تقليد المتغلب. والمرحلة الثانية وهي مرحلة الإسلام الناهض اليوم، يدعو فيها الترابي إلى استيعاب المصطلح الأجنبي، ومصادرته لصالح مبدأ إسلام الحياة لله رب العالمين، وربطه بمسألة التوحيد، ليناسب، بذلك ثقافة المسلمين. وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام.

### ثالثاً: الموقف من الفلسفة الغربية

بداية، نشير إلى أن حسن الترابي لا يُرجع الفلسفة الأوروبية المعاصرة، من حيث التكوين والنشأة، إلى الفلسفة الغربية الوسيطة، تلك التي انتشرت داخل روما وبقيت داخل حدود الإمبراطورية الرومانية فحسب، بل يرى أن نشأة الفلسفة الأوروبية المعاصرة كان "نتيجة لتفاعل وتلاق مستمر بين الفلسفة الرومانية التي دخلت على العرب وتجاوزتهم إلى الهند والصين وعادت مشبعة بتراث المشرق وبطبقات تحمل أفكاراً جديدة". وعلى ذلك، لا يعتبر الترابي أن الغرب يحمل تفرداً يميزه بثقافته الفلسفية، بل أن "كل المعارف التي بعثها الغرب كانت نتاج كسب مشترك متعدد الجهات"، وينطبق هذا الحكم، كذلك، على الغرب ما بعد عصر النهضة وثقافته وأفكاره وفلسفته وعلومه، فهو "قد اعتمد في أخذها، اعتماداً كلياً، على المسلمين الذين كانوا موجودين في الأندلس، كدولة بكل ما تحمله من معان، أحيت لهم القديم وأهدت لهم الجديد، الذي دفع حركة أعظم حضارة في أوروبا، شادت بودار النهوض الحضاري لأوروبا الحديثة التي أخذت علاقاته مع العالم تأخذ صورة أخرى بدفع حركتها لنهل مكاسب حضارة المسلمين"<sup>[٢]</sup>.

[١] أنظر: مجدي عزالدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحو خطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط١، ٢٠١٦م، ص ٢٣٠-٢٤٢.

[٢] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد ١٢، يناير ١٩٩٥م، ص ٢٧.

ويكتب عن تأثير عصر النهضة الأوروبي بتراث المسلمين في العصور الوسطى، قائلاً: "كل ما بلغته أوروبا من نهضة في العلوم والفنون والآداب إنما كان بفضل ما تلقفته من المسلمين عن طريق الأندلس وصقلية الإسلامية، وهنا حدث أول حوار بين الإسلام والغرب قدم إسهاما عظيماً في خدمة النهضة الأوروبية. ولهذا فنحن ندعو ل طرح الإسلام في الحوار مع الغرب على أنه دين أوروبي استوطن أوروبا ثمانية قرون، وحمل معه لغته العربية أيضاً"<sup>[١]</sup>.

وأبعد من ذلك، لا يحبذ الترابي، ولا يؤيد، وجهة النظر التي تقول بأن نشأة الفلسفة بالضرورة كانت في منطقة البحر المتوسط. ويذهب إلى أن وقائع التاريخ القديم تكذب ذلك، "فالفلكيات بدأت قبل المتوسط في مصر والسودان وحتى في أثيوبيا، وهناك فلسفة عريقة العهد أيضاً نشأت في الصين والهند، وألا يدري الآخرون الذين يدعون ذلك أن لقمان الحكيم كان سودانياً؟ وأنه تعلم حكمته من الله و علمها للبشر؟ فالبحر المتوسط كان مجرد نقطة اتصال عالمية صبت عليها فلسفات ومعارف عديدة ومن جهات كثيرة، وذات هذه الحركة مثلتها أيضاً اللغة العربية من قديم الزمان حينما دخلت على اللاتينية واللغات الأوروبية وأورثتها كثيراً من الكلمات والمصطلحات والتعاريف، التي ما زال الكثير منها في تلك اللغات إلى يومنا هذا، وكذلك يمكن أن نقول إن الفلسفة اليونانية تحركت جنوباً ودخلت على المسلمين، فأورثتهم كثيراً من علم الكلام وأصول الفقه والمنطق الارسطو طاليسي، فنحن كنا نتبادل هذه المعاني، لأننا كنا نعيش بعضنا من بعض تواملاً وتفاعلاً، مما أورث حياتنا الانفتاح والحضارة"<sup>[٢]</sup>.

وتحدث الترابي عن المصدر الديني كمصدر، لأية فلسفة، ضمن مصادر أخرى، يكتب الترابي: "إن كل فلسفة، وإن أدعت لنفسها المنشأ الأرضي والإنساني أو نظرت إلى الوجود المحض المنفصل عن الغيب، فهي في ظني تحكي عن دين منسي ومترسخ في الوجدان الفطري برواسبه العاطفية في تلك الأمة التي خرجت منها الفلسفة، ذلك أن معاني المثاليات عموماً هي محاولة للتعبير عن أشواق الغيب"<sup>[٣]</sup>.

[١] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، ص ٤٧.

[٢] نفس المصدر السابق، ص ٢٦.

[٣] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، نفس المصدر السابق، ص ٢٦.

## رابعاً: نقد العقلانية الغربية

حدث الصراع في أوروبا بين العقل والنقل فانتصر العلم النقلي في أول الأمر، وفي النهاية انتصر العلم والعلماء، وهزموا أصحاب النقل، وكما يرى الترابي فإن هؤلاء بدورهم اغتروا وطغوا وتجبروا واستبدوا، وظنوا أنه بالعقل وحده يمكنك أن تضع نظاماً اقتصادياً وقطاعاً سياسياً، بل يمكنك أن تنشئ ديناً بالعقل وحده<sup>[١]</sup>.

مع الترابي يمكن أن نتحدث عن عقلانية مؤمنة، تذكرنا ذلك المبدأ الشهير الذي ساد في فلسفة القرون الوسطى آمن كي تعقل، وأعقل كي تؤمن، أي عقلانية مشروطة بدائرة الإيمان ومحدداتها. وداخل هذا المفهوم للعقلانية يتحدث الترابي عن حدود العقل التي يشتغل ضمنها، وداخل هذه الحدود يُعطى الأولوية للعقل، ليتمكن هذا الأخير من تجديد مفرداته وكسبه. وأبعد من ذلك، يذهب الترابي إلى أن الغيب، رغم كونه يقع فوق تصور العقل، فإننا كذلك مهديون للانطلاق من العقل لنكشف كنهه وحقيقته.

يكتب الترابي: "اعتبار العقل الإنساني أساساً في منطقته التي تمكنه من تجديد مفرداته وكسبه، أما تلك المساحة التي فوق تصور العقل، أي الغيب، فإننا مهديون أيضاً للانطلاق من خلال عقولنا نحوها لنكشف وجودها حتى وإن عجزت عقولنا عن إدراك وتلمس تفاصيلها، ذلك أن في مسألة الإيمان بالغيب يكفي أن يقول لنا فكرنا إن الغيب يمثل إمكاناتنا المحدودة لأننا لا نستطيع أن نعيش شمول الحس بالعلم الطبيعي وبالموجودات فكيف لنا أن ننكر ما وراء الحس؟ وإذا كان الحس لا يستطيع بلوغ الغيب لمحدوديته فإنه يستطيع إدراكه باكتشاف حقائق وجوده، وهذا ما يدفعنا إلى أن نكون عقلانيين في حركتنا نؤمن من خلال عقولنا ونفكر من خلالها أيضاً"<sup>[٢]</sup>.

يرفض الترابي الفصل بين الإيمان من جهة والعقل من جهة ثانية، ويرفض التمييز الذي أجرته الحداثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام، وأن الإيمان تنتهي حدوده

[١] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط١، ١٩٩٥م، ص ١٥.

[٢] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص ١٣.

خارج دائرة الخاص. ويستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، ورأى أن هذه النظرة القاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين على الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بمناحي الحياة كافة. وفي ذات السياق، ينتقد مناهج التفسير التقليدية، قائلاً: "أنفعل المفسر بثقافته الفقهية، فدار مع الأحكام العملية في آيات القرآن، وانحصر جهده وانقطع عن النظر الشامل للكتاب الذي جاء شاملاً موحداً لحياة الإنسان خاصة وعامة. وذلك لان المجتمع ضل عن رشد الحياة العامة وعلاقتها الاقتصادية والاجتماعية الكلية، وأخذ التدين يتركز على الحياة الخاصة، وعليها تركز هم الفقهاء الغالب، وفرطت وحدة الحياة بالقرآن"<sup>[١]</sup>.

وهكذا، فالترابي يدعو إلى إعادة تجديد الفقه والتاريخ الإسلامي وصياغته من خلال قراءة تاريخ الأنبياء الذين كانوا لا يفصلون في خطابهم للإنسان بين عقله وفكره ووجدانه، والوجدان نفسه، حسب الترابي: "ليس شيئاً بعيداً عن العقل، بل هو العقل الفطري الباطني الذي ينطلق فيه الإنسان من موقع طبيعته الإنسانية على خط البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل، وهي تمثل جزءاً من الأسس التي ترتكز عليها حركة العلم لأنها تمثل حركة الشك عند الإنسان والتي لا بد لمسيرتها أن تصل إلى حالة اليقين أو الإيمان بمساعدة وتوجيه العقل وإلا بقي فكر الإنسان معلقاً لا يستطيع أن يرتكز على قاعدة راسخة من الاعتقاد أو العلم"<sup>[٢]</sup>.

وخلاصة الأمر أن الترابي يرفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ويرى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بشكل مباشر بواسطة التجربة والعقل. وهو الأمر الذي يؤكد بقوله: "ترد الثنائية العازلة بين الدين والدنيا في مجال العلم تمييزاً بين العلم المنقول عن الوحي أو التراث الآخذ من الوحي والعلم المكتسب بالتجربة الإدراكية المباشرة والعقل الحر. ويقع التفريق من ثم بين علم ديني وعلم دنيوي. وكل ذلك مؤسس

[١] حسن الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٦م، ص ٤.

[٢] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص ١٥.

على مذهب الإشراك الذي أصاب الحياة الأوروبية بعلّة الثنائية والتعددية في أصول توجهاتها وجانب مذهب التوحيد<sup>[١]</sup>.

أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، يرى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله. ولذلك يدعو الترابي لتسخيره، قائلاً: "العلم الطبيعي ينبغي أن يسخر لعبادة الله، وإلا أصبح علماً شكلياً. ولقد تحدث القرآن وقرر: أن بعض الناس يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا، فهم يعلمون قوانين الطبيعة علماً ظاهرياً، ولا يستخدمون تلك العلوم في الوصول إلى الله، ولا يتخذونها آية لعبادة الله"<sup>[٢]</sup>.

ولقد نهضت علوم الطبيعة قديماً لدى المسلمين، ولكن علماءهم لم يصلوها بتفسير القرآن ليبينوا كيف يخشى الله من عباده العلماء المتفكرون في ألوان الكون، وكيف تُسخر قوى الطبيعة بين المؤمنين ليزدادوا إيماناً وحمداً وترقياً بحياتهم عبادة لله كما يقول القرآن. وكما يقول الترابي، فإن الابتلاء من بعد، يتمثل في الكيفية التي يتصرف بها الإنسان ويسخر تلك القوى الطبيعية عادلاً لا ظالماً، وشاكراً لا كافراً نعماءه، يزداد عبادة وتقوى لله الحكيم القادر، لا يفتتن بأسرار الكون وقوانينه<sup>[٣]</sup>.

### خامساً: نقد الشرك المادي والسياسي

يتحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كالإشراك المادي والإشراك السياسي، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى الترابي، مجابتهها بتوحيد وإخلاص الحاكمة لله.

من ناحية أولى، يتحدث الترابي عن الإشراك المادي في سياق الحديث عن التمتع المادي المقطوع الصلة عن الله كمقصد وغاية أخيرة. يكتب الترابي: "أصبحت النهضة الاقتصادية شعاراً موقراً في بلادنا. أصبحت هي الهم الأكبر لحكامنا وشعوبنا.

[١] حسن الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، مصدر سابق الذكر، ص ٤٢.

[٢] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص ٩.

[٣] أنظر: حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص ٢٢.

فإلى أين تتجه النهضة؟! تتجه إلى المتاع الدنيوي وحسب، لا تتجه إلى عبادة الله سبحانه وتعالى. وفرة التسهيلات وطيب الحياة ليس موصولاً بشكر الله، والتقدم إليه تزلفاً وقربى. هذا التمتع المادي الصرف يقطع الإنسان عن الله، وهذا الإشراف الجديد من وجوه الإشراف التي تحدث عنها القرآن. ونظر اليوم فلا نجد أبداً كتاباً في العقيدة يتحدث عن هذا الإشراف الجديد ويعالجه<sup>[١]</sup>.

ومن ناحية ثانية، يوضح الترابي ما يقصده بالشرك السياسي، في الكلمات التالية: "يجابها شرك جديد هو الشرك السياسي، وهو أن يتخذ الناس آلهة من دون الله سبحانه وتعالى يتحاكمون إليها، ويتخذونها مصدراً للتشريع، وأهلاً للطاعة والتقليد، وأصلاً لوضع القوانين. هذا الشرك السياسي ليس في الفكر الإسلامي العقدي كثير علاج له. ولذلك انبرت له أقلام مفكرين عقائديين مسلمين مهديين، منهم العالم الإمام المودودي والشهيد سيد قطب عليهما رضوان الله، فقد تحدثا عن حاكمية الله سبحانه وتعالى، وضرورة التوحيد في تلك الحاكمية"<sup>[٢]</sup>.

ومن مظاهر الشرك السياسي، أيضاً، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلة الثنائية (دين-دنيا)، وهذه الثنائية في توجيهات الحياة، قد يعبر عنها بالتمييز الاصطلاحي بين ما هو زمني وما هو أزلي في شؤون الحياة، أو بين ما هو عامي وما هو مقدس. وذلك كله شائع في مصطلحات الأوروبيين التي أوحى بها تجربتهم الدينية، حيث فرقوا دينهم، وقسموا الحياة في مجال الحكم بين الخضوع لقيصر سلطان الأرض، والخضوع للكنيسة ظل الله فيما يزعمون. كما قسموها في مجال المجتمع عامة، حيث حصروا الدين فيما يعني شؤون الفرد خاصة، مما يسود فيه حكم الوجدان ونية الإيمان. وعزلوا ذلك من الشؤون الاجتماعية العامة، سياسة أو اقتصاداً مما يزعمون أنه يخرج عن خصوصية الأمر الشخصي، ويتصل بشأن الآخرين، وبالواقع الظاهر وبالنظام الموضوعي العام"<sup>[٣]</sup>.

[١] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مصدر سابق الذكر، ص ٥.

[٢] نفس المصدر السابق، ص ٢١.

[٣] نفس المصدر السابق، حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، ص ٦٣.

وفي مواجهة وجوه الإشراف الجديدة، يرى الترابي العلاج يتمثل في:

أولاً: ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، لأن الشرك في هذه المرحلة من مسيرة البشرية قد اتخذ مظهراً مختلفاً عن الوجوه القديمة للشرك التي استفاضت في بيانها كتب العقيدة.

ثانياً: مواصلة ما ابتدره أبو الأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم الحاكمية لله. ونجد أن الترابي قد سار في ذات الدرب الذي خطه سلفه المودودي وقطب، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في كافة مناحي الحياة وجوانبها المختلفة. يكتب الترابي: "يوحد القرآن هدى الإنسان في واقع الدنيا ويدعوه إلى إصلاح سيرته فيها على أساس الإيمان بالغيب الحق، يذكره بأصول الإيمان الفطرية، وبخواطر التفكير في مشاهد الكون المخلوق والتدبر في بلاءات الحياة وآيات الهدى الموحاة، وذلك ليمارس خياره الإيمان الحر، ويقدم عمله مؤدياً تكاليف ميثاق العبادة، متقياً فتن الإشراف بالله والغفلة عن مصائر المسؤولية الآجلة وإتباع هوى النفس"<sup>[١]</sup>.

وفي كتاب الحركة الإسلامية في السودان يشير الترابي إلى أن "الشريعة في حقيقة معناها ليست قانوناً وحسب كما يتوهم الناس، بل هي تكليف شامل ونهج حياة فيه أحكام اعتقاد وعمل، ومن هذه قوانين تنفذها إجراءات السلطان وتعاليم تعرفها أعراف المجتمع وأخلاق يراعيها الوجدان المسلم"<sup>[٢]</sup>.

أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية كمارسة سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وبرغم ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي<sup>[٣]</sup>، فقد "تعلم الغربيون من البيعة عند المسلمين

[١] حسن الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، مصدر سابق الذكر، ص ٢٣.

[٢] حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، الكويت، د.ت، ص ١١٨.

[٣] يكتب الترابي: "كان كل الذي عرفه التاريخ الأول من الديمقراطية المباشرة وغير المباشرة ممارسات سياسية لم

مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي أصول الفقه مسألة الإصلاح الديني أو البروتستانتية<sup>[١]</sup>.

ويؤكد على ما سبق، في مقال له بعنوان: الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم بقوله: "بدأ فلاسفة الغرب يتحدثون عن العقد الاجتماعي أساساً للمجتمع السياسي الذي يتوالى فيه الشعب والسلطة. لكن التعاقد المزعوم لم يكن له ممارسة أو واقعة واقعية في تاريخنا الإسلامي، بل كان نظرية وهمية لمحض تأسيس الفكرة الديمقراطية"<sup>[٢]</sup>.

ويبرر الترابي زعمه السابق كما يلي: "وكان ذلك الفكر قد عرف جوهر الديمقراطية أو حكم الشعب، يوم عرف المؤمنون الله سبحانه وتعالى، وعرفوا علوية شرعه، ثم عرفوا أنهم يستوون بعبادة الله، ويتولون الخلافة في الأرض، فما قرره سوادهم الأعظم صدوراً عن الإيمان بالشرعية كان أعلى مما يقرره فرد أو فئة من دونهم. فكان الإجماع عند بعض مذاهب المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وإن كان بإيمانهم يتبع الشرعية، وكان أصل العلاقات السياسية هو عهد الولاية بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاية الأمر هو عقد البيعة السياسية. هكذا سميت في القرآن والسنة والفقه، وكانت مختلف العقود في معاملات المجتمع إنما تقاس على عقد البيع أشهر العقود. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من المفهومات الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي"<sup>[٣]</sup>.

يستوعبها تنظيم دستوري إلا في نهاية القرون الوسطى، حيث اكتشف الفكر الأوروبي قاعدة دستورية يعبر بها عن أساس نظري للديمقراطية. وأحسب أنهم إنما تلقوا تلك النظرية التأصيلية للديمقراطية بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي". حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥، مايو ١٩٨٥م، ص ١٢.

[١] حسن الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، مصدر سابق الذكر، ص ٤٤.

[٢] حسن الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مصدر سابق الذكر، ص ١٣.

[٣] حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، م.س، ص ١٣.



أما انتقادات الترابي لديمقراطية الغرب، فنجملها في التالي: الغربيون ديمقراطيون داخل أوطانهم، أما خارجها فلا. يكتب الترابي معضداً هذا الرأي: "وحدة الجماعة في الديمقراطية الغربية محدودة بالعصبية الوطنية، ولذلك يمكن للوطني منهم أن يكون ديمقراطياً يعرف حرية أخيه في الوطن وكرامته وحرمته، ويؤمن بمشاركة شعب الوطن في السلطة، ولكن ما إن يتجاوز الحدود أو يعبر البحار إلى أناس من غير بني وطنه، حتى ينكر كل حركة لابن المستعمرات ويستبد بشعبها استبداداً مطلقاً. ومعلوم كيف يعتقد الغربيون أن ديمقراطيتهم لهم دون سائر الأجناس، بل يرون أهل البلاد التي يدعونها بدائية متخلفة ليسوا أهلاً لأن ينعموا بفضائلها، وحينما يرونها تزدهر هناك برغم ظنهم فإنهم لا يرضون أن تتجلى عن تعبير لإرادة الشعب غير ما يريدونه هم له، وعندها فهم الذين يحركون الانقلابات والمؤامرات العسكرية لتتقلب على مثل هذه الديمقراطية، وترد الأمور إلى النصاب الذي يوافق أهواءهم ومصالحهم ويمكن لهم علاقات الاستغلال الدولية"<sup>[١]</sup>.

[١] نفس المصدر السابق، ص ٣٣.

## خلاصة وتقويم

١- انتقد الترابي التسلط الفكري الذي مارسه الغرب على الغير، ومن ضمنهم المسلمين، والذي أدى إلى زعزعة ثقة المجتمعات المسلمة في تصوراتها الموروثة. وبالمقابل، دعا للخروج من إطار هيمنة الحضارة الغربية ووطأة قهرها الثقافي والإعلامي. ورأى أن تخلص المسلمين من هيمنة الغرب لا يتم إلا بعدم مولاة الغربيين، وأبنائهم المستغربين بالعالم الإسلامي بنفس القدر، من جهة أولى. وبالإيمان العميق بالقيم الدينية والإنسانية والحضارية للإسلام، من جهة ثانية. هذان العاملان أن تحققا، في نظره، سيدفعان بالعالم الإسلامي، إلى المضي قدماً في طريق نهضته اعتماداً على مقوماته الحضارية وقيمه الدينية.

٢- ينبه الترابي إلى ضرورة إعادة النظر في الكيفية التي يتعاطى بها المسلمون مع المصطلح الوافد من الغرب. خاصةً، وأن هذا المصطلح المنقول، وما يعلق به من معانٍ وظلال، قد لا يتناسب وثقافة المسلمين. وقدم، من جانبه، منهجية للتعامل مع المصطلح الوافد، أجملناها في مرحلتين: المرحلة الأولى، أسماها الترابي بمرحلة الإسلام المتيقظ، وهي تشير إلى حال الفتنة ومجاهدة الثقافي الغازي المتغلب، ويتوجب على المسلمين، في هكذا حال، أن يأخذوا حذرهم ويجتنبوا التلبيس والانصياع للقيم المتمكنة للبيئة الثقافية المتغلبة، والمرحلة الثانية، ويسمياها الترابي بمرحلة الإسلام الناهض اليوم، والتي رأى الترابي إنه يسودها حال، لا ضير فيه، من الاستعانة بالمصطلح الوافد، وإدراجه في سياق الدعوة للإسلام، ولفه بأطر التصورات الإسلامية حتى يسلم لله.

٣- رفض الترابي الفصل بين الإيمان والعقل، ورفض التمييز الذي أجرته الحدائثة التنويرية بين مجال خاص وآخر عام. وأستنكر النظرة للدين بوصفه مجرد حالة وجدانية إلهامية، تنتهي حدوده خارج دائرة الخاص، ورأى أن هذه النظرة الفاصرة للدين هي التي أدت إلى إدخال العقل في غيبوبة، وانعكست صورة هذه الغيبوبة على حركة الدين على الواقع، وعلى تيقن المسلمين للإيمان المنفعل بمناحي الحياة

كافة. ورفض منطق الثنائية التي تعزل الدين عن الدنيا، ورأى أنها تتصل بالثنائية العازلة في مجال العلم بين المعرفة المستمدة من الوحي وتلك المكتسبة بواسطة التجربة والعقل. أما فيما يختص بالعلم الطبيعي، رأى الترابي أنه أيضاً معزول في إطار العقلانية الغربية عن مقاصد الدين، وغير مسخر لعبادة الله.

٤- تحدث الترابي عن وجوه إشراك جديدة، كالإشراك المادي والإشراك السياسي، تمثل، في نظره، تحديات جديدة لعقيدة المسلمين، تستلزم منهم، حسب ما يرى، مجابته بتوحيد وإخلاص الحاكمية لله. ومن مظاهر الشرك السياسي، عند الترابي، تلك التفرقة بين دين من جهة ودنيا من جهة أخرى. فهذا شرك أصاب الحياة الأوروبية بعلّة الثنائية دين-دنيا. وفي مواجهة وجوه الإشراك الجديدة، رأى الترابي العلاج يتمثل في ضرورة تجديد الفكر العقدي الإسلامي، ومواصلة ما ابتدره أبو الأعلى المودودي وسيد قطب فيما يختص بحديثهما عن مفهوم الحاكمية لله. ونجد أن الترابي قد سار في ذات الدرب الذي خطه سلفه المودودي وقطب، فمشروع الترابي كله هو توحيد وإخلاص الحاكمية لله في كافة مناحي الحياة وجوانبها المختلفة.

٥- أما فيما يختص بالموقف من الديمقراطية، فنجد، ابتداءً أن الترابي يقر بأن الديمقراطية كممارسة سياسية عرفها الغرب، مع الإغريق، منذ القرن الخامس قبل الميلاد، لكن وبرغم ذلك لم يتمكن الغرب من التأسيس النظري للديمقراطية إلا بأثر الاتصال بالفقه الإسلامي السياسي، فقد تعلم الغربيون من البيعة مسألة العقد الاجتماعي الذي تأسست عليه الديمقراطية، كما أنهم تعلموا من كتاب الشاطبي أصول الفقه مسألة الإصلاح الديني أو البروتستانتية. ورأى أن التعاقد المزعوم في الغرب لم يكن له ممارسة واقعية مثل البيعة والإمام في تاريخنا الإسلامي، وكذلك الإجماع عند المسلمين هو أصل السلطة الأرضية، وكان أصل العلاقات السياسية هو عهد الولاية بين جماعة المؤمنين، كما كان أصل إسناد السلطة لولاية الأمر هو عقد البيعة السياسية. ولعل هذا المفهوم وجد سبيله إلى الغرب، كما وجدت من

المفاهيم الإسلامية في الدين وفي السياسة وفي العلوم الطبيعية والاجتماعية سبيلها إلى الفكر الأوروبي. والغربيون، في نظره، ديمقراطيون داخل أوطانهم، أما خارجها فلا يمارسون الديمقراطية.

٦- على الرغم من الإسهام النظري للترابي في مضممار التأصيل للديمقراطية، فقد سقط سقوطاً شنيعاً، على مستوى التطبيق، وهنا تبرز برغماتية الترابي كسياسي، دخل في المعترك السياسي من باب الديمقراطية والثورة على الأنظمة العسكرية والشمولية في الستينيات من القرن العشرين، إلى مدبر ومنظر لنظام شمولي قبيح، ما يزال يحكم السودان منذ العام ١٩٨٩ م وإلى يومنا هذا. فالتجربة السياسية للترابي كأمين عام للجبهة الإسلامية القومية في السودان، وتحديدأ في العهد الديمقراطي الثالث في السودان ١٩٨٥-١٩٨٩ م، تفضح كيف تعاطى مع الشأن السياسي بانتهازية وميكافيلية، فقد كان جل همه منصبأ في الكيفية التي تضمن وصول حزبه للسلطة، وبأى طريقة، حتى ولو كان الثمن أن يدوس على مبادئ الديمقراطية ويركل قيمها، وهو ما فعله، حينما انقلب على الديمقراطية الثالثة في العام ١٩٨٩ م. وهذا أمر مثير للسخرية، فالترابي نفسه الذي مجد قيم الشورى والديمقراطية في كتاباته، قام بانتهاك الديمقراطية وبشدة، وبالتالي فمن غير اللائق أن يتشدد بما لم يلتزم به.

أضف لذلك، أن الترابي في العام ١٩٩٨ م، وحينذاك كان يشغل منصب الأمين العام للمؤتمر الوطني الحزب الحاكم في السودان، صك مصطلح جديد، وهو التوالي السياسي الذي أراد من خلاله إبدال مفهوم التعددية الديمقراطية بالتوالي السياسي، وهو بذلك يكون قد مارس نوعاً من التعمية لمفهوم واضح في الثقافة المعاصرة كالديمقراطية.

٧- ختاماً، الترابي في نظر البعض مفكر ضل طريقه إلى السياسة، وعند بعض آخر سياسي ضل طريقه للفكر! وعلى أي حال، نجد أن المسار السياسي للرجل صرف أنظار معارضييه السياسيين عن إسهاماته في مجال التجديد والفكر الدينيين. من جانبنا، حاولنا في هذا المقال أن نوضح المساهمة الفكرية للدكتور حسن الترابي فيما

يختص بجزئية محددة هي تلك المتعلقة بالموقف من الغرب في مشروعه الفكري. وأتبعنا في سبيل ذلك منهجية، قاربت هذه المسألة من منظور يصلها بالمحور المركزي الذي انتظم حوله فكر الترابي المتمثل في تجديد الفكر الإسلامي، والذي أحتل فيه مفهوم التوحيد المركز الرئيسي، بحسبانه يقدم رؤية شاملة للوجود والحياة، لم تفصل بين المنقول والمعقول، بل استوعبت كليهما في إطار منهجي واحد الأمر الذي مكنه من توليد فقه للتدين، وكيف الحياة العامة في مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والعلاقات الدولية.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١ . حسن عبد الله الترابي، الشورى والديمقراطية: إشكالات المصطلح والمفهوم، مجلة المستقبل العربي، السنة ٨، العدد ٧٥، مايو ١٩٨٥ م.
- ٢ . حسن عبد الله الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، المغرب، ط ١، ١٩٩٥ م.
- ٣ . حسن عبد الله الترابي، المرأة بين الأصول والتقاليد، مركز دراسات المرأة، الخرطوم، ٢٠٠٠ م.
- ٤ . حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، الجزء الأول، دار الساقبي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م.
- ٥ . حسن عبد الله الترابي، مرتكزات الحوار مع الغرب، الجزء الثاني، مجلة دراسات إفريقية، العدد ١٢، يناير ١٩٩٥ م.
- ٦ . حسن عبد الله الترابي، أطروحات الحركة الإسلامية في مجال الحوار مع الغرب، مجلة دراسات إفريقية، العدد ١٠، ديسمبر ١٩٩٣ م.
- ٧ . حسن عبد الله الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، بيروت، د.ت.
- ٨ . حسن عبد الله الترابي، تجديد أصول الفقه حوار مع الدكتور حسن الترابي، في: مقاصد الشريعة، تحرير وحوار عبد الجبار الرافي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢ م.
- ٩ . حسن عبد الله الترابي، التفسير التوحيدي، مجلة التأصيل، العدد الرابع، أبريل ١٩٩٦.
- ١٠ . حسن عبد الله الترابي، قضايا التجديد نحو منهج أصولي، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية.
- ١١ . مجدي عز الدين حسن، العقل الإسلامي المعاصر إلى أين؟ نحو خطاب ما بعد أصولي، دار نيبور، بغداد، ط ١، ٢٠١٦ م.



# من الحداثة الداروينية إلى الحداثة الدنيوية نقد المسيري للحضارة الغربية المعاصرة

محمد الطاهر الشريف<sup>1\*</sup>

## تمهيد

يعد مشروع المفكر المصري عبد الوهاب المسيري في جوهره مشروعاً نقدياً للحضارة الغربية، وقد اتجه هذا النقد أساساً نحو الحداثة ومآلها المابعد حداثي، وتكمن أهمية هذه الممارسة النقدية في تفكيك النزعة التقديسية للحداثة الغربية، والتي هي في الحقيقة تعبير عن الانهزامية التي مُنيت بها الروح العربية المعاصرة، والتي أضحت تنغلق على كل ما هو غربي بدعوى العلمية والتقدمية وغيرها من الإدعاءات والتي تنتهي إلى إغفال الذات العربية وخصوصيتها المتعينة في تاريخها ولحظتها الآنية المعاصرة، فسادت الغفلة عن واقعنا ومشكلاته الحقيقية.

طرح عبد الوهاب المسيري عدة أسئلة حول الحداثة الغربية، ابتداء من ماهيتها وانتهاء إلى إمكانية تطبيقها على عالما العربي المعاصر، وقد أفضت كل هذه الأسئلة إلى استيعاب للحداثة الغربية ثم نقدها ليصل إلى تقديم بديل عنها، مقدما بذلك خطاباً تفسيرياً يسبق الممارسة النقدية، والتي لا تتوقف فقط عند تفكيك الانتاج المعرفي الغربي بل تمتد كذلك إلى تأسيس بديل حضاري مشروع بالإنسانية مما يطرح علينا عدة أسئلة -هي موضوع المقالة- وهي: لماذا ربط المسيري بين الداروينية والحداثة؟ وما وجه الصلة بينهما؟ وهل قادت هذه الحداثة الإنسانية إلى مآل لا إنساني لتستدعي بديلاً إنسانياً؟

---

\*- أستاذ فلسفة الدين والحضارة بجامعة باتنة - الجزائر.



## أولاً: الشبكة المفهومية وتصور الحداثة عند المسيري:

حتى نصل إلى تكوين صورة شاملة وعميقة حول فهم المسيري للحداثة الغربية، وجب تحديد نموذجها المعرفي، والذي يشهد عند المسيري تشابكاً مفاهيمياً وتداخلاً بين المجالات المفهومية التي يستعملها، والقصد من المجال أن كل مفهوم له مجاله الذي يدل عليه.

وتتمثل عملية التشابك في ذلك الارتباط بين المشروع التحديثي -الذي هو مدخل المسيري لفهم الحضارة الغربية الحديثة- وعلاقته بنموذج العلمانية من جهة، ومن جهة ثانية علاقته بالمادية والحلولية المادية الصلبة والسائلة، فنجد أن المسيري يقول: «فمثلاً أنا أتحدث عن نموذج الحضارة الغربية باعتباره نموذجاً مادياً علمانياً شاملاً داروينياً منفصلاً عن القيمة»<sup>[١]</sup> وفي موضع آخر يورد المادية دون الحديث عن العلمانية الشاملة في قوله: «أن النموذج المهيمن على الحضارة الغربية هو النموذج المادي»<sup>[٢]</sup>، وإن كان نموذج الحضارة الغربية مادياً، فما علاقة التحديث بالمادية؟ وما علاقة الحداثة بالعلمانية الشاملة؟.

وما علاقة العلمانية الشاملة بالمادية؟ وما هي علاقة الحلولية بالمادية والحداثة والعلمانية الشاملة؟، وللإجابة عن هذه التساؤلات، فإنه لا بد من تحديد ثلاثة مفاهيم أساسية وهي: الحداثة، الحلولية، العلمانية الشاملة، مع تحديد السياقات التي يستعمل كل طرف فيها داخل نص المسيري، ومنه يمكن تحديد وجه العلاقة لنصل في الأخير إلى تحديد وجه الصلة بين كل هذه المفاهيم ومفهوم الحداثة الغربية عند مفكرنا، لنخلص في النهاية إلى تحديد النموذج المعرفي.

أ- الحداثة: مشروع التحديث هو المصطلح الذي يشير إليه المسيري عندما يتحدث عن الحداثة عموماً، وقاصداً به المرحلة البطولية من الحضارة الغربية،

[١]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ١٦٩.

[٢]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣)، ص ١٦.

حيث كان فيها المأمول و المرجو هو تحقيق سعادة الإنسان، وكلمة مشروع تعني: «رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة»<sup>[١]</sup>، وهنا يتبادر إلى الذهن سؤالين هما: ما هي هذه المعتقدات والرؤية التي تحدد وفقها المشروع؟، ثم ما مضمون هذا المشروع؟.

والإجابة عن السؤالين تتحدد في النص التالي: «...ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماماً بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح، وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته و منفعته، و العقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة»<sup>[٢]</sup>، ويضيف قولاً آخر مكمل لتعريف الحداثة وذلك في قوله: «هذا التعريف قد يبدو للبعض تعريفاً جامعاً مانعاً أو على الأقل كافياً، ولكننا لو فحصنا الأمر بدقة أكبر لوجدنا أن الحداثة ليست مجرد استخدام العقل والعلم والتكنولوجيا، بل هي استخدام العقل والتكنولوجيا المنفصلة عن القيمة»<sup>[٣]</sup> ومن خلال النصين السابقين نجد أن ما يشكل مفهوم الحداثة يتحدد بمحددتين هامتين هما: فلسفة الأنوار والانفصال عن القيمة الإنسانية.

والاستنارة كفلسفة هي الرؤية المعرفية المؤسسة للنموذج المعرفي للحداثة الغربية، وستتعرف على ذلك عندما نطلع على مفهوم العلمانية الشاملة في سياق الحداثة الغربية، ولكن ما يهمنا هنا هو تعريف المسيري لمفهوم الاستنارة، إذ يقول: «نحن نذهب إلى أن الاستنارة هي ببساطة شديدة (لكنها غير مخلة) رؤية مادية عقلانية تدور حول رؤية محددة للعقل وعلاقته بالطبيعة/ المادة، وتتفرغ عنها رؤية للتاريخ وللأخلاق والجمال... إلخ، وتدور أية منظومة فلسفية حول ثلاثة محاور: الإنسان،

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص ٤٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٦.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٤٦.

الطبيعة، الإله. وفي حالة الاستنارة يحل العقل محل الإنسان في هذا الثالث<sup>[١]</sup>، ويظهر من هذا النص أن رؤية الاستنارة تتميز بكونها مادية، وكذلك يعتبر مفهوم العقل المعبر الرئيسي عن الإنسان، ونص كانط المعروف "بما هي الأنوار" خير دليل على أنها تجعل للعقل مكانة مركزية وذلك بقوله: «توصل إلي أن الأنوار تتأسس لأجل إنسان يخرج من قصوره الذي يجده في ذاته، والقصور يعني عدم القدرة على استخدام فهمه الخاص بدون إدارة الغير...»<sup>[٢]</sup>، وهذا يعني أن العقل قادر على بلوغ المعرفة واستخدام التقنية، وتسخير الطبيعة له دون أن يحتاج إلى الغير أو إلى سلطة متجاوزة، ولكن ما يظهر هنا هو أن هذا النمط من العقل يدور في الطبيعة المادة ملغياً كل ما هو متجاوز لحدودها.

وما دامت الرؤية الاستنارية تؤكد على مركزية العقل في حدود الطبيعة/ المادة، فإنها بالضرورة ستنتقل من مشروع منفصل عن القيمة الإنسانية، لكون هذه الأخيرة عنصر متجاوز لحدود الطبيعة/ المادة، لهذا فإن الرؤية الاستنارية هي من تحدد فكرة الانفصال عن القيمة الإنسانية.

والاستنارة كروية مرتبطة بالحلولية أي عندما يصبح كل شيء كامن في المادة، فإن الارتباط يصبح وثيقاً بين الحلولية المادية الكامنة والحدثة الغربية من جهة ومن جهة ثانية بين الحدثة والعلمانية، وهنا لا بد أن نورد بعض النصوص التي تؤكد على خاصية الارتباط، والتي تسوق ماهية الارتباط أي أهو جزء من كل أم سبب ونتيجة وغيرها، وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نصوص كتاب العلمانية الشاملة:

نصوص كتاب "العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة": يقول: «ومنظومة التحديث والعلمنة الغربية تدور في إطار ما نسميه "الحلولية الكمونية المادية" أو "المرجعية الكمونية الواحدية"، وما يميز هذه المنظومة على مستوى البنية العامة أن المبدأ الواحد المنظم للكون ليس مفارقاً له أو منزهاً عنه، متجاوز له، وإنما كامن حال فيه

[١] - عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٢٩٠.

[2] - Emmanuel Kant: Qu'est- ce Que les Lunnieres? Trad. Jean-Michel, (France: Muglioni, 1999), P4.

ولذا فالكون (الانسان والطبيعة) يصبح مرجعية ذاته، ومكتفياً بذاته<sup>[١]</sup>، وهذا النص يجعل كل من الحداثة بمراحلها ومآلها المابعد حداثي تندرج ضمن الرؤية الحلولية المادية، والحال نفسه ينطبق مع العلمانية الشاملة.

يقول: «يتسم التحديث (في إطار العلمانية الشاملة) بعدة صفات، ويؤدي إلى عدة نتائج... من أهمها -في تصورنا- تفكيك الانسان»، وهنا قد جعل المسيري التحديث يدور في إطار العلمانية الشاملة أي أن كل ما يحدث داخل الحداثة في المجال الاقتصادي والسياسي يرد إلى العلمانية كنموذج معرفي مؤسس لحركة تاريخ الحضارة الغربية الحديثة.

ويبدو من النص السابق أن الحلولية إطار عام تدور فيه كل من الحداثة والعلمانية، لكن المشكلة الحقيقية بين الحداثة والعلمانية الشاملة، والتي يمكن حلها في مصطلح رؤية والمشروع، فالمشروع التحديثي يتم ضمن نموذج معرفي أو رؤية كونية، وذلك بصفته برنامج إصلاححي للواقع يتم وفق معتقدات مسبقة -كما سبق شرحه- وهذه المعتقدات لا بد وأن تكون هي العلمانية الشاملة والحلولية المادية، فعندما يتحدث المسيري عن المشروع التحديثي فهو يجعله مرادفاً للعلمنة كإجراء والتي هي الترشيد المادي، ولكن كل هذه الإجراءات تتم ضمن رؤية معرفية وهي العلمانية الشاملة، عندما يتحدث عن الحداثة بوصفها رؤية مادية للوجود فهي مرادفة للعلمانية الشاملة وكذلك للحلولية المادية.

ومن ما سبق يظهر أن كلا من الحلولية والعلمانية الشاملة هما النموذج المعرفي الذي يدور داخله مشروع التحديث الغربي، وعليه فالحداثة الغربية الحديثة هي حداثة علمانية شاملة.

٤ - العلمانية الشاملة ومقدماتها الحلولية المادية: من خلال ما سبق عرفنا أن قراءة المسيري للحضارة الغربية تتم من خلال عملية التحديث، ومشروع الحداثة ومراحلها

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٣٢١.

التطورية انتهاء إلى مرحلة ما بعد الحداثة، والنموذج المعرفي لهذه الحضارة يتمثل في الحلولية المادية الصلبة والسائلة، والعلمانية الشاملة.

والعلاقة الرابطة بين الحلولية والعلمانية الشاملة تتجلى في الارتباط بالحداثة الغربية، حيث أن الحلولية المادية هي أوسع من تحليل الحداثة الغربية ومآلها "المابعدى"، في حين أن استعمال العلمانية الشاملة يرجع لارتباطها بالحضارة الغربية ولمجتمعها العلماني، وهنا يقول عن استخدام نموذج العلمانية الشاملة «لكل هذا قمت بصياغة مصطلح العلمانية الشاملة لأصف وضع المجتمع العلماني بعد التطورات التي أشرت إليها، فهي أيديولوجيا كاسحة لا يوجد فيها مجال للإنسان أو القيم...»<sup>[١]</sup>، ويظهر كذلك الاختلاف من حيث ارتباط الحلولية بالبعد النظري والتصوري أكثر من الواقعي، في حين أن العلمانية الشاملة ترتبط بالواقع الاجتماعي من زاوية علاقة الفكر والمعرفة بالمجتمع والتي تظهر بشكل واضح في علم اجتماع المعرفة، وإضافة إلى ذلك فالحلولية المادية هي مقدمة للعلمانية الشاملة.

(أ)- الحلولية المادية الصلبة والسائلة: الحديث عن الحلولية عند عبد الوهاب المسيري تعبير عن مرحلتين هامتين هما الحداثة في عصرها البطولي وهنا تظهر الحلولية المادية الصلبة، وما بعد الحداثة حيث تظهر حالة السيولة والنسبية المطلقة أي الحلولية المادية السائلة وهي كلها تعني العلمانية الشاملة<sup>[٢]</sup>.

والحلولية عكس التوحيد بمعنى أنها تحوي نفس المفاهيم المركزية في التوحيد ولكن الاختلاف هو في المفاهيم الناظمة التي ترتب العلاقات بين المفاهيم المركزية.

والمفهوم الناظم الذي تنتظم به الحلولية عموما هو حلول أحد الأطراف في طرف واحد أو طرفين، ويفسره بمفهوم شارح وهو الكمون إذ يقول: «الحلولية الكمونية المادية هي مذهب الحلول أو الكمون القائل بأن كل ما في الكون (الإله، والإنسان

[١]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٣٩٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٩٤-٣٩٥.

والطبيعة) مكون من جوهر واحد مكتف بذاته...»<sup>[١]</sup> وما دام مكون من جوهر واحد كامن، فالمسافة لا وجود لها والثنائيات كلها منعدمة، ويبقى أمر واحد وهو المركز الذي يعين موقع الحلول، فإن كان "الإله" هو موضع الحلول تكون حلولية روحية، وإن كان الإنسان أو الطبيعة فهي حلولية مادية، وبهذا ينتفي مفهوم التجاوز ومعه الحدود، فكل العناصر متماهية في العنصر المركزي.

وفي الحلولية المادية الصلبة يبدأ مركز الحلول بالإنسان ثم ينتقل إلى الطبيعة، وما يهمننا في هذا الصدد هو طريقة الانتقال إذ سيتم "تصفية الإنسان" لصالح الطبيعة/ المادة، ويورد عبارة أخرى وهي "تفكيك الانسان ورده إلى ما دونه"، إذ تبدأ الحلولية بمركزية الانسان «فيحل المبدأ الواحد في المرحلة الأولى في عنصر مادي إنساني واحد (مسار التاريخ- روح الشعب- الرجل الأبيض) ويتم التجاوز باسمه، وهذه هي رحلة التحديث البطولية»<sup>[٢]</sup>، ولكن في هذه المرحلة لا يكون الإنسان إنساناً كما سبق وطرحة في الأنطولوجيا التوحيدية بل هو إنسان طبيعي، وهنا يتم تهميش أبعاده الإنسانية ومركزت الأبعاد الطبيعية، وتستمر العملية إلى «حين يتم تصفية الإنسان باسم الطبيعة ويكون مركز العالم هو الطبيعة/ المادة (وهذه هي مرحلة الحداثة)»<sup>[٣]</sup> وهنا يتلاشى الإنسان ويصبح جزء لا يتجزأ من الطبيعة/ المادة، وتصبح الطبيعة مركز العالم، وذلك أنها تحوي قوانين صلبة يحويها الزمان والمكان المطلقين، ويظهر عندئذ إنسان طبيعي مادي وإنسان جسماني وآخر اقتصادي والمشارك بينهم هو خضوعهم لقوانين الطبيعة، من هنا نجد مفهومين تحليليين هامين هما التفكيك والاختزال، أما التفكيك فالأجدر أن نضعه ضمن سياق تحليل العلمانية الشاملة وأما الاختزال فهو يحدد الوضع والقيمة ضمن الطبيعة، وعليه فهو يضبط طبيعة العلاقة بين الانسان والطبيعة، فهي علاقة جزء بالكل ينحصر فيه لا يتجاوزه وهذا ما عبر عنه بـ: "جزء لا يتجزأ"، وعليه يتم اختزال الإنسان إلى بعده الطبيعي/ المادي إما

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٤٦٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٦٩.

[٣]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٣٩٤.

”الجسم“ أو ”الاقتصاد“ باعتبار هذا الأخير تعبير عن حالة الطبيعة، وهنا يظهر ما يسميه بالنموذج الاختزالي والذي يعرفه بـ«النموذج الذي يختزل الواقع إلى عدة عناصر بسيطة مستبعداً كثيراً من العناصر والأبعاد (وخصوصاً العناصر الإنسانية المركبة)»، وهنا يختفي الإنسان باعتباره كيان مركب يحوي عناصر متجاوزة للطبيعة هي أساس إنسانيته، وعناصر طبيعية مستمدة من الطبيعة المادة، ففي النموذج المادي يختزل الإنسان داخل البعد المادي ويستبعد البعد المتجاوز، وهنا يقول: «ويتلاشى الحيز الإنساني تماماً إذ يتلغ الحيز الطبيعي كل الكائنات بما في ذلك الإنسان نفسه» ويختفي مع ذلك فكرة الإله إذ يصبح لا وجود له، فالحاكم على العالم هي الطبيعة.

وبعد مرحلة الحلولية المادية الصلبة تأتي الحلولية المادية السائلة، والرابط بينهما هو زيادة نسبة الحلول، وهنا يقول: «ولكن درجات الحلول تزداد ويتوزع الكمون أكثر من عنصر واحد حتى تصبح كل عناصر الواقع موضع كمون فتصبح كل الأشياء مقدسة، ويتساوى المقدس والمدنس والمطلق والنسبي، ويختفي المركز -تتعدد المراكز- ومن ثم تصبح كل الأمور نسبية وتسقط في قبضة الصيرورة، ويختفي الحيز الطبيعي ذاته، وهذه هي مرحلة ما بعد الحداثة والحلولية الواحدة السائلة»<sup>[١]</sup>، وهنا يظهر أمران أساسيان هما تعدد المراكز والنسبية المطلقة وذلك أن المراكز المتعددة تؤدي إلى معيارية متعددة ولا معيارية واحدة يستند إليها البشر، وعليه لا وجود لحقيقة واحدة وقيمة أخلاقية واحدة ولا جمالية، فكل شيء حقيقة وباطل في الآن نفسه، إذ وفق مركز معين هو حقيقة، ووفق مركز آخر هو باطل، والأمر نفسه بالنسبة إلى باقي القيم، وتتعدد المعيارية نصل إلى النسبية والتغير المطلق ونفي الثبات، أي الوقوع في الصيرورة المطلقة وتختفي الطبيعة كقانون متماسك مطلق.

من الحلوليتين يتضح أمرين هما تفكيك الإنسان ورده إلى الطبيعة ورد هذه الأخيرة إلى الصيرورة وعملية التفكيك تقودنا إلى مفهوم العلمانية الشاملة.

ب- العلمانية الشاملة: يفرق المسيري بين العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٤٧٠.

والفارق يتمثل في التعامل مع البعد المعرفي للإنسان، فالجزئية «رؤية جزئية للواقع (برجماتية- إجرائية) لا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية المعرفية»<sup>[١]</sup> حيث أنها في حد ذاتها لا تقدم أي تفسير وإجابة للأسئلة الأنطولوجيا المتعلقة بالإنسان وموقعه ضمن نظام الوجود لذلك فهي مجرد إجراء يقرر «وجوب فصل الدين عن عالم السياسة وربما الاقتصاد»<sup>[٢]</sup> ومعنى ذلك أن العلمانية الجزئية تلزم الصمت إزاء الأبعاد الكلية كالله والطبيعة والإنسان، في حين أن العلمانية الشاملة «فهي رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي (كلي نهائي)، تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماوريات (الميتافيزيقية) بكل مجالات الحياة، وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية...»<sup>[٣]</sup> ومعنى ذلك أنها رؤية حلولية مادية كمنوية تجعل من الطبيعة/ المادة مطلقها الذي يتجاوز كل شيء ولا يتجاوزه شيء وكل شيء حال فيه.

وأما العلاقة بينهما ضمن سياق الحداثة الغربية وتطوراتها فهو السياق التاريخي، فالعلمانية الجزئية هي مرحلة تاريخية متأخرة عن العلمانية الشاملة<sup>[٤]</sup>، وذلك، أن العملية الإجرائية المتمثلة في فصل الدين لا يمكن فهمها إلا في إطار رؤية كونية والتي تتحدد في الرؤية المادية، لذلك سرعان ما ظهرت عبر متتالية تاريخية العلمانية الشاملة، وعليه فإن عملية الفصل في العلمانية الجزئية كانت تتم في إطار العلمانية الشاملة.

وإذا كانت العلمانية الشاملة رؤية كونية، فإن إدراك المسيري لها يتحدد من خلال مفهومين أساسيين هما: التفكيك والتجريد من جهة، ومن جهة ثانية نزع القداسة عن العالم، وإحلال النسبية المطلقة وهنا تظهر العلاقة الرابطة بين الحلولية المادية الصلبة والسائلة والحداثة الداروينية.

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٢٢٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٢٢٠.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٢٢.



ب-١- التجريد والتفكيك: والتجريد كما يعرفه المسيري بقوله: «عملية التجريد هي عملية تفكيك وتركيب تتم في ضوء المرجعية النهائية للإنسان، متجاوزة كانت أم كامنة فهي التي تحدد ماهو كلي وما هو جزئي...»<sup>[١]</sup> حيث يعمل العقل بمقتضاه بتفكيك بعض العناصر وإعادة تركيبها من خلال الإبقاء والتهميش، وجعل بعضها مركزي، وكلها لا تتم إلا من خلال رؤية أو نموذج إدراكي محدد يحوي مرجعية ما، وهذه الأخيرة قد تكون حلولية مادية كامنة، أي ترى أن المادة فيها كل ما يمدنا بالتفسير وفيها مصدر حركتها، ووجودها متضمن فيها، وقد تكون متجاوزة. فإن عملية التجريد تعمل على تفكيك الظاهرة الإنسانية وإعادة تركيبها وفق المرجعية، وفي العلمانية الشاملة فإن عملية التجريد تتم وفق المرجعية الكامنة المادية.

والتفكيك إذا هو جزء من عملية التجريد فهو يحضى بأهمية كبيرة في تفسير المسيري للعلمانية، إذ يعد مفهوماً ناظماً للأنطولوجيا الغربية، وكذلك آلية حركية تطور العلمانية نظرياً وعملياً، فعملية التجريد وإن كانت هي الأخرى مفهوم ناظم يعمل نفس عمل التفكيك، إلا أن هذا الأخير سيوضح أكثر معنى التجريد وفق المرجعية المادية الكامنة.

وللتفكيك استعمالان الأول عام والثاني هو الأكثر تداولاً في الفلسفة المابعد حدثية، والأول هو «التفكيك» بالمعنى العام هو فصل العناصر الأساسية في بناء ما بعضها عن بعض، بهدف اكتشاف العلاقة بين هذه العناصر والشغرات الموجودة في البناء واكتشاف نقاط الضعف والقوة<sup>[٢]</sup>، وهذه أداة تحليلية لا تحمل أي أعباء أيديولوجية وتتلازم مع التركيب، ولكن إن تم التفكيك ضمن الإطار المادي فسيتم تفكيك الإنسان برده إلى ما دونه أي إلى الطبيعي، ومن هنا ندخل إلى الاستخدام الثاني: وهو التفكيك كتقويض إذ يقول: «ونستخدم أحياناً كلمة "يفكك" بمعنى يرد ما هو إنساني إلى ما هو دون الإنساني "أي المادي/ الطبيعي"، باعتبار أن الإنسان في

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٢٠٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٦١.

منظور البعض إن هو إلا مادة وعملية التفكيك هنا هي أيضا عملية "تقويض"<sup>[١]</sup> ومعنى ذلك اختزال الانسان في بعده الطبيعي / المادي ونزع عنه أية أبعاد متجاوزة لحدود الطبيعة، وإلغاء حدوده حتى يتحول إلى كائن طبيعي وهذه العملية خاصة بالعلمانية الشاملة، وهي: «عملية الانتقال من العلمانية الجزئية إلى العلمانية الشاملة»<sup>[٢]</sup>، فهي حلقة الوصل التي تشكل الجسر الذي ينقل العلمانية داخل الحضارة الغربية من مرحلة تكون فيها جزئية إلى مرحلة أكثر شمولاً لتصل إلى مرحلة السيولة حينما تقوض الطبيعة ذاتها لصالح الصيرورة المطلقة.

وعليه فإن التجريد والتفكيك وفق نموذج العلمانية الشاملة هما تقويض للإنسان، ويظهر التجريد فيما يسميه بالترشيد المادي والعلمنة.

ب ٢- نزع القداسة والنسبية المطلقة: تفكيك الانسان وتقويض إنسانيته له علاقة بنزع القداسة وهذه الأخيرة تقود إلى النسبية المطلقة، وقبل أن نطلع على مفهوم نزع القداسة لا بد من معرفة مفهوم القداسة أولاً.

والقداسة يربطها المسيحي بأمر معين يكون مقدساً، ويطلق عليه لفظة "شيء" إذ يقول «"الشيء المقدس يتم فصله عما حوله ويحاط بمجموعة من المحرمات الطقوسية بحيث لا يقترب الموجود العادي من الشيء المقدس إلا إذا قام بطقوس تمهيدية وتطهيرية تؤهله للاتصال به وهذا يعود إلى أن الشيء المقدس يشير إلى المبدأ الواحد مصدر التماسك والوحدة»<sup>[٣]</sup>، وهذا التعريف يظهر المقدس في علاقته مع العادي الذي هو الدنيوي أو الزماني، ولا ينفى المسيحي وجود صلة بينهما بل هناك ترتيبات تطهيرية للعادي تمنحه القدرة على التواصل مع المقدس، هذا من جهة ومن جهة ثانية يضع المقدس على أنه هو مصدر التماسك والوحدة، ومعناه الذي يرد إليه كل شيء، أي الذي يتصف بالألوهية.

[١]- عبد الوهاب المسيحي، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، مصدر سابق، ص ٤٥٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٦٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٤٥٦.

وما يلاحظ هنا هو مخالفة المسيري لمفهوم المقدس عن المفاهيم الغربية، والتي من بينها تعريف روجيه كايوا في كتابه "الانسان والمقدس" حيث يحدده بقوله: «إن أي تصور ديني للعالم يفترض التمييز بين المقدس (Sacré) والديني (Profane)، على قاعدة التعارض القائم بين عالم يتفرغ فيه المؤمن لأعماله بحرية ويمارس نشاط لا تأثير له على خلاصه الأبدي...»<sup>[١]</sup>، ويضع هذا التعريف التعارض على أساس أنه يمثل التعارض الطاهر والنجس والخير والشر، إذ يقول «ما يجدر الإشارة إليه هو أن مقولتي الطاهر والنجس لا تدلان على تعارض خلقي في الأصل بل على قطبية (Polarité) دينية إنهما تمارسان في عالم المقدس دوراً شبيهاً بذلك الذي يمارسه مفهوم الخير والشر في المجال الديني»<sup>[٢]</sup> ولعل مرد اعتبار التعارض هو الأصول المسيحية وفلاسفة الأنوار<sup>[٣]</sup>.

ومن هنا فإن نزع القداسة تنبع من الرؤية الحلولية المادية، والتي يسميها المسيري «العقلانية المادية» حيث يعرفها بقوله: «هي الإيمان بأن الواقع المادي يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو غيب، وأن هذا الواقع يشكل كلاً متماسكاً مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة والمطلقة...»<sup>[٤]</sup> وما دام العالم لا يحتاج إلى المتجاوز وكل شيء، يحل في المادة فإن كل الأشياء متساوية، وعليه فلا قداسة لها وهنا تغيب المعيارية والغائية الإنسانية، إذ ستختفي الثوابت والمطلقات مع اختفاء الحدود والمحرمات.

وكلا المفهومين أي تفكيك الانسان وتجريده ونزع القداسة عن العالم، يعملان على تنحية الإنسان من مركزه الكوني بعدما كان متألهاً وتحويله إلى المادة بحيث يكون فيها جزء لا ينفصل ولا يختلف عن باقي الأجزاء ويلخص ذلك بقوله: «ومن كل هذا استخلصت نموذجاً يمكن تلخيص ملامحه في صياغة بسيطة جداً: العلمانية

[١]- روجيه كايوا، الانسان المقدس، ترجمة: سميرة ريشا، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١)، ص ٣٥.

[٢]- المرجع نفسه، ص ٥٤.

[٣]- يظهر مفهوم التعارض بين المقدس والديني جلياً عند ايميل دوركايم، أنظر: أندريه لالاند، مرجع سابق، ص ١٢٢٩-١٢٣٠.

[٤]- عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ١٧١.

تعني ثمة انتقالاً من الإنسان الطبيعي إلى الطبيعي / المادي، أي من التمرکز حول الانسان إلى التمرکز حول الطبيعة، أي الانتقال من تأليه الإنسان وخضوع الطبيعة إلى تأليه الطبيعة وإذعان الإنسان لها ولقوانينها ولحتمياتها<sup>[١]</sup>، وذلك من خلال تفكيك الأبعاد المتجاوزة واختزال الانسان في بعده المادي ثم اختزال الانسان ذاته في بعده الطبيعي / المادي.

وبهذا فإن مفهوم العلمانية يحيط بمجموعة كبيرة من المفاهيم المطروحة في الحضارة الغربية والتي تنقسم إلى قسمين هما: «القسم الأول يضم المصطلحات التي تؤكد الوحدة بين الطبيعي والمادي من جهة وتشير إلى استيعاب الانسان في منظومة الطبيعية/ المادة والواحدية المادية وإعادة صياغته على هديها (التطبيع، التحديد، هيمنة النماذج البيوقراطية والكمية، المجتمع التقني أو التكنوقراطي، المجتمع مابعد الصناعي، العقل الأداتي)، ثم أضفت لها تلك المصطلحات التي تصف ثمار عملية الاستيعاب هذه (العقلانية التقنية أو المادية، الحوسلة التعاقدية، الانسان ذو البعد الواحد، التسلع، التوثن، التشيؤ، التنميط)<sup>[٢]</sup> وهذه كلها مفاهيم نقدية واحتجاجية للحضارة الغربية ولمشروعها الحداثي يظهر أغلبها عند كل من ماكس فيبر وكارل ماكس ومدرسة فرانكفورت وهي تنتهي عند تفكيك الانسان ونزع القداسة عنه وتحويله إلى مادة إستعمالية، وأما «القسم الثاني من المصطلحات فيضم تلك المصطلحات التي تشير إلى تفكيك الإنسان واختفائه (التفكيك والتقويض، نزع القداسة، نزع السر عن الظواهر، تجريد الانسان من خصائصه الإنسانية، إزاحة الانسان عن المركز، إسقاط السمات الشخصية، الداروينية الاجتماعية، الاغتراب، اللامعيارية)<sup>[٣]</sup> وهذه كلها مفاهيم تعمل على فصل القيم الإنسانية وتفكيكها ما يؤدي إلى انتشار النسبية واللامعيارية وانتفاء المقدس والحدود ليحل محله المادة، وهي أفعال تفكيكية ترتد إلى انتشار عدد كبير من المصطلحات المتداولة في الغرب خاصة في مرحلة ما بعد الحداثة.

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ١٠٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٨.

## ج- العلمانية والإمبريالية:

ويرتبط مفهوم العلمانية المادية الشاملة بمفهوم آخر وهو الامبريالية من زاوية أن لهما نفس الرؤية المعرفية ولهذا يقول المسيري: «وبسبب هذا الترادف أو التوحد أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمانية والرؤية الامبريالية، فإننا نشير إليهما باعتبارهما الرؤية المعرفية العلمانية الامبريالية»<sup>[١]</sup> والرؤية المعرفية العلمانية التي ألغت الإله من ثم الإنسان وأحلت محل ذلك النسبية الأخلاقية ونزعت القداسة عن الانسان فإنه لا بد وأن يتحول إلى مجرد وسيلة أو وظيفة يمكن توظيفها كيف ما يشاء وهنا يظهر الانسان الغربي الذي يحول العالم إلى مجرد وسيلة، وقد عبر المسيري عن ذلك بمصطلح قام بسكته وهو «حوسلة» وهي نفسها الرؤية الإمبريالية، فالإمبريالية حوسلت الانسان واختزلته في بعده الوظيفي وذلك من خلال عمليتين هما: الدولة القومية من الداخل والاستعمار في الخارج<sup>[٢]</sup>.

وما يزيد على الترابط بين العلمانية والامبريالية الفلسفة الداروينية وهنا يقول: «الفلسفة الداروينية تشكل اللبنة الأساسية في الرؤية الغربية الحديثة للعالم وقد شكلت هذه الفلسفة المادية الإطار المعرفي لما نسميه الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية»<sup>[٣]</sup>، الداروينية ليس كفرضية علمية وإنما فلسفة تعبر عن رؤية أنطولوجيا للإنسان من زاوية أنه حيوان يعيش داخل عالم من الصراع تتحدد وفقه تراتبية للكائنات تقوم على مبدأ القوة، حيث «تصبح مشروعية» القوة» بمثابة الأساس الذي يقوم عليه الاستعمار باعتبار أن القوة هي وسيلة النشاط المفضلة وهي الشرط الضروري للتطور البشري»<sup>[٤]</sup> وعلى هذا التطور تتحدد كائنات بشرية فوقية وأخرى دونية، والأولى تملك وتستغل وأخرى دنيا تستغل. ويرد المسيري فعالية هذه الفلسفة على المستوى الواقعي لاعتبار ظهور النسبية الأخلاقية وفقدان المعيار ولذلك لا بد من الاتجاه إلى معيار مادي وليس إنساني.

[١]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الانسان، مصدر سابق، ص ١٠٨.

[٢]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ١١١.

[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٥.

[٤]- أوليفي لوكوزغرانميزون، الجمهورية الإمبراطورية، ترجمة: مصطفى ماض، (الجزائر: دار القصة، ٢٠٠٩)، ص ٢٥٤.

مما سبق فإن تصور المسيري للنموذج المعرفي يتميز بخاصية الاستيعاب والتجاوز فهو تارة يأخذ من الفلسفات الغربية ذاتها مثل الماركسية ومدرسة فرانكفورت وخاصة ماكس فيبر وغيرهم من الفلاسفة، ولكن قام باستيعاب كل أطروحاتهم ضمن أطروحته المتمثلة في مجلدي العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة وقد تحولت أطروحته هذه أداة تجاوز للأطروحات السابقة من خلال عملية الربط فيما بينها ليتجاوزها إلى النموذج المعرفي الغربي ممثلاً في العلمانية الشاملة، ولكن حتى في عملية التجاوز التي يظهر أساسها المعرفي والإنساني السابق الذي يحضر بشكل كامن وليس ظاهر، فعندما يتحدث عن نزع القداسة وتفكيك الإنسان من زاوية تقويض البعد القيمي، فهذا التصور يرجع إلى مفهوم المسيري للإنسان الذي يملك بعد متجاوز للبعد المادي وإرجاع المسيري نفسه العلمانية الشاملة إلى البعد الجيني كما فعل مع الحلولية المادية لها تصورات أصيلة في فكر المسيري.

**خلاصة: المفاهيم التي يستعملها المسيري كلها مترادفة في سياقين هما:**

**أ- السياق المعرفي:** فعندما يتحدث عن رؤية أنطولوجيا مادية فإن الترادف يكون دائراً بين الحداثة والحلولية المادية والعلمانية الامبريالية الشاملة وهذه المفاهيم بالرغم من ترادفها إلا أن طريقة توظيفها مختلفة فعندما يتحدث عن حلول الإله في مخلوقاته وتحول الإنسان أو الطبيعة إلى المطلق الذي يمنح العالم تماسكه، فهو هنا بصدد استعمال الحلولية المادية، ولكن عندما يستعمل مرحلة تاريخية محددة من الحضارة الغربية فهو في تلك الحالة يتحدث عن الحداثة كروية، وليس كمشروع يقوم على تلك الرؤية الكونية، في حين أنه عندما يتحدث عن النموذج المعرفي للحضارة الغربية الحديثة في جوهره المتمثل في تفكيك الإنسان ونزع القداسة وبالتالي هدم جميع القيم الإنسانية التي ترتبط أساساً بفكرة الإله فهو هنا يتحدث عن العلمانية الشاملة.

**ب- السياق التطبيقي:** وهو تحول الرؤية المعرفية إلى إطار تتم داخله الإجراءات والمشاريع الحضارية المختلفة فإن الترادف يكون بين "التحديث" و"العلمنة" وكذلك الترشيح في الإطار المادي.

وفحوى التراذف هو الحديث عن عملية تفكيك مستمرة عبر التاريخ تمارسها كل من العلمنة والتحديث، إلا أن هناك اختلافاً بحسب سياق الاستعمال، فالتحديث مرحلة تاريخية تبدأ من عصر النهضة إلى غاية ظهور الأزمة الغربية مع الحرب الغربية الأولى، أما العلمنة فتستمر حتى في مرحلة ما بعد الحداثة.

وإذا قمنا بعملية تركيب بسيطة بين المفاهيم التي صور بها الحداثة الغربية، فإننا نجدها يحددها في عنصرين هما: الرؤية والمشروع فأما الرؤية فتتمثل في العلمانية الإمبريالية والتي تتأسس على الحلولية المادية، وأما المشروع فيتمثل في جملة البرامج والآليات التي تم بها الرؤية لتعرف طريقها نحو التحقق الفعلي والتاريخي.

ومن هنا فإن الحداثة الغربية ماهي في جوهرها سوى رؤية علمانية مادية شاملة، وهذه الأخيرة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالإمبريالية لدرجة أنه وصف الرؤية بأنها علمانية امبريالية، وهما أي العلمانية والإمبريالية تتأسسان على سند فلسفي والذي يتمثل في الداروينية وهنا يخلص المسيري إلى أن الحداثة الغربية هي حداثة داروينية.

### ثانياً: الحداث الغربية بوصفها تطوراً تاريخياً:

لتحليل تاريخ تطور الحداثة الغربية يتجه المسيري نحو الإستعانة بفكرة الحضارة باعتبارها مقولة تحليلية، تقدم له تفسيراً يضع الحداثة في إطار مجراه التاريخي، وهو هنا يؤكد على الاختلافات الجوهرية بين الحضارة الغربية وغيرها من الحضارات، وأول مقدمة يفرضها التحليل هي رفض عالمية الحضارة الغربية، والإقرار بخصوصيتها وهنا يقول: «إذا كان الغرب قد تحول إلى مطلق فيجب أن يستعيد نسبته وتاريخيته وزمنيته، وإذا كان يشغل المركز، فيجب أن يصبح مرة أخرى عنصراً واحداً ضمن عناصر أخرى تكوّن عالم الإنسان، وإذا كان يعتبر نفسه عالمياً وعماماً فيجب أن نبين خصوصيته ومحليته...»<sup>[١]</sup>.

[١]- عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة، (بدون بلد: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٥، بدون سنة)، ص ١٢٦.

ويأتي تأكيد المسيري على خصوصية الغرب من زاويتين الأولى: والتي تتمثل في الأساس الأنطولوجي ممثلاً في نقطتين هامتين، تتعلق واحدة بمفهوم الإنسانية المشتركة، والثاني بالبعد الحضاري كأحد أهم العناصر المعبرة عن تجاوز الإنسان للطبيعة/ المادة فالإنسانية المشتركة ترفض التصور القائل بالإنسانية الواحدة فهذه الأخيرة تؤكد على أن: «...هناك إنسانية واحدة، ترصد كما ترصد الظواهر الأخرى، وبأن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد...»<sup>[١]</sup>.

أما بالنسبة للزاوية الثانية، فهي تتجه نحو الاختلافات الجوهرية الواقعية، على خلاف الزاوية الأولى، التي تبدو أنها نظرية، تبدأ من تصور مجرد، في حين أن الزاوية الثانية تتجه أساساً إلى الواقع إذ يقول: «وحتى حينما نهبط إلى المستوى المحسوس، سنجد أن الحضارة الغربية لها وجود محدد فنحن إن وضعنا تاريخنا ونظمتنا الاقتصادية والسياسية بجوار تاريخهم ونظمهم، فإننا سنكتشف على التو أن ثمة فروقاً جوهرية بيننا وبينهم...»<sup>[٢]</sup>، فهذه المقارنة بين التاريخ الإسلامي، والتاريخ الغربي، تظهر الاختلاف بين الحضارتين فعندما نشأت حضارتنا وفي أثناء ازدهارها كان الغرب يعيش في عصر الظلمات، ولما بدأت نهضته تشرق، أخذت أيام زهو حضارتنا تخفوا وتسقط.

من هنا يتضح أن الحضارة الغربية لها تاريخ خاص وهوية خاصة تميزها عن باقي الحضارات الأخرى وهنا لا بد أن نتطرق إلى مراحل تاريخ الحضارة الغربية حسب تصور المسيري.

وتصور المسيري لتاريخ الحضارة الغربية يتجه أساساً إلى تاريخ الحداثة ومآلها، وهذا راجع لكونه يبحث عن تكوين هذا النموذج والعناصر التي دخلت فيه، وحددت صفاته وسماته، ويتحدّد تاريخ تكوين النموذج الغربي ابتداء من عصر النهضة الغربية إلى يومنا هذا حيث يقول: «بدأ هذا النموذج في التكوين في عصر النهضة ووصل إلى

[١]- عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، مصدر سابق، ص ١٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٨٢.



قدر كبير من التحقق وربما الاكتمال في منتصف القرن التاسع عشر، وبدأت ملامح أزمته تظهر بعد الحرب الغربية (العالمية) الأولى. وقد حاول حل هذه الأزمة عن طريق الإمبريالية المباشرة في بداية الأمر، ثم عن طريق الاستعمار الجديد وتشجيع الاستهلاكية الحادة في الداخل»<sup>[١]</sup>.

وهذا النص يحدد المحطات الكبرى للحدثة الغربية ابتداء من تكونها إلى مرحلة اكتمالها وانتهاء إلى مآلها، وتظهر هذه المحطات كتعبير عن مسار للتاريخ متكامل، مقدمته تقود إلى نهايته، ولكن بالرغم من هذه الصورة المتكاملة للتاريخ يعمل على تقسيم التاريخ الغربي الحديث إلى قسمين، وهما: التحديث وهي مرحلة الصلابة، وما بعد الحدثة وحالة السيولة العارمة، وبين الصورة المتكاملة، والتقسيم الذي يظهر التاريخ كأنه وحدات متقطعة تظهر مفارقة التصور والواقع وهنا يقول: «ومع هذا يجب أن نشير إلى أننا ندرك تماماً أن الظواهر التاريخية، بكل أنواعها وتركيبها، لا يمكن اختزالها ببساطة إلى مرحلتين، وأن التقسيمات بسيطة ومغرية. ورغم أننا قسمنا تاريخ الحضارة الغربية (العلمانية) الحديثة إلى قسمين اثنين (مرحلة التحديث الصلبة التقشفية ومرحلة ما بعد الحدثة السائلة الفردوسية) فإننا ندرك تماماً أن تقسيماتنا هي وسيلة تفسيرية وحسب، وليس لها أي وجود مادي»<sup>[٢]</sup>، ومن هنا فإن التقسيم هو وسيلة إدراكية تخضع لعملية الاختبار من حيث المقدرة التفسيرية.

ويغلب على جل كتابات المسيري هذا التقسيم الثنائي وإن كان يطرحه بعبارات مختلفة، الحدثة وما بعد الحدثة، المادية الصلبة والمادية السائلة، العلمانية الشاملة الصلبة والعلمانية الشاملة السائلة، ولكن في كتابه «دراسات معرفية في الحدثة الغربية» يضع تقسيماً ثلاثياً، ولكنه لا يخرج عن إطار التقسيم الثنائي، إذ في مرحلة الحدثة يضع تقسيمين هما: مرحلة التحديث و الحدثة، وقد وضع لها تعريفاً لكل مرحلة وهو:

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحدثة الغربية، مصدر سابق، ص ٨٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٣.

أ- مرحلة التحديث: في هذه المرحلة ظهر المشروع التحديثي، وكلمة مشروع «بمعنى أنه رؤية للواقع وبرنامج لإصلاحه في ضوء معتقدات محددة»<sup>[١]</sup>. وتتميز كذلك هذه المرحلة بأن الإنسان الغربي كان متفائلاً بمشروعه، الذي يمتد من عصر النهضة إلى غاية الحرب العالمية الأولى<sup>[٢]</sup>.

ب- مرحلة الحداثة: وهي مرحلة تقع بين مرحلتين وهنا يقول: «في الواقع توجد مرحلة بين المرحلتين وأسميها مرحلة الحداثة، وهي المرحلة التي أدرك الإنسان الغربي فيها أن عصر التحديث البطولي قد ولى وانقضى...»<sup>[٣]</sup>، ويسمي هذه المرحلة بالحداثة الاحتجاجية على مشروع الحداثة أي على المرحلة اللاحقة عليها، وهي تمتد من الحرب العالمية الأولى إلى غاية منتصف الستينات، أي حتى سنة ١٩٦٥.

ج - مرحلة ما بعد الحداثة: وهذه المرحلة تبدأ من سنة ١٩٦٥ إلى يومنا هذا، وتحديد البداية لا يعبر عن حادثة تاريخية ملموسة ومحددة بشكل دقيق، وإنما هو «نقطة تركب تقع داخل متصل طويل، بعد عام ١٩٦٥ بدأت النتائج السلبية بتساقط المعيارية في الظهور...»<sup>[٤]</sup>، ومعنى ذلك أن منتصف الستينات كان أول بداية لهدم المعيار والمركز، حيث يصبح كل شيء مائع لا لون له ولا رائحة أي حالة السيولة.

وعليه فتاريخ الحداثة مرتبط بالحضارة الغربية بوصفها نتاج بشري خصوصي، لا ينطبق على البشرية بوصفه عالمي بقدر ما أنه ينطبق على حالة واحدة في التاريخ وهي الحضارة الغربية. من هنا يتضح لدى المسيري خصوصية الحداثة في الغرب وخصوصية الحداثة الغربية في الداروينية، أي أن الحداثة كمصطلح لا يستقيم إلا بتوصيفين هما الغربية وهذا توصيف تاريخي حضاري، وأما الثاني فهو قيمي أي الداروينية.

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص ٤٥.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠١.

[٣]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٢٣١.

### ثالثاً: نقد الحداثة الغربية:

إن نقد المسيري للحداثة الغربية لا يأتي من الخارج، بقدر ما هو تحديد لمفارقات النموذج العلماني المادي، والتي تظهر في تلك الهوة السحيقة بين المنطلق وآماله والنهاية وأحزانها، أو بين التظارب بين الطيب والخبيث، ولكن المفارقة لا تغني عن نقد آخر هو الآخر يتميز بالعمق في الطرح، والذي يتجلى في البحث عن الأصيل والهامشي، أي أيهم أصيل في الغرب الظلمة أم الإستنارة؟ ولهذا يمكن أن نجمل نقد المسيري فيما يلي:

١- جدل الموجب والسالب أو المستنير والمظلم: داخل الواقع الحضاري الغربي هنالك ما يشير الإعجاب، وهنالك ما يحث في النفس الشعور بالغيثان، فتارة يظهر التنظيم الإداري المحكم، والمؤسسات البيروقراطية القوية، والإنتاج العلمي الوفير، وهذا ما يتمشى مع إحساس الإنسان الغربي بالاغتراب عن ذاته، فيظهر من ذلك الجريمة والانتحار والمخدرات والشذوذ الجنسي والإباحية، ناهيك عن تدمير وفتك بالطبيعة، وحرابين غريبتين (عالميتين) أتت كل واحدة منها على الأخضر واليابس، وأتبعتهما ظهور أسلحة الدمار الشامل.

هنا يطرح السؤال نفسه أيهما أصل: هل الجانب المستنير في الحضارة الغربية أم الجانب المظلم؟ وأيهما أسبق؟ وهل يرد البعد المضيء والنير إلى المظلم أم العكس؟ وهذه الأسئلة هي محور جدل كبير بين دعاة الاستنارة الغربية ورافضيها في الفكر العربي المعاصر، وهذا الجدل يتراوح بين الأصل والفرع، وبتعبير الفلاسفة المسلمين الأوائل، ما هو جوهر ثابت، وما هو عرضي أو عارض.

نجد أن المسيري يؤكد على جوهرية البعد المظلم وعرضية البعد المنير في الحضارة الغربية، وسر التأكيد على ذلك يرجع إلى البعد النظري ممثلاً في حركة الاستنارة، وجدل الاستنارة المظلمة والاستنارة المضيئة وثانياً إلى التحققات الواقعية لفكر حركة الاستنارة، فمن المنطقي أنه إذا كان الأصل هو الاستنارة المظلمة لا بد وأن يكون التحقق الواقعي الأصل فيه أنه ظلامي حتى لو ظهرت بعض الأبعاد المنيرة.

ولتبيان ذلك يرصد المسيري بعض المظاهر الإيجابية للحداثة الغربية ومشروعها التحديتي، ونورد ذلك من باب الإشارة وليس التفصيل، إذ لن يفيدنا ذلك كثيراً في فهم مقصد مفكرنا، فإبداعية الحضارة الغربية تبرز في مؤسساتها الرشيدة، وقدرتها على توظيف أحسن الوسائل لبلوغ الغايات، إضافة إلى الحقوق السياسية، وإنشاء مفهوم المواطنة، واستقلالية المرأة، إلى تطوير المناهج البحث العلمي، والقدرة على الكشف عن مواطن الضعف والخطأ وتصحيحها، وغير ذلك، لكن سرعان ما يتساءل عن مصدر تحقق كل هذه النجاحات ما مصدرها؟ ثم ما تكاليف كل هذا النجاح؟

ويظهر أن كلا السؤالين يتمحوران حول المنطلق أو المصدر والمآل، وتكلفة النجاح، ومن هنا يبرز ما يسميه بالنقد الكلي، وهذا حتى يتسنى له أن يقدم منظوراً كلياً يحيط قدر المستطاع بالظاهرة الغربية، وهنا يتجلى مفهوم النقد الكلي.

ويُرد المسيري سبب نجاح الغرب إلى ظاهرة الإمبريالية إذ يقول: «ولعل من أهم أسباب "نجاح" النموذج الحضاري الغربي هو الإمبريالية الغربية التي حققت مستوى معيشياً مرتفعاً للإنسان الغربي ومكنته من تشييد بنية تحتية مادية قوية، كما أنها ساعدته على تصدير مشاكله الاجتماعية والمادية إلى الشرق»<sup>[١]</sup>، وهذا النص يلخص لنا فيه كاتبه سر نجاح النموذج الغربي على المستويين الداخلي والخارجي، إذ من الداخل تم تجيش الشعب، وذلك من خلال علمنة المسيحية أي استبعاد البعد الإلهي المتجاوز، وأما في الخارج فكانت تحركهم الأيديولوجيا الداروينية باسم الإنسان الأعلى، الذي يحق له امتلاك كل شيء، والإنسان الأدنى لا بد أن يكون تابعاً خاضعاً له، وهذا ما يعطي مشروعية للتحرك نحو إستعمار الشعوب الأخرى، ومن هنا تسنى للغرب أن ينهب العالم ويستعبد شعوبه.

أما بالنسبة للمآل أو النتائج والتكلفة فتظهر في عدّة مجالات منها البيئية والإنسانية على حد سواء، ولعل أبرزها اللحظة النازية التي يقولها عنها: «ومع هذا، يمكن أن تكون لحظة نادرة هي أيضاً اللحظة النماذجية التي يكشف فيها النموذج الحضاري

[١]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٠٠-٢٠١.

والمعرفي عن وجهه القبيح، ويمكن إنجاز هذا بالنسبة للنازية إذا وضعت في إطار نظريات التفاوت العرقي والداروينية الاجتماعية التي شكلت الإطار العقائدي للتشكيل الاستعماري الغربي...»<sup>[١]</sup>، إذ تكشف النازية الوجه المظلم للحضارة الغربية، والذي يتجلى في إبادة الإنسان.

وعليه فإن البعد المظلم هو الأصل أما البعد المنير هو الفرع تماما كما تحدث في ذلك عن جدل الاستنارة المضيئة، والمظلمة، فهذه الأخيرة هي الأصل والأخرى ما هي إلا فرع لها.

وبهذا فإن الصلة الرابطة بين النموذج المعرفي والتحقق الواقعي تكمن في إقناع النموذج العلماني المادي، والذي يصدر عن نزعة نفسية أصلية في الإنسان، والتي تعبر عن البعد الطبيعي مع استبعاد للبعد الرباني، مما يؤدي بالإنسان إلى التماهي مع الكل وإلغاء المسؤولية، وكذلك تقديم تفسيرات سهلة أحادية البعد، هذا القبول تدعّم بالنجاحات والمكاسب المادية التي حققها الغرب، مما جعلهم ينسون البعد المظلم من ذلك، والذي لم يتم الإلتباه إليه إلا من خلال أزمة الحضارة الغربية والتي أشار إليها شينجلر وتوتنبي وقبلهما ماركس وغيرهم، ولكن المشكلة ليست في الانتباه إلى الظلمة وإنما في تحديدها والتعامل معها ومن هنا ظهرت حسب المسيري ثلاث تيارات غربية وهي تتحدد في قوله: «... فهناك التقدميون ممن طرحوا برنامجاً إصلاحياً، ثم هناك المأساويون الذين أدركوا المأساة فتقبلوا الوضع ولم يأتوا بحل، وهناك أخيراً العدميون البرجماتيون ممن قبلوا الظلمة باعتبارها أمراً نهائياً لا بد من الإذعان له...»<sup>[٢]</sup>، فأما التقدميون فقد قرروا أنه من الممكن التصدي للأبعاد الظلامية ومواجهتها والتقدم نحو الأفضل، ويمثلها كل من كارل ماركس من خلال تأكيده على أن تناقضات المجتمع البرجوازي لا بد من إنهائها من خلال الدولة الاشتراكية للانتقال إلى المرحلة الشيوعية التي يسود فيها مجتمع عادل تتحقق فيه المساواة، والأمر نفسه بالنسبة إلى دوركايم، هو الآخر أكد على إمكانية حل أزمة الحضارة

[١]- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مصدر سابق، ص ٩٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٠.

الغربية من خلال تحسين البيئة الاجتماعية، في حين أن المأساويون، وهنا يصنف المسيري عالمي الاجتماع جورج زمل وماكس فيبر اللذان أثرا على الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت، حيث رأى هؤلاء أن الحل غير موجود، وبالتالي على الغرب أن يواجه قدره المحتوم والمظلم، أما آخر توجه فقد علموا بالظلمة ورحبوا بها وتفاعلوا معها على أنها حقيقة وجب التكيف معها وهؤلاء هم المابعد حداثيون وعلى رأسهم جاك ديريدا.

هذه العملية التصنيفية مهمة جداً بالنسبة للمسيري إذ سمحت له استثمار الممارسات النقدية لهذه التوجهات وتركيبها، خاصة وأنه هو لا ينكر تأثره بها إذ يقول: «ونقدي للحداثة الغربية، متأثر إلى حد كبير بالنقد الغربي لهذه الحداثة...»<sup>[١]</sup>، وهذا ما يقودنا إلى التساؤل كيف أستعمل واستثمر التراث المعرفي الغربي الممثل في الممارسات النقدية؟.

٢- مفارقة المشروع التحديثي بين المثال والواقع: لقد انتبه المسيري إلى مفارقة الغرب في بكاروة احتكاكه معه، إذ يروي في العديد من مؤلفاته، خاصة منها "رحلتي الفكرية"، و"الحداثة وما بحدثة" وغيرها خلاصة التناقض الذي عايشه هنالك في الولايات المتحدة الأمريكية وقد صرح قائلاً: «وبدأت ألاحظ بعض التناقضات الأساسية... فبينما يتحدثون عن أن الحضارة التكنولوجية ستأتي بالسعادة للإنسان، وأنها ستشيد له فردوساً أرضياً، نجد أن الأدب الحداثي في الغرب يتحدث عن (الأرض الخراب) التي خلفها التقدم التكنولوجي وعن عبثية الحياة في العصر الحديث، ونجد علم اجتماع الغربي يتحدث عن التنميط وسيطرة النماذج الكمية على المجتمع وعن التسلع والتشيؤ»<sup>[٢]</sup>، وهذا النص يعبر عن مفارقة الغرب، في حين أنه كان يبشر بالتقدم، ليجد نفسه يتحدث عن اللاعقل والجريمة، وعن السوق بدلاً من الإنسان وحقوقه، وبدلاً من القضايا العادلة جميعها، كما أنه تم رصد الكثير من النتائج السلبية للمشروع الغربي ككل، ومن هنا اتجه المسيري إلى الاستعانة بالترشيح

[١]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٢٠٩.

[٢]- عبد الوهاب المسيري وفتححي التركي، الحداثة وما بعد الحداثة، مصدر سابق، ص ١٥.

المادي لماكس فيبر قصد إستثماره في إطار رؤية المسيري النقدية للحضارة الغربية، والتي تجد نفسها في أساسه الأنطولوجي المعبر عنه بالرؤية الإنسانية الإسلامية والذي انبثق عنه تصور مناقض متجلى في رؤيته للمادية.

ويتجه إلى التحقق الواقعي لنموذج العلمانية الذي يسميه بمسميين وهما العلمنة والترشيد في الإطار المادي وهذه الأخيرة ترجع في أصولها إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر.

### خلاصة:

إذا حاولنا أن نلخص نقد المسيري، فإنه لا بد وأن نحدد سؤاله، والذي كان يتمحور حول مفارقة المشروع الحدائي الغربي، إذ مثاليته المأمولة تحولت في أرض الواقع إلى ديستوبيا مدمرة هالكة للحرث والنسل، فككت الانسان وأتت على الطبيعة بتلوث لم يرى مثله في التاريخ من ثقب الأزون ومشكلة النفايات التي يصعب على الطبيعة تدويرها وانتهاء إلى الاحتباس الحراري وتلوث المحيطات.

ونقد المسيري للحضارة الغربية الذي خيب آمال اليوتوبيا الغربية ومثالياتها الحالمة وتحديد الطبيعة المفارقة مقارنة بنموذجها الأصلي، من زاوية أنها إما أن تكون مجرد انحراف عن الأصل والحل هو إعادة تقويم الاعوجاج أو أنه جزء لا يتجزأ من المنظومة الغربية وهو جزء أصيل فيها.

وما انتهى إليه المسيري هو أنه جزء من منظومة الغرب المعرفية ودليل ذلك الانسجام الحاصل بين تفكيك أنطولوجيا الانسان مع التحققات الواقعية، التي تظهر في الترشيح المادي الذي قام بتشكيل مجتمع لا يختلف عن السوق / المصنع أي أنه حوسله، وقام كذلك بحوسلة الفرد داخل هذا المجتمع الذي انتهى إلى الاستهلاكية.

وأبرز ما يدل على تحطيم مركزية الانسان هو الترنسفير، فالحضارة الغربية الأولى من نوعها من حيث أنها تمجد التغيير بدلاً من الثبات، وقد تحول إلى مظهر أساسي داخل هذه الحضارة تبرز من خلاله نموذجه الحضاري والمعرفي على أنه حوسلة الانسان وجعله بضاعة يتم نقلها وتغييرها كما يتم تغيير قطع الغيار.

ويبقى لنا في الأخير التساؤل ماهي النتائج التي خلص إليها المسيري، وما البديل المقدم من طرفه؟ ثم كيف يمكن أن نقيم مشروع المسيري؟ وهل فعلاً استطاع أن يجيب عن أسئلته التي طرحها.

### رابعاً الحداثة الإنسانية بوصفها بديلاً:

إن الخلاصة التي ينتهي إليها مشروع المسيري في نقده للحداثة الغربية، تتمثل في استحالة تكرير النموذج الحضاري الغربي لمميزته التدميرية الكبرى، ابتداء من الإمبريالية بوصفها تفكيك للآخر وإلغاء له، إلى تدمير الطبيعة من خلال النزعة الإستهلاكية المبدد وغير المقتصدة. ومن هنا يطرح المسيري بديلاً، لكنه ليس جاهزاً بل هو مقدمة لمشروع لذلك هو قدم أسسه فقط وهي:

أ- أسس الحداثة البديلة (الاسلامية): يقول المسيري: «لا بد أن يكون النموذج البديل نابعاً من تراثنا الذاتي ويقصد بالتراث،... مجمل التاريخ الحضاري الذي يتسع للإنجازات المادية والمعنوية للإنسان في هذه المنطقة... والنموذج الحضاري الإسلامي نواته الأساسية هي النموذج المعرفي الإسلامي وأساسه هو القرآن والسنة اللذان يحملان القيم الإسلامية المطلقة والإجابة الإسلامية على الأسئلة النهائية...»<sup>[١]</sup>، ومعنى ذلك أن يكون هذا النموذج مؤسساً على القرآن والسنة باعتبارهما هما أساس الرؤية المعرفية التوحيدية الإنسانية، وهذه الرؤية التي تجعل الانسان مركز الكون لهذا فإن نقطة انطلاق النموذج البديل هي الإنسان لهذا يقول: «النموذج البديل يركز بالدرجة الأولى على الإنسان وإمكانياته والإنسان هنا ليس الإنسان الغربي أو الإنسان المسلم، وإنما الإنسان في هذا الكون أي الإنسان من حيث هو إنسان ولذا سننطلق من مقولة: إن الانسان يقف في مركز الكون والطبيعة كائناً فريداً وحركياً...»<sup>[٢]</sup>، والرابط بين المبدأ أي القرآن والسنة مع المنطلق أي مركزية الانسان العالمي هو الإله فهو ضمان مركزية الانسان وعليه فإن هذا النموذج ليس مادي وليس روحي بحث بل يجمع بين البعد المادي والروحي معاً، وفق هدي الوحي.

[١]- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص ١٠٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٦.



ولتحقيق مركزية الإنسان المستخلف لله في الأرض والمزود بإمكانيات فطرية يدعو المسيري أن يكون هذا النموذج توليدي، وليس تراكمي حتى يتيح تحقق إمكانيات الإنسان، ووجود مركز للإنسان بصفته إنسان دون مركزية لإنسان منطقة معينة على أخرى ولهذا يقول: «النموذج البديل نموذج توليدي فنحن نؤمن (كما أسلفنا) لا بإنسانية واحدة يمكن رصدها كما ترصد الظواهر الأخرى، وإنما بإنسانية مشتركة تستند إلى طاقة إنسانية كامنة في كل البشر تتولد منها أشكال حضارية متنوعة...»<sup>[١]</sup>، وهذا ما يسمح بدوه بتفجير طاقات الإنسان الإبداعية بدلاً من الإنسان المتلقي السلبي، وهذا ما يتيح ظهور التنوع واحترام الخصوصيات الحضارية المختلفة.

ب- المعرفة والعلم في الحداثة البديلة: ما دامت الأسس تبني على القرآن الكريم والسنة النبوية، فلا بد للعلم والمعرفة أن يتأسس على الوحي، وكيفية ذلك يتم عن طريق النموذج التوليدي، وهنا يبرز معالم المعرفة المؤسسة على المرجعية الإسلامية.

وبالرغم من أن المسيري يرفض مصطلح إسلامية المعرفة، فإنه يقترح مصطلحاً آخر وهو توليد المعرفة من الإسلام، ولتحديد هذا الأخير قال: «وأنا أذهب إلى أن جوهر مشروع إسلامية المعرفة أو توليد معرفة إسلامية هو أنسنة المعرفة، أي استرجاع الإنسان مرة أخرى ليكون كائناً غير مادي أو مختلف بشكل جوهري عن الطبيعة المادة»<sup>[٢]</sup>، ومعنى ذلك لا بد من إقامة علم يستعيد مفهوم الطبيعة البشرية ولا يلغيها، ومن هنا وجب التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، وضرورة ذلك مردها أن الإنسان متميز بطبيعته عن العالم المادي، ويزيد على ذلك بوضع مجموعة من المعايير التي سبق الحديث عنها، والتي تتعلق بالنسبية الإسلامية حيث أن ملامح العلم البديل لا يوجد فيه يقين مطلق ولا شك مطلق بل هو يقين نسبي، يبقى مفتوحاً لتطور المعرفة ولتجدها بشكل مستمر، فاليقين المطلق يؤسس لنظام مغلق والشك أو النسبية المطلقة تجعل المعرفة تراوح مكانها لا تتقدم.

[١]- عبد الوهاب المسيري، فقه التحيز، مصدر سابق، ص ١١٠.

[٢]- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٦.

وآخر عنصر يدعو إليه وهو تأسيس منظومة معرفية وأخلاقية وجمالية من خلال النموذج التوليدي<sup>[١]</sup>.

ج- المجتمع التراحمي والمجتمع التعاقدية: كلا المصطلحين وردا في ترجمة للكلمتين الألمانييتين Geselleschaft ومعناها المجتمع التعاقد Gemeinschaft وهي الجماعة التراحمية وقد رد مفكرنا كلا المصطلحين إلى علم الاجتماع الألماني، لكنه لم يحدد بالضبط إلى من يرد بشكل دقيق، إلا أن فيليب رانيو أكد أنها ترد إلى تونيز الذي اقتبس منه ماكس فيبر أفكاره<sup>[٢]</sup>، ويظهر لنا أن ترجمة المسيري فيها إضافة إذ تمت ترجمة Gemeinschaft بالجماعة، أما مفكرنا فقد أضاف إليها تراحمية و Geselleschaft وهي مجتمع وأضاف إليها تعاقدية، والإضافة المقدمة من طرفه إبداعية إلى حد كبير، فالتراحمية نسبة إلى الرحمة، والمجتمعات الإسلامية التقليدية كلها تتأسس على مبدأ وقيمة الرحمة كأساس للترابط والتواصل، فتظهر صلة الرحم والتضامن وكذلك بروز العواطف النبيلة إذ «لم تكن العلاقات فيها مبنية على المنفعة واللذة وحسب، إذ كانت هناك حسابات أخرى غير مادية وغير أنانية تشكل مكوناً أساسياً في هذه العلاقات...»<sup>[٣]</sup>، وأما المجتمع التعاقدية فهو المجتمع الحديث الذي يُرد في أساسه إلى نظرية العقد الاجتماعي، حيث يصبح الحاكم على العلاقات الاجتماعية المنفعة المتبادلة والتي يضمنها العقد.

وفي إطار الحداثة الداروينية تم تهميش وإلغاء الجماعة التراحمية والإبقاء على وحشية ولا إنسانية الروابط التعاقدية الجامدة الخالية من أية عواطف كالرحمة والنبيل وغيرها، لذل يقترح المسيري «حداثة تحترم التعاقد ولا تنسى التراحم»<sup>[٤]</sup>، والقصد من بناء هذا النمط من الحداثة هو عدم التنكر للبعد المادي في العلاقات الاجتماعية، دون نسيان للتراحم واستخدام المسيري لعبارة احترام دقيق جداً، فالعقد لا بد أن

[١]- عبد الوهاب المسيري، الهوية والحركة الإسلامية، مصدر سابق، ص ١٠٦.

[٢]- فيليب رانيو، مرجع سابق، ص ١٨٩.

[٣]- عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكرية، مصدر سابق، ص ٦٤.

[٤]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢٠.

يُحترم من كلا الطرفين حتى تسير المصالح بشكل سليم، وينطبق نفس الوصف أي الدقة على استعمال لفظة نسيان لأن أصل العلاقات الاجتماعية هو التراحم وهذا لكونه يعبر عن إنسانية الانسان الممثلة في احترام القيم.

وهذه الحداثة البديلة تجمع في طياتها البعد المادي والبعد القيمي، متماشية بذلك مع منطلقها الذي يؤكد على مركزية الانسان وطبيعته المزدوجة لذلك يقول: «الفكرة هي كيف نُوازن بين التعاقد والتراحم... أن نبني مجتمعاً له أساس مادي لكنه لا ينسى الروح، يحترم الطبيعة ولا ينسى الإنسان ويصبح جوهر الحداثة التراحمية الإنسانية ليس التصاعد في معدلات الاستهلاك وتحقيق اللذة، وإنما التراحم والتوازن مع الطبيعة ومع الذات»<sup>[١]</sup>، والتوازن هنا يأخذ معنيين الأول ضمن الذات الإنسانية والقصد منه التوازن بين البعد الطبيعي المادي والبعد الرباني وبين النزعة الجينية والنزعة الربانية، والمعنى الثاني وهو التوازن في استعمال الطبيعة وذلك يتم بالتخلص من النزعة الاستهلاكية وذلك من خلال الارتباط بالله سبحانه وتعالى والإيمان به، فالمثل الأعلى يساعد في تحكّم الإنسان في نوازعه المادية والتي لاتشبع، وهناك آلية أخرى وهي واقعية، وتظهر فيما يسميه بالنموذج التدويري والذي يقف على نقيض النموذج التبديدي الإستهلاكي الذي يظهر في حضارة الفوارغ حيث يتم استخدام الطبيعة بشكل يسمح بتدوير السلع، ومثال ذلك ما كانت عليه مجتمعاتنا سابقا فعند شراء علبه طماطم يتم استهلاك الطماطم، ولكن لا تُرمى العلبه مما قد يسبب زيادة في النفايات بل يتم استعمالها أي يتم تدويرها، كعلبة للقهوة أو السكر وغيرها من الاستعمالات الكثيرة وهذا ما يقلل من تبديد الطبيعة.

وفي ظل التدوير يقترح المسيري نموذج اقتصاد يجمع بين التعاقدية والتراحمية والذي يصفه بقوله: «...اقتصاد نفعي مفعم بالعلاقات الإنسانية»<sup>[٢]</sup>، فالأول أي نفعي سيكون لا إنساني كما هو حال الاقتصاديين الاشتراكي والرأسمالي، والثاني أي الاقتصاد الذي يراعى سوى العلاقات الإنسانية قد يكون متخلفاً وضعيفاً لذلك لا بد من الجمع بينهما.

[١]- م.ن، ص ٢٢١.

[٢]- عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة، مصدر سابق، ص ٢٢٣.

د- الوحدة التكاملية الفضفاضة غير العضوي: هذه الوحدة مناقضة لكل من الإمبريالية والترشيد في الإطار المادي الذي آل إلى الهيمنة على الإنسان، فالنموذج الإمبريالي يقوم على الوحدة العضوية التي لا ينفصل فيها الجزء عن الكل، وبذلك تُفرد فردية الإنسان داخل الكل ويصبح مجرد وسيلة «ولذا فهي تظل كليات فضفاضة تحوي داخلها ثغرات وهذا يعني أن الأجزاء مهمة في أهمية الكل، وأن الانقطاع مهم في أهمية الاستمرار وأن الخاص مهم في أهمية العام، ومن ثم فإن هذا النموذج سيحاول أن يصل إلى خصوصية الظواهر المختلفة وتنوعها ومنحناها وشخصيتها دون أن يهمل عموميتها...»<sup>[١]</sup>، معنى هذا أن هنالك وحدة كلية تجمع معها عدة خصوصيات دون أن تلغي الفردية، ووجود التنوع والخصوصيات يؤكد على وجود ثغرات ومسافات وهذا ينفي وجود وحدة عضوية، ولكن حتى لا تؤول إلى صراع لا بد من البحث عن الأرضية المشتركة التي تؤدي إلى التكامل.

هـ - التقدم وفق منظور الحداثة البديلة: لم يصف المسيري الشيء الكثير في حديثه عن استبدال التقدم اللانهائي بالتقدم القائم على التوازن والعدل<sup>[٢]</sup>، وهذه الإضافة ذات أهمية بالغة حيث أنها ترد من طرف إلى تصوره لقانون التاريخ القائم على العدل وهو القيمة القطب في الإسلام.

وإذا لخصنا بديل المسيري فإنه يتمحور أساساً حول الإنسان، وبالتالي فهو إنساني ويقوم على بعد معرفي يتمثل في النموذج المعرفي التوحيدي الإسلامي، وقد أضاف هنالك ثلاثة مفاهيم أساسية تُركب المشروع ككل وهي «التوازن أو العدل»، «اليقين النسبي»، وازدواجية أو «ثنائية الطبيعة البشرية»، ففكرة التوازن هي تحقيق للثنائية بشكل وسطي لا يتطرف في البعد الروحي ولا تغرق في أحوال المادة وسط بينهما، أما اليقين النسبي فهو وسط بين اليقين المطلق والنسبية المطلقة، وهذه الوسطية هي من نسج بها ملامح مشروع البديل.

[١]- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج، مصدر سابق، ص ٣٠١.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٣٢٥.

## خاتمة:

يمكن أن نلخص النتائج التي آل إليها البحث فيما يلي:

أولاً- الحداثة الغربية هي علمانية مادية كاسحة، تخول العالم إلى طبيعة مادية يحكمها قانون دارويني.

ثانياً- لا يمكن فصل الحداثة عن الإمبريالية، لها فوصف الداروينية ليس مجازياً بل هو حقيقي.

ثالثاً- لقد كانت نتائج الحداثة على الإنسانية كارثية تظهر من خلال الإغتراب وتفكيك الإنسان الحريين العلميتين الإستعمار الذي دام أكثر من ثلاثة قرون.

رابعاً- لا يمكن إعادة تكرير الحداثة الغربية في أي مجال حضاري آخر وذلك لنسبة الإستهلاكية العلية فيها وللتكلفة المأساوية لها.

خامساً- لذلك وجب أن يكون هنالك بديلاً يحل محل الحداثة الإمبريالية، ويشترط فيه أن يلتزم بالإنسانية

سادساً- لا بد للعرب أن يكون لهم دور في البديل وبذلك بالإستعانة بالقدرات الذاتية للمساهمة في إخراج الإنسانية من الدمار الذي أحدثته وتحديثه الحداثة الداروينية.

سابعاً- لم يقدم المسيري مشروعاً جاهزاً عن الحداثة الإنسانية بقدر ما قدم خطة لمشروع مستقبلي.

## لائحة المصادر والمراجع

١. أوليفي لوكوزغرانيوزون، الجمهورية الإمبراطورية، ترجمة: مصطفى ماض، (الجزائر: دار القصبية، ٢٠٠٩).
٢. روجيه كايوا، الانسان المقدس، ترجمة: سميرة ريشا، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ٢٠١١).
٣. عبد الوهاب المسيري، العلمانية والحداثة والعولمة.
٤. عبد الوهاب المسيري، الفكر الغربي مشروع رؤية نقدية، مجلة إسلامية المعرفة، (بدون بلد: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد ٥، بدون سنة).
٥. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان.
٦. عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، سلسلة حوارات لقرن جديد، (دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٣).
7. Emmanuel Kant: Qu'est- ce Que les Lunnieres? Trad. Jean-Michel, (France: Muglioni, 1999).



## أبو المجد الأصفهاني ناقدًا للإلحاد الغربي الدارونية المتهاففة مثلاً

سامر توفيق عجمي\*

### تمهيد

استفرت رؤية دارون منذ بداياتها مطلقَ العقلِ الدينيّ من حيث بروز تعارضها مع ما هو معلوم الثبوت في نصوص الكتب الوحيّة من إبداع خلق الإنسان من تراب - كما ورد في العهد القديم سفر التكوين، ٧/٢: ”وجبل الربُّ الإلهُ آدمَ تراباً من الأرض، ونفخ في أنفه نسمة حياة، فصار آدمُ نفساً حيّةً“. وفي القرآن الكريم سورة ص ٧١-٧٢: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي...﴾- التي اصطلح عليها ”نظرية الخلق“ مقابل ”نظرية التطور“. وزاد الطين بلةً أن استقبلت الاتجاهات الماديّة والإلحاديّة واللاأدرية والماركسيّة... كتابَ دارون بحفاوة، موظفةً رؤيته في استغناء المادة عن الخالق في اكتساب التنوع الأحيائيّ، مستغلةً لها في بروباغندا التناقض بين الدين والعلم التجريبيّ. في هذا المناخ، انطلقاً من الباعث الدينيّ، أبصرت النور مجموعة تجارب في نقد الدارونية، مثل: جمال الدين الأفغانيّ ١٨٣٨- ١٨٩٧م في ”رسالة الردّ على الدهريين“، مهدي بن محمد النجفيّ الأصفهانيّ و. ١٢٩٨هـ في كتابه المرتفق، إبراهيم بن عيسى الحورانيّ ١٨٤٤-١٩١٦م، في كتابيه: ”مناهج الحكماء في النشوء والارتقاء“ الصادر في بيروت ١٨٨٤م، و”الحقّ اليقين“ في الردّ على بطل داروين“ الصادر عام ١٨٨٦م، حسين الجسر ١٨٤٥-١٩٠٩م في كتابه الرسالة الحميدية المنشور سنة ١٨٨٨م، عبد الكريم الزنجاني ١٨٨٧-١٩٦٨م في ”دروس الفلسفة“، مصطفى صبري ١٨٦٩-١٩٥٤ في كتابه ”موقف العقل

\*- باحث في الفكر الإسلاميّ- لبنان.



والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين“، وأبو المجد محمد رضا النجفي الأصفهاني ١٨٦١-١٩٤٣م في كتابه ”نقد فلسفة دارون“... وآخرون. ولا ريب في أنّ القيمة العلميّة لهذه التجارب متفاوتة، ويمكن اعتبار بعضها غير موفّق في فهم الدارونيّة فضلاً عن نقدها.

وبعد مرور أكثر من ١٦٠ عاماً على صدور كتاب دارون، ما زالت فرضيّته حاضرة بقوة في طريقة التفكير العلميّ المعاصر، خصوصاً مع استفادة التطوريّة الجديدة من تقدّم أبحاث البيولوجيا وعلم الأحياء التطوريّ وعلم الجينات والوراثة والأجنّة والتشريح... فكان لها أنصار كثر في العالم، ليس على مستوى كونها فرضيّة علميّة فحسب، بل بتوظيفها في توهيم الإله وأسطرة الدين، أمثال: دانيال دينيت<sup>[١]</sup>، وريتشارد دوكينز وغيرهما، وللأخير كتب محورية في هذا المجال، ”الجين الأنانيّ-١٩٧٦، ”الدارونيّة الجديدة صانع الساعات الأعمى-١٩٨٦“، ”وهم الإله-٢٠٠٦“... رافضاً كون التعقيد في الكائنات الحيّة دليلاً على وجود التصميم الذكيّ من صانع حكيم، معتبراً أنّ وجوده مجرد فرضيّة ضعيفة الاحتمال، مُبدئياً تحيّر من أنّه كيف يمكن أن يكون العالم المتطور مؤمناً بالله... وما زال الصراع الفكريّ حول الدارونيّة واللوازم الإلحاديّة التي ربّتها عليها أنصارها دائراً علمياً بين البيولوجيين المثبتين والمضعفين، وأيديولوجياً بين الملحدين والمتديّنين خصوصاً حركة التصميم الذكيّ intelligent design movement.

وستتوقّف في هذه المقالة عند دراسة نموذج من التجارب الإسلاميّة الأولى في نقد الدارونيّة، وهي محاولة أبي المجد الأصفهانيّ في كتابه نقد فلسفة دارون، منطلقين من التعريف المختصر بشخصيّته.

## ١- المنشأ العلميّ

[١]- يعتبر دينيت في كتابه Darwin's Dangerous Idea «فكرة دارون الخطيرة»: أنّ الانتقاء والتكيّف في الكائنات الحيّة تجري في مدّة زمنيّة قد تستغرق مليارات السنين في عمليّة عمياء وسلسلة غير عاقلة من الحوادث المتعاقبة كفيّلة في تحقيق التنوّع الأحيائيّ الموجود في كوكبنا حتّى الكائن البشريّ بما يتمتّع به من ذكاء ووعي دون حاجة إلى افتراض مصمّم ذكيّ مبدع يشرف على هذه العمليّة.

تعدُّ الحوزة العلميَّة من أقدم مؤسَّسات التربية والتعليم تجذَّرًا في التاريخ الإسلاميّ. تميَّزت منذ محطَّاتها الأولى بالانفتاح الفكريّ على محيطها الحضاريّ العامّ، ولم تتعامل مع الآخر في ضوء عقليَّة المشاهد، أو منطق الرِّفْض، إنّما قرأت، ونقدت، وتمثَّلت، وحدثت في الحقول المعرفيَّة المختلفة. وأفضل ما يمكن الاستشهاد به في هذا المجال هو الأبحاث الكلاميَّة، المشحونة بدراسة الآخر في ضوء المناهج التوصيفيَّة، والنقدية، والمقارنة: كالشاعرة، المعتزلة، الزيدية، الخوارج، النصرانية، اليهودية، البراهمة، والدهريَّة... وكذلك شدَّة اهتمامها بالفكر اليونانيّ، كالتبّ، الفلك، الرياضيات، المنطق، الأخلاق، والسياسة... ومن شديد أسف، أنّه ثمة مرحلة تاريخيَّة ضعف بل انقطع فيها ارتباط الحوزة العلميَّة بمحيطها الحضاريّ داخليًّا وخارجيًّا، فلم نعد نشاهد ذلك الاهتمام الرسميّ بفكر الآخر وعلومه، ولو من باب إرادة فهمه للمقارنة أو النقد أو الردّ على شبهاته، خصوصًا الغرب الحديث. مع ذلك، لم تُعدّم المبادرات الفرديَّة في القرنين الماضيين في نقد الغرب معرفيًّا وفلسفيًّا، تمثَّلت عند الإمامية في تجارب: جمال الدين الأفغانيّ ١٨٣٨-١٨٩٧م في "رسالة الردّ على الدهريين"، وعلي المدرّس الزنوزيّ ١٨١٨-١٨٨٩م في "بدايع الحكم"، وعبد الكريم الزنجانيّ ١٨٨٧-١٩٦٨م في "دروس الفلسفة"، ومحمّد حسين الطباطبائيّ ١٨٩٢-١٩٨١م وتلميذه مرتضى مطهريّ ١٩١٩-١٩٧٩م في "أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ"، ومحمّد باقر الصدر ١٩٣٥-١٩٨٠م في "فلسفتنا" و"الأسس المنطقيَّة للاستقراء"...

والدارونيَّة، من جملة الفلسفات الغربيَّة التي وُلدت في منتصف القرن ١٩ واستمرَّ حضورها بقوة في القرنين الـ ٢٠-٢١، مشكِّلة منعطفًا أساسًا في تاريخ الفكر البشريّ، ومُحدثة تغييرًا في النظرة العلميَّة إلى طبيعة الحياة، وتجاوزَ تأثيرها ميدان تخصصها كفرضيَّة علميَّة في حقل الطبيعيات، لتدخل ميادين: الفلسفة، علم الاجتماع، الأنثروبولوجيا، علم النفس، والأخلاق...<sup>[١]</sup> إلى درجة أنّ بعض الباحثين أطلق على

[١] لاحظ ما كتبه سيغموند فرويد: "لقد تلقَّت الإنسانية من يد العلم، فيما سلف، طعنتين خطيرتين أصابت في الصميم أنانيتها الساذجة. كانت الأولى عندما بينَّ للناس أن الأرض هيهات أن تكون مركز الكون... أما الطعنة الثانية فجاءت على يد عالم الأحياء، يوم انتزع من الإنسان ما يدعيه من مكانة ممتازة في نظام الخلق... وقد قام بهذا الانقلاب في عصرنا تشارلز دارون وولاس ومن سبقهما". فرويد، سيغموند، محاضرات تمهيدية في التحليل النفسي، ترجمة أحمد عزت راجح، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٦م، ج٣، ص٢١٦. ويقول ديفيد والش ١٩٤٥-١٩٩٨م في كتابه

القرن العشرين: قرن دارون Darwin's century. وبعد عقدين من صدور كتاب تشارلز روبرت دارون 1809-1882م، on the origin of species by Means of natural selection... عام ١٨٥٩م، ثم طُبِعَ سنة ١٨٧٢ تحت عنوان: The origin of species "أصل الأنواع"؛ ساهمت مجموعة من النخب العربيّة في التعريف بالدارونيّة أو التسويق لها<sup>[١]</sup> من بوابة مجلة المقتطف -التي أسّسها د. يعقوب صروف وفارس نمر عام ١٨٧٦م<sup>[٢]</sup>، ومقالات شبلي الشميل ١٨٥٠-١٩١٧م، وسلامة موسى ١٨٨٧-١٩٥٨م، وإسماعيل مظهر ١٨٩١-١٩٦٢م وآخرين، خصوصاً شميل في ترجمته "شرح بخنر على مذهب دارون" المنشور سنة ١٨٨٤م، وكتابه "الحقيقة" المطبوع سنة ١٨٨٥م ردّاً على من تعرّض لنفي ما كتبه في شرح بخنر، ثم كتابه "فلسفة النشوء والارتقاء" الذي احتوى على الكتابين المذكورين، مضافاً إلى مجموعة مباحث نشرتها مجلة المقتطف قبل التاريخين المذكورين وبعدهما.

### ملخص سيرة أبي المجد الأصفهاني

ورد في ترجمته الذاتية<sup>[٣]</sup>: "أنا أبو المجد محمّد الرضا ابن الحاج الشيخ محمّد حسين ابن الشيخ محمّد باقر ابن الشيخ محمّد تقي صاحب هداية المسترشدين. وُلدت يوم ٢٠ المحرم ١٢٨٧هـ ١٨٧٠م في محلّة العمارة من محالّ النجف الأشرف. ولما ناهزت العشر من مدارج العمر - ١٢٩٦هـ - سافرت إلى أصفهان، وبقيت بضع

The Third Millennium: reflections on faith and reason; "إنّه مؤشر خطر دائماً أن تلعب نظرية علميّة دوراً أعظم خارج نطاقها التطبيقي، مما تلعبه ضمن ذلك النطاق، المساهمة الحقيقية لرواية دارون الساحرة عن أصل الأنواع ١٨٥٩ تقع خارج المرجعية الواضحة لتلك الدراسة. إن القضية الأكثر أهمية من فهم الترتيب الطبقي لظهور أنواع الكائنات الحيّة بل حتى الأكثر أهمية من فهم الآلية التطورية التي اقترحت لتوضيح هذا الظهور إنّما هو الدور الذي لعبته نظرية دارون في تشكيل تصوّر العالم...". نقلاً عن: هوستن، سميث، لماذا الدين ضرورة؟ ترجمة سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ٢٠٠٥م، ص ٢٣٣.

[١] أنظر حول قراءة دارون عربياً: الشاكري، مروّة، قراءة داروين في الفكر العربي ١٨٦٠-١٩٥٠، ترجمة محمد سعيد كامل. وللمؤلّفة نفسها: إرث دارون في الشرق العربي: العلم والدين والسياسة-١٨٧٠-١٩١٤م.

[٢] تجدر الإشارة إلى أنّ صروف ونمر من البروتستانت، وكانا معلّمين بالكلية السورية الإنجيلية، ورغم دور مجلتهما في نشر الدارونية، إلا أنّ هذا لا يعني تأييدهما لها، بل كانا يعارضان نظرية النشوء والارتقاء والتولّد الذاتي، وقاما بتقديم الأدلة على أنّ الخلق حصل بإرادة الخالق.

[٣] انظر: الطهرانيّ، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ج ١٤، ص ٧٥٣-٧٤٧. والأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، بيروت، ط ٢، ١٤٠١هـ، ج ٣٢، ص ٢٣-١٩. ومقدّمة السيّد محمّد رضا الحسينيّ الجليليّ على كتاب نقد فلسفة دارون، الطبعة الحديثة ٢٠١٥م.

سنتين ثم رجعت إلى النجف الأشرف سنة ١٣٠٠هـ. ومكثت في النجف إلى أن وقعت الحرب العامّة الأوروبيّة، فعمّ شرّها الآفاق وسرى شرر منها إلى العراق، فخرجت إلى كربلاء وسكنت فيها، ثم خرجت من كربلاء بسيارة واحدة بصحبة العلامة الشيخ عبد الكريم الحائريّ اليزديّ، متوجّهًا إلى أصفهان، فوصلت إليها غرة محرّم سنة ١٣٣٤هـ. فانشغلت بالتدريس والتأليف...، وفي عام ١٣٤٤هـ سافر إلى مدينة قم المقدّسة بدعوة من زميله مؤسس الحوزة الشيخ الحائريّ، بقي فيها مدرّسًا في المدرسة الفيضيّة، لمدة سنتين، ثم عاد إلى أصفهان، واستقرّ بها حتى وفاته في ٢٤ من المحرّم ١٣٦٢هـ ١٩٤٣م.

من أساتذته في مراحل الدراسة المختلفة: السيد إبراهيم القزوينيّ قرأ عليه النحو ومعالم الأصول والروضة في شرح اللمعة... وحضر عند والده الفصول وتفسير البيضاوي وشطرًا من الكشّاف ورسائل المرتضى. وأتمّ الفصول والرسائل عند الشيخ فتح الله المعروف بشيخ الشريعة الأصفهاني. وحضر الفقه والأصول خارجًا عند السيّد محمّد كاظم اليزدي، والشيخ محمّد كاظم الخراساني. ثم حضر عند السيد محمّد الفشاركي، ثم ترك الحضور عليهما لأنّه وجد عنده ضالته من العلم - كما يقول-. وأخذ علوم الحديث من الميرزا حسين النوريّ والسيد مرتضى الكشميريّ والأغا رضا الهمداني. وحضر في العلوم الرياضيّة على الميرزا حبيب الله العراقيّ، وتعلّم الشعر وعلوم الأدب بمعاشرة السيد جعفر الحلّيّ.

تتلمذ على يديه في بحث الخارج مجموعة من الفقهاء، منهم: السيّد الإمام روح الله الخمينيّ، السيّد محمّد رضا الكلبايكانيّ، السيّد شهاب الدين المرعشيّ النجفيّ، السيّد عليّ الفانيّ...

له العديد من المؤلّفات بالعربيّة والفارسيّة، منها: ذخائر المجتهدين في شرح معالم الدين في فقه آل طه وياسين، وقاية الأذهان والألباب ولباب أصول السنّة والكتاب، سمطا اللال في الوضع والاستعمال، تنبيهات دليل الانسداد أو إثبات حجّيّة الظنّ الطريقيّ، الحواشي على أكرثاوذوسوسوس، كتاب في الردّ على البهائيّة،

ديوان أبي المجد، السيف الصنيع على رقاب منكري علم البديع... وأخيراً وليس آخراً كتاب: "نقد فلسفة دارون".

نذكر جملة من أقوال العلماء فيه، التي تبين سموّ مقامه العلمي والاجتهاديّ في الحقول المعرفيّة المتنوّعة:

يقول آغا بزرك الطهراني: "... جدّ في الاشتغال في دورَي الشباب والكهولة، حتى أصاب من كلّ علم حظاً، وفاق كثيراً من أقرانه في الجامعيّة والتفنّن، فقد برع في المعقول والمنقول، وبرز بين الأعلام متميّزاً بالفضل، مشاراً إليه بالنبوغ والعبقريّة، وذلك لتوفّر المواهب والقابليّات عنده، حيث خصّه الله بذكاء مفرط، وحافضة عجيبة، واستعداد فطريّ، وعشق للفضل، وقد جعلت منه هذه العوامل إنساناً فذاً، وشخصيّة علميّة رصينة تلتقي عندها الفضائل. كان مجتهداً في الفقه، محيطاً بأصوله وفروعه، متبحّراً في الأصول متقناً لمباحثه ومسائله، متضلّعاً في الفلسفة، خبيراً بالتفسير، بارعاً في الكلام والعلوم الرياضيّة، وله في كلّ ذلك آراء ناضجة ونظريّات صائبة، أضف إلى ذلك نبوغه في الأدب والشعر..."<sup>[١]</sup>.

ويقول السيّد حسن الصدر: "الفاضل الكامل، والبحر الزاخر، فخر أهل هذا العصر، وواحد الدهر، في كلّ العلوم والفضائل والفواضل، زاد الله في شرفه وكماله وعمره، وبلّغه ما يأمل في الدنيا والآخرة"<sup>[٢]</sup>.

ويقول الشيخ محمّد هادي الأميني: "فقيه كبير، وزعيم دينيّ جليل، وعالم متبحّر، وحكيم وفيلسوف، متكلم، ورياضي، عروضيّ شاعر ماهر، جامع المعقول والمنقول..."<sup>[٣]</sup>.

[١]- الطهراني، آغا بزرك، طبقات أعلام الشيعة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، ط ١، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م، ج ١٤، ص ٧٤٧-٧٥٣.

[٢]- الصدر، حسن، تكملة أمل الأمل، تحقيق حسين علي محفوظ وآخرون، دار المؤرّخ العربيّ، بيروت، ج ٥، ص ٣٧١، ترجمة رقم ٢٣١٠.

[٣]- الأميني، محمد هادي، معجم رجال الفكر والأدب في النجف خلال ألف عام، ط ١، ١٣٨٤-١٩٦٤م، ج ١، حرف الألف (الأصفهاني/٨٠)، ص ٣٦.

## مع كتاب "نقد فلسفة دارون"

يمثل كتاب "نقد فلسفة دارون" لأبي المجد الأصفهاني المصدرَ الوحيدَ لفهم طبيعة نقده لفلسفة الغرب؛ لذا نسلط الضوء على هويته وأهميته، لنعطف لاحقًا بالإشارة إلى ظلم ذوي القربى له في الحوزة العلميّة درسًا وبحثًا وتحقيقًا...

يقول الآغا بزرك الطهراني: "نقد فلسفة دارون في دحض شبهات المبطلين والردّ على الفلاسفة الطبيعيين، في ثلاثة أجزاء، طُبِعَ اثنان منها [للمرة الأولى] في بغداد سنة ١٣٣١هـ [١٩١٢م تقريبًا]، ولم يزل الثالث مخطوطًا وكنت رأيتُه عنده بخطّه وقد أشار إليه في آخر الجزء الثاني ص ٢٣٦ بقوله: وبقيت من هذا القسم من الكتاب مقالتان أحدهما في بيان حيل سماسة الإلحاد ومكائدهم، والثانية في بيان حقيقة الحياة والفرق بين الأنواع..."<sup>[١]</sup>. وأشارت مجلّة العرفان إلى الكتاب في مجلّدها الخامس، ٢٧ آذار سنة ١٩١٤م<sup>[٢]</sup>، بقولها: "نقد فلسفة دارون = صدر الجزء الأوّل والثاني من هذا الكتاب الفريد في بابه لمؤلفه العلامة الفاضل أبو المجد الشيخ محمّد رضا آل العلامة التقيّ، واسمه يدلّ عليه فنشي على مؤلّفه أثابه الله". وحديثًا أعيد طبع الكتاب ٢٠١٥م-١٤٣٦هـ، في بيروت، مؤسّسة التاريخ العربي، بتحقيق الدكتور حامد ناجي الأصفهاني، ولكنه خالٍ من الجزء الثالث أيضًا، ولا نملك معلومات عنه.

لقي الكتاب إعجاب بعض المفكرين العرب، نذكر نماذج من أقوالهم:

يقول الآغا بزرك تتمّة لقوله السابق: "... والجزء الأوّل ممحصّ للنقود والردود على خصوص فلسفة داروين، المشهورة بفلسفة النشوء والارتقاء، كما أنّ فيه جميع شبهات المبطلّة والردّ عليها، وهو من أحسن ما كُتِبَ في إثبات الواجب والردّ على كلمات الماديين، كما أنّه أشهر مؤلّفات المترجم له ومن أجلّ آثاره، وبعد انتشاره

[١]- الطهراني، طبقات أعلام الشيعة، مصدر سابق، ج ١٤، ص ٧٤٨-٧٤٩.

[٢]- العرفان، مجلّة علميّة أدبيّة أخلاقيّة اجتماعيّة، تصدر كلّ شهر عربيّ، أحمد عارف الزين في صيدا، ج ٥، ص ٥، آذار- ١٩١٤م، ص ١٩٧.

بمدة ردّ عليه الشاعر العراقيّ الكبير الفيلسوف جميل الزهّاوي بكتاب خاصّ، فأجابه الرضا أيضًا بكتابه القول الجميل إلى صدقي جميل<sup>[١]</sup>.

ويقول في الذريعة: "نقد فلسفة دارون، ردّ على الفلسفة الطبيعيّة، لآقا رضا الأصفهانيّ... ألّفه في شبابه أوائل انتشار نظريّة داروين في النشوء والارتقاء في إيران بشكل غير صحيح معارض للدين، فاعترض عليه الناقد من هذه الناحية، وأثبت فيه الواجب من دون حاجة إلى الدور والتسلسل. فعارضه جميل صدقي الزهّاوي، الشاعر الأديب الفيلسوف الكرديّ، فكتب [أبو المجد محمّد] الرضا في جوابه: "القول الجميل إلى صدقي جميل"<sup>[٢]</sup>.

ويقول عبّاس محمود العقاد ١٨٨٩-١٩٦٤ م: "... وبعد كتابة الردّ على الدهريين بنحو من ثلاثين سنة ظهر كتاب "نقد فلسفة داروين"، لمؤلّفه الشيخ محمّد رضا آل العلامة التقيّ الأصفهانيّ، وهو باحث فاضل من علماء الشيعة بكر بلاء المعلىّ، تحرّى النظر في مجموعة وافية من مراجع النشوء العربيّة والإفرنجيّة التي وصلت إلى الشرق الإسلاميّ... وأنصف المؤلّف مذهب النشوء، فلم يحسبه من مذاهب الإلحاد والتعطيل، لأنّ القول بالنشوء لا يقتضي إنكار الخالق، وإنّما يتسرّب إليه الإلحاد من تفسيرات الماديين لمقدّماته على الوجه الذي يوافق نتائجهم المقرّرة عندهم قبل ظهوره..."<sup>[٣]</sup>.

ويقول الأستاذ محمّد أحمد باشميل ١٩١٧-٢٠٠٥ م: "لقد ناقش فلاسفة الشرق وجهابذة الفكر من المسلمين والمسيحيّين نظريّة داروين مناقشة واعية مركّزة، عارضوا مذهب داروين، وبرهنوا على اهتزاز هذا المذهب وعدم صحّته... ولعلّ أقوى هؤلاء العلماء حجّةً في نقض نظرية داروين... علامة الشيعة الكبير الشيخ محمّد رضا آل العلامة التقيّ الأصفهانيّ من علماء كربلاء... فقد نقد مذهب داروين، إلّا أنّه

[١] الطهرانيّ، طبقات أعلام الشيعة، ج ١٤، ص ٧٥٢.

[٢] الطهرانيّ، آغا بزرك، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، ط ٢، مجلّد ٢٤، ص ٢٧٧، تحت رقم ١٤٣٠.

[٣] العقاد، عبّاس محمود، الإنسان في القرآن، مؤسّسة هنداوي للتعليم والثقافة، ص ٩٦-٩٧.

-مع عدم تسليمه بصحة هذا المذهب- كان أخفّ وطأة في هجومه على داروين من الفيلسوف الأفغانيّ، وكان مع ذلك أكثر تعمقًا في المناقشة، وأكثر دقة في البحث والمقارنة.

ولقد كان العلامة الشيعي -مع رفضه لمذهب داروين- لا يرى في القول بالنشوء والتطور والارتقاء أيّ إلحاد أو إنكار للخالق سبحانه وتعالى<sup>[١]</sup>.

على الرغم من اشتهاار الكتاب وانتشاره في حينه كما أشار الطهرانيّ ويظهر من العقاد وباشميل، إلا أنّ الكتاب لم يحظَ بمنزلته ومكانته في المناخ الحوزويّ، فإلى تاريخ كتابة بحثنا هذا لم نعر على من قد أوفى نظريّات المؤلّف حقّها بالدراسة والتحقيق، بل يكاد الكتاب يكون مجهولاً حتى عند أهل الاختصاص في علم الكلام والفلسفة كما لمسنا ذلك شخصياً.

وتجدر الإشارة إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ دراسة المشروع النقديّ لأبي المجد للدارونيّة سيكون وفق المنهج الوصفيّ التحليليّ، فلن نعمل إلى المقارنة، أو النقد، مع أنّ مشروعه قابل للمحاكمة في ضوء تقدّم البحث العلميّ عن التطوريّة، ولكن محاكمته تؤثر على مناقشة الجانب العلميّ من نظريّة دارون، دون أن تلحق ضرراً بنقد اللوازم الوجودية والمعرفيّة التي ربّتها الماديّون والملحدون على الدارونيّة عن الله والدين.

### دوافع نقد الدارونيّة عند أبي المجد الأصفهانيّ

يقول أبو المجد: "... إنّما القصد [في هذه الرسالة] النظر في الأمور الجوهرية التي يتركّب منها الرأي الداروينيّ، وهي النشوء والارتقاء وتعليلها بالانتخاب الطبيعيّ، ثمّ البحث في الغرض الذي أوجب انتحال المعطلين لهذا الرأي وإعجابهم به، وتأليف الكتب والمقالات فيه، أعني الاستغناء به عن الصانع الحكيم وإقامة الانتخاب الطبيعيّ مقام الخالق جلّت آلاؤه".

[١] باشميل، محمّد أحمد، الإسلام ونظريّة داروين، دار الفتح، بيروت، ط ٢، ١٣٨٨-١٩٤٨، ص ٥٥-٥٨.



ويقول: "سألت عن أمر هذه الآراء المنسوبة إلى داروين المعروفة بفلسفة النشوء والارتقاء، وذكرت ما بلغ من شيوعها عند الغربيين، وانتحال جماعة لها من الشرقيين، وجعلهم ذلك أساساً للزندقة والإلحاد من الجحود للصانع والإنكار للشرائع... وطلبت أن أرسم لك فيها فرقاً بين باطلها وحقها وميزاناً تميّز به كذبها من صدقها.."<sup>[١]</sup>.

ويقول في موضع ثالث: "الغرض الذي أنشأنا هذه الرسالة له، هو دفع شبهات المعطلين من أهل هذه الأهواء، وإيضاح أنّ التوحيد هو المقصد الوحيد الذي ينتهي إليه جميع الآراء، وبيان أنّ وجود الصانع أظهر من أن يخالفه رأي فلسفيّ أو نظر علمي، وأنّ هذه الآراء لو تمّت فلا تفضي إلى التعطيل، ومفترضاتهم إنّ صحّت فلا تغني عن الخالق الجليل"<sup>[٢]</sup>.

يفيد تحليل هذه النصوص، أنّ الدافع المحرّك لأبي المجددي مشروع نقده فلسفة دارون يتلخّص في أربعة أمور:

الأول: إثبات الصانع وتوحيده.

الثاني: الدفاع عن مطلق الدين أو الدين المطلق وليس خصوص الإسلام، إذ يقول: "وليعلم أنّ كتابي هذا موضوع للدفاع عن الدين المطلق في قبال اللادين المحض، لا للانتصار لدين على دين والانتصاف لبعضه من بعض، ولهذا تراني أدفع ما استطعت عن أديان لا أنتحلها ومذاهب لا أقول بها؛ لأنّ أحد هؤلاء لا يثلب ديناً إلا وقصده ثلب الأديان عامّة. ولا يزري على شريعة إلاّ ليسري إزراءه إلى الشرائع قاطبة. فيقع في النصرانيّة ليطفي أوار غيظه من الحنيفيّة، ويعترض على الحنيفيّة ليشفي أحاح نفسه من النصرانيّة، ولا يذمّ غيرهما إلاّ ليسري الذمّ بزعمه إلى جميع الشرائع، فمن الجزم أن نردّ على وجهه هذا الباب، ونستأصل شأفة الطعن على مطلق الدين"<sup>[٣]</sup>.

[١] نقد فلسفة دارون، ص ٩.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ٤.

[٣] ن.م، ص ٥-٦.

**الثالث:** إنكار الملازمة بين نتائج الدارونية وبين الإلحاد، فلو فرض التسليم بصحة فرضية دارون فإنها لا تستلزم نفي وجود الخالق.

**الرابع:** نفي تعارض العلم والدين. وبهذا يمكن القول إنَّ أبا المجد الأصفهانيّ من أوائل العلماء المسلمين الذين طرَقوا باب البحث حول ثنائية العلم والدين، فهو يعتبر رسالته "موضوعاً لتطبيق نواميس الطبيعة على الحقائق الدينية"<sup>[١]</sup>.

### منهج أبي المجد ومصادره المعرفية في نقد الدارونية

يقول أبو المجد: "... كان أقرب مسالك الكلام إلى ما قصدناه وألصقها بما أردناه، هو الجري على أصولهم ما أمكن، وإن كانت فاسدة، وتسليمها وإن كانت غير مسلمة، ودفع شبهاتهم على مقتضيات أصولهم ومقررات رؤسائهم، فإذا بنيت الرد على أصل أو التزمت بفرض لدى النقض، فلا يلزم اعتقادي بذلك الأصل أو الفرض، فكثيراً ما أجري فيها على أمور لا أعتقدها؛ لأنّها أقرب إلى أفهامهم وأنسب بما ألفتة نفوسهم من مقرراتهم... وهذه موضوعة لقوم لا تطمئن قلوبهم بغير قوى الطبيعة ولا يسلّمون إلا ما يطابق نواميسها المعلومة... وإن كان مذهبي سواء واعتمادي على غيره"<sup>[٢]</sup>.

يلتزم أبو المجد في نقده فلسفة دارون بالمنهج الجدليّ، وهو أحد الصناعات الخمس في المنطق الأرسطيّ، لا يهدف إلى إنتاج المعرفة المضمونة الحقائقيّة بما هي مطابقة للواقع -بخلاف البرهان-، بل إلزام الخصم بالاعتراف بالنتائج التي يريدتها المُجادل في مقام الصراع الفكريّ والنقاش العلميّ، أعمّ من أن يكون معتقداً بها أو مُلتزماً. مع ذلك، لم يكن هدفه متمحّضاً في الجدليّة، بمعنى مجرد إرادة غلبة الخصم بأيّ وسيلة متاحة، وإنما إقناعه بالحقيقة إن أمكن. لذا يقول: "... ولهم علينا أن نستعمل الإنصاف لا المكابرة، فإنّما غرضنا تمحيص الحقائق لا المجادلة"<sup>[٣]</sup>.

[١] نقد فلسفة دارون، ص ٦.

[٢] ن.م، ص ٤-٥.

[٣] نقد فلسفة دارون، ص ٦.

ونفيه المجادلة هنا، ليس بمعناها المنطقي، بل اللغوي المرادف للمغالطة المنطقيّة، إذ "الجدل لغة هو اللدّد واللّجاج في الخصومة بالكلام مقارنةً غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة أحياناً عن العدل والإنصاف؛ ولذا نهت الشريعة الإسلاميّة عن المجادلة"<sup>[١]</sup>. والشاهد اعترافه باستعمال أسلوب المجادلة في ضوء المنطق القرآنيّ، فيقول: "ثم إن كثيراً مما وصل إلينا من كتب هؤلاء ومقالاتهم، ملؤها التهكم والاستهزاء بالدين وحضرة النبيين صلّى الله عليهم أجمعين، ونحو ذلك مما ترتعد له الفرائص وتتشعر منه الأبدان، وما كان بالصعب علينا أن نرخي العنان للقلم ونقول واحدة بواحدة والبادي أظلم... ولكنّا توخّينا حسن المجادلة الذي أمرنا به في محكم الكتاب، فنزّهنا كتابنا عن الشتم والسبّ ونحوهما مما تثير عواصف العصبية؛ فتعشى العيون عن النظر إلى الحقيقة العلميّة، وما فيه من التكذيب فإنّما هو للنقل لا للناقل، وما فيه من التحقير فإنّما هو للقول لا للقائل"<sup>[٢]</sup>.

ومن شواهد سعيه إلى الحقيقة، قوله: "آن أن ننظر إلى هذه الآراء من الجهة العلميّة، والحقيقة ضالّتنا التي ننشدها ونأخذ بها حيث نجدها، نوافق دارون فيما ظهر لنا أنّه الحق من آرائه ولا نستنكف من أتباعه، ونخالفه فيما خالف الحقّ فيه ولا يهولنا كثرة أتباعه، لسنا من أعدائه فنعادي الحقائق ونرفض كلّ ما قال... والموازين العلميّة هي الحاكمة بيننا"<sup>[٣]</sup>.

فمن النقاط المهمّة في منهجه النقديّ ما يمكن أن نصلح عليه العدالة النقديّة، أي لم يدفعه خلافه العقديّ مع فلسفة دارون ليتجاوز العدالة والإنصاف، حيث يقول: "لا تحلّ أني أنهاك عن تعلّم ما اهتمدوا إليه من العلوم وتصديق [معطوفة على: أنهاك عن، والمعنى: لا تحلّ أني أنهاك عن تصديق] ما اهتمدوا إليه من المسائل وأقاموا عليه محكمات الأدلّة، ولا أني أشير عليك بأن تبخسهم حقوقهم وتنكر من ذوي

[١] المظفر، محمد رضا، المنطق، تعليق الشيخ غلام رضا الفياضي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفّة، ط ١، ص ٣٨٢.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ٧.

[٣] ن.م، ص ١٠١.

الفضل منهم فضلَه، كيف وهذا الدين الشريف قد أدبنا بأحسن الآداب، فنهانا عن بخس الناس في محكم الكتاب، وأمرنا مشرَّعه صلى الله عليه وآله بأن نستعين في كلِّ صنعة بصالحي أهلها، وجعل الحكمة ضالَّة المؤمن يطلبها حيث يجدها، ومثلها أمير المؤمنين إذا كانت في غير أهلها بدرَّة في فم خنزير يأخذها المؤمن ويغسلها ثمَّ ينتفع بها“<sup>[١]</sup>.

ومن الملفت أيضاً، تنبَّه إلى لغة النقد بما يتناغم مع معجم مفردات ذهنيَّة الإنسان المعاصر له، فيقول: ”لم نعتد في هذا الكتاب تحسين العبارة، ولا استعمال النكات البديعة، وكثيراً ما توخينا فيه من البيان ما كان أقرب إلى أفهام العصر وأشبه بما ألفتها طباعهم من المسالك الحديثة؛ ولذلك جرّدنا الأدلَّة والأجوبة عن الإيرادات المنطقيَّة وألبسناهما حللاً عصريَّة... وتجنّبنا غالباً ذكر البراهين الدقيقة المبتنية على الفلسفة العالية والحكمة المتعالية للسبب الذي قدّمناه“<sup>[٢]</sup>.

وفيما يتعلّق بمصادر مشروعه النقدي ومراجع فهمه لفلسفة دارون يلتفت أبو المجد إلى ثغرة غياب النص الأصلي، مع الأخذ بعين الاعتبار أنّ القارئ العربي لم يطلع إلا في حدود عام ١٩١٨م مباشرة على أطروحة دارون في ”أصل الأنواع“ الصادر عام ١٨٥٩، وذلك في تعريب إسماعيل مظهر للكتاب، ثمَّ إعادة تنقيحه ونشره عام ١٩٢٨م، وهذا يعني أنّ النصّ الدارويني لم يعرّب إلاّ بعد مرور ما يقارب ٦ سنوات على نشر أبي المجد الأصفهاني كتابه، فيقول: ”كتّب دارون وسائر رؤساء هذه الفلسفة كتباً عندنا غير موجودة، وبلادنا عن البلاد التي نشأت فيها هذه الآراء بعيدة، وقد طلبناها من مواضعها، وكان الحزم تأخير تصنيف هذا الكتاب إلى زمن وصولها لولا الباعث الديني“<sup>[٣]</sup>.

ويقول أيضاً: ”وما فيه من النقل فقد تحرّينا فيه أوثق ما عندنا من المصادر، ولم

[١] نقد فلسفة دارون، ص ١٨-١٩.

[٢] ن.م، ص ٣.

[٣] ن.م، ص ٦.

نذكر أسماءها غالبًا طلبًا للاختصار،... ولا نستبعد خطأ الناقل في فهم مراد القائل، ولا تقصير المترجم في أداء مراده، ولكننا بالإرشاد إلى الأصل المأخوذ منه النقل نُسْقِطُ عَنَّا ضَمَانِ الصَّحَّةِ وَنُلْقِي تَبْعَةَ الخَطَأِ عَلَى نَاقِلِهِ<sup>[١]</sup>.

ومن الواضح أنه سعى في طلب النصِّ الأصليِّ، وكان في نيَّته تأخير تأليف كتابه إلى حين وصوله وإطلاعه عليه، ولكن ما سمَّاه "الباعث الديني" كان مبررًا لبدء التأليف والنشر قبل وصول النصِّ الأصليِّ، لعلَّه يتدارك ذلك في طبعات لاحقة، مع الإشارة إلى أنَّ المقصود بالباعث الدينيِّ هو الشعور بالمسؤولية الدينية في الدفاع عن الشبهات والاستجابة للتحديات التي أثارها شياع فرضية دارون في المناخ الإسلاميِّ من إلحاد وتصوير الدين مضادًّا للعلم، وهو تحدُّ يستحقُّ تجاوز النصِّ الأصليِّ في مجابهة فرضية دارون بالواسطة، خصوصًا أنَّ الهدف يتناسب مع ذلك، لأنَّ القارئ العربيَّ إلى حين تأليف أبي المجد كتابه اطَّلع على فرضية دارون من المصادر العربية -خصوصًا كتاب شبلي شمَّيل: "النشوء والارتقاء"- التي اعتمد عليها أبو المجد في نقد تلك النظرية، وحينها يكون مبررًا له نقد النظرية في ضوء ما اطَّلع عليه من معطيات بالعربية.

### الوعي بطبيعة شبهات الفلسفة الغربية

من الخصائص المضيئة في فكر أبي المجد الأصفهانيِّ تسليطه الضوء على طبيعة شبهات فلسفة الغرب وتحليلها بطريقة تبيِّن وعيه بنقاط قوتها وانعكاسها السلبيِّ على الفكر الدينيِّ. ونعالج المسألة ضمن نقطتين:

**النقطة الأولى:** تقسيمه أدوار الشبهات في خطِّ علاقتها مع الدين الإسلاميِّ إلى

ثلاثة<sup>[٢]</sup>:

**الأول:** شبهات عصر البعثة: وكانت تنحصر في استبعادات فطرية واستدلالات

[١] نقد فلسفة دارون، ص ٧.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ١١-١٣.

بسيطة خالية من البراهين والموازن العلمية، كاستبعاد المعاد، وعلم الله تعالى بالأشياء... وقد عرض القرآن هذه الشبهات وردّ عليها.

**الثاني: شبهات العصر العباسي:** ففيه "نقلت علوم اليونانيين إلى بلاد المسلمين، وتُدوِّوكت بينهم العلوم العقلية، وعُرفت الموازين المنطقية، فتهافت عليها الملاحدة والذين في قلوبهم زيغ، ورتّبوا شبهاتهم على الأصول اليونانية، وأبسوها حلل البراهين المنطقية، وأخذوا مع ذلك يربعون الناس تارة بأعلام يونانية غريبة واصطلاحات علمية لا عهد للمسلمين بها، وأخرى بإصابتهم في العلوم التي مبادئها حسية أو قريبة من الإحساس كـبعض الطب والرياضيات، وظنّوا أنّه قد هدموا بذلك أركان الدين، وبلغوا مرامهم من إضلال المسلمين. ولكن لم تدم لهم تلك الفرحة، بل وعادت عليهم وبالأ وترحة، إذ كانت في تلك الآيات التي وردت للعصر الأوّل كنوز مدخرة لهذا العصر استخرجها علماء الإسلام، وأضافوا إليها ما وصل إليهم من أحاديث صاحب الشريعة والأئمة القائمين مقامه، فأجابوا عن تلك الشبهات بأجوبة مطابقة لمصطلحاتهم مبنية على الصحيح من أصولهم، ودفعوا بساطع البرهان ما كان لهم من الأصول الفاسدة... وبرزت الأصول الدينية في حلل البراهين العقلية الجامعة للشروط المنطقية"<sup>[١]</sup>.

**والدور الثالث: شبهات عصر الاحتكاك بالغرب المعاصر والتأثر به،** حيث قضت المصالح السياسية والعلائق التجارية الانفتاح على الغرب، خصوصًا مع رؤية المسلمين أنفسهم في حاجة إلى أشياء كثيرة من لوازم المعيشة قد سبقهم الغرب إلى إتقانها أو اختراعها، ففزعوا إلى قوم منهم أرسلوهم إلى تلك البلاد لينقلوا لهم ما ينفعهم في المعاش، فجلبوا إليهم ما لا ينفعهم فيه ويضرهم في المعاد<sup>[٢]</sup>.

والنقطة الثانية، هي القراءة المقارنة بين شبهات الأدوار الثلاثة قوّة وضعفًا، معتبرًا شبهات الدور الأخير أهون من الدورين السابقين، ولكن الضرر منها على الدين

[١] نقد فلسفة دارون، ص ١٣-١٤.

[٢] ن.م، ص ١٤-١٥.

أعظم والخطر الناتج منها أشدّ. أمّا أنّها قصرت عن شبهات الدور الأوّل، لما فاتها من رونق الفطرة وحسن صبغتها، ولكنها لبساطتها وعاميّتها زالت سريعاً بمحكّمات الآيات والأدلة العلميّة. وأمّا أنّها لم تلحق شبهات الدور الثاني فلقوة مبانيه واستحكام أدلّته، حيث كانت مبنية على أصول دقيقة واصطلاحات علميّة جليّة، وأذهان عموم الناس بعيدة عن فهمها، وكان لا يخشى الضرر منها إلا على أناس قليلين صرفوا في تلك العلوم أعمارهم وقليل ما هم.

أمّا الشبهات الحديثة والمعاصرة لفلسفة الغرب، فإنّها مبنية غالباً على تجرّيات ودعاوى مشاهدات، وقد جعلوا على طبقها اصطلاحات يسهل على عموم الناس معرفتها، وهذا واضح بالمقابلة بين مباحث الهيولى والصورة وأحكام المعلول والعلّة، وبين مباحث هذه الفلسفة واصطلاحاتها من تنازع البقاء وقانون الوراثة والارتقاء.

والأمر الآخر الذي يُلفت إليه أبو المجد، أنّ علوم اليونان لم تُنقل إلينا إلا بعد زوال عزّهم وانقراض دولتهم، ولم يكن لهم في ذلك الزمان رعب متمكّن في النفوس ولا هيبة في الصدور، أمّا آراء الغربيين فقد دخلت بلاد الإسلام وهم في مجدهم ومنتهى سلطنتهم، وقد ملكت عاداتهم وصفاتهم ولغاتهم البلاد القليلة التي لم تملكها سيوفهم جرياً على ناموس القوة، حتى زعموا أنّهم رزقوا من العقل والذكاء ما ليس لسواهم، وصار أقوى البراهين في العلميات أنّ الأفرنج يقولون كذا، وفي العمليّات أنّ البلاد المتمدّنة يفعلون كذا، وعظم الأمر وتفاقم الخطب حتى جرى الاصطلاح في تسمية من يقلّدهم ويتشبه بهم، وإن لم يكن له حظّ من علومهم بـ "التمدّن" و "المتنور"، ونبز من يخلفهم في شيء بـ "الوحشي" و "الجاهل"، إلى غير ذلك مما يُبكي طرف المؤمن الغيور دماً...<sup>[١]</sup>.

## وظائف المشتغل بعلوم الغرب

يشير أبو المجد إلى أمر شديد الأهميّة، إذ إنّّه يحدّد وظائف من يشتغل بفلسفة الغرب وعلومه بحيث يأمن مع الالتزام بمراعاتها من الوقوع في الانبطاح والتبعيّة والتقليد الأعمى...<sup>[٢]</sup>:

[١] نقد فلسفة دارون، ص ١٧-١٨.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ١٥-٢٠.

الوظيفة الأولى: أن يكون اشتغاله بعد إتقانه علوم الدين؛ لئلا يقع فيما يخالف القطعي من النقل أو صريح العقل، ليكون الدين نورًا مقابل الشبهات، والعقل ميزانًا لمعرفة البراهين من المغالطات.

الثانية: أن لا يعيش حالة الرهبة أمام علوم الغرب، ويكرّر على نفسه أنهم بشر يجوز عليهم الخطأ ومن الممكن أن لا يصلوا إلى حقيقة أمر في حين يمكن أن يصل سواهم إليه.

الثالثة: تجنّب الانبهار بقوتهم وسلطتهم، فإنّ التتر من أجهل الأمم وفتحوا من البلاد ما يُعلم.

الرابعة: أن لا يخلط بين تقدّم اختراعاتهم وتطورهم الصناعي، وبين القضايا الفكرية والفلسفية، فإنّ العالم بدقائق العلوم التي مبانيها المحسوسات أو التجريبيات فضلاً عن العامل لأتقن الصناعات قد يعجز عن حلّ الواضح من العقليّات.

الخامسة: عدم تصديق كلّ ما ينقلونه من المشاهدات، فإنّ فيهم من يشتهه، بل من يتعمّد تزوير الحقائق والمعطيات انتصاراً لمذهبه.

السادسة: أن يرفض كلّ ما يخالف المعلوم بالضرورة من الدين، وتنزيل الدليل عليه منزلة الشبهة، فإن لم يستطع دفعها رجع إلى العلماء ليعرفوه موضع الغلط منها.

السابعة: أن حقّ المعرفة عليه أن يضع كلّ مسألة موضعها من الشكّ واليقين فلا يلحق بالقطعيّات ما دليله الحدس والتخمين، وأن يحذر من أن يقوده حسن الظنّ بالقائل إلى تسامحه في تمحيص أدلّة المسائل، أو يقضي به الرعب من أقوى القائلين إلى التعصّب لأضعف القولين، ثم يسير على السنّة التي سنّها العلم لنفسه من التثبت التام في النقلات ومراعاة أصول البراهين في العقليّات.

الثامنة: أن يكون الهدف من معرفة الصناعات إعادة الثروة الوطنيّة وتقليل الاحتياج إلى الأجانب وحماية ثغور البلاد الإسلاميّة من هجماتهم.



والناتجة: إتقان العلوم التي أخذها الغربيون منّا، وتعلّمها بلغتنا، ونزيد عليها ما زاده عليها هؤلاء من المسائل بعد أن نقلها إلى لغتنا، ونضع لها رموزاً واصطلاحات تناسب بلادنا وطباعنا، كما فعله المترجمون عن اليونانية. فالتراجم لو بقيت على هذا المنوال ولم تغير الدول خطّتها بحسن سياستها ولم يلتفت المسلمون إلى سوء عاقبتها؛ لا يمضي قرن حتى يخسر المسلمون دينهم ومحاسن صفاتهم وعاداتهم من غير أن يربحوا في دنياهم.

### ميدان العلم التجريبيّ وإشكاليّاته المنهجية

يعتقد أبو المجد أنّ المنهج التجريبيّ أو الاستقرائيّ له ميدانه الخاصّ، وهو عالم المادّة والطبيعة، فلا ينبغي أن يتجاوزّه إلى غيره من العوالم الغيبية واللامحسوسة. فإرادة فهم عالم ما وراء الطبيعة والغيب في ضوء المنهج العلمي التجريبيّ يورط الباحث في آراء فاسدة، فيقتصر ميدان البحث عن ما وراء الطبيعة والغيبات على اختصاص المعرفتين الدينية والفلسفية. وفي السياق، يعاتب أبو المجد دارون على تحيّرهِ في كيفية التوفيق بين وجود الصانع وبين ثبوت صفة الرحمانية له تعالى؛ لعجزه عن إدراك المصالح في خلق ما يرى أنّه شرور، وهي أزمة تورط فيها كثيرون؛ إذ لم يتمكنوا من معالجة كيفية الجمع بين وجود إله رحيم محبّ للخير وبين مشكلة الشرّ في العالم، فكانت حجّتهم ضدّ الله أنّ الكون يبدو في غاية القسوة والظلم -على حدّ تعبير الكاتب الإيرلنديّ C. S. Lewis-، يقول أبو المجد: "وتصدّي هذا الرجل لهذه الشبهة ممّا يُعاتب فيه لتعاطيه ما لا يدخل في فئه، وتكلّفه ما ليس من وظيفته، فإنّ حلّ هذه الشبهة وأمثالها شأن العلوم الدينية وعلم ما وراء الطبيعة، ولا تحلّ عقدها بما صرف فيه نقد عمره من جمع صنوف الزيزان وتربية الحمام ونحوهما من تجاربه التي لا تجديه إلّا في آرائه... وكان الأولى لهما [مضافاً إلى ولس] أن يدعا لغيرهما هذا المجال ويقولوا: لكلّ فنّ أهل ولكلّ علم رجال"<sup>[١]</sup>.

وفي الجانب المعرفيّ يشخص مشكلة ناتج المنهج العلميّ والاستقرائيّ -في نصّ

[١] - نقد فلسفة دارون، ص ٣١.

يقترَب به مع فكرة كارل بوبر في نظرية التكذيب: "إنه -أي العلم- كما تعلم آراء مبنية على ناقص الاستقراء، وتعليلات تختلف باختلاف الآراء، تُبنى زمانًا، ثم تُهدم وتُبرم، ثم تُنقَض... تمرّ على الناس أيام يرونها أحسن ما تعلّل به الأشياء، فيأخذون بها، ويظفر قوم بعدهم بأحسن منها فيعدلون عنها، فكأن لكلّ تعليل من تعليلات نظام الكون دولة، تحكّم زمانًا على العقول، وتقهر سواها، فتحكّم كسابقتها حتى تنقضي أيامها، ويقوم غيرها مقامها.

ويتابع القول: "هذا نظام سكّون الأرض وحركة الأفلاك، حكم على علماء العالم أكثر من ألفي سنة، وكانت تعدّ من الواضحات الملحقة بالأوليات، ويعدّ المنكر لها كالمنكر للبدهيّات، فكم مُلئت الكتب من أوضاع الأفلاك وكيفياتها وعدد تدويرها وممثلاتها ثم انقضت أيامها فسقطت، وقام بعدها نظام حركة الشمس حول الأرض وحركة السيارات حول الشمس، ولم تطل أيامه حتى قام نظام حركة الأرض والسيارات جميعًا حول الشمس. والله سبحانه وحده هو العالم بما يكون بعده. وكانت الحرارة المركزية هي التعليل الوحيد لتكوّن البراكين وحدوث الزلازل إلى أن قام اللورد كلفن فعلّله غيره ووافقه دارون. إلى غير ذلك مما إحصاءه خروج عن مقتضى المقام"<sup>[١]</sup>.

وعليه تكون معطيات العلم التجريبيّ متبدّلة ومتغيّرة، فكلّما تقدّمت البشريّة خطوة في الزمان تبيّن خطأ نظريّة لتحلّ محلّها أخرى، وهكذا دواليك، فمن سمات النظريّات العلميّة التغيّر واللاثبات.

أمّا الدين في رؤيته فهو "الثابت الذي لا يعتري حقائقه الزوال، ولا تتبدّل على مرور الأعصار، فكلّ حقيقة أخبر بها أوّل المرسلين يؤكّدها خاتم النبيّين، والجميع قد أخبروا بوجود الخالق العظيم ووحدة ذاته وبديع صفاته ووجود الملائكة وثبوت المعاد والحساب والعقاب إلى غير ذلك من الحقائق المعلومة من الأديان. فهل ترى اختلافًا بين النبيّين كما تشاهده بين الطبيعيّين؟! وهل يهدّد الدين بمثل هذه الآراء

الموقّته؟ أم على الوحي يُخشى من خيالات دارون؟!<sup>[١]</sup>. وي طرح نموذجًا على ذلك -فيه بحسب وصفه موعظة لهؤلاء لو عقلوا وأمثلة لو أنصفوا- فيقول: "كان الدين يخبرنا بمعراج خاتم الأنبياء، وأنّ المسيح صعد بجسده الشريف إلى السماء، وكان برهان امتناع الخرق للفلكيات يعدّ من الممتنعات، فكم من ملحد صال على الدين بهذا الدليل، ومؤمن لم يجد إلى حلّه من سبيل؟! حتى هدم الزمان أساس ذلك البرهان، وزادت قوّة واستحكامًا قواعد الإيمان".

وكان الوحي يخبرنا بأنّ الله تعالى خلق سبع أرضين، والمسلمون يرتلون في صلواتهم: سبحان الله رب السماوات والسبع ورب الأرضين السبع، ويخبرهم المعصوم بأنّ هذه قبة أبينا آدم، وأنّ لله وراء هذه القبة تسعًا وأربعين قبة، فيها خلق لا يعلمون أنّ الله خلق آدم، وكان البرهان العقليّ يهدّده بأنّ وجود أرض أخرى يستلزم من المحال أحد ثلاثة أشياء: إمّا الخرق والالتيام في الأفلاك، أو لزوم الخلاء، أو عدم كروية السماء.

وأنت تعلم قيمة هذه الشبهة وأمثالها اليوم في سوق العلم. ولعمري إنّ العلم لا يتقدّم إلى الارتقاء خطوة، إلّا وتُكشف للدين حقائق خفيّة وتزداد أدلّتها قوة...". ولذا، لا يرتضي طريقة تأويل الحقائق الدينيّة القطعيّة في ضوء المعطيات العلميّة التخمينيّة، قائلاً: "... يتّخذ آخر سلاحًا يهدّد به الدين وبعضهم يوجب على أهل الدين تأويل الحقائق الثابتة فيه، ومنهم من يقسمها بين العلم والدين كما تُقسم الممالك بين السلاطين"<sup>[٢]</sup>.

ويقسم أبو المجد القضايا العلميّة إلى قسمين:

١. القضايا العلميّة اليقينيّة، وهي لا تعارض ما هو معلوم الثبوت من الدين، بل هي من جنود الدين في تشييد قواعد التوحيد وصدق النبوذة.

٢. القضايا العلميّة التخمينيّة، والتي لا اعتبار لها في معارضتها للدين.

[١]- ن.م، ص ٣٦.

[٢]- ن.م، ص ٣٦-٣٧.

ويقول: "أما المسائل اليقينية من العلم الثابتة بالبراهين القطعية، فليس فيها شيء يخالف المعلوم من صحيح الأديان، بل هذا القسم من العلم من أقوى جنود الدين وأحسن أعوانه، وهو حليفه الذي لا يفارقه، فهل شُيِّدت قواعد التوحيد إلاّ به؟! وعُرفَ صدق النبيّين إلاّ منه؟! فمن شاء أن يفرّق بين الدين وهذا القسم من العلم فقد ذهب سعيه باطلاً."

وأما القسم الذي دليله الحدس والتخمين، وأقصى مدارجه أوّل درجة الظنّ فضلاً عن اليقين، فأسعده ما وافق شيئاً من ظواهر الدين، وأشقاه ما بُلِيَ بتكذيب الصديقين، "معتبراً أنّ فرضيّة دارون تندرج تحت قسم القضايا العلميّة التخمينيّة، قائلاً: "... فهل مبانيها إلاّ حدسيّات جيولوجيّة وعمدة أدلّتها الأعضاء الأثيريّة أو الصورة المزوّرة الجينيّة؟! وسوف تقف على ضعف تلك المباني والأدلة في النظر العلميّ...". ويتابع قوله: "كان دارون معترفاً بأنّ آراءه تخمينيّة، فقال في كتاب أصل الإنسان: "إنّ كثيراً من الآراء التي بسطتها تخمينيّة للغاية، ولا أشكّ في أنّه سيّضح فساد بعضها بالبرهان القاطع، ولكنني قد أوضحت الأسباب التي ساقنتني إلى التمسك برأيي دون رأي"<sup>[١]</sup>.

معقّباً، بأنّ آراء تلك مبانيها وهذه أدلّتها لجدير بأهلها أن لا يحاربوا بها الأديان. ثمّ يناقش حجج الملاحدة ليدلّسوا بها على ضعف العقول من أنّ الدين ينافي البحث عن علل الأشياء، وأنّه واقف في طريق العلم، وأنّ المؤمنين لا يرون التعليل إلاّ بالإرادة الربانيّة، مجيباً: "إنّ المؤمنين يمتازون عن الملحدّين بأنّهم يثبتون للكون صناعاً حكيماً خلق المادّة وجعل لها نواميس يجري عليها الأشياء بحسب ما يريد ويشاء، وتلك النواميس خاضعة لقدرته موجودة بمشيئة، ولا ينكرون قطّ علل الطبيعة، ولا يطفرون مرحلة الأسباب، ومن الكلام المشهور عندهم: "أبى الله أن يجري الأمور إلاّ بأسبابها"، ويصفونه تعالت قدرته بمسبّب الأسباب، وهذا عندهم أنقن للحكمة وأدلّ على العلم والقدرة، وإلاّ لم تضرّ بمعتقدهم تنقلات النطفة تحت نواميسها الثابتة

إلى أن تصير طفلاً، ثم شاباً وكهلاً، فماذا عليهم من تنقلات المادة تحت نواميسها المجعولة لها إلى أن تصير شمساً وأرضاً إن تمت الأدلة العلمية لها وسلّمت من الانتقاد عليها<sup>[١]</sup>. وسيأتي مزيد معالجة لهذه النقطة في آخر البحث.

## دوائر مناقشة أبي المجد للدارونية

إذا أردنا أن نرتّب أفكار أبي المجد الأصفهاني بطريقة موضوعية في مناقشة فرضية دارون فيمكن أن نلخصها في عدّة نقاط:

**الأولى:** النقاش العلمي في الفرضية، وهي أنّها مجرد احتمال لم يرتق بعد إلى مستوى أن يكون نظرية أو حقيقة علمية؛ لأنّها تصبح كذلك إذا تراكمت القرائن حولها بنحو تسدّ أبواب الاحتمالات الأخرى، في حين أنّ القرائن والشواهد لا تؤيّد فرضية دارون، بل تضعفها أو تنفيها. فيقول: "لو كان الخصم ممن يبني كلامه على قواعد الدليل والبرهان، ويلتزم بالواضحات المقررة في علم الميزان، ويعرف شيئاً من آداب المناظرة وواضحات المسائل الثابتة في العلوم العالية، فيعلم أنّ الاحتمال لا يكفي في الاستدلال، وأنّ على المُستدلّ سدّ جميع أبواب الاحتمال، وأنّ الوقوع لا يثبت بمجرد الإمكان، ويعلم أنّ الملازمة إذا كانت غير بيّنة لا بدّ لها من البيان..."<sup>[٢]</sup>.

وما زال النقاش قائماً حتى لحظتنا هذه حول كون رؤية دارون هل هي مجرد فرض لا يمكن اختباره أمبريقياً أم أصبحت حقيقة علمية ثابتة، فبين مناصر لكونها حقيقة علمية مثل ريتشارد دوكنز -بغض النظر عن إمكانية النقد الإستمولوجي لنزعة اليقين التي يتمّع بها دوكنز-، منزلاً التشكيك بالدارونية بمنزلة التشكيك بكروية الأرض، وبين من يضعف من علماء الطبيعة والبيولوجيا -خصوصاً في حركة التصميم الذكي أمثال جوناثان ويلز في كتابه Icons of Evolution- ٢٠٠٠ - رؤية دارون لعدم تراكم كثرة الشواهد والقرائن حولها، وعلى كلّ حال تبقى فرضية دارون موضع خلاف بين علماء الطبيعة أنفسهم.

[١] نقد فلسفة دارون، ص ٣٩.

[٢] ن.م، ص ٤٦.

**الثانية:** فرضية دارون بلحاظ ذاتها فيما يتعلّق بأصل الإنسان. ويناقشها من ناحيتين: علمية، وسيأتي التعرّص لها، والثانية: الدينية، حيث يرفضها لتعارضها ما هو ثابت بالقطع في الرؤية الدينية من تكريم الإنسان وتشريفه، وخلقُه ابتداءً من تراب، فيقول: "... ما يخالف الدين من هذه الآراء [الداروينية] فأعظمها في مبدأ الإنسان، إذ المعلوم بالضرورة من هذا الدين بل ومن أمهات الأديان الثلاثة أنّ أصل جميع البشر من إنسان ابتدَع الله تعالى خلقه من التراب ومن امرأة خلقها أيضًا، ولم يكونا قبل ذلك حيوانًا ولا نباتًا، فنوع الإنسان مستقلّ في الخلق عن سائر الأنواع، وكونه ضروريًّا واضح لديهم ولدى غيرهم ممن عرف مذهبهم"<sup>[١]</sup>.

وينقد على من حاول -نتيجة انبهاره بالعلم الحديث- تأويل الحقائق الدينية في ضوء هذه المعطيات التخمينية، كالقول: إنّ مذهب النشوء لا ينافي الدين في حقيقته، فلا بدّ من تطبيق الوحي على الحقائق العلمية، بحيث يحملون ما استعمل في الدين عن الإنسان بأنّه من باب المجاز دون الحقيقة. ويُشكّل عليهم بأنّه لو اعتمد هذا المنهج في تأويل حقائق الدين بالنسبة للنصوص الدالّة على أصل الإنسان، فإنّه لن يكون تأويلها بأسهل من تأويل ما دلّ على غيره من ضروريّات الأديان، وحينها ماذا تُبقي يد الشبهات من يقينه؟! وكيف تثبت على زعازع الأهواء أصول إيمانه!؟

**النقطة الثالثة:** مناقشة فرضية دارون باعتبار لوازمها، فينكر الملازمة بين التسليم بصحّتها وبين الإلحاد، منطلقًا من قبليّتين عقليّتين مُستدلّتين، هما: الاعتقاد بالعلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة بمفهوميهما الفلسفيّ والدينيّ، ف "جميع الموجودات بأراضيها وسماواتها وما فيها من صنوف المخلوقات من نباتاتها وحيواناتها والبشر على صنوفها واختلاف لغاتها صنع إله واحد قادر حكيم... خلق جميع الأصناف من جميع الأنواع عن قصد واختيار"<sup>[٢]</sup>. ويعتقد أنّ الافتراض بأنّ الكائنات الحيّة خلقت من مواد قبليّة حيوانيّة بأن يكون أصل الجمل مثلاً ضفدعًا أو أصل الفيل سنونوًّا فإنّ ذلك لا يضرّ بالاعتقاد بضرورة وجود الصانع الحكيم بل يؤكّده؛ كون أدلّة الصنع

[١] نقد فلسفة دارون، ص ٤٢.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ٣١.

ظاهرة في هذه الكائنات، فيقول: "أما كَيْفِيَّةُ الخلق، وأنَّ هذه الأنواع كُلَّهَا خُلِّقت خلقاً مستقلاً، ووجدت عن كتم العدم ابتداءً، وأنها لم تتغيَّر عما كانت عليه في أوَّل الخلق، فهذا أمر لم يرد فيه نصُّ صريح من الكتاب ولا متواتر من السنَّة، وسواء كانت آباء الجمال جمالاً أو كانت ضفادع تنقَّ في الماء، والجدُّ الأعلى للفيْل فيلاً أو سنونواً يطير في الهواء، فإن أدلَّة الصنع عليهما في الحالين ظاهرة، وفيهما على وجود الصانع الحكيم آيات باهرة"<sup>[١]</sup>.

وعليه، يستنكر على الملاحظة فرحتهم بفرضية دارون وغيرها بجعلها أساساً للإلحاد، واصفاً لها بأنها من أغرب الأشياء. ويتابع القول إنها أقصى ما يمكن أن تشبهه -على علَّاتها وضعف أدلَّتها أكثرها- ليس فيها إلا بيان ترتيب المخلوقات وكيفية الصنع فيها، وأهل الدين لا ينكرون ذلك، لأنهم لم يدَّعوا أن الله تعالى خلق جميع المخلوقات في وقت واحد مستقلاً عن الآخر، فقانون النمو التدريجي من مادَّة قبلية هو أمر صنعه الله تعالى بلطف حكمته، فلو كان النظام السابق بترتيبه حجَّة للمعطلين على مذهبهم، فالأولى أن يستدلُّوا بالنشوء والارتقاء الفردي الذي يشاهده كلُّ أحد، فيستدلُّوا مثلاً بترتيب خلق الإنسان وتنقله عن مراتب كثيرة إلى مرتبة النطفة ثم المراتب التي يقطعها في الرحم والطورائى الكثيرة التي تعترىها فيه إلى أن يخرج طفلاً، ثم تنقله في مدارج الحياة إلى الممات...

ويدعم وجهة نظره بنماذج من تصريحات الآباء المؤسسين لفرضية النشوء والارتقاء:

**النموذج الأوَّل:** دارون نفسه، حيث نسب إليه القول: "إنَّ جميع هذه الأجناس أصلها من خمسة أو ستَّة، نفخ فيه الخالق روح الحياة"<sup>[٢]</sup>، معلقاً: "دارون نفسه لا ينكر الخالق..."، مستشهداً بقوله: "إنَّ بعض الأفاضل يظهرون اقتناعهم التام بأنَّ

[١] ن.م، ص ص ٢١.

[٢] نقد فلسفة دارون، ص ٢١. يقول دارون في خاتمة كتاب أصل الأنواع: "إنَّ هناك جمالاً وجمالاً في هذه النظرة عن الحياة بقواها العديدة التي نفخها الخالق لأوَّل مرَّة في عدد قليل من الصور أو في صورة واحدة".

كلّ نوع خُلِقَ بطريقة مستقلة. أمّا أنا فعلى ما يظهر لي أنّ ما نعرفه من النواميس التي فرضها الخالق على المادّة يطابق بالأكثر ظننا<sup>[١]</sup>.

ونضيف على ما ذكره أبو المجد، قول دارون: "العقل يقول لي: إنّه من الصعب جدًّا، بل من غير الممكن، أن نتصوّر أنّ هذا الكون الهائل الجميل بما فيه من مخلوق يتمتّع بقدرات إنسانيّة كبيرة، قد جاء كنتيجة لصدفة عمياء أو ضرورة؛ لذا عندما أتأمل، أشعر بأنّي مدفوع للبحث عن سبب أول، لديه عقل ذكيّ يشبه بدرجة ما عقل الإنسان، ومن ثمّ أنا أقبل أن يُقال لي إنني مُوحّد"<sup>[٢]</sup>. وفي الحد الأدنى يكون دارون ربوبيًّا Deist.

**النموذج الثاني: لامارك جان باتيست ١٧٤٤-١٨٢٩ م،** -والذي يرى أبو المجد بأنّ له الفضل في هذا المذهب والذي لولاه لم يكن دارون، ولذا يصحّ اعتباره أب هذا المذهب ومؤسّسه الأوّل- يسلم بوجود الصانع وينسب إليه الهولي المركّب منها الكون. ولكن لامارك يعتقد أنّ الخالق بعد أن خلق الهولي بخصائصها لم يفعل شيئاً وأنّ الحياة والأجسام الآليّة والعقل جميعها نتائج الهولي ونتائج قواها. ويعقّب أبو المجد بأنّ لامارك لا يخالف أهل الدين في وجود الخالق بل يخالفهم في كفيّة الخلق، مع أنّ كلامه لا يرجع إلى محصل<sup>[٣]</sup>.

**النموذج الثالث: الدكتور ولس ألفرد راسل والاس ١٨٢٣-١٩١٣ م،** شيخ علماء الطبيعة وشريك دارون في هذا الاكتشاف، ومقامه ظاهر لدى المعطلين، وهو سابق على دارون في إظهار فلسفة النشوء والارتقاء، وقد كتب أصولها في مقالة وبعثها إلى دارون وطلب منه أن يرسلها بعد اطلاعه إلى لايل تشارلز لايل ١٧٩٧-١٨٧٥ م، مؤلف كتاب "مبادئ الجيولوجيا" ... صنّف كتابًا في التوحيد وسمّاه كتاب عالم الحياة The World of Life: A Manifestation of Creative Power, Directive Mind and

[١] ن.م، ص ٣١.

[٢] The Autobiography of Charles Darwin, p92- 93. نقلًا عن: اللاهوت المعاصر دراسات نقدية، الدين والعلوم التجريبية، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الدارونية، مرتضى فرج، ص ١١٥.

[٣] ن.م، ص ٢٥.



Ultimate Purpose. وينقل أبو المجد عن المستر ستد: "لو قلت لرجال الدين منذ أربعين سنة إن شريك دارون في اكتشاف ناموس النشوء، يؤلف كتاباً يقيم أقطع الأدلة وأصرحها على ألوهية الخالق وأزليته وعنايته التامة بمخلوقاته لهزئوا بك؟...؟" و صدر من عقل ولس كتاب عالم الحياة وما من كتاب ديني أدلته أقطع من هذا الكتاب"<sup>[١]</sup>.

**النموذج الرابع: جوليان سوريل هكسلي ١٨٨٧-١٩٧٥م**، والذي قيل فيه إنه سعى لنشر مذهب الارتقاء أكثر من دارون نفسه، وهو ممّن نابذ الأديان ولكّنه -من وجهة نظر أبي المجد- لا ينكر الصانع تعالى ولا يرى مذهب الارتقاء منافياً لوجوده، ومن قرأ كتابه المعنون داروينا Darwiniana: Essays علم أنّه أقرّ هنالك على رؤوس الأشهاد بأنّه يستحيل نقض الألوهية بحسب مذهب الارتقاء. ومن تمعن في مقالته التي كتبها إلى ديكرت علم أنّه جليّ هنالك عن رسوخ في حقائق الفلسفة، مسنداً تعاليمه إلى إدراك القوّة الفاعلة في هذا الكون، ناقلاً عن هكسلي قوله في مقالة ما نصّه: "إنّ من ينكر وجود الإله كما تصوّره سينوزا لأحمق"<sup>[٢]</sup>.

يطرح أبو المجد قراءة جديدة للأدريّة هكسلي، فلئن اعتبّر هكسلي أحد من يُنسب إليه الإلحاد، ووضع كلمة أغنيستك **Agnosticism** وانتحلها، هو الذي أوجب أن يعدّه المترجمون له في صفّ المتحيّرين؛ ولكن "بعد التأمل في مجموع كلماته، والبحث عمّا دعاه إلى ذلك، تجده معتقداً بالله تعالى أعظم اعتقاد، ومؤمناً به أشدّ إيمان، وإنّما أراد بذلك الاعتراف بأنّه لا يعرف سرّ الخليقة، وأنّ عقله يقصر عن فهم بعض الحقائق الدينيّة، فكأنّه يرى العلم خصوص ما يعرف بالعقل معرفة تفصيليّة، ولا يعدّ منه ما يعرف بالدين أو يعرف بالعقل إجمالاً، فهو بهذا الاصطلاح لا يخالف أهل الدين، لأنّك لا تجد في عقلاهم من يدّعي معرفته أسرار الخلق وجميع حقائق الدين معرفة تفصيليّة بالعقل فقط"<sup>[٣]</sup>. مستشهداً على ذلك أيضاً بخطبة سرجون لبوك،

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٢٥.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ٢٧. أنظر:

Thomas H. Huxley, 1894, Collected Essays, Vol. IX, p. 140

...the God so conceived is one that only a very great fool would deny, even in his heart.

[٣]- نقد فلسفة دارون، ص ٢٨.

أعظم أصدقاء هكسلي وأعرف الناس به في مناظرة أكسفورد الشهيرة سنة ١٨٦٠م Oxford evolution debate ١٨٦٠، وفي تحرير مجلة التاريخ الطبيعي، وفي عدة جمعيات علمية كجمعية ما وراء الطبيعة التي أنشأت ١٨٦٩م، ينقل لبوك عن هكسلي قوله: "لست من الماديين لأنني لا أقدر أن أتصور وجود المادة من غير وجود عقل يكيّف صورة وجودها، ولا من المعطلين لأنّ مسألة العلة الأولى من المسائل التي لا تدركها عقولنا القاصرة على ما أرى".

النموذج الخامس: هربرت سبنسر ١٨٢٠-١٩٠٣م،-الذي يطريه أهل التعطيل غاية الإطراء، ويعرفون كثيرهم مقامه في مذهب الارتقاء، حتى قالوا: إنّ رأسه قد امتلأ من مذهب النشوء قبل أن يخطّ دارون حرفًا واحدًا من كتابه- يقسم الوجود إلى قسمين: الأول: فيما لا يمكن معرفته؛ والثاني: في نواميس ما يمكن معرفته، وخلاصة رأيه في القسم الأول أنّ إدراك الإنسان محدود، فإذا بلغ حدّه استحال عليه معرفة ما وراء ذلك، وأنّ في الطبيعة قوّة يستحيل على العقل البشريّ إدراكها، ويردّ كلّ المسائل المتعلقة بواجب الوجود وعلة العلل أو العلة الأولى والغاية الأخيرة إلى الدين أو إلى ما لا يدرك بالعقل البشريّ أو إلى ما هو وراء الطبيعة؛ لأنّ العقل مقيد في بحثه بقيود لا يستطيع حلّها، فما يستطيع العقل إدراكه محصور في العلل الثانوية والغايات الثانوية، أي في الأسباب التي نراها مباشرة للمسببات وفي النتائج التي نراها تنتج عنها<sup>[١]</sup>.

وعليه، يمكن القول إنّ ما يربّبه الملحدون على نظرية دارون من إنكار وجود الخالق هو استنتاج عقليّ منهم لا يتّصل بالفرضية العلمية بذاتها، ولا يكون معارضة هذا الاستنتاج معارضة للعلم على فرض التسليم بصحة النظرية. يقول أبو المجد: إنّ فلسفة النشوء والارتقاء لا تقتضي إنكار الخالق، والباحث فيها من حيث كونها ناموسًا طبيعيًا لا ينبغي أن ينصرف إلى ما وراء الطبيعة. لكن، الجهّال جلبوا على الدارونية العار، ولو تركوا فلسفة النشوء مجالًا لأفكار العقلاء والمليّين يوضحون

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٣٠.

دلائلها ويمضون حقها من باطلها، فتسري على ناموس الارتقاء حتى ترتقي ذروة مجدها<sup>[١]</sup>. بل يقلب الطاولة على رأس الملحدين، ويعيد بناء الهرم على قاعدته بعد أن كان واقفاً على رأسه، فيذهب أعمق من ذلك، معتبراً هذه النظرية في النشوء والارتقاء على ما فيه من بديع هذا النظام والترتيب في الخلق لو تمت وسلمت أدلتها من الانتقاد لكانت أبداع في الصنع وإثبات وجود الصانع الحكيم<sup>[٢]</sup>. قائلاً إنَّ كَيْفِيَّةَ وجود هذه الأحياء ونشوء بعضها من بعض دليل على وجود الصانع، مستشهداً بقول د. ألفرد ولس: "إنَّ وجود هذه الأحياء يستلزم وجود قوَّةٍ محيية مرشدة مدبِّرة، فيستلزم:

أولاً: وجود قوَّةٍ خالقة أوجدت المادة على أسلوب يجعل حصول هذه التنوعات من الممكنات.

ثانياً: وجود عقل مرشد لأنَّه لا بدَّ من الإرشاد في كلِّ درجة من درجات النشوء.

وثالثاً: لا بدَّ لهذه القوَّة الخالقة من غاية ترمي إليها فيما خلَّقه ودبَّرته في هذا الكون الواسع... وعندي أنَّ هذه الغاية التي قصدتها القوَّة الخالقة هي الإنسان خلاصة المخلوقات... والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يفهم شيئاً من نواميس الطبيعة ويستقصي أفعالها ويدرك قيمة القوى التي فيها ويستنتج منها وجود العقل المتسلِّط عليها"<sup>[٣]</sup>.

ويحفر في جذور الفرضية الداروينية، فيعتبر أنَّ فرضية نشوء الإنسان من حيوان تمتدَّ جذورها إلى القبائل المتوحَّشة، فقد سبقت هذه القبائل دارون وغيره إلى اختيار حيوان لكلِّ طائفة انتسبت إليه، كالغزال والضفدع وغيرهما، وهذا ما يسمى بـ"الطوتمة"، ساخراً: "لكن قضي الحظَّ بأنَّ تُسمى تلك بطوتمة القبائل المتوحَّشة. وهذه بفلسفة الملل المتمدِّنة"<sup>[٤]</sup>، مع فارق أنَّ المتوحَّشين قصروا طوتمتهم على أنفسهم، أمَّا المتمدِّنون صبغوا جميع البشر بهذا العار... بل أهل تبت سبقوهم إلى

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٢٣.

[٢]- ن.م، ص ٢٤.

[٣]- نقد فلسفة دارون، ص ٢٦.

[٤]- نقد فلسفة دارون، ص ٤٥.

إثبات رجوع الإنسان إلى القرد من صنوف الحيوان، فقد زعموا أن سلالة قرد تزوّج شيطانة يسمونها "سرنمو"، فولدت منه ستّة أولاد وحالما فُطموا، سكنوا الغابات، فعاد القرد إليهم بعد بضع سنين، وقد صار عددهم خمسمئة، فحمل خمسة أصناف من الحنطة، وصعد على جبل ورماها منه إلى هؤلاء القردة، فكلّمها أكلوا قصرّت أذناهم وتساقطت شعورهم ثمّ نطقوا وصاروا بشرًا.

### مناقشة أدلة فرضية التطور

وفي المناقشة التفصيلية لأدلة فرضية التطور في ضوء نصوص دارون، ينقل أبو المجد عن دارون قوله: "... أمّا النتيجة التي توصّلت إليها هنا، والتي يعتقد بها الآن جماعة من العلماء ذوي الأهلية لبثّ الأحكام السديدة، فهي: إنّ الإنسان قد نشأ عن حيوان أحطّ منه بنية، والأركان التي شُيّدت عليها هذه النتيجة لن تتزعزع أبداً، لأنّ المشابهة الشديدة بين الإنسان والحيوانات الدنيا في نشوء الأجنّة، وفيما لا يحصى من أحوال البنية والتركيب من كثير الأهميّة وقليلها، والأعضاء الأثرية الباقية فيه وتعرّضه من وقت إلى آخر للشروود عن المألوف والعودة إلى الأصل، جميع هذه الحقائق لا مراء فيها، وقد عُرفت هذه الحقائق في زمن بعيد، ولكنّها لم تُنبأ فيما يختصّ بأصل الإنسان إلّا منذ عهد قريب...

والأدلة التي سيقّت على مذهب التحوّل هذا، هي:

أولاً: قابليّة التغيير بشرط ارتقاء الإنسان.

أن يكون قابلاً للتغيير جسداً وعقلاً.

وأن يكون خاضعاً لنواميس الإرث التي بمقتضاها تنتقل التغييرات التي تحدث فيه إلى نسله.

وأن تكون هذه التغييرات معلولات للعلل العامّة التي تشمل بأسرها جميع الكائنات الحيّة.

فجميع هذه الشروط مستكملة فيه"<sup>[١]</sup>.

يفهم أبو المجد أنّ استدلال دارون على وقوع التحوّل قائم على دعوى قابليّة الإنسان له واجتماع شروطه فيه، ف"الإنسان أحد الكائنات الحيّة التي هي قابلة للتغيير، وخاضعة للنواميس العامّة، ومتى ثبتت القابليّة وُعلم وجود النواميس العامّة التي حوّلت غيره، فلا بدّ من تحويلها للإنسان أيضاً"<sup>[٢]</sup>. وأقصى ما تشبّه رؤية دارون بقابليّة التغيير هو إمكان التحوّل وحصول الصورة الإنسانيّة به، لا نفي وقوعه بسبب آخر كالإبداع، فمجرد القابليّة لا يثبت الحكم بالوقوع، فليس ثمة ملازمة بين القول بنواميس التحوّل وبين وقوعها في الإنسان.

ويتابع دارون القول: "ثانياً: مشابهة البنية. إنّ جسد الإنسان مركّب بوجه عامّ على مثال أجساد الحيوانات الأخرى ذوات الأثدي، فعظام هيكله لها مقابل في هيكل القرد والخفاش وعجل البحر مثلاً، ويتمشى هذا التمثيل على عضلاته وأعصابه وأوعيته الدموية وخلاياه الداخليّة ودماعه، وهو يشترك مع الحيوانات في قابليّته للعدوى ببعض الأمراض مثل "الجدري" و"الزهري" و"الكوليرا" وغيرها، مما يدلّ دلالة قاطعة على شدّة المشابهة بينه وبينها في الدم والأنسجة من حيث دقّة التركيب والبنية، وزد على ذلك أنّ القرد معرّض للزكام والصرع والتهاب الأمعاء وباكتيريا العين والحمّى، وأنّ العقاقير الطبيّة تفعل فيه فعلها في الإنسان، ومن النظر إلى شدّة ميل بعض أنواع القردة إلى شرب الشاي والقهوة والمشروبات الروحيّة التي تسكر وإلى الآلام العصبيّة التي تُصاب بها على أثر السكر يتّضح لنا شدّة مشابقتها للإنسان حتى في الذوق والحسّ العام، وتسطو على الإنسان حليّمت خارجية ودخليّة من نفس جنس الحليّمت التي تتناوب الحيوانات الأخرى من ذوات الأثدي. وجميع ذلك يدلّ على شدّة المشابهة بين الإنسان والحيوانات العليا، ولا سيّما القروود في عموم البنية ودقّة الأنسجة والتركيب الكيميائي والألفة..."<sup>[٣]</sup>.

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٤٧-٤٩.

[٢]- ن.م، ص ٤٩.

[٣]- نقد فلسفة دارون، ص ٥١-٥٠.

هنا، يناقش أبو المجد قرينة المشابهة من زاويتين:

الأولى: الزاوية الدينية من باب المحاججة، فيعتبر أنّ نظرية دارون لا يمكن أن تُلزم خصومه من أهل الدين بسبب الخلاف البنائيّ بينهما، فشرطاً فرضية دارون غير مسلّم عندهم: الأوّل: وجود أصل حيويّ للإنسان، وهو مما ينكره المليون للاعتقادهم بالإبداع. والثاني: مرور ملايين السنين على هذا الأصل حتى تعمل النواميس البطيئة عملها، ولا يوافق عليه المليون لذهابهم إلى أنّ اختراع خلقة الإنسان من مدّة قليلة بالنسبة إلى الزمان الذي يفرضه دارون لتصحيح آرائه، بمعنى أنّ ما يفرضه دارون من الزمان الطويل الذي استمرّ ملايين السنين لتأثّر النواميس التي يبنى عليها مذهبه في إحداث التغييرات التي نشاهدها في أصناف البشر لا يسلم به المليون.

والزاوية الثانية في نقده قرينة التشابه قوله: "كان الأولى أن يذكر بدلاً عن بيان وجوه المشابهة وجه الاستدلال بها، فإنّ مجرد المشابهة بين شيئين لا يلزم [منه] تحوّلها عن ثالث، أو تحوّل أحدهما عن الآخر..."<sup>[١]</sup>.

ويُلفت إلى أنّ أئمة المسلمين وعلماءهم ملتفتون إلى هذا الشبه دون أن يجعلوا القرد أصلاً، طارحاً نموذجين:

الأوّل: نصّ الإمام الصادق عليه السلام: "تأمل خلقة القرد وشبهه بالإنسان في كثير من أعضائه، أعني الرأس والوجه والمنكبين والصدر، وكذلك أحشاؤه شبيهة أيضاً بأحشاء الإنسان، وخُصّ مع ذلك بالذهن والفتنة التي بها يفهم عن سائسه ما يؤمّي إليه، ويحكى كثيراً مما يرى الإنسان يفعله، حتّى أنّه يقرب من خلق الإنسان وشمائله في التدبير في خلقته على ما هي عليه. أن يكون عبرة للإنسان في نفسه، فيعلم أنّه من طينة البهائم وسنخها؛ إذ كان يقرب من خلقها هذا القرب. وأنّه لولا فضيلة فضله بها في الذهن والعقل والنطق كان كبعض البهائم، على أنّ في جسم القرد فصولاً أخرى تفرّق بينه وبين الإنسان، كالخطم مقدّم الأنف والفم والذنب

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٥٢.

المسدل والشعر المجلّل للجسم كلّ. وهذا لم يكن مانعاً للقرد أن يلحق بالإنسان لو أعطي مثل ذهن الإنسان وعقله ونطقه. والفصل الفاصل بينه وبين الإنسان - في الحقيقة - هو النقص في العقل والذهن والنطق<sup>[١]</sup>.

النموذج الثاني، قول الدميري: "القرد حيوان معروف... وهو حيوان قبيح مليح ذكيّ سريع الفهم يتعلّم الصنعة... وهذا الحيوان شبيه بالإنسان في غالب حالاته، فإنّه يضحك ويطرب ويقعي ويحكى ويتناول الشيء بيده، وله أصابع مفصّلة إلى أنامل وأظفار، ويقبل التلقين والتعليم، ويأنس بالناس، ويمشي على رجلين حيناً يسير... ويأخذ نفسه بالزواج والغيرة على الإناث وهما خصلتان من مفاخر الانسان... وتحمل الأنثى ولدها كما تحمل المرأة، وفيه من قبول التأديب والتعليم ما لا يخفى..."<sup>[٢]</sup>.

وفي هذا السياق، نعم ما قاله مصطفى صبري عن الداروينيّة: "لا يصحّ كونه مذهباً علمياً مبنياً على التجربة الحسيّة، وإنّما هو مبنياً على الفرض والتخمين؛ لأنّ تولّد الأنواع بعضها من بعض لا يكون في تناول الحسّ والمعانيّة، وليست معانيّة المستحاثات المستخرجة من تحت الأرض المتوسطة بين نوعين موجودين من الحيوان معانيّة التوالد، ولا معانيّة كونها واسطة في التوالد، لاحتمال كون كلّ من الواسطة وطرفيها نوعاً مستقلاً مخلوقاً برأسه وليس من حقّ المجرّب أن ينتقل من التشابه المحسوس إلى التوالد غير المحسوس، مهما وجد الوسائط المقربّة بين المتشابهين، فإنّ انتقل كان خارجاً عن حدود التجربة التي يدعون الوقوف عندها"<sup>[٣]</sup>.

والاعتراف بلا تجرّيبية فرضية دارون لا يقتصر على المتديّنين، بل هانز ريشنباخ وهو أحد مؤسّسي الوضعيّة المنطقيّة يصرّح: «إنّ نظريّة التطور بأسرها مبنية على أدلّة

[١]- الجعفيّ، المفضلّ بن عمر، توحيد المفضلّ إملاء الإمام أبي عبد الله الصادق عليه السلام، تعليق كاظم المظفر، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط٢، ٥١٤٠٤-١٩٨٤م، ص ٦٠-٦١:

[٢]- الدميري، محمد بن موسى، حياة الحيوان الكبرى، وضع حواشيه وقدم له أحمد حسن بسج، دار الكتب العلميّة، بيروت، ٢٠١٥م، ج٢، ص ٣٣٠.

[٣]- صبري، مصطفى، موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين، دار التربية، دمشق، ط١، ٢٠٠٧م، ج٢، ص ٢٦٦.

غير مباشرة، فهل سيكون من الممكن في أي وقتٍ إيجاد أدلة مباشرة لها عن طريق إنتاج إنسان في أنبوبة اختبار مثلاً...»<sup>[١]</sup>.

أمّا فيما يتعلّق بقرينة الأجنة، فيسجّل أبو المجد على دليل الأجنة في نظرية النشوء والارتقاء انعدام الثقة بالعلماء الطبيعيين فيما يدّعون من عينات تجاربهم؛ لأنّ التجربة تشهد على أنّهم يلجأون إلى تزوير المعطيات لتوافق فرضياتهم المسبقة، مستشهداً باعتراف هيكل أرنست هاينرش فيليب أوغوست ١٨٣٤-١٩١٩ م بتزوير صور الأجنة وقوله في مقاله المؤرّخة ٢٤ ديسمبر ١٩٠٨ م: «بعد هذا الاعتراف يجب أن أحسب نفسي مقضياً عليّ وهالكاً، ولكنّه يُعزّيني أن أرى بجانبني في كرسيّ الاتهام مئات من شركائي في الجريمة، وبينهم عدد كبير من الفلاسفة المعولّ عليهم في التجارب العلميّة وغيرهم من علماء الأحياء، فإنّ كثيراً من الصور التي توضح علم أبنية الأحياء وعلم التشريح وعلم الأنسجة وعلم الأجنة المنتشر المعولّ عليها مزوّر مثل تزويري تماماً...»<sup>[٢]</sup>.

أمّا الدليل الرابع عند دارون فهو الأعضاء الأثرية، حيث يقول: «لا يخلو فرد من الحيوانات العليا وفي جملتها الإنسان من وجود الأعضاء الأثرية فيه، كالثندوتين في صدر الرجل، والناّب الذي تحت اللثة من المجترات، فهذه الأعضاء وما شابهها تدعى أثرية لعدم نفعها الآن لذويها، مما يدلّ على أنّها لم تنشأ تحت الأحوال الحاليّة، وهي شديدة التغيير لعدم نفعها، ويترتّب على ذلك عدم خضوعها لفعل الانتخاب الطبيعيّ واختفائها في غالب الأحيان... والظاهر أنّ السبب الأوّل في صيرورة بعض الأعضاء أثرية هو عدم الاستعمال لها في إبان الاحتياج إليها... وتنتقل هذه الأثرية بطريق الإرث إلى الأعقاب، ويكون ظهورها في نفس المدّة التي ابتداء ظهورها فيها، وفي جسم الإنسان عضلات أثرية وعضلات في حالة الظهور الكلّي لها مقابل في العجاوات».

ويناقد أبو المجد هذا الدليل بأنّ عدم الوجدان ليس دليلاً على عدم الوجود،

[١]- ريشنباخ، هانز، نشأة الفلسفة العلميّة، ترجمة فؤاد زكريا، ص ١٧٩.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ٥٨.



قائلاً: «من الواضح الذي لا يرتاب فيه أحد أنّ علم الفيسيولوجيا لم يعرف البشر جميع مسائله دفعة واحدة بل بالتدرّج، بدءاً من الواضحات ثمّ سرى على ناموس الارتقاء حتى بلغ ما هو عليه اليوم، فمرّ زمان على البشر لا يعرفون سوى منافع بعض الأعضاء، ولم يكن جهلهم بمنافع أعضاء أخرى دليلاً على عدم نفعها، ثمّ مع تقدّم الزمن وتطوّر علم وظائف الأعضاء والتشريح تبينّ قليلاً قليلاً نفع أعضاء ما كان يجهله الإنسان، أترى والحال هذه أنّ الإنسان لا يظنّ إن لم يقطع بأنّ هذه العدة من الأعضاء التي يسمونها أثرية كباقيها ذات منافع جمّة، ولها وظائف مهمّة، وإن خفي عليه الوجه فيها كما خفي على من سبقه في أكثر منها!! أفليس الأولى به أن يسعى في معرفتها ويجهد في رفع حجاب الجهل عنها؟ ويؤدّي فرضه المقدّس من إكمال نقصان العلم ما أمكنه ما فعله السابقون، ويقول إن لم يوفّق لذلك إنّ وظيفتها مجهولة أو لم تُعلم بعد، أو الأولى أن يجزم بأنّ جميعها أعضاء باقية من أدوار الإنسان البهيمة وليست لها وظائف فعلية، فيوصد باب العلم على الأفهام»<sup>[١]</sup>!!

ثمّ على فرض التسليم بعدم النفع الفعليّ لهذه الأعضاء «فبأيّ دليل نسلّم لهم أنّ هذه الأعضاء كانت عاملة في الإنسان قبل ارتقائه وبقيت ضامرة لفقدانها وظيفتها في حالته الحاضرة؟! ولمّ لا تكون ابتداءً نشوءاً لأعضاء ذات أهميّة في تحولات الإنسان الآتية؟ وظاهر أنّ الأعضاء التي يحتاج إليها الحيوان في حال ارتقائه لا توجد دفعة، بل توجد وتكمل تدريجياً حتى تصير قابلة لأداء وظائفها في وقتها...»<sup>[٢]</sup>.

والملاحظة الجديرة بالذكر -بالعودة إلى ما تقدّم من كون هدف أبي المجدد في نقد فرضية دارون يتمركز في محورين: الأوّل: عدم منافاتها مع وجود الصانع الحكيم. والثاني: عجزه عن نفي الخلق الابتدائيّ الإبداعيّ للإنسان- يعيد أبو المجدد تسجيل ما تقدّم سابقاً أنّ هذه المظاهر التي يستشهدون بها لدعم فرضيتهم هي أصلح ليستدلّ بها المتدينّ لدعم إيمانه. فيعتبر أنّ «أقصى ما يفيد دليل الأعضاء الأثرية أنّ هذه الأعضاء كانت عاملة في الإنسان سابقاً وكان محتاجاً إليها وهو في غنى عنها الآن،

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٦٤-٦٥.

[٢]- ن.م، ص ٦٥.

وهذا لا يدلّ على أنّه كان حينئذ حيوانًا حتّى على أصولهم، فإذا كان الإنسان محتاجًا إلى زيادة الأسنان قبل اهتدائه إلى الطحن والطبخ مثلاً، وهكذا في بقية الأعضاء بسبب شروط البيئة، فإنّه بعد تقدّمه في الحضارة واستخدامه لقوى الطبيعة واهتدائه إلى تليين الطعام بالطبخ استغنى عنها، فأزالها عنه يد الحكمة الإلهية التي أوجدتها له حين احتياجه إليها، فسبحانه من خالق ما أعظم حكمته وأجلّ قدرته وأعلمه بمصالح مخلوقاته وأرأفه بعباده»<sup>[١]</sup>.

ويقول: «إنّ الاستدلال بأثرية هذه الأعضاء إنّما يصحّ من المؤمنين الذين يشتون لهذا الكون صانعًا حكيمًا، تجلّ أفعاله عن العبث واللغو، ويقولون بالقصد والغرض الغائيّ في خلق الأشياء.

وأما خصومنا الذين ينسبون الخلق إلى الطبيعة، ويصفونها بأنّها عمياء، ويعزونها إلى الصدفة، وهي باعترافهم صمّاء، وبينون فلسفتهم على أنّ الموجودات نتيجة الاضطرار لا القصد والاختيار، فأبيّ مانع على مذهبهم من أن يدخل في تركيب السلحفاة أجزاء تختصّ بالجمل؟! أو يوجد حيوان تسعة أشعار أجزاءه زائد لا ينتفع بها ولا تستعمل؟! وذلك لا يبعد من العمياء والصمّاء.

وأيّم الله، ما هذا إلّا لأنّ القصد والاختيار وأنّ الكون بأسره فعل الصانع المختار، أم أنكرته ألسنتهم واعترفت به فطرتهم»<sup>[٢]</sup>.

والخلاصة في بيان أصل الإنسان وفق قوله: «الذي علمنا من ضرورة الدين أنّ الإنسان خلّق إنسانًا، ويبقى كذلك نوعه، وأمّا هذه التغييرات الطفيفة التي لا تضرّ بالصورة النوعية فمّا لم يعلم من الدين عدمها، بل لعلّ فيه شواهد عليها، وكما لا يضرّ بنوعيّة الإنسان ما نشاهده في كثير من أفرادها من زيادة عدد الأصابع أو نقصانه لا تضرّ بها أمثال هذه التغييرات، وإذا كان تعدّد الرأس واشتراك بعض الأعضاء بين شخصين متلاصقين ونحوهما من شواذ الطبيعة وأنواع الهولوات العجيبة

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٦٨.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ٧٠-٧١.

لا يضرّ بصدق اسم الإنسان، فبالأولى لا تضرّ به الزيادة في عضلات الرأس والأسنان ونحوهما من التغييرات الجزئية»<sup>[١]</sup>.

فالمعيار الكليّ -من وجهة نظره- في الفرق بين الإنسان وغيره هو في الكمالات النفسية والقوى العقلية، وإن كان شديد المشابهة مع الحيوانات في المستوى الجسديّ، وليست للقوى العقلية بقايا في الطبقات الجيولوجية لكي نعرفنا بأنه من أيّ الصنفين وملحق بأيّ المملكتين<sup>[٢]</sup>. ويخلص إلى أنّه: «لو زادوا عشرين على ما عدّوه للأرض من الطبقات، وبلغوا مركز الأرض في الحفريات، وملؤوا معارض أوروبا بالعظام البالية، وادّعوا أنّها بقايا حيوانات عاشت في الأعصر الخالية، فلا يجدون شيئاً يوجب الوهم في تحوّل الإنسان ولا طريقاً إلى معرفة أصله، إلّا الإذعان بما أخبر به الدين وهو أنّ أبا البشر جميعاً إنسان مخلوق من الطين»<sup>[٣]</sup>.

### محاكمة أصول الدارونية في ضوء شرح بخنر

بعد مناقشته نظرية التطور في ضوء نصوص دارون نفسه، يدخل أبو المجد في محاكمتها وفق شرح بخنر لأصولها، باعتبار أنّه أبسط كتاب عُثر عليه في هذا المجال، ويقسم بخنر أصول الدارونية إلى أربع مسائل جوهرية<sup>[٤]</sup>:

- ١ . "تنازع البقاء.
- ٢ . تكوّن التباينات أو تغيير الأفراد.
- ٣ . انتقال هذه التغييرات إلى النسل بالوراثة.
- ٤ . انتخاب الطبيعة للمتغير من هذه الأفراد الذي يكون فيه بعض أفضلية، وهذا الانتخاب يحصل بواسطة الانتخاب الطبيعي<sup>[٥]</sup>.

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٦٧.

[٢]- ن.م، ص ٨٦.

[٣]- ن.م، ص ٩٨.

[٤]- أنظر: شميلي، شبلي، فلسفة النشوء والارتقاء، طبع بمطبعة المقتطف بمصر سنة ١٩١٠، ص ٨٠ وما بعد. وشميلي، شبلي، شرح بخنر على مذهب دارون، مؤسّسة هنداي، ٢٠١٥م، ص ٢١ وما بعد.

[٥]- في النصّ الأصليّ لكتاب شرح بخنر: "تنازع البقاء".

فهذه العوامل إذا اجتمعت وفعلت معًا فنتيجتها التي هي استمرار تحويل الأحياء في الطبيعة تكون كأنها ذاتية<sup>[١]</sup>.

ويعتقد أبو المجد أنّ الهدف أن تصبح الكائنات والموجودات وليدة هذه العوامل الأربعة، فتقوم مقام القدرة الإلهية في الصنع ويُستغنى بها عن الخالق. فبخنر يرى جميع الكون وهذا النظام الأتمّ نتيجة الصدفة الصمّاء، وينكر البديهيّات الثلاث:

١ . القصد.

٢ . النظام الأتمّ.

٣ . الغاية في خلق الأشياء.

فيتمحوّر البحث مع هذا المذهب حول السؤال التالي: هل يمكن أن نعزل القصد والاختيار في تشكّل هذا النظام البديع، والأنواع المتعدّدة من صنوف الأحياء، والتي لها أجهزة وأعضاء نافعة مختلفة لكلّ بحسب احتياجاته وما يلزمه في معيشتة؟! ولكي يصل إلى النتيجة المطلوبة في ضوء رؤيته الكونية، يعرض الأصول الأربعة للمذهب الدارونيّ، ويقوم بنقدها.

## ١. الأصل الأوّل: تنازع البقاء

ويقوم على نقاط:

الأولى: أنّ جميع أفراد النبات والحيوان ميّالة للتكاثر.

الثانية: أنّ التكاثر يودّي إلى إقلال الغذاء والموارد الطبيعيّة.

الثالثة: كثرة النتائج تعترضها أسباب كثيرة، منها مزاحمة الأفراد بعضها لبعض، ومنها عدم موافقة الأحوال الخارجيّة.

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١٠٢.

الرابعة: أنّها لو بقيت جميعاً لضاقت عنها الأرض ولم يكفها ما فيها من الغذاء.

الخامسة: يؤدّي هذا إلى التنازع والصراع من أجل البقاء، والتنازع على نحوين: فاعليّ ومفعوليّ، والفاعليّ بين الأحياء بعضها مع بعض، والمفعوليّ بين الأحياء وبين قوى الطبيعة الصامتة.

السادسة: في ميدان التصارع والتنازع من أجل البقاء ثمة أفراد وأنواع تتميز بصفات خاصّة جسديّة وعقليّة، مثل: القوّة، كبر الحجم، آليات الدفاع والهجوم، اللون، السرعة، الصبر على الجوع، حسن الكساء، الحيلة، حسن التدبير في استحصال القوت، الحكمة في اتقاء الشرّ....

السابعة: تمكّن هذه الخصائص بعض الأفراد والأنواع من الفوز على الأخرى.

الثامنة: التنازع يبلغ معظمه بين الأنواع الأقرب بعضها عن بعض، ويقلّ كلّما بُعد بعضها عن بعض حتى يُفقد.

التاسعة: كلّما كانت الصورة قديمة كانت أضعف عن مقاومة خصومها الأحداث في التنازع، لاتخاذ الأحداث صوراً أنسب للتغيّرات الحاصلة في أحوال الحياة.

العاشر: كلّ صورة غلبت لا تعود أبداً، إذ لا تعود قادرة على الثبات في التنازع.

ونتيجة قانون التنازع: البقاء للأقوى<sup>[١]</sup>.

### مناقشة قانون تنازع البقاء

ينطلق أبو المجد في النقاش من تقسيم التنازع إلى فاعليّ ومفعوليّ، باعتبار أنّه لا يصحّ إطلاقه على جميع الموانع المعترضة دون كثرة النتائج؛ وذلك لأنّ الموانع الطبيعيّة التي تحول بين الأحياء وبينها من العوامل الطبيعيّة كالبراكين والسيول وشدّة الحرّ أو البرد... تهلك ما صادفت من الأحياء غير شاعرة بأنّها لو بقي كلّها لضاقت عنها الأرض ولم يكفها ما فيها من الغذاء، فالعوارض الطبيعيّة لا تفرّق بين الأنواع

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١٠٢-١٠٤.

القريبة والبعيدة، فالسيول العظيمة تأتي على بيت النمل كما تأتي على عرين الأسد، فما ذُكر في النقطة الثامنة ليس في محلّه. بل كذلك كثير من الموانع التي تصدر من الأحياء والتي اصطلح عليها بالتنازع الفاعليّ، فالإنسان المتسلّط على مملكتي الحيوان والنبات يهلك كثيرًا منها، لا لأنّه ينازعه البقاء، بل لأغراض شتى، فيقتل الفيل طمعًا في أنيابه، والطاووس للترّيّن بريشه، وغزال المسك لما من الطيب في سرّته، ويقطع الأشجار ويهلك صنوف النبات ليستعملها في فضول معيشتها<sup>[١]</sup>. ولو افترضنا أنّ مساحة الأرض زادت إلى أن تسع الجميع وأخصبت حتى تكفي ما فيها من الغذاء للكُلّ، لكانت هذه العوارض تفعل أيضًا فعلها وتمنع الأحياء من تكاثرها، فإنّ بعض الأحياء كالسباع تفترس ما تقدر عليه من الحيوان، لا لأنها تنازعها في بقائها.

وما ذُكر في النقطتين السادسة والسابعة ليس صحيحًا على كليّته؛ لأنّ التميّزات ليست سببًا دائمًا للفوز في ميدان تنازع البقاء، بل قد تكون سببًا للهلاك، فقد تتحوّل صفة التميّز إلى سلاح ضدّ حاملها، فكم من عاقل قاده عقله إلى منيته؟! وكم من قويّ وقع في شبك المنون لقوّته؟! وكم من ضعيف تجنّب مواقع الهلكة فوفرت عليه سلامته<sup>[٢]</sup>!

وفي مناقشة كون تنازع البقاء سببًا للارتقاء، يقول: ”لا يُعقل أن يكون [تنازع البقاء] عاملاً في تغيير الأحياء، ولا سببًا في الارتقاء، ولا دخيلًا في وجود جناح بعوضة وما فوقه“. والدليل: أنّ دعوى المذهب الداروينيّ في النشوء والارتقاء تتمّ من غير توقّف على تنازع القويّ والضعيف. ويتابع: ”إنّ الصور الكاملة الموجودة آتية عن صور ناقصة بسيطة، تحدث لبعضها صفة زائدة بناموس المباينة الذي سيأتي شرحه، وتنتقل تلك الصفة بقانون الوراثة إلى نسله، وهكذا تحدث صفة في النسل وتنتقل إلى نسله، وهكذا على ممرّ الأجيال، حتى يتألّف نوع جديد [يضرّب دارون مثال الزرافة، فإنّ الزرافة الحاليّة آتية من الأصغر منها، وهذا الأصل قد انقرض منذ زمن طويل، ولم

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١٠٤.

[٢]- ن.م، ص ١٠٧.

يكن عنقها في الأصل طويلاً كما هو اليوم، ولا باقي أعضائها كذلك، وبقيت على هذه الحالة زماناً دون تغييرٍ جوهريٍّ فيها، لعدم تغييرِ أحوال حياتها، حتى حصل ييس شديد، ماتت به كلُّ الأشجار إلا أعلاها، فماتت كلُّ الزرافات الصغيرة التي في عنقها قصر يحول بينها وبين الحصول على قُوَّتِها، وبقيت الكبيرة الطويلة الأعناق، وانتقل ذلك في نسلها إلى أولادها، وهكذا تموت القصار وتبقى الطوال، وما زال الأمر يتكرَّر حتى بلغ بها في الأدوار الطويلة والأجيال العديدة إلى ما هي عليه اليوم، فإن تمَّ لهم بطريق طبيعيٍّ حدوث الزوائد، وتمَّ قانون الوراثة ومرور الأجيال عليها وانتخاب الطبيعة الزوائد النافعة دون غيرها، تمَّ النشوء والارتقاء من غير توقُّف على تنازع القويِّ والضعيف<sup>[١]</sup>. ثمَّ يعلِّق على مثال الزرافة بأنَّ موت قصار الأعناق منها لا يعقل أن يكون سبباً لطول أعناق طوال الأعناق بحيث لو فرض أنَّ قصار الأعناق لم تمت من الجوع بقوةٍ طبيعيَّةٍ مجهولة أو بقوةٍ فوق قوى الطبيعة لما طالت أعناق البواقي، فبقاء الحيوانات الصغيرة لا تمنع نسل الكبار من أن ترث طول العنق من أجدادها، والدليل أنَّ علم التحسين الذي يتبنَّاه دارون القائم على أساس الاعتناء بتربية الفرد الذي فيه صفات مطلوبة ثمَّ انتخاب فرد من نسله توجد فيه تلك الصفات أكثر من غيره وتربيته أيضاً وهكذا، لا يتوقَّف على إتلاف بقيَّة الأفراد من النسل قطعاً، بل يحصل بالتربية ارتقاء الفرد المُعتنى بشأنه عاشت بقيَّة الأفراد أو تلاشت.

وهكذا يتبيَّن أنَّه لا علاقة وملازمةٍ طبيعيَّةٍ بين قانون النشوء والارتقاء وقانون تنازع البقاء، فالأوَّل يحصل بمعزل عن الثاني.

## ٢. الأصل الثاني: التباينات

المعروف قبل دارون أنَّ الأحياء تميل إلى الاختلاف، وهذا من الأمور البديهيَّة الحسيَّة، ولكن زعم خصوم داروين أنَّ التباينات لا تتناول إلاَّ الأعراض فقط، كاللون والجلد والقَدِّ وغير ذلك، ولا يصل تأثيره إلى جوهر التكوين. لكن دارون بين بطلان زعمهم وأثبت أنَّ الأجسام الحيَّة ميَّالة إلى التغيير على أوجه مختلفة قد يصل إلى

[١] - نقد فلسفة دارون، ص ١٠٨

الجوهر. وتتمحور مناقشة أبي المجد في هذه النقطة في أنه لو تمكنت الداروينية من إقامة الدليل على أن التباينات تسري إلى الأمور الجوهرية تم لهم إمكان تأليف الأنواع من التباينات الواضحة الثابتة، لكن كيف لهم ذلك؟! وعلى المبنى الذي يلتزم به أبو المجد في حدود المنهج العلمي التجريبي يرى "أن إثبات الأنواع من مسائل الحكمة العالية، ولا يتأتى بطرق العلوم الطبيعية... إن مجرد إنكار الأنواع لا يكفيه في إقناع خصومه ما لم يثبت ببرهان عدم الحد للتباينات واقعاً أو أن حدّها ما وراء جميع ما يدعى تحوّل بعضها عن بعض... على أن دارون قال بالأنواع أو كاد، حيث نقل عنه الشارح أن في الأنواع تباينات واضحة ثابتة، فهو لا يخالف المثبتين للنوع في المعنى، لكنّه يسمّى الجنس تشابهاً والفصل تبايناً واضحاً ثابتاً"<sup>[١]</sup>.

وهذه النقطة مهمّة جداً، فإثبات الحركة والتغيّر في الأعراض المحسوسة يمكن أن يحصل بواسطة المنهج الحسيّ أو العلميّ، ولكن إثبات الحركة في الجوهر لا يمكن أن يحصل بواسطة المنهج التجريبيّ، خصوصاً أنّ الجوهر الماديّ مما لا يمكن إثباته على نحو كان الناقصة بالمنطق العلميّ، فكيف بإثبات الحركة فيه على نحو كان التامة؟! فلا يبقى مجال لذلك إلا في ضوء أسس مدرسة الحكمة المتعالية التي صاغها صدر المتألّهين الشيرازيّ.

### ٣. الأصل الثالث: قانون الوراثة

إنّ ميل الأحياء إلى التغيّر لا قيمة له في مذهب دارون إلا بالوراثة التي تنقل الصفات المميّزة للأنواع في النسل، كما تنقل الأمراض وعيوب التكوين ولادية كانت أو مكتسبة وعارضة كالعيوب الحاصلة عن آفات طارئة، وكما أنّها تنقل الصفات الجسدية والحسية تنقل الصفات الأدبية والمعنوية كذلك أيضاً، كالشهوات والأميال والعوائد والأخلاق والعقل وغير ذلك... فالإنسان وكلّ ما يملكه ليس إلا نتيجة عمل شاقّ وبطيء لم يفتّر أبداً على مرّ الدهور الطويلة وقائم على انتقال الصفات في الأجيال العديدة بالوراثة، فالوراثة مهمّة جداً في مذهب انتقال الأنواع... فناموس

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١١٣-١١٤.



الوراثة شامل لكل الصفات الفردية<sup>[١]</sup>.

وبعد تسليم أبي المجد بقيمة قانون الوراثة وكونه من الحقائق الثابتة في الجملة، ومعروفيته بين كثير من طوائف البشر منذ عهد متوغل في القدم، ينقد على الدارونية بأنها بلغت في قانون الوراثة إلى أقصى حد، فهي عامل غير مطرد؛ ولذا لا يمكن بناء مذهب عليه، وإن تداركوا ضعفها بتطويل زمان عمر الأرض وابتداء الخلق ملايين من السنين، لكن العامل الذي لا يطرد لا يمكن جبر كسره، إذ لو فرضت المشابهة بين الأب وابنه في صفة كالطول مثلاً، فإن اطرد ذلك وتسلسل في سلسلة التناسل ونما بالانتخاب الطبيعي، وهكذا عدّة صفات أخرى، وبقيت الصفات التي كانت بها المباينة على حالها، تألف من الأفراد الباقية على طول الزمان نوع جديد، وإن لم يطرد كما هو المشاهد بل وقعت المباينة في نسل الرابع والخامس بما كانت المشابهة فيه، فصار الطويل قصيراً لم يتألف نوع جديد...<sup>[٢]</sup>. والخلاصة أنّ المشابهة تنتقض بوقوع المباينة فيها بعينها، فلا يجدي الناموس بعد وقوع المباينة في بقية الأعتاب. والملاحظة الثانية يؤيد فيها أبو المجد ما ورد في مقالة تحت عنوان: "مسائل العلم في القرن العشرين"، عن مقالة للأستاذ دولبر الأمريكي: "أنّ التغيّرات الاكتسابية لا تورث وأنّ الطبيعة لا تحتفظ سوى بالتغيّرات التي تحدثها هي لأسباب، فإنها لا تزال تخلق"<sup>[٣]</sup>.

#### ٤. الأصل الرابع: الانتخاب الطبيعي

يعتبر الانتخاب الطبيعي أهمّ قضية في مذهب دارون، وهو إنّما يحصل إذا كان للاختلافات الفردية الحاصلة مُعينٌ في تنازع البقاء، فإنّ الاختلافات الفردية تكون ضرورة على إحدى ثلاث حالات:

١ . إمّا نافعة للمنازع .

٢ . أو مضرة قلة .

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١١٤ .

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ١١٦ .

[٣]- ن. م، ص ١١٧ .

٣ . أو لا نافعة ولا مضرّة. وفي هذه الحالة لا يكون لها معنى، فبقاؤه وعدمه على حدّ سواء.

وكذلك في الحالة الثانية، لأنّ الاختلاف تكون نتيجته أحد أمرين: إمّا ملاشاة الفرد أو ملاشاة الصّفّة، وتختلف نتيجته إذا كان نافعًا، فيمتاز الفرد به على إخوانه وخصومه في تنازع البقاء، ويتنقل هذا الامتياز إلى نسله، وينمو فيه على مرور الأجيال، وهذا الامتياز في تنازع البقاء لا يحصل إلّا بعد جهد جهيد، فلكي يؤلّف الفرد به نوعًا جديدًا لا يكفي امتيازه به مرّة واحدة، بل يلزم لذلك أحيانًا مئة جيل أو ألف جيل أو عشرة آلاف جيل. يعلّق أبو المجد على ذلك بقوله: "هذه القضية آخر قضية من مذهب دارون كما قال بخنر، بل هي أقصى ما وصل إليه فكره في تعليل ما لا يُعدُّ من صنوف الأحياء، وأبعد شأوه فيه وأهمّها أيضًا، كما قال، ولم لا تكون وهي التي تقوم عند المعطلّة من أصحابه مقام القدرة الإلهية عند المؤمنين"، مناقشًا وجهة نظر الدارونية بأنّها تبيّن العلة في بقاء الأحياء والسبب في عدم تلاشيها وازمحلّالها بعد وجودها، بمعزل عن الأسباب التي وجدت بها للأحياء هذه الأعضاء الكاملة التامة الكثير عددها، والدقيق صنعها، والمختلفة أنواعها وأشكالها ومقاديرها، الموضوعة على أتمّ ما يكون من الحكمة، وأقصى ما تقتضيه المصلحة، التي تحيّر الألباب وتستوقف دون أدنى مراتبها سوابق العقول، هذا مع أنّها تحيلك في الغرض الأقصى إلى الصدفة والاتفاق في حدوثها لدى بادي أمرها أو إلى نواميس المباينات المجهولة فرارًا من شناعة لفظ الصدفة<sup>[١]</sup>. وأول خطأ في نظرية الانتخاب الطبيعي أنّ كثيرًا من أجزاء الحيوان إن لم يكن تكثّرًا بمعزل عن تنازع البقاء وغير مرتبطة به، بل هي بين ما يتوقّف عليه أصل الحياة كالقلب وأعضاء التغذية، وبين ما هو لمنافع آخر كالأسنان التي تسهّل الأكل بالقطع والطحن وتعيّنه على التكلّم، وهناك عشرات الأمثلة في بنية الإنسان لها علاقة لمنافعها بتنازع البقاء، وهي من القسم الثالث الذي يقول عنه إنّ بقاءه وعدمه على حدّ سواء، فلماذا بقيت؟ بل أكثر الأعضاء التي لا معنى لها في تنازع البقاء تكون من القسم الثالث في مبدأ تكوّنها وفي أجيال كثيرة بعده... ومن

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١١٩.

المقرّر لديهم أنّ هذه الأجزاء لا توجد كاملة دفعة واحدة عند التحول إلى الأنواع المناسبة المحتاجة إليها، بل تبدو وتنمو تدريجاً إلى أن تبلغ كمالها وتعود قادرة على أداء وظائفها للأنواع المناسبة لها، ولا شكّ أنها قبل ذلك تكون عديمة النفع، فتكون من القسم الثالث بل من الثاني؛ لأنّها تكون مضرّة... ولماذا ترى والحالة هذه تحفظ هذه الزوائد الكثيرة غير النافعة بل المضرّة أحياناً وتحذف سواها مما لا تنفع في التنوّعات الآتية، مع أنّه لا فرق بينها في الانتخاب الطبيعيّ، وكلاهما لا ينفعان الفرد حين تنازع البقاء<sup>[١]</sup>. ويضيف في مناقشة الأعضاء الأثرية: "فهب أنا سلّمنا وجود الأعضاء الأثرية في الحيوان، فهل هي إلّا أعضاء وجدت بل أوجدت عند احتياج الحيوان إليها وتوقّف معيشتها عليها؟! ثم دُفع عنه ثقلها عند استغنائه عنها ووُضع عنه عبؤها على ما اقتضته الرحمة الشاملة أولاً، والحكمة آخراً، ولو لم يكن في صفحة الإمكان شيء سواه لكان كافياً لكلّ من منح أوّل درجة العقل ولم يفسد منه الوجدان بأن يعلم أنّ للكون مدبراً حكيماً يوجد الأشياء عند الضرورة ويعدمها لدى الاستغناء عنها تدريجاً كما أوجدها كذلك، على ما اقتضاه النظام الأعلى وجرت عادته المقدّسة في سائر الكون.

فانظر هداك الله تعالى إلى هذه الأشياء التي ذكرها، هل تعبت بالدين أو تعبت بلحيته ولحي أصحابه الماديّين الذين يرون الكون نتيجة الصدفة العمياء؟! وماذا على الصدفة العمياء إن تبقى في الجسم ما لا نفع فيه من الأعضاء؟ أتخشى أن يكون ذلك نقضاً في حكمتها أو منافية لقصدها"<sup>[٢]</sup>!

فلا يبقى أمام الدارونية إلّا أحد أمرين: الأوّل: رفع اليد عن هذه الآراء والقول بالتحول الفجائيّ، وأنّ هذه الأعضاء تبدو دفعة واحدة عند التحول إلى النوع الذي يلزمه تلك، وهذا نقض لهذه الفلسفة من أساسه. والثاني: الالتزام بالبديهيّات الثلاث، أعني القصد والعلم والغاية في خلق الأشياء، فالطبيعة عمياء على مذهب الدارونية، فكيف تميّز الزوائد التي لا تنفع إلّا بعد أحقاب فتدّخرها ويحذف سواها؟! فأكرم

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١٢٠.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ١٤٦.

بعمياء غير شاعرة تعلم أنّ هذه الحشرة تعود جملاً بعد تحولات عديدة، وتلك تكون رجلاً بعد أجيال تعدّ بالملايين وتعلم ما يحتاجه كلّ منهما من الأعضاء الكثيرة المختلفة في الكمّ والكيف والوضع والتركيب و... في كلّ دور من أدواره الآتية، فلا تزال تدّخر النافع في كلّ دور من أدواره وتحذف المضرّ وغير النافع حتى يعود حيواناً أو إنساناً كامل الأعضاء تامّ التركيب متناسب الأعضاء<sup>[١]</sup>. ألا سائلاً من هؤلاء عن هذه القوة الشديدة ما سببها؟ وبأيّ ناموس توصلت الطبيعة إلى حفظ التناسب بها؟ وإذا طال عنق حيوان بالتنازع أو كبرت كفه بالاستعمال بماذا يتبعه الجسم بتلك النسبة مع أنّه لا يشمل ذلك السبب؟ فلو أصابوا رشدهم لسمّوا نظريّتهم بالتحسين الإلهيّ بدلاً عن التحسين الطبيعيّ، إذ كيف تميّز الطبيعة بين الحسن وغيره وهي بزعمهم عمياء؟ وكيف تحسّن وهي عندهم غير شاعرة؟! ولذا تُبقي الحسن دون غيره وهي على مذهبهم لا تقصد غاية. وهل هذا إلاّ خروج عن المذهب المادّيّ واعتراف بالأمرين الأمرين من العلقم في أدواقهم؟! بل نقض للغرض الذي أُسست لأجله هذه الآراء والتزام بعد الصخب واللغظ وارتكاب فنون من الشطط والغلط بما التزم به سائر العقلاء.

وبالجملة هذا القول مما تبرأ منه أهل الدين ولا ينطبق على أصول المعطلين، فلا بدّ له من أحد أمرين: إمّا الإيمان بالخالق الجليل أو الالتزام بمجرد الصدفة وترك التعليل<sup>[٢]</sup>.

ثمّ إذا جاز لهم الإقرار بوجود ما لا يعرفون كنهه ويرون آثاره، فما الذي يعنونه على المؤمنين الذين يبنزونهم بالسّدج البسطاء إذا اعترفوا بوجود الصانع جلّ جلاله لمّا رأوه من آيات حكمته وشواهد قدرته وإن عجزت عقولهم عن درك حقيقته ومعرفة كنهه؟ أظنّهم يعادون لفظ الجلالة ولا ينكرون سوى الاسم المقدّس، ولو لم تكن أسماءه تعالى توقيفيّة وجاز للمؤمنين التسمية بالقوّة لكفوا نزاع القوم واستراحوا من مناظرتهم... إلخ<sup>[٣]</sup>.

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ١٢١-١٢٢.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ١٢٥-١٢٦.

[٣]- نقد فلسفة دارون، ص ١٣٠.

ويسجّل عليهم في الجانب القيمي والأخلاقي أنّهم إنّما يتبنّون هذه الفرضية على علّاتها بنحو يربطونها بالإلحاد وإنكار الصانع من باب التهرب من المسؤولية التي يقتضيها الانتماء إلى الدين في الالتزام والانضباط السلوكي، فالانغماس في اللذات مع أمن الفطائع لا يحصل إلّا بإنكار الصانع، ليأمن الوعيد فيفعل ما يريد<sup>[١]</sup>، وإلّا لولا هذه الغشاوة التي هي وليدة الهوى والشهوة لما وافقوا على هذه الآراء واستهزؤوا بها، متمثلاً قول الشاعر:

إنّما تنجح المقالة في المرء إذا وافقت هوّى في الفؤاد

ويقول: "ومنهم من له في انتحال التعطيل مآرب وفي إنكار القصد [والغاية من الخلق] مقاصد؛ إذ الاعتقاد بالصانع يستلزم الانقياد للشرائع، والشرائع الإلهية كما علمت تمنع القبائح، وتردع عن الفضائح، وتزع الأنفس عن كثير من شهواتها، وتحبسها عن البغي والبغاء ونحوهما من مبتغياتها، تدمّ الفحشاء والمنكر، ولا ترخّص في البولندية<sup>[٢]</sup> Polyandry، ولا تسمّي السفاح بالحبّ الحرّ، ولا تقول إنّ الفضائل رذائل، ولا تعدّ الغيرة على المحارم ضرباً من الحسد والبخل... وكيف يخضع للشرائع الإلهية من أقصى جهده قضاء شهواته البهيمية؟<sup>[٣]</sup>

ومن النقاط المهمة في نقده، مناقشة المقولة التي اشتهرت منذ أيام أوجست كونت، بل قبله، في أنّ الإنسان إنّما يحتاج إلى التفكير الديني ويلجأ إلى فكرة الإله باعتبار جهله بالأسباب الطبيعية والعلاقات القائمة بين الظواهر المادية، بحيث إذا اكتشف السبب الطبيعي بواسطة الملاحظة الحسية والمنهج العلمي تراجع الإله خطوة إلى الوراء، وشكر العلم سعيه على الخدمات التي قدّمها في هذا السياق، ويعرض أبو المجد وجهة نظرهم بقوله: "من يقول إنّ تقدّم العلوم في هذا العصر بسبب أبحاث المتأخّرين لم يدع حادثاً من غير تعليل، وليس كما سبقه من الأعصار

[١]- ن.م، ص ١٣٤-١٣٥.

[٢]- شكل من أشكال تعدّد الزوجات، الذي تتخذ فيه المرأة زوجين أو أكثر في الوقت نفسه.

[٣]- ن.م، ص ٢٣٢.

التي كان العلماء لا يهتدون إلى علل كثير من الحوادث فيفزعون إلى القدرة الإلهية، وقد علمنا الآن من نواميس الطبيعة ما يكفي لتعليل أكثر ما خفي على المتقدمين الوجه فيه، وعلى المستقبل رفع الحجاب عما خفي علينا الآن، وبالتالي فلا حاجة إلى الله. ويردُّ عليهم بأنَّ تقدّم العلوم قد زادنا بصيرة في الدين، وأورثنا يقيناً على يقين، إذ تضاعفت به عندنا شواهد الإثبات، وبركته ظهرت لنا كنوز الآيات الخفياّت، فهل صنع تقدّم العلم شيئاً سوى أنّه كشف لنا تعدّد تلك الشواهد وأعطانا ألفاً بواحد، وأبان لنا تضاعفها، ولم تكن قطّ تلك الحوادث التي لا تعليل لها دليلاً يُعتمد عليه المؤمنون كي يضعف هذا الدليل بتقدّم العلوم، بل كان الدليل هو انتظام تلك العلل المرتبة، فكُلّما ازدادوا معرفة بها ازداد يقيناً بخالقها ومبدعها<sup>[١]</sup>.

ولذا يقول أبو المجد في نقد قولهم: "إنّ الأحياء إذا كانت تتحوّل وترتقي بنواميس طبيعيّة، فلم يبق حينئذ احتياج إلى الله"، كلاماً في غاية الأهميّة، من أنّ "أعظم شبهة دخلت في أمر التوحيد على هؤلاء وأكبر داعٍ لهم إلى التنويه بفلسفة النشوء والارتقاء هو: ظنّهم أنّ الموحدّين التجوّوا إلى الإقرار بالخالق حيث جهلوا الأسباب الطبيعيّة التي يجري الكون عليها، وأنهم رأوا حوادث عجزوا عن تعليلها لنقصان علومهم فعلّوها بالقدرة الإلهيّة، ولو عرفوا الأسباب الطبيعيّة أجمع لدانوا مثلهم بترك الدين واستغنوا عن الاعتراف برّب العالمين، وحيث كانت هذه الفلسفة تتوسّع في بيان العلل الطبيعيّة للأحياء ولا تدع حادثاً فيها بلا تعليل، إن لم يكن بالممكن فبالمحال، أو باليقين فبالاحتمال، هاموا بها واعتنقوها وجعلوا كدّهم الإطراء عليها والذبّ عنها، ولو عرفوا حقيقة معتقد أهل الدين وأنّ معرفة الأسباب تزيدهم يقيناً على يقين، لتركوها ترك الظبي لكناسه وظلّه، وزهدوا فيها زهد المسافر فيما جفّ من زاده إلّا قدم إلى أهله"<sup>[٢]</sup>.

معتبراً أنّ وجود الأسباب الطبيعيّة ممّا لا ينكره أحد من العقلاء فضلاً عن أهل

[١]- نقد فلسفة دارون، ص ٢١٧.

[٢]- نقد فلسفة دارون، ص ١٥١.

الدين... إنّ المؤمنين لا ينكرون وجود الأسباب، بل يستدلّون بحسن ترتيبها وبديع انتظامها على وجوده وبديع حكمته وعظيم قدرته؛ ولهذا تراهم من أحرص الناس على معرفتها والبحث عن خباياها في خفاياها، فقد علموا أنّهم لا يتقدّمون فيها خطوة إلاّ ويرتقون من المعرفة درجات ولا يتجلّى لهم سرّ للطبيعة إلاّ وللنور المقدّس فيه تجلّيات... هذا ناموس الجاذبيّة العامّة ونواميس النور وغيرها هل رفع الحجاب عنها غير نيوتن وهو الملقّب باللاهوتيّ الفاضل؟! وهذا دوران الدم في البدن هل اكتشفه غير هارفي وهو القائل: ما شرّحت حيواناً إلاّ نظرت فيه شيئاً جديداً ورأيت أدلّة جديدة على العناية الإلهيّة تعالت قدرته؟ وهذا باستور صاحب التجارب في الاختمار يقول في جواب من قال له كيف تقدر يا دكتور أن توفّق بين اكتشافاتك العلميّة والتعاليم الدينيّة؟ اعلم أنّ دروسي بدلاً من أن تززع اعتقادي جعلتني في إيماني كالفلاح البريطانيّ...

وأهل الدين لم يعترفوا بوجود الخالق جلّت قدرته إلاّ بما عرفوه ضرورة بالأدلة القطعيّة من حدوث المادّة وإمكانها وضرورة انتهائها إلى واجب بالذات، ومنها هذه العلل، ولم يستدلّ أحد على ذلك بوجود حوادث لا يعرف لها علّة طبيعيّة... فلا تضرّهم معرفة العلل الطبيعيّة، ولا تضرّهم فلسفة النشوء، بل فيها من النفع لهم أضعاف ما قدّروا من الضرر منها عليهم. وأهل الدين إذا وصفوا الله سبحانه بأنّه خالق الشيء فلا يريدون به أنّه أوجد بمحض قدرته الكاملة الابتدائيّة ولم يوسّط فيه غير إرادته المقدّسة، بل يريدون به أنّه أوجد بإرادته واختياره، سواء أوجده بلا أسباب طبيعيّة أصلاً كما في العلّة الطبيعيّة الأولى وهي المادّة أو القوّة بزعم هؤلاء، أو بتوسّط ألوف من الأسباب المرتبة والمركّبة كما في الأحياء الموجودة الآن. وكذلك إذا قال أحدهم كنت مريضاً فشفاني الله أو فقيراً فأغاني الله، لا يخصّ هذا القول بما إذا كان شفاؤه عفوّاً بلا شرب دواء... إنّ توسّط تلك الأسباب لا تنافي نسبة الفعل إلى الفاعل... إنّ الكون أجمع بما فيه... ممكن مخلوق أوجده البارئ عن قصد واختيار وكلّ ما يوجد فهو بخلقه وفعله، إن أوجده بلا سبب طبيعيّ فهو القادر على ما يريد، وإن أوجده بأسباب فهو الموجد له ولأسبابه، ولكن جرت عادته المقدّسة

غالبًا على الثاني؛ لأنّه أتقن للصنع وأدّل على الحكمة، وفيه تمام المصلحة وحفظ النظام وارتباط بعضها ببعض وغير ذلك مما لا يمكن إحصاؤه، ولا يخصّ أحد منهم صفة خالقيته بما لم يكن له سبب طبيعي<sup>[١]</sup>.

والخلاصة التي يخرج بها: "إنّ أهل الدين لا ينكرون ترتيب الأسباب والمسبّبات، بل يمتنعون وجود شيء في الكون دقّ أو جلّ إلّا بعلة كافية، ويبيّنون لتلك العلة علة أيضًا، وهكذا، حتى ينتهي إلى علة العلل، وهم في المحافظة على الأسباب بمرتبة لا يبلغها هؤلاء، فهم يدعون الضرورة على بطلان الصدفة والاتفاق... إنّ أهل الدين يعترفون بكلّ ناموس طبيعيّ، اكتشف إلى الآن أو يُستكشف مدى الزمان، إن كان مما يثبت الاختيار، ولا تكذبه شواهد الامتحان، وليس ذلك عندهم مما يضرّ بالدين بل يزيدهم يقينًا على يقين"<sup>[٢]</sup>.

[١] - نقد فلسفة دارون، ص ١٥٣-١٥٤-١٥٦.

[٢] - نقد فلسفة دارون، ص ٢٢٣.





# المفكر المصري الأزهرى محمد فريد وجدي

## ناقداً قيم الغرب وثقافة التغريب في العالم الإسلامى

عصمت نصار\*<sup>1</sup>

### تمهيد

على الرغم من الزخم والثراء الفكرى في النصف الثانى من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، إلا أننا لا نكاد نلمح من بين قادة الفكر العربى من هو أبرع وأبلغ وأكثر حنكةً ودرايةً والتزاماً بأداب الحوار وأخلاقيات التناظر النقدي من المفكر الأزهرى محمد فريد وجدي (١٨٧٥م-١٩٥٤م). ولعلّ الميزة الأساسية في فكر وجدي هي تلك التي تقوم على نقد متواز لقيم الغرب وللنخب العربية الإسلامية التي حفلت مواقفها بمواقف استتباعية للثقافة الغربية، وبراءى للباحث أن أكثر المواضيع من مؤلفاته -على كثرتها وتنوعها وموسوعيتها- التي برزت فيها وجهته الإصلاحية ونهجه في التجديد هي تلك التي ناقش فيها مخالفه من المستشرقين أو أقرانه من المثقفين العرب الذين امتلأت أعمالهم بتبجيل قيم التنوير والحدائث الغربية. كان الجانب الأخلاقى سارياً على نحو لافت في محاوراته ومساجلاته مع خصومه الفكرين، وذلك يبدو جلياً في حرصه على العزوف عن القدح أو الشتم أو التطرق لمثالب شخصية المناظر خلال محاورته له، أو الرد على ما جاء من أخطاء في كتاباته، أو الهجوم والطنع في أمور يجهلها، أو الكذب والتطاول في أحاديثه عن أمور يسلم بصحتها ويعتقها، أو الحدّة في النقد والشدة في الخصومة، وغير ذلك من مثالب الحوارات والمعارك الفكرية التي ذاعت في عصره. ويرجع ذلك كما أشرنا إلى أمرين: أولهما: تأثره بالمنهج العقلية التي كان يسلكها الفلاسفة في مناقشاتهم،

\* - أستاذ الفلسفة الإسلامية - كلية الآداب - جامعة القاهرة- فرع الخرطوم- جمهورية مصر العربية.

وثانيهما: آداب الحوار وأخلاقيات الشائفة التي استنّها أكابر العلماء المسلمين في نقودهم ومراجعاتهم ومناظراتهم التي كانوا يعقدونها بحثاً عن الحقيقة وأصوب الآراء في الموضوعات المثارة<sup>[١]</sup>. وكانوا يميّزون بين الاختلاف والخلاف وعلم المخالفة، فالاختلاف يُشير إلى المنازعة والمجادلة، أمّا الخلاف فيعبر عن المغايرة وعدم الاتفاق. أمّا علم المخالفة، فيختصّ باستنباط آراء العلماء من مناظراتهم، فيثبت ما أيّدوه منها بالبرهان والآراء التي عدلوا عنها واستبعدوها انتصاراً لاجتهاداتهم دون دليل يقتنع به الآخر. أمّا الجدل، فهو أقرب للتناظر بين رأيين، يجتهد صاحب كلّ منهما في إقناع الآخر بصحّته. أمّا علم الجدل، فهو علمٌ يقوم على مقابلة الأدلّة لإظهار أرجح الأقوال المطروحة، وهو يختلف عن المجادلات السفسطائية التي كانت تعتمد على الإشكاليات اللفظية والمغالطات المنطقية.

أمّا الخلاف الذي يفضي إلى نزاع، فيدرج ضمن المعارك اللفظية أو الخصومة المذهبية. أمّا الاختلاف المحمود، فهو الذي ينتصر لرأي بعينه دون أن يقطع بخطأ الرأي الآخر رأياً صواباً يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأً يحتمل الصواب، ومن فوائد هذا الضرب تمرين الذهن على ما نطلق عليه الممكن أو المحتمل والجائز وتناكح الأفكار واحترام الرأي الآخر. أمّا الخلاف المذموم، فهو وليد الهوى والحمق ورغبة في الشهرة والظهور، أي الخلاف من أجل الخلاف، وهو نقيض الحوار الفلسفي؛ وذلك لأنّه يفتقر إلى دليلٍ معقولٍ وتعوزه الموضوعية في طلب الحقيقة<sup>[٢]</sup>.

وتشير جُلّ الدّراسات<sup>[٣]</sup>، على ندرتها، إلى أنّ المفكّر محمّد فريد وجدي كان أبرز الكتاب المحافظين الذين اتخذوا من النهج الحواريّ والمناقشات الهادئة سبيلاً للدفاع عن النفيس من التّراث، والأصيل من العادات والتقاليد، والجاد والطريف من مناقب علماء العرب وفلاسفتهم. الأمر الذي رغبّ شبيبة عصره في مجلسه واحترام

[١]- ناصر المهدي: الفكر الديني والسياسي عند محمد رشيد رضا ومحمّد فريد وجدي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، آداب سوهاج، ١٩٩٧، ص ٢-١١

[٢]- عصمت نصّار: مجدّدون في معيّة المحافظين، مقال في البوابة نيوز، ١/٨/٢٠٢٠.

[٣]- أنور الجندي: محمّد فريد وجدي رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨، ص ٨-٢٥.

آرائه والاستمتاع بحلوه حديثه، ودفع شيوخ الأزهر إلى تلقيه بالشيخ، وإسناد رئاسة تحرير مجلة الأزهر إليه بتوجيه من الشيخ مصطفى المراغى<sup>[١]</sup> ١٨٨١-١٩٤٥م الذي لقبه بالشيخ البحّثة، وذلك عام ١٩٣٣م، خلفاً للشيخ محمد الخضر حسين ١٨٧٦-١٩٥٨م. أمّا رصفاه من تلاميذ مدرسة الجريدة، الذين انتموا للفكر الليبراليّ المستنير، فقد أطلقوا عليه اسم الناقد المحافظ المستنير، ولا سيّما عقب ظهور كتاباته النقدية التي ردّ فيها على كتابي: تحرير المرأة والمرأة الجديدة لقاسم أمين، كتاب في الشعر الجاهليّ لطف حسين، لماذا أنا ملحد لإسماعيل أدهم، مناهل العرفان ومبحث ترجمة القرآن لمحمد عبد العظيم الزرقانيّ ت: ١٩٤٨م، بحث المذاهب الغنوصية في العالم الإسلاميّ لعلّي سامي النشار ١٩١٧-١٩٨٠م، وكذا نقده لأرباب الفلسفات المادية المنكرين للألوهية والروح<sup>[٢]</sup>، وغلاة المستشرقين المشكّكين في السيرة المحمدية وسلامة القرآن من التحريف، ولا سيّما المستشرق الفرنسيّ إدوار مونتيه<sup>[٣]</sup> ١٨١٧-١٨٩٤م، والمؤرّخ الفرنسيّ جوستاف لوبون ١٨٤١-١٩٣١م، والروائيّ الإنجليزيّ هيربرت ويلز ١٨٦٦-١٩٤٦م، والمؤرّخ البلجيكيّ هنري بيرين ١٨٦٢-١٩٣٥م، والجغرافيّ الأميركيّ آيسايا بومان ١٨٧٨-١٩٥٠م.

وقد اشتهر بين عوام المثقفين بأنّه من المفكرين وقادة صحافة الرأي، الذين ميّزوا في كتاباتهم بين التهاور والتساجل والتناظر والتداول والجدل والمحاججة. بل حتى أولئك الذين كان يُحسبون من رواد النهضة سيخوض معهم سجالات هادئة في ما يختصّ بمواقفهم من ثقافة الغرب.

ومن أقواله في هذا السياق ما ورد في ردوده على محمد رشيد رضا ١٨٦٥-١٩٣٥م<sup>[٤]</sup> الذي أخذ عليه رفته وسماحته مع مناظريه: "إذا كنّا نحاول الرّفق مع

[١]- أنور الجندي: الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت. ص ١٢ وما بعدها.

[٢]- طه الحاجرّي: محمد فريد وجدى حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٠، ص ١٧ وما بعدها.

[٣]- محمد فريد وجدى: السيرة المحمدية تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ص ٤٥ وما بعدها.

[٤]- محمد فريد وجدى: من فريد إلى رشيد، مقال في مجلة المنار، م ٣٣-ج ٧، ١٩٣٣.

خصوم الإسلام لنستدرجهم إلى سماع ما نقول، فإن الرفق بأصحاب الاتجاه الواحد أَدْعَى وَأَلْزَمَ، وذلك عملاً بأدب القرآن: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ سورة النحل، الآية ١٢٥.

وقال ردًّا على علة إتيانه بالنص الحرفي لرأي خصمه قبل تفنيده: "ليست القضية قضيتي ولا قضيتهم، ولكنها قضية القارئ البصير، وهذا القارئ سيتلو الرأي ونقيضه ثم يجنح إلى ما يستصوب، فالرد واجب، ومحاولة تجاهله تأييد للخطأ، وهزيمة للصواب"، وذلك اعترافاً من وجدي بحق المتلقي وحرية في الموازنة والحكم على جدية الأفكار.

وقال أيضاً ردًّا على المغالطين والمحتججين بالعلم على غير هدى وتدبر وأناة: "أنتم تقولون العلم يثبت، العلم ينفي، العلم يأمر، العلم ينهى، وبالتالي فأنتم تضعون على شفطي هذا العلم المسكين هذه الكلمات الضخمة، وتدخلون إلى فؤاده هذا الكبر والعجب، لا، أيها السادة، إن العلم في هذه المسائل أي ما وراء الطبيعة، لا ينكر شيئاً، ولا يثبت شيئاً، ولكنه يبحث، وأنتم تعلمون ذلك كله ولا تجهلون، فالعلم في الحقيقة ليس إلا إدراكاً لظواهر الأشياء، وأما حقائقها فتغلت منا ولا تقع تحت حواسنا"، ويعبر في هذا النقد عن موضوعية المناظر الحريص على عدم فضح جهل خصمه ومغالطته<sup>[١]</sup>.

## أولاً- نقض آراء الملحدين

في رده على الفلاسفة الماديين الملحدين نجده يقول إن الطبيعة الحقيقية للنواميس التي تقود المادة الحية، "تتعالى عن أن تلم بها عقولنا"، ذاهباً إلى أن "العلماء المتبصرين لدراسة الكون والكونيات قد ظهر لهم، عقب حدوث اكتشافات خطيرة لم تخطر لهم ببال؛ إن حدود العلم ما تزال بعيدة عنهم، وإن كل ما حصلوه منه لا يعدو العلاقات الموجودة بين ما يقع تحت حسهم من الموجودات، أما

[١]- عصمت نصار: شيخ بلا عمامة وفيلسوف بلا قبعة، مقال في البوابة نيوز، ٢٠٢٠/٨/٨م.

تلك الموجودات وحقيقة النواميس التي تدبرها، فما يزال أمرها مجهولاً، فإن الإيمان لازم من لوازم الحياة الإنسانية وضرورة من ضرورات الحياة الأرضية، فمن فقدَه فقدَ فقدَ الحياة، ولو ملك الدنيا بيمينه، ومن وجدَه فقد وجدَ راحة الأبد، ولو كان بين أنياب الفاقة، ومخالب الفقر المدقع، فالإيمان بوجود الله يهب الإنسان قوةً كبيرةً في مواجهة المصاعب والمصائب والآلام.

وفي متآخماته التقدية لكتابات غلاة المستشرقين التي آتتهم الإسلام بأنه مجاف للروح العلمية ومناهض للتفكير العقلي، نراه ينقد افتراءاتهم بأسلوب هادئ يخلو تماماً من العنف أو العصبية. يقول مبيئاً علّة ظهور مثل هاتيك الكتابات المعادية للإسلام والمنافية لحقيقته: "إن الأوروبيين معذرون في تصديق التّهم الموجهة ضدّ الإسلام والمسلمين، ولهم الحقّ في العمل ضدّه ما داموا لا يرون أمام أعينهم من مظاهر الدين إلاّ البدع التي اخترعها صغار العقول ونقلها منهم العامّة، وتتعدّد كثيراً من أشكال هذه البدع مثل الصياح في الطرقات خلف الطبول وتحت الرايات، واقتراف أشد المنكرات المنافية للأدب والعقل في الموالد، والاجتماع في حلقات كبيرة على مرأى ومسمع من ألوف المتفرجين، والصياح الشديد بالذكر مع التمايل يميناً ويساراً إلى غير ذلك". وهنا تبدو عبقرية وجدي، فلم يبدأ باتّهام مخالفه بالجهل أو بالتعصب، بل ردّ أحكامهم التي لا تخلو من الغلو إلى أفعال بعض المسلمين أنفسهم التي تنقل صورة مشوهة عن الإسلام وتضع عقيدته وتعاليم رسوله في قفص الاتهام.

ويضيف أنّه على كلّ شرقيّ متنوّر واجبان: الأوّل: بيان حقيقة الإسلام للعالم أجمع، وأنّه فضلاً عن كونه بريئاً من الأضاليل التي ينسبها إليه بعض الكتبه ومنزهاً عمّا يفعله العامّة على مرأى من المتفرجين، فإنّه ناموس السعادة الحقيقية وملاك المدينة الصادقة. والثاني: أن يسعى عقلاء هذه الأمة إلى محو البدع التي غصّ بها العالم الإسلامي، وصارت نقطة سوداء في جبين الشرق، وموضع استهزاء كلّ من عنده مسحة من العقل، وهذا الواجب أصبح ضرورة في صلاح الأمة ومن الواجب الأوّل<sup>[١]</sup>.

[١]- محمد فريد وجدي: مناقشات وردود، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ١٩٩٤، ص ١٣-١٩٣.

ظلّ مفكرنا طيلة حياته يحمل لواء المحافظين ويعتلي منبر الأزهريين ويناظر المستشرقين بمنطق العلماء، ويساجل المجترئين بحجّة الفلاسفة والعقلاء، حيث أجمع معاصروه على أنّه فريد عصره في قدرته على التآليف بين الأضداد في سياق بديع مبتكر، فقد ربط بين الأصالة والمعاصرة وفضّ النزاع بين الدين والعلم، وكشف عن عالم الروح وأكد أنّ للحوار أخلاقاً وفناً، وأنّ للتناظر والتداول أداباً يجب الالتزام بها ودربةً ودرايةً ينبغي عدم إهمالها.

فقد نشأ مفكرنا في الإسكندرية في كنف أسرةٍ مصريّةٍ ترجع أصولها إلى أكابر العائلات الكرديّة أو الشركسيّة، وشبّ في بيت جمع بين رغد العيش، وثراء الثقافة والتربية دينيّة، وبين حسّ صوفيّ وحنس روحيّ، حفظ القرآن الكريم صغيراً ثمّ ألحقه والده بالعديد من المدارس الابتدائيّة الخاصّة -العربيّة والأجنبيّة- ليجمع في صغره بين الثقافتين الشريقيّة والغربيّة، وأتقن في صباه الفرنسيّة والتركيّة والتليد والنفيس من علوم اللغة العربيّة، وانتقل من الإسكندرية إلى دمياط وبعدها إلى السويس ثمّ إلى القاهرة ١٨٩٢م ليلتحق بالمدرسة التوفيقيّة، ومنها إلى مدرسة الحقوق، ثمّ رغب عنها وفضّل العمل في الصحافة.

وأدرك أنّ ميوله أقرب إلى الثقافة الموسوعيّة والدراستات الفلسفيّة، تلك التي كانت ثمرة قراءته في مكتبة والده الزاخرة بمئات المؤلّفات في شتّى دروب الثقافة العربيّة والتركيّة والفرنسيّة، ذلك فضلاً عن الجلسات الحواريّة التي كان يعقدها والده في دمياط لمناقشة قضايا الفكر والدين والسياسة مع أكابر أصحاب المنابر وقادة الرأي وأرباب الأقلام من المصريين والعرب والأجانب.

الأمر الذي جعله يرغب عن الدروس المتخصّصة في حقل معرفيّ بعينه، فشرع يكتب في الفلسفة والعلم والأدب والتاريخ والشريعة ومقارنة الأديان، وعالم الروح، والسياسة الغربيّة، والمبادئ الشرعيّة الإسلاميّة والتصوّف، واشتهر بين معاصريه بالمحاور النابغة، وشهد شيوخُ عصره بنبوغته، وتنبأ الكثيرون برفعة مكانته في الفكر الإسلاميّ بعامّة وميدان صحافة الرأي بخاصّة.

وقد عبّر عن ذلك بصيرير قلمه الذي ردّدت أصداؤه العديد من الصحف والمجلات مثل: اللواء، والمؤيد، والأهرام، والمقتطف، والحديث، والهلال، والبلاغ.

وفي عام ١٨٩٩م أسّس "مجلة الحياة"، وقد عبّر عن وجهتها ومقصدها منذ العدد الأول؛ إذ جاء فيه: "أنّ هدفها الأساسي هو توضيح أنّ الإسلام هو روح العمران، وتوأم سعادة الإنسان" ويمكن تحقيق ذلك بثلاثة محاور:

- أولها: تعريف الأوروبيين بحقيقة الإسلام، وتوعية المسلمين بمحاسن الحضارة الغربية ومساوئها.

- ثانيها: الحدّ من التقليد الجاهل لخبائث ونقائص الثقافة الغربية، مثل تبني شبيبة المسلمين للمذاهب الغربية الهدّامة حتى أصبح الكثيرون ممن يزعمون المدنيّة زوراً يفتخرون بالتظاهر بالإلحاد على رؤوس الأشهاد، ظناً منهم أنّ ذلك غاية غايات التقدّم، قائلاً: "إنّ هذا الدرب من التقليد الكاذب هو الذي هدم ركن الفضائل الشرقيّة العليا من أفئدة شبّان المشرق وانتزع روح الكمالات الإسلاميّة من قلوبهم ألاّ إنّ هذا هو السبيل الاجتماعيّ الذي أخذ يسري في جسم هيئتنا الاجتماعيّة حتى يُخشى أن يتغلّب على سائر الأعضاء ولو بعد حين، فيكون سبباً رئيسياً في انقراضنا وتلاشنا، وليس تلاشي الأمم الضالّة عن الفضائل بالأمر البعيد".

- ثالثها: تقديم الأدلّة العلميّة والبراهين العقليّة على أنّ الديانة الإسلاميّة هي روح العمران وقوام سعادة الإنسان، وإثبات وجود الله تعالى والروح والآخرة بالأدلّة الدامغة المعتمدة على تحقيقات العلماء العصريين، جرياً مع سنة الزمان مع تأييد أقاويلهم بالأدلّة الفلسفيّة الحسيّة.

أمّا مؤلّفاته -التي تجاوزت ٢١ مؤلّفاً ومئات المقالات في مجلة الحياة، الدستور، نور الإسلام والأزهر، المؤيد، المعرفة، المقتطف، كلّ شيء، الهلال، الأهرام، الرسالة وغيرها من أكبر الصحف والمجلات- فقد جاءت ثمرة ناضجة لثقافة ذاتيّة واعية جمعت بين التليد والجديد والفلسفات الماديّة، والنزاعات الروحيّة، والنظريّات



العلمية، والمصنّفات الصوفيّة، والمناهج التربويّة وتواريخ الأمم، وآداب الشعوب الشرقية والغربيّة ودياناتها.

ومن أوائل كتابته كتاب "الفلسفة الحقّة في بدائع الأكوان ١٨٩٦م، وكتاب المدينة والإسلام عام ١٨٩٨م، وكتاب "الحديقة الفكرية في إثبات الله بالبراهين الطبيعية ١٩٠١م".

وفي عام ١٩٠٦م رشّحه "مصطفى كامل ١٨٧٤م-١٩٠٨م" لتمثيل مصر في مؤتمر مقارنة الأديان الذي دعت إليه الحكومة اليابانية بعد استقلالها عن روسيا، غير أنّه اعتذر، وذهب الشيخ "علي أحمد الجرجاوي نحو ت ١٩٦١م" - عوضاً عنه - وذلك على نفقته الخاصّة وحضر أولى جلسات المؤتمر التي عُقدت في أوّل مارس من العام نفسه، أمّا "محمد فريد وجدي" فقد ألّف كتيباً بالفرنسيّة بعنوان "رسالة سفير الإسلام" وأرسله إلى إدارة المؤتمر، ثمّ قام بترجمته لقرّاء العربيّة.

وفي عام ١٩٠٧م أنشأ جريدة الدستور، وهي المدرسة الأولى التي اجتذبت شبيبة الصحفيين، وكان ما يميّزها عن غيرها وجهتها الجامعة بين الرؤى المحافظة في الدين وبين المنهج العقليّ في نقد المعارف الوافدة، وكان مفكرنا يحرّر معظم أبوابها.

أمّا وجهة المجلّة السياسيّة، فكانت أقرب إلى الحزب الوطنيّ، ويبدو ذلك في المعارك التي كانت تخوضها مع الأحزاب الأخرى مثل مجلّتي "الأمة"، و"المؤيد"، وفي عام ١٩٠٩م أغلقت المجلّة.<sup>[١]</sup>

ويحدّثنا عباس محمود العقاد عن أثر مدرسة جريدة الدستور في شبيبة المثقّفين المصريين، مؤكّداً أنّ "محمد فريد وجدي" لم يكن أستاذاً لصحافة الرأي فحسب، بل معلّماً أصيلاً للتفكير الناقد وأدب الاختلاف وفنّ الحوار وعقلانيّة المناظر، ولم تكن دروسه في هذا الميدان نظريّة أو خطابيّة، بل كانت ممارسة وتطبيقاً، ويشهد بذلك كلّ تلاميذه من كتّاب وخطباء وسياسيين، ويقول: "وقد كنت يوم اشتغلت بتحرير الدستور كاتباً ناشئاً، حامل الذكر، ليس لي بحقّ الشهرة أن يكون لي رأي مستقلّ

[١] - محمد طه الحاجري: محمد فريد وجدي، ص ٣٥ وما بعدها.

مسموع، ولكنني كنت أخالفه أي وجدى في بعض آرائه، بل في بعض مبادئه السياسيّة وبعض معتقداته عمّا وراء المادّة وتحضير الأرواح، وأشهر ما كان من ذلك حول موقف الحزب الوطنيّ من «سعد زغلول»، فلم يمنعني ذلك أن أنشر في الدستور ما يخالف هذا الموقف، وأن أحادث «سعد زغلول» حديثاً ينفي كلّ ما يعزوه إليه كُتاب اللواء. وقد صارحته غاية الصراحة فيما كان يعتقد من تحضير الأرواح، وصارحتي غاية الصراحة في أمر المتشابهات من العقائد والأحكام، فلا أذكر أنني لمحت منه عند أشدّ المخالفة نظرة غير نظرته حيث تقترب الأفكار والآراء<sup>[١]</sup>.

أمّا عن أهداف جريدة الدستور، فيحدّثنا د/ غريب جمعة مبيّناً أنّ رسالة مجلة الدستور لم تكن بوقاً من أبواق الصحف الحزبيّة أو منبراً يروج لأيدولوجيّة بعينها، وإنّما هي صحيفة ثقافة وعلم، ولم تكن مقالات مؤسّسها تُعطي صورة السياسيّ المحترف بقدر ما تُعطي صورته الأصليّة أي: صورة الفيلسوف والمصلح الاجتماعيّ الذي يشغله بناء فكر الأمّة على نحو جديد يقوم على: العلم والدين والوطنية؛ لذلك كان موقف الرجل وصحيفته عجيّباً وغريباً بين الجرائد والصحف في ذلك الوقت، وتحمل في سبيل مبادئه من الأثقال ما تنوء بحمله الجبال. وربما لم يعرف تاريخ الصحافة في مصر كاتباً يؤثّر الحقّ على المنفعة الذاتيّة مهما كلّفه ذلك من تضحيات حتّى في أيام العسرة التي مرّت بها الجريدة.

ومن الواقعات التي تؤكّد نزاهة المفكر الصحفيّ والمعلّم صاحب القلم العفيف الجريء أنّ حدث ذات يوم أنّ «وجدى» كتب في جريدته مؤيِّداً لرأي السيّد/ محمد توفيق البكريّ، نقيب الأشراف، خالف فيه الخديوي «عبّاس حلمي»، فقد عبّر الأوّل عن سروره بهذا التأييد وأرسل لوجدى وجريدته مساعدة ماليّة ضخمة، حيث كانت تعاني الجريدة آن ذاك من ضائقة ماليّة، فقام وجدى بردها ولم يقبلها شاكرًا لصنيع صاحبها، وموضحاً أنّ قلمه ليس له ثمن وأنّ رأيه لا يقصد من ورائه إلاّ الحقّ غير طامع في مكافأة أو ساكتٍ عن أمر أو رأي يرفضه أو ينقده<sup>[٢]</sup>.

[١]- عبّاس محمود العقاد: رجال عرفتهم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٢، ص ١١٥.

[٢]- غريب جمعة: مقدّمة كتاب نقد كتاب الشعر الجاهليّ لمحمد فريد وجدى، مكتبة الآداب، القاهرة، ط ٢٠٠٨، ص ٩-١٥.

وخلال هذه الفترة، أرسل إليه حزب تركيا الفتاة عارضاً عليه تغيير شعار جريدته لسان حالة الجامعة الإسلامية إلى لسان حال حزب تركيا الفتاة؛ وذلك مقابل إنقاذه من الديون التي كادت تُكبّل جريدته وتعرضها للإغلاق، فرفض مؤكداً أنّ شعار مجلّته يعبر عن الرسالة التي تحملها أقلام محرّريها وأنها ليست بطبيعة الحال خاضعة للمساومة، فكانت أزمة الأستاذ "وجدي" في مجال الصحافة أثراً من آثار المبدأ الذي لا ينحرف الرجل عنه قيد شعرة، وهو الجهر بالرأي ولو خالف القوة والكثرة. وخالف أحبّ الناس إليه، ولقد كان خلافه مع الحزب الوطني سبباً رئيساً في كساد صحيفته، فعجز عن النهوض بتكليفها، ولم يقبل أن يعوّض الخسارة بمعونة مفروضة من جهات لا تتفق مع عقيدته فأوقفها<sup>[١]</sup>.

## ثانياً- منهج الوصول إلى الحقيقة واليقين

لم تكن صحافة الرأي هي الدافع الأوّل لانتهاج "محمد فريد وجدي" أسلوب التحاور والتناظر لتنبية الأذهان وتقويم المفاهيم والدفاع عن قناعاته، وإثبات صحّة معارفه، فعلى الرغم من عشقه للعمل الصحفيّ وتفضيله مهنة تثقيف العقول على غيرها، فإنّ المحرّك الأوّل لشغفه للتحاور والتناظر هو تلك الأباليس الذهنيّة، والشياطين الفكرية التي راحت تشكّكه وهو في سنّ الشباب في كلّ ما حصّله من معارف على يد أساتذته بالمدارس أو ما حفظه من شيوخه وأقاربه من نصائح وحكم، وذلك عقب التحاقه بالمدارس النظامية التي رغب عن مناهجها التلقينية؛ ففي الثالثة عشرة من عمره انتابته بعض الأفكار التي أدّت به إلى الشكّ في العقيدة، وقد اهتدى إلى أنّ معالجة مثل هذه الجرائم الإدراكية التي تلحق بالذهن المتطلّع لإدراك اليقين يجب أن يكون ذاتياً عن طريق الاطلاع والتوسّع في معرفة كلّ ما يحيط بالمسألة التي تسلّل إليها شكّه وارتيابه بعين الناقد المحلّل؛ فوجد في كتب الفلسفة والتاريخ والدين والعلم والاجتماع ضالّته فتعافى من مرضه؛ فذهب إلى الإيمان وهو مسلّح بالبرهان العقليّ اليقينيّ الذي عصمه بعد ذلك من الجنوح والشطط والإلحاد والتبعية، ويقول

[١]- محمد طه الحاجري: محمد فريد وجدي حياته وآثاره، القاهرة، ص ٨٠.

في ذلك: "وقد أفادني هذا الشكّ استقلالاً في الفكر، واعتماداً على النفس ورغبة في استيعاب ما يقع بيدي من الكتب على اختلاف أنواعها بصبر وجلد، كما أفادني في البحث، حتى أزال الشكّ عني، وارتاحت نفسي إلى عقيدة ثابتة".

وقد مارس وجدى في شبابه التفكير الناقد والتعليم الذاتي، ويبدو ذلك في اعتماده على نفسه لمعالجة شكوكه -كما بينا-، خوفاً من وقوعه في مستنقع التحزّب والتقليد والتطرّف، وكان مؤمناً بأنّ الحقّ والصواب يجب أن يقصدهما العقل بإرادة حرّة واعية دون أدنى اعتماد على تحريض الأعيان أو نصح الموجهين، "لا يُعرف الحقّ بالرجال ولكن يُعرف الرجال بالحقّ"؛ وكأنّه "ديكارت" يضع كفه على فوهة سلّته حريصاً ألا يدخل بها إلاّ السليم والناصح من التفاح، وقد مكّنه هذا النهج من التحوار مع الأعيان من أهل الدربة والدراية، فيختبر علمهم ويتنفع بما يفترق إليه منه، ويجادل كذلك المتعالمين ومدّعي الثقافة، فيتعرّف على أضاليلهم وأكاذيبهم وتلفيقاتهم، وكان لا يخجل من التصاول معهم ومواجهتهم، متّخذاً من عدّته المعرفيّة وأسلحته المنطقيّة آليّات للدفاع عن قناعاته، وذلك مع التزامه الشديد بأداب الجدل وأخلاقيّات المناظر. ويحدّثنا عن ذلك تلميذه محمد طه الحاجري: "وإذا هو في مجلس حافل بالشيوخ من علماء هذه المدينة أي مدينة دمياط يتحدّثون. وتُعرض بعض مسائل الدين فيتناقشون فيها ويتناظرون، وإذا هو يسمع أشياء لا يستسيغها، وإذا بأسلوب في التفكير والتقرير ينكره عقله، ويأباه العلم الذي يمثل له فيما قرأ من دراسات في "الكون والخلق" وانطبع بها تفكيره، وإذا هو يرى نفسه مدفوعاً إلى مناقشاتهم والإدلاء برأيه في هذه المسائل التي تتعلّق بالكون والخلق، ولكنّه لا يكاد يُهمّ بالمناقشة حتى يحسّ أبوه بالحرص فيصرفه عنها، ويأمره ألاّ يخوض في المسائل الدينيّة التي لا شأن له بها، ولا قدرة له عليها. ويكبر هذا الموقف من الأب في نفس الفتى المعترّ برأيه وتفكيره ويرى فيه "حجراً على العقل بلا مُسوّغ". وتمثّل أمامه أقوال هؤلاء الشيوخ وآراءهم في الدين، فإذا هو يردّد بينه وبين نفسه: إذا كان الدين هو ما تعرضه أقوالهم فهو باطل، وإذا لم يكن ذلك هو الدين، فما هو إذن؟. وبذلك يرى الشابّ نفسه مدفوعاً إلى التماس الدين في كتبه ومصادره،

وقد تبين له عقم الكتب التي صدر عنها وسايرها هؤلاء الشيوخ في تمثيلهم للدين، وفي تفكيرهم العقدي. ويدفعه ذلك إلى عدم الوقوف عندها والاكتفاء بها، وإنما يتجاوزها إلى غيرها، فيمضي بقراءاته الدينية في كل مجال، ويلتمس الحقيقة الدينية في كل سبيل. ولم تقف رغبة "وجدني" في محاورة بني جلدته حول قضايا العقل والنقل والدين والعلم والإسلام والمدنية، بل امتدّ بصره إلى أبعد من ذلك. وقد وجد أن معظم الكتابات المغرضة الرامية إلى تيّس شبيبة المسلمين من إحياء تراثهم التليد وتجديد مذاهبه واللحاق بركب الحضارة الأوروبية هو كتابات غلاة المستشرقين وتجار الكلمة من الدوائر البحثية التي يُجيشها المحتلون للبلدان الإسلامية لتضليل أهلها وإحباط مساعيهم النهضوية، وقد شرع في محاورة هؤلاء جميعاً والتساجل معهم بلغتهم بمنأى عن التهوين والتهويل من شرّ كتاباتهم، ويحدثنا "محمد رشيد رضا"، فيروى لنا أنه قد التقى بمحمد فريد وجدي أثناء زيارته لدمياط عقب مجيئه من بلاد الشام للإقامة في مصر، فروى أنه قد التقى بمثقف بحّاث واعٍ غير على الإسلام غيرته على وطنه مصر، وأنه قد ألف كتاباً يزود فيه عن حقائق الإسلام التي أراد المحتلون تضليلها، وذلك في كتاب بعنوان "الفلسفة الحقّة في بدائع الأكون"، وأنّ وجدي قد عدّ العدة لمخاطبة المفكرين الفرنسيين لتبصيرهم بحقيقة الإسلام، وذلك بأسلوب جدليّ يذهب فيه بذكر الأغالط والأخطاء والجهالات التي ذاعت في الفكر الأوروبي، ثم يقوم بتفنيدها والردّ عليها بمنحى عقليّ تحليلي، وذلك عقب نقد المسائل المختلف عليها بنهج ديكارتيّ يهدف لهداية الذهن إلى الحقائق، مستبعداً كلّ غامض وكاذب ومضلل؛ ومما جاء في رسالة وجدي إلى رشيد رضا هذا التصريح الذي يؤكّد أصالة فلسفة الحوار في مشروعه التجديديّ، فيقول: "إنني ألّفت قبل بضعة أشهر كتاباً باللغة الفرنسية، أثبت فيه بالبراهين العصرية، وبالاستناد إلى أقاويل أساطين فلسفة زماننا الحاضر أنّ المدنية الحقّة والإسلام هما أخوان توأمان لا يفترقان، وبعثت بالكتاب ليُطبع في باريس"؛ أمّا كتابه "الفلسفة الحقّة في بدائع الأكون" -الذي أهدها لرشيد رضا وحكى لعبد القادر المغربيّ عنه- فكان درباً آخر من دروب فلسفة الحوار، ويمثّل حوار الأنا مع الذات الأنا المتأمل للكون من حولها،

يتحاور مع الذات العارفة المتطلّعة لإدراك الحقيقة، سائلاً إيّاها عن الأصل والعلّة الفاعلة والعلّة الغائيّة؛ ثمّ ينتقل إلى التهكّم على أولئك المعنّيين من علماء الدين بدراسة علاقة الله بالكون والإبداع في خلق الموجودات، وقدرة الباري التي لا حدّ لها في الفنّ والتصوير والإيجاد من عدم، شاكياً تقاعسهم وقعودهم عن التفكير في مخلوقات الله على الرغم من أنّ هذا الأمر قد حثّ عليه الشرع وأضحى واجباً عليهم في غير موضع من كتابه الشريف ليتدبّر المؤمنون عظمة الباري في خلقه، ويقول في ذلك: ”فهؤلاء العلماء هم أكثر الناس لذّة، وأوفرهم حظاً، وأعزّهم عقلاً، وأفضلهم نبلاً. يرى الواحد منهم النملة سائرة على أديم الأرض، فيكون نظره إليها وهي دائبة لتصل إلى وكرها حاملة لغنيمتها ألذّ له من اجتلاء خترات الغادات في الخمائل النضرات، وإن سمع زمجرة الرعد وقواصف الرياح يهتّر لحكمتها طرباً، ولا طربة من سماع رنات العيدان بين الكاسات والندمان. فإن خيّرت أحدهم بين نواله ملء الأرض ذهباً مع صيرورته من ذوي العقول الساذجة، وبين بقائه على حالته مع الفقر المدقع، لرضي بالثاني رضى لا يشوبه ندم ولا يصحبه سدم مع هربه من الأوّل، ولا هربه من المصاب بالتيّفوس. فهو في حالة لا يعلم قدرها إلا هو ومن على شكله وشاكلته ”يؤتي الحكمة من يشاء، ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً، وما يذكر إلا أولوا الأبواب“<sup>[١]</sup>.

### ثالثاً- نقد افتراءات المستشرقين للإسلام

لقد تحدّثنا في الصفحات السابقة عن سمات وخصائص ومقاصد التجديد في مشروع محمد فريد وجدي ذلك الذي اتخذ من فلسفة الحوار آليّة لتقويم المفاهيم وتصحيح الأغاليط وكشف الأكاذيب التي كانت تتعمّد تضليل الأذهان والتشكيك في المعتقدات وإدعاء الأباطيل التي تعمل على تضليل العقل الجمعيّ وتشويه الإسلام والحطّ من حضارة المسلمين، وتسفيه دورهم في تقدّم الثقافة الإنسانيّة، وتحديث العلوم والتخطيط العمرانيّ للمدنيّة، وتحديد المبادئ والقيم الأخلاقيّة والروحيّة

[١]- محمد عبد المنعم خفاجي وعبد العزيز شرف: الوجديّات، دار الكتاب المصريّ اللبنانيّ، القاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٢ وما بعدها.

التي تمكّن البشريّة من العيش في عالم تحكّمه العدالة والحبّ والتسامح والسلام، الأمر الذي لا تجحده إلاّ الأقلام الجائرة والنّفوس الحاقدة والعقول الجاهلة بحقيقة الرسالة المحمّديّة.

وقد انتهج وجدي -كما ذكرنا- أسلوب ومنهج الثقافة والتناظر والتساجل والجدل العقليّ للردّ على غلاة المستشرقين من جهة، والمفكرين الجانحين المتأثرين بالفلسفات الغربيّة من جهة أخرى، تلك التي روّج لها الباحثون العرب المسلمون، وسوف نتحدّث في السطور التالية عن بعض النماذج من محاورات وجدي لإثبات أنّه كان فريد عصره ورائدًا من روّاد زمانه في تجديد فلسفة الحوار وتأصيل منهجها وآدابها وتطبيق أخلاقيّاتها، ذلك على الرغم من انضوائه تحت لواء الاتجاه المحافظ واعتلاء منبر الأزهريين والتحدّث بلسانهم آنذاك.

فها هو يقوم بالردّ على المستشرق الأميركيّ فرانك هـ. فوستر، الذي نشر في مجلّة العالم الإسلاميّ الأميركيّة ما يشكّك في مصداقيّة النبيّ الخاتم ص وصدق رسالته، وجاءت مقالة محمّد فريد وجدي في مجلّة الأزهر في المجلّد السابع بتاريخ ١٣٥٥ هـ ١٩٣٦ م ردًّا على نقوده ومزاعمه بأسلوب علميٍّ، متّبعاً قواعد منهج التساجل الذي يلتزم بالموضوعيّة والأمانة العلميّة في نقل ادّعاء المساجل المخالف، ثمّ يقوم بتنفيذ ونقد الادّعاءات والبرهنة على فساد الأسانيد التي يعتمد عليها الخصم، وذلك بعد التأكّد من صدق وصحّة مصدره والالتزام بحرفيّة أقواله وتوثيقها.

بيّن وجدي أنّ مسرّ "فرانك هـ. فوستر" قد صرّح في مقدّمة مقاله أنّه لا يعتمد على كتب السيرة لإثبات نبوّة "محمّد" ص؛ وذلك لأنّه يشكّ فيها مجتمعةً، وأنّ مصدره فيما يدّعي هو القرآن فقط، وذلك لأنّه لم يصبه ما أصاب كتب السيرة والأحاديث من عبث المؤرّخين عبر العصور.

فجاء على لسان كاتب المقال: إنّ الخبر الوحيد الذي وصلنا عن تاريخ حياة محمّد -وثق فيه- هو ما ورد في القرآن، وإنّ القصص والأحداث التي وهي وإن

كانت غير مستوعبة لجميع ما تجب معرفته عنه فقد جمعت الكثير من حوادثه. والقرآن هو المصدر الوحيد الذي يصح الاعتماد عليه فيما نحن بصدده. أما التواريخ العديدة التي كُتبت بعده بقرون كثيرة بأقلام كتّاب متحيزين فليست لها قيمة في نظرنا.

فادعى الكاتب بعد ذلك أن القرآن قد أشار إلى أن "محمدًا" قد زعم بأن الوحي يأتيه من السماء، فكذب قومه لعدم قناعتهم بشخصيته التي لا تمتاز عن غيرها بشيء يرفعها إلى درجة ما يدعيه، أما خبر ذلك النبي فلم يذكر عنه القرآن شيء من حيث نسبه وولادته وصابه، أما لقبه بأنه نبي أمي فيخضع للشك؛ وذلك لأنه كان من الواجب عليه قراءة ومراجعة ما يلقيه إلى قومه من تعاليم وأخبار وعقائد ومبادئ، ورغم ذلك لا يمكن إدراجه ضمن أدباء وعلماء عصره لأن أسلوب القرآن يختلف عن أساليبهم، أما حسبه ونسبه وعمله في التجارة وأسفاره واتصاله باليهود والنصارى فهناك إشارات تُنبئ عنها.

أما وجدى، فبدأ بنقد الحجّة الرئيسية التي بنى عليها خصمه ادعاءه واستنتاجاته، ألا وهي كذب النبي واتهامه بلا دليل بأنه قد ادعى النبوة.

ويقول وجدى في ذلك لا يدهشنا أن يكون في الناس من لا يزال يكذب برسالة النبي ص، ولكن يدهشنا أن نقرأ عن رجال يُنزلون أنفسهم منازل الهداة والمرشدين أنهم يعتدون على أبسط قواعد الدستور العلمي في بحوث فلسفية على أعظم جانب من الخطورة. ذلك أن المستر "فرانك" يخوض في نفسية أعظم رجل في التاريخ بشهادة الأجانِب أنفسهم، معتمدًا على أصل اعتقادي موروث، وهو أنه كان نبيًا كاذبًا، ولكن هذا الأصل الموروث لا يصلح أن يكون أساسًا لبحث فلسفي خطير كالذي هو بصدده، فقد كان يجب عليه أولاً أن يقيم الدليل القاطع على أن الرسول كان كاذبًا في ادعائه النبوة، فإن نجح في ذلك من طريق علمي مستقل لا أثر للوراثة الاعتقادية فيه، ساغ له أن يبحث في نفسيته من ذلك الطريق العلمي نفسه، أما وهو لم يفعل، فقد ارتكب خطأ فادحًا، وصار كل ما قاله بعد ذلك في عرف المعاصرين مبنياً على عقيدة فاسدة سابقة، وإني سأبين في هذه العجالة جميع ما وضحت في تلك العقيدة من المضال.



وحريّ بنا ملاحظة تلك الأناة والتسامح والعقلانيّة في هذا الردّ من جهة، ومدى التزام وجدي بقواعد التساجل في العرض والنقد والجدل، فلم نجد أيّ إشارة بالحمق من قبله أو اتهام الخصم بالكفر أو التهديد والوعيد والانتقام أو الحطّ من قيمة المناظر أو الاستخفاف برأيه، وغير ذلك من الآفات والمعائب التي ما زلنا نقرأها ونسمعها في المساجلات منذ أوائل الثمانينيات من القرن الماضي، وخليقُ بنا إدراك مدى رُفِيّ أسلوب وجدي في التخاطب وإقراره بحريّة الآخرين في الاختلاف والشكّ في المعارف حتى في الكتب المقدّسة بشرط تقديم الدليل العلميّ فحسب.

يتراءى لي أنّه كان لزاماً على محمّد فريد وجدي تفعيل نهج ما نطلق عليه اليوم بنقد النقد، ويتمثّل ذلك في نقد حجّة الخصم التي يسلم بصحّتها، وبنى عليها ادعاه، ألا وهي زعمه بأنّ القرآن وحده هو المصدر الذي يثق فيه -باعتباره نصّاً صادقاً- فإنّنا نردّ عليه إذا كان الأمر كذلك، فيجب أن نسلم بأنّ القرآن قد أتى على يد النبيّ الخاتم، ومن ثمّ فاتّهام النبيّ بالكذب يتناقض مع الثقة في ما جاء به النبيّ نفسه من اتّهامه بالكذب، ومن ثمّ نضع المدّعي بين كفيّ الرحيّ إمّا أن نثبت بأنّ حديثه لا يخلو من الاضطراب الداخليّ والتناقض الظاهريّ أو يجب عليه أن يسلم بكذب كلّ ما ادّعه والإقرار بصدق النبيّ، ويصبح حديثه بذلك إشكاليّة تحتاج إليّ مراجعةٍ لتقويم مضمونها.

ويضيف وجدي أنّ خصمه قد توقّف عند واقعة أنّ قوم النبيّ ص قد كذّبوه ولم يبرّر تكاثر المؤمنين به بعد ذلك، رغم إجماع شيوخ عصر الرسول بأنّه كان لا يهذي ولا يكذب. وإنّ خصمه لم يتطرق أيضاً إلى حُجّة إنكار أميّة النبيّ وقدّر تأثره بكتب اليهود والنصارى التي ادّعي بأنّ النبيّ ص قد اطّلع عليها، ويقول وجدي في ذلك: هذا طراز طريف في بحث النبوات ولكنّها طرفه لا يُعبط عليها المستر فرانك بأنّ القرآن قدّم إلى الناس باعتبار أنّه كتاب جامع لتعاليم الإسلام، لا باعتبار أنّه كتاب تاريخ لحياة محمّد، حتى يسوّغ للمستر فرانك أن يحصي عليه إغفالات ليست من موضوعه، وإذا كان القرآن لم يذكر تفصيل حياة محمّد ص، فهل ذكر موسى ع

تفصيل تاريخه في توراته غير ما كتبه خلفاؤه بعد وفاته؟ وهل ذكر عيسى ع مثل ذلك في كل ما قاله لبني إسرائيل من تعاليمه؟ وهل يستطيع المستر فرانك أن يأتينا بكتاب ديني واحد يذكر حياة الرسول الذي جاء به بتفصيل يوفي بشروطه؟ وإذا كان هذا لا وجود له، فكيف يطالب به القرآن الكريم ويسجل عليه خلوه منه؟

يمضي "وجدى" في دفاعه مثبّتا تهافت ادّعاءات خصمه مبيّنا أن المنطق العقليّ يقضي بأنّ القول بصدق الكلّ يقتضي صدق جميع الأجزاء المدرجة تحت هذا الكلّ، فإذا سلّمنا جدلاً بأنّ نبوة "محمد" كاذبة، فهذا يقتضي بالضرورة أنّ الكتاب الذي أتى به كاذب، ولما كان القرآن - أي الكتاب الذي أتى به "محمد" - هو مصدّق ولا يمكن الشكّ في صدقه عند المناظر، وصفة الأميّة وردت في هذا القرآن، فكان لازماً على مستر "فرانك فوستر" أن يصدّقها أيضاً مع اعترافه باضطراب الزعم أو الادّعاء. أضف إلى ذلك أنّ أميّة "محمد" التي وردت فيه لا سبيل للشكّ فيها؛ لأنّها كانت موضع تحدّ وحقّة على قومه الذين شهدوا جميعاً بإعجاز القرآن مع تأكدهم من عدم دراية محمد لما أورده - مسبقاً - من آيات وأحكام وأخبار ونبوءات، ويكشف ذلك عن ضعف حجّة مستر "فرانك". كما أنّ الوقائع والأحداث المواكبة لنزول القرآن تؤكّد أميّة النبيّ وعدم درايته قبل البعثة بما حوى القرآن.

ويقول وجدى في ذلك: أما التشكيك في أميّة النبيّ ص فمحاولة محكوم عليها بالفشل من أوّل صدمة، لأنّ هذه الأميّة كانت إحدى الآيات التي تحدّى الله بها الشاكّين في صدق نبوته، فلو كان غير أمّيّ في الواقع؛ لأصبح تأثيرها معكوساً كما هو الحال في كلّ معلوم يتحدّى الناس بضده، هب أنّ "محمدًا" كان قارئاً وكاتباً، أفكان بهذه الميزة وحدها يرتفع عن مستوى معاصريه فيأتي بكتاب يعتبرونه معجزة، ويصلح أن يكون دستوراً لمُلك لا تغرب عن ولاياته الشمس قروناً كثيرة، وأساساً لتطوّرات اجتماعيّة ومدنيّة للشعوب الآخذة به توصلهم إلى زعامة العالم كلّه في العلم والفلسفة والفنون والصناعات والسياسة في سنين قليلة؟ هذه أعمال لا أقول إنّها تشرف متخرّجاً في أكبر جامعة علميّة، ولكنني أقول إنّها أعجزت جميع عباقرة العالم

مجتمعين، ولكن المستر فرانك يتجاهل كل هذه الحوادث التي لا يوجد في تاريخ البشر ما يماثلها.

ويضيف وجدي أنّ سيرة محمد ص كانت معروفةً لجميع معاصريه، ولا سيما عشيرته التي سابت في تصديقه، فلو كان مدّعياً ما آمن به أحدهم، وأنّ خصومه لم يتهموه بأنّ القرآن من تأليفه أو أنّه قد نقله من مصدر آخر مثل الكهنة أو الأحبار؛ لأنّ منهم من آمن ببعثته وبصدق نبوّته وبإعجاز رسالته، كما أنّ خصوم النبيّين "موسى وعيسى" لم يُنكرا نبوّتهما لأنّهما يقرآن ويكتبان، كما أنّ سعة اطلاع "محمد" ودرايته بأخبار الأوائل والأمم الغابرة، فهو مجرد ادّعاء لم يأت على لسان "محمد" الذي أكّد في غير موضع من القرآن أنّ ما يأتي به هو من عند الله، في حين أنّ معاصريه من العلماء والحكماء كانوا يتباهون بعقريّتهم وعظّم معارفهم ليعلوا شأنهم بين الناس.

أضف إلى ذلك كلّ أنّ الحكمة الربّانيّة التي أتى بها القرآن لم يفلح أحد من الفلاسفة الأقدمين والمحدثين منهم في محاكاتها أو الدنوّ منها أو إثبات خطئها، وبالتالي فعلى مستر فرانك فوستر أن يسلم بأحد الأمرين: أوّلهما أنّ "محمدًا" أعظم فلاسفة البشريّة على الإطلاق، وأنّ حكمته تفوق كلّ العقول، أو التسليم بأنّ محمدًا لم يكن سوى رسول حامل لكلام الله وشريعته. وعليه تنتفي تهمة الكذب التي رُمي بها، فالافتراض الأوّل غير معقول ويستحيل البرهنة عليه؛ وذلك لأنّ "محمدًا" نفسه لم يدّع بأنّه حكيمٌ أو عالمٌ ولم ينقل خصومه قبل مؤيّديه ذلك عنه، أمّا الافتراض الثاني فيهدم ادّعاء مستر "فرانك" برمته؛ لأنّه يثبت صدق النبيّ لا العكس.

ويشهد المستشرقون الغربيّون الذين درسوا القرآن في ضوء الفلسفة الحديثة، أنّ آياته لم تغادر صغيرة ولا كبيرة، مما يقوم عوج النفوس ويعدل أود العقول، ويوقظ أشرف غرائز الشخصيّة الإنسانيّة ويدفعها في طريق السمو الروحانيّ إلّا أحصاها على أكمل الوجوه ورسم لها أقوم الطرق متحيّزًا لها أقرب الوسائل، وقد اتّضح أنّ كلّ ما جاء به كبار العباقرة من المبادئ النبيلة وما قرّره المصلحون من الأسس الركيّنة، والقواعد المكيّنة للاجتماع والسياسة والشريعة، قد سبقهم القرآن إليها في بيان لا يدع

محلاً للتردد ولا موضوعاً للتشكك، وقد حفيت أقلامنا في سرد هذه الآيات الكبرى وتطبيقها على الحوادث ولم نفرغ بعد منها ولم نبليغ مرامها، وقد شهد بهذا كله رجال ليسوا من أهل هذه الملة لا يُحصون كثرة من أمثال "جوتة" الألمانى، و"لامارتين" الفرنسى، و"برنارد شو" الإنجليزى، وليس في هؤلاء عبقرى ملأت الأرض شهرته وعمت الأقطار فلسفته، إلا وشهد بعظمة النبى الخاتم.

كما ذهب "وجدى" إلى أنّ الموضوعات التي عالجه القرآن ووقف منها موقف المقوم والمصحح لا تختص بموضع بعينه أو مجال واحد، ومن ثم لا يجوز أن تُنسب تلك الحكمة لعقلية واحدة مهما بلغت من عبقرية.

كما أنّ التعاليم القرآنية في ميدان التربية والأخلاق قد ثبتت صحتها ونفعها وصلاحيتها في ميدان التطبيق رغم تباعد الأزمنة وتباين الثقافات، وليس أدل على ذلك من قدرة هذه التعاليم من استحالة القبائل العربية المتناحرة والأمم المغلوبة على أمرها، والنفوس اليائسة والعقول الخاملة إلى مجتمع راقٍ تحكمه مكارم الأخلاق، وحضارة رائعة تحترم العلم والعلماء تؤمن بحرية الاعتقاد والتفكير وتدعو للسلم والتعاون بين البشر، في زمن كانت تعاني أوروبا فيه من القهر والظلم والجهل والعنف. ويمكننا أن نقف مما أوردناه من ردود فريد وجدى على أمور عدة، أهمها: عزوفه عن الاستشهاد والاحتجاج بآيات قرآنية أو بأحاديث تراثية تكون محل نزاع مع خصمه، أي أنه لم يحتج بالمنقول على صدق ردوده، بل كان يحتج بالاستنباط المنطقي والاستدلال العقلي والاستقراء الموضوعي كما أنّ استشاداته جاءت على لسان غير المسلمين من أقوال الفلاسفة الذين اطلعوا على القرآن ونقدوه نقداً علمياً لا ينبى عن التعصب أو التبعية في الحكم، ذلك فضلاً عن خلوه حديثه من أي مظهر من مظاهر التهوين أو الاستخفاف برأي خصمه.

ويستكمل وجدى ردوده فيكشف عن افتعال مستر "فرانك" القضايا وإثارة المشكلات وذلك بحديثه عن تصريحات الآيات القرآنية بأنّ "محمدًا" كان يشكو من جحود قومه وعدائهم له واستنكار أقربائه لأقواله وأفعاله، فذهب وجدى إلى

أنّ ازدرء الأنبياء من قبل أقوامهم من المظاهر العامّة والواقعات التي سجّلتها إصحاحات التوراة والأنجيل.

أمّا حديث فرانك عن عدم ذكر القرآن نسَبَ "محمد" ولا عدد زوجاته وأسمائهنّ، فيردّ "وجددي" على ذلك بأنّ القرآن ليس كتاباً شخصياً أو قصّة لسيرة ذاتية ليقضي بمثل هذه الأمور، ويقول إنّ هذا الإغفال إنّ اعتبر عيباً، فهو كذلك بالنسبة لكتاب وضعه صاحبه لبيان تاريخه الشخصي، ولكنها لا تعيب كتباً وضعت للناس كافة كما قدّمنا، أفلا تعجب من إلحاح مستر "فرانك" عليها، حتى جعلها موضوع فصله الأوّل كلّه!

ذلك كان نموذجاً من تحاور وجددي مع أحد غلاة المستشرقين، ولعلّ ما أوردناه لا يكشف عن قدرة "وجددي" على تطبيق آليات فلسفة الحوار ومناهجها النقدية فحسب، بل يشير أيضاً إلى قدرته على استنباط الحجج، والإتيان بالبراهين العقلية، والدفع بالأسانيد الاستقرائية القادرة بذاتها على تقييد مزاعم المستشرق "فرانك"، الذي دفعه تعصّبه إلى حشد تلك الأباطيل التي طالما أوردتها الكثير من المستشرقين الناقدين على الإسلام وحضارته بعامّة، وشخصيّة "محمد" على وجه الخصوص.

وحسبنا أن نشير إلى أن "وجددي" قد توسّع واستفاض بالردّ على معظم الطاعنين في الرسالة المحمّدية من الغلاة والمتعصّبين قدماء ومحدثين وذلك في كتابه "السيرة المحمّدية" الذي نشره منجمّاً في صورة مقالات على صفحات "مجلة الأزهر" في سبع سنوات بداية من عام ١٩٣٨م حتى المجلّد السابع عشر ١٩٤٥م، وقد برّر اهتمامه بالردّ على الطاعنين في السيرة النبوية من غلاة المستشرقين الغربيين وبعض الملحدين الشرقيين بأنهم قد عجزوا عن استقصاء الحقائق من بين الكتابات الموروثة.

وأنّه يعتقد أنّ إهمال الردّ على مزاعم المستشرقين ومن هنا نحوهم يؤثّر على إيمان الشبيبة المسلمة بصدق نبوة خاتم المرسلين.

ويقول "وجددي" إنّ مثقفي اليوم لم يعودوا يقنعون بسرد الأحداث التاريخية

دون تعليل، ولا يكتفون بالتسليم بحدوث النبوة دون أن يبحثوا الأحداث التاريخية المصاحبة لظهورها، ولا يكتفون بالتسليم بصدق النبوة دون أن يبحثوا ماهيتها أهي حاجة من حاجات الروح الإنسانية؟ أم هي مجرد ظواهر اجتماعية تولد لها ضرورة الاجتماع مثل ظواهر الارتقاء في الحياة الإنسانية والوحي الذي تعتمد عليه النبوة؟ كيف يؤمن به المعاصرون دون دليل معاصر يقدمه الكاتب محسوساً ملموساً لا تمترى فيه العقول؟ فالزمن زمن التنقيب الفاحص ولا بد للسيرة أن تُعرض في لون فكري يرضي كل متعطش للمعرفة، ويقنع من يمتري في الحق لشكوك تكون في نفسه، فكل قول لا يؤيده العلم الحقيقي هو خيالات لدى مفكري اليوم، فوجب أن تُدرس السيرة تحت ضوء العلم<sup>[١]</sup>.

ويتضح مما تقدم حرص "وجدى" على حقوق الخصم في رفض الفكر السائد والحجج التي يؤمن بها العوام، باعتبارها براهين موروثه لا يجوز الارتياح في قداستها. فالواضح أن مفكرنا كان منتصراً إلى رؤية المعاصرين ومطالبتهم بحجج عقلية يقبلها العقل ولا تتناقض مع التجارب العلمية، ولعل ذلك النهي الذي تميز به وجدى لا نجد له نظيراً إلا في تلاميذ "محمد عبده" الذين اعتمدوا في جلّ محاوراتهم وردودهم ومناقفتهم على الحجج المنطقية العقلية والنظريات العلمية التي ثبتت صحتها، أما أقرانهم من معظم مشايخ الأزهر، مثل الشيخ "عيسى منون" ومن سار على دربه من المحافظين فزادوا عن أفكارهم ضدّ خصومهم -المنكرين للموروث من الأفكار، بل والنصوص المقدسة -أيضاً- بالاحتكام بالنص والمأثور من كلام الأقدمين والشروح والحواشي والتفسيرات والآراء الفقهية وغير ذلك من بضاعتهم التراثية وخطبهم الحماسية المفعمة بالعبارات البلاغية واللعن والسخط على مخالفيهم. ومن المؤسف أن نجد في زمننا هذا عصابة غير قليلة من المتناقضين تقود المشهد وتُجري الحوارات الزائفة الشاغرة من العلم والخالية من القدرة على المحاججة والعاجزة عن بناء الأنساق النقدية.

[١]- محمد فريد وجدى: مناقشات وردود، ص ٦٧-٨٣.

فعلی سبیل المثال، نجد من یمثلون الآراء الحرّة والفکر الناقد ودعاة التجديد یقتفون أثر غلاة المستشرقین، وما ساقه الملحدون من طعون وشكوك وانتقادات، والغریب أنّهم یحدثون بعصبیة وحماسة مفتعلة دفاعاً عن هذه الآراء وتلك المزاعم وكأنهم أربابها، فی حین قام رواد القرن التاسع عشر والنصف الأوّل من القرن العشرين من المجدّدين الحقیقیین بالردّ علیها فی کتابات مطوّلة. والمثیر للدهشة أيضاً أن تجد بعضهم أعنی شئیبة النقاد المعاصرین یجهلون تماماً تلك المناظرات التي سجّلتها الصحف والكتب ذات الصلة، ولا یفرّقون بین التحديث والتجديد، والتقلید فی المذهب وانتهاج المنهج. ویخدعون الرأی العام بأنّهم أصحاب خطابات معاصرة وإبداعات ثائرة. وعلى الجانب الآخر نجد من یجلس على رأس المآدب العلمیة ویقف على سلّم المنابر التوجیهیة ساخطاً ومستهزئاً بالنقود التي تجری على ألسنة الشباب لکتاباتهم ومناهجهم الدراسیة وفتاویهم المسیسة ومنتدياتهم التي لا تخلو من التعصّب والتطرّف والعنف، دون ردود مقنعة سوى عبارات القدح والذمّ والشتم والحطّ من قدر الخصم وغير ذلك من مثالب تؤكّد جهلهم بحقیقة ما یدافعون عنه، وعجزهم عن التحوار والجدل، إضافة إلى ذلك كلّه ترديد المتناظرین لمصطلح قطعی فاشیّ إطاحیّ هو قول واحد.

لذلك كلّه، قد تعمّدت الإكثار من النصوص الحرفیة التي تصوّر وقائع التحوار بین المتناظرین، وغایتي من ذلك أن یشاركنا القارئ فی تلك القراءة الحرّة لکتابات وجدي والحكم علیها، راجیاً أن یعلّم ذلك المتنفّس الصحیّ الذي دارت فیه تلك المجادلات والمناظرات جیلنا الحالي فنّ التناظر وأدبه وأخلاقیاته وكیفیة صياغة النقود ومهارة المحاججة وتضمینها فی الردود.

#### رابعاً- أهمّ حوارات وجدي مع الكتاب الغربیین

حريّ بنا أن نُشير فی عجالةٍ لأهمّ المثاقفات التي أجراها وجدي مع الكتاب الغربیین الذين اجترأوا على الحضارة الإسلامیة وطعنوا فی الدين الإسلامی، وأنّهموا

المسلمين والعقلية العربية بوجه عام بما ليس فيها. أضف إلى ذلك محاججته للفلاسفة الماديين والمتفلسفة الملحدين والكتاب المتعصبين للأفكار الجانحة التي حاول الغربيون الترويج لها في ثقافتنا العربية الإسلامية، مثل إنكار الألوهية، والنبوات، والوحي، وعالم الروح، والفلسفات المثالية والأخلاق التي نادى بها الأديان السماوية، ذلك بالإضافة إلى مراجعاته ومناقشاته للكتابات الغربية التي تناولت حضارة الإسلام وشريعته والقيم التي حثّ عليها والوقائع التاريخية التي شكّكوا فيها أو قاموا بتزييفها أو جهلواها. ولا سيما تلك التي تعلّقت بسيرة النبي وأصحابه، وما أشاعوه عن معاداة الدين الإسلاميّ للعلم والنظر العقليّ والفلسفة والفنون والآداب والسياسة المدنية.

ونقصد من ذلك كله - كما قلنا - دعوة القارئ إلى مراجعة نهج محمد فريد وجدى في النقد والتناظر والجدل والتداول مع الأعيان، وحثّ شببية الباحثين على درسها وتناول تلك المحاورات بالنقد والتحليل استناداً على النصوص الأصلية لأطراف الحوار "أبي وجدى" ومناظروه، وذلك بنهج علميّ بمنأى عن التعصب أو الحمية القومية أو العاطفة الدينية، راجين أن يتثبت هذا الجيل من أنّ قادة الرأي المحدثين في ثقافتنا الإسلامية كانوا أقرب إلى الموضوعية في معاركهم الفكرية التي نفتقر إليها الآن في حياتنا الثقافية المعاصرة. ولتعلم أهل الدربة والدراية أنّ الكتابات الغربية لا تخلو من المغالطات والأغاليط التي تُردّ إلى أمرين: إمّا للتعصب المليّ، أو نقص المعارف والمعلومات المشوشة. ومن ثمّ يجب علينا غزلة الوافد إلينا من الأعيان، وتقويم الوافد أيضاً من تراث بني جلدتنا لتنقيته من مواطن الضعف والسرد الملقق والوقائع المنحولة.

فقد قام "محمد فريد وجدى" بالرد على كل من:

- الفيلسوف والطبيب الألمانيّ لودفيج بخنر ١٨٢٤-١٨٩٩ م.

- عالم الأحياء الفرنسيّ جان باتيست لامارك ١٧٤٤-١٨٢٩ م.



- عالم التاريخ الطبيعيّ البريطانيّ تشارلز روبرت دارون ١٨٠٩-١٨٨٢م.
- الفيلسوف البريطانيّ هربرت سبنسر ١٨٢٠-١٩٠٣م.
- الفيلسوف الأميركيّ ولیم جيمس ١٨٤٢-١٩١٠م.
- عالم الفيزياء الفرنسيّ جون هنري بوانكاريه ١٨٥٤-١٩١٢م.
- السياسيّ البريطانيّ لورد كرومر إيفلين ١٨٤١-١٩١٧م.
- الفيلسوف والعالم البيولوجيّ لو دانتك فليكس ١٨٦٩-١٩١٧م.

وقد أثار "وجدني" هذه القضايا في غير موضع من كتاباته، نذكر منها:

على أطلال المذهب المادّيّ، الإسلام في عصر العلم، في الردّ على المادّيّين، مهمة الدين الإسلاميّ في العالم، الإسلام وتحريم الفكر الإنسانيّ بحوث ودراسات، حوار الإيمان والإلحاد، هل يؤدّي العلم إلى الإلحاد، هل فات زمان الأديان، نظرة في عالم النباتات، مذهب النشوء والارتقاء في الميزان، المادّيّة ومذهب العلماء الراسخين، الروح، الحياة الدنيّة والحياة المدنيّة، تأييد العلم الصحيح للاعتقاد في الله، إثبات الروح بالمباحث النفسيّة، المدنيّة والإسلام، من معالم الإسلام، الإسلام، دين الهداية والإصلاح، فصل الخطاب في المرأة والحجاب، تربية المرأة الحجاب، دائرة معارف القرن العشرين، المصحف المفسّر.

وجميعها ظهر في صورة مقالات في الفترة الممتدّة من أخريات القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين وقد طُبِعَ معظم هذه الدراسات طبعت عدّة في صورة كتب في حياته وبعد وفاته.

تلك كانت رحلة قلم وهب حياته للدفاع عمّا يؤمن به من مشخّصات حضاريّة وقيم روحيّة ومبادئ أخلاقيّة، لقد جاهد فيلسوفنا منافحاً عنها ليُعلّم شبيبة جيله الدرس الذي لا غنى عنه، ألا وهو "إذا أردت أن تكون ناقدًا ومحاورًا فعليك بالإجابة عن هذا السؤال الجدليّ (لماذا نقرأ، وكيف نكتب وذلك في مرحلة التلقّي

والاستيعاب ثمّ نتساءل من جديد لماذا نكتب، وكيف نقرأ وذلك في طور الإبداع والتوجيه).

غاب قلم "وجدى" عن حياتنا الثقافيّة، وما برحنا نتلمّس أخباره إلّا في كتابات قليلة خطّها بعض الأوفياء من تلاميذه ومحبيه الذين ودّعوه في السادس من شهر فبراير سنة ١٩٥٤م. وخليق بنا التنبيه على ندرة الدّراسات الأكاديميّة التي تتناول فلسفته ونهجه في الإصلاح، وأسلوبه في النقد ومنهجه في التحوار والتناظر، ومشروعه في التجديد وتوجيه الشبيبة إلى ضروب التثقيف والتنوير، وإحياء الهويّة الإسلاميّة في حياتنا اليوميّة قبل برامجنا التعليميّة ومؤسّساتنا السياسيّة.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١ . أنور الجندي: الإسلام والثقافة العربية في مواجهة تحديات الاستعمار وشبهات التغريب، مطبعة الرسالة، القاهرة، د.ت.
- ٢ . أنور الجندي: محمد فريد وجدي رائد التوفيق بين العلم والدين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٧٨.
- ٣ . طه الحاجري: محمد فريد وجدي حياته وآثاره، معهد البحوث والدراسات العربية، القاهرة، ١٩٧٠.
- ٤ . عباس محمود العقاد: رجال عرفتهم، نهضة مصر، القاهرة، ١٩٩٢.
- ٥ . عصمت نصّار: شيخ بلا عمامة وفيلسوف بلا قبعة، مقال في البوابة نيوز، ٨/٨/٢٠٢٠ م.
- ٦ . عصمت نصّار: مجدّدون في معية المحافظين، مقال في البوابة نيوز، ١/٨/٢٠٢٠.
- ٧ . غريب جمعة: مقدّمة كتاب نقد الشعر الجاهليّ لمحمد فريد وجدي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط٣، ٢٠٠٨.
- ٨ . محمد طه الحاجري: محمد فريد وجدي حياته وآثاره، القاهرة.
- ٩ . محمد عبدالمنعم خفاجي وعبدالعزيز شرف: الوجديّات، دار الكتاب المصريّ اللبنانيّ، القاهرة، ١٩٨٢.
- ١٠ . محمد فريد وجدي: السيرة المحمّديّة تحت ضوء العلم والفلسفة، الدار المصرية اللبنانيّة، القاهرة.
- ١١ . محمد فريد وجدي: من فريد إلى رشيد، مقال في مجلّة المنار، م٣٣، ج٧، ١٩٣٣.
- ١٢ . محمد فريد وجدي: مناقشات وردود.
- ١٣ . محمد فريد وجدي: مناقشات وردود، الدار المصرية اللبنانيّة، القاهرة، ١٩٩٤.
- ١٤ . ناصر المهدي: الفكر الدينيّ والسياسيّ عند محمد رشيد رضا ومحمد فريد وجدي، بحث غير منشور، رسالة ماجستير، آداب سوهاج، ١٩٩٧.

## المفكر الأزهري محمد البهيّ ناقداً أصيلاً لمذاهب الغرب وداعية استقلال

غيضان السيد علي\*<sup>1</sup>

### تمهيد

يُعد المفكر المصري محمد البهيّ (١٩٠٥-١٩٨٢) أحد أهم المفكرين في الفكر العربي المعاصر من الذين تصدوا للفكر الغربي الوافد دون الوقوع في براثن الانغلاق الفكري. فقد ركز البهيّ على الحلول الإسلاميّة بوصفها الأنسب والأقرب إلى علاج مشكلاتنا الراهنة. هاجم المذاهب الغربيّة راثياً إليها على أنها ليست مذاهب فكر ومنطق تستهدف حماية الإنسان من التلبس والخداع، إنما هي بالأحرى دعوة إلى التلبس والخداع والغفلة. فمعظم هذه المذاهب الهدامة تدعو إلى العالمية، والعالمية في حقيقتها ليست سوى دعوة لمفارقة المسلمين نظامهم القيمي الذي هو بمثابة الإطار الذي يجمع شملهم ويحفظ وحدتهم من الانفراط وهذه الدعوة من ناحية أخرى هي مسعى إلى ذوبانهم في الآخرين، والإذعان إلى القيم الغربية.

وجّه البهيّ سهام نقده للفكر الغربيّ عبر دعوته للاستقلال التام للأمة الإسلاميّة سياسةً وفكراً عبر كتابه القيمّ والمهمّ "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" الذي فصلّ فيه القول حول بيان السبيل لمن يحرص من أبناء الشرق الإسلامي على الاستقلال في الفكر والسياسة من مفكري الإسلام وزعمائه السياسيين. وهذا السبيل ليس هو سبيل الغرب الذي يدعوننا إليه؛ لأن في سبيل الغرب قبول الاستعمار والمذلة والدعوة إلى التخلف والتبعية، وإنما هو سبيل الشرق (الإسلامي) الذي يريد

\*- أستاذ الفلسفة الحديثة والمعاصرة المشارك بكلية الآداب جامعة بني سويف- جمهورية مصر العربية.

أن يتحرر من استعمار الغرب وإذلاله وحرصه على أن يبقى متخلفاً. وقد اهتم البهّي اهتماماً خاصاً بنقد الفكر المادي المسيطر على فكر الغرب في مختلف أشكاله وصوره. وقد كان هذا شغله الشاغل في كل كتبه ومؤلفاته حتى تلك المؤلفات التي انشغل فيها بتفسير القرآن الكريم راح يبين فيها أن الوحي المكّي قد حارب ماديّة الفكر التي كانت تسيطر على عقول العرب المكيين. مرتبياً أنّ المادية المعاصرة ما هي إلا شكل آخر من أشكال الماديّة لا يختلف في أساسه عن المادية القديمة. مقررًا أن مواجهة الفكر الدخيل ومذاهبه الهدامة هي ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الإسلامي مستقلاً بأيديولوجيته محافظاً على وحدته وقوته.

وبالرغم من توجيه البهّي سهام نقده إلى الفكر الغربي كان حريصاً على ألا يقع في الانغلاق الفكري والتفوق حول الذات، فدعا الأمة الإسلامية ألا تغلق النوافذ تجاه الفكر المعاصر، كما لم تغلقها قديماً دون الفكر الإغريقي أو الفارسي أو الهندي أو الديني المسيحي اليهودي، ولكن يجب أن تترث في قبوله ولا تتوان في رده إن كان يحمل خطراً يهدد وجودها واستقلال ذاتيتها كما فعلت بالأمس.

### أولاً- حياته ومؤلفاته

ولد محمد البهّي في قرية "أسمانية" التابعة لمركز "شبراخيت" بمحافظة البحيرة بمصر في الثالث من شهر أغسطس / آب من عام ١٩٠٥ م. حفظ القرآن الكريم في كتاب قرينه وهو في العاشرة، وأتم تجويده في دسوق في الحادية عشرة، ثم التحق عام ١٩١٧ بمعهد دسوق الديني. وبعد ثلاث سنوات انتقل إلى معهد طنطا الديني ثم إلى معهد الإسكندرية الديني حيث حصل منه على الشهادة الثانوية الأزهرية، وكان ترتيبه الأول على طلاب الإسكندرية والثامن على جميع المعاهد. وبعد ذلك تابع دراسته في الأزهر الشريف بالقاهرة. وحصل على شهادة العالمية النظامية بعد أن تقدم من الخارج مختصراً بذلك المدة الدراسية، وكان عدد المتقدمين من الخارج ٤٠٠ طالباً نجح منهم أربعة فقط، كان هو الأول عليهم<sup>[١]</sup>. ثم التحق بقسم التخصص

[١]- محمد البهّي، حياتي في رحاب الأزهر.. طالب.. وأستاذ.. ووزير، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص ٥.

في البلاغة والأدب، وأتم دراسته في هذا القسم وحصل على درجة التخصص عام ١٩٣١، وكان البحث الذي تقدم به للحصول على هذه الدرجة بعنوان "أثر الفكر الإغريقي في الأدب العربي نثرًا ونظمًا"<sup>[١]</sup>.

وفي جمادى الأولى سنة ١٣٥٣هـ/ سبتمبر ١٩٣١م سافر إلى ألمانيا لدراسة الفلسفة مبعوثًا من مجلس مديرية البحيرة إحياءً لذكرى الشيخ محمد عبده، فحصل على دبلوم عال في اللغة الألمانية عام ١٣٥٦هـ/ ١٩٣٤م، كما حصل على الدكتوراه في الفلسفة والدراسات الإسلامية بتقدير ممتاز من جامعة هامبورج عام ١٣٥٨هـ/ ١٩٣٦م وحملت أطروحته للدكتوراه عنوان "الشيخ محمد عبده والتربية القومية في مصر".

وبعد عودته إلى مصر اشتغل بتدريس الفلسفة في كلية أصول الدين، ثم نقل عام ١٩٥٠ إلى كلية اللغة العربية أستاذًا ورئيسًا لقسم الفلسفة، وعمل بجانب التدريس مديرًا عامًا للثقافة الإسلامية في الأزهر، ثم عُين أول مدير لجامعة الأزهر بعد صدور قانون تطوير الأزهر عام ١٩٦١. وفي سبتمبر ١٩٦٢ عُين وزيرًا للأوقاف وشئون الأزهر. وفي مارس ١٩٦٤ عُين مرة أخرى مديرًا لجامعة الأزهر فاستقال وعُين أستاذًا للفلسفة الإسلامية بكلية الآداب جامعة القاهرة. وعندما بلغ الستين من عمره ترك التدريس وتفرغ للكتابة والتأليف إلى أن وافته المنية في ١٠ سبتمبر ١٩٨٢، وعمره سبعة وسبعون عامًا<sup>[٢]</sup>.

أمَّا عن أهم مؤلفاته فالدكتور محمد البهيّ إنتاج علمي غزير ومتنوع، ومعظم هذا الإنتاج ألفه في العشرين عامًا الأخيرة من حياته بعد أن ترك التدريس والمناصب العامة وتفرغ للتأليف، وقد بلغ عدد الكتب التي ألفها ٢٣ كتابًا، فضلًا عن عدد من الرسائل الصغيرة التي بلغت ٢٢ رسالة. وقد قام الدكتور البهيّ بتفسير ٢٣ سورة من سور القرآن الكريم بالإضافة إلى تفسير جزء عمّ كله. وأهم مؤلفاته المبكرة في

[١]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، سلسلة دراسات إسلامية العدد (١٥٢)، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨، ص ٩٧.

[٢]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ص ٩٨.

الفلسفة الإسلامية كتابه "الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي" ١٩٨٤. أمّا الكتاب الذي كان سبب شهرته في العالم العربي والإسلامي فهو كتابه "الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي" ١٩٥٧. ومن أهم مؤلفاته التي توالى صدورها منذ أواسط الستينيات، ما يلي:

- ١ . الدين والدولة من توجيه القرآن الكريم.
- ٢ . الفكر الإسلامي المعاصر.. مشكلات الحكم والتوجيه.
- ٣ . الفكر الإسلامي المعاصر.. مشكلات الأسرة والتكافل.
- ٤ . الإسلام ونظم الحكم المعاصرة.
- ٥ . الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر.
- ٦ . طبقة المجتمع الأوروبي وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلامي المعاصر.
- ٧ . الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي.
- ٨ . منهج القرآن في تطوير المجتمع.
- ٩ . تهافت الفكر المادي التاريخي.. بين النظرية والتطبيق.
- ١٠ . نحو القرآن.
- ١١ . من مفاهيم القرآن في العقيدة والشريعة.
- ١٢ . المجتمع الحضاري وتحدياته من توجيه القرآن الكريم.
- ١٣ . الإسلام في حياة المسلم.
- ١٤ . غيوم تحجب الإسلام.

- ١٥ . الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة.
- ١٦ . التفرقة العنصرية في الإسلام.
- ١٧ . الإسلام في حل مشاكل المجتمعات الإسلامية المعاصرة.
- ١٨ . الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي.
- ١٩ . الإخاء الديني ومجمع الأديان وموقف الإسلام.
- ٢٠ . الدين والحضارة الإنسانية.
- ٢١ . رأي الدين بين السائل والمجيب في كل ما يهم المسلم المعاصر أربعة أجزاء.
- ٢٢ . حياتي في رحاب الأزهر: طالباً وأستاذاً ووزيراً، سيرته الذاتية وقد كتبها قبل وفاته بعامين ولم تنشر إلا بعد وفاته. ويعد هذا الكتاب وثيقة هامة لتسجيل بعض الأحداث التي مرت به ولها صلة ببعض التطورات السياسية والأحداث التي مرت بالأزهر<sup>[١]</sup>. وقد عني في معظم مؤلفاته بنقد الفكر الغربي ومذاهبه الهدامة.

### ثانياً- المقصود بالمذاهب الهدامة عند البهي

يقصد الدكتور البهي بالمذاهب الهدامة تلك المذاهب الفكرية التي ارتضاها الغرب لتبرير استخدامه الغاشم للقوة التي طغى بها على مجتمعاتنا الإسلامية مستغلاً ضعفها. وحرصاً منه على بقائها ضعيفة كي يستمر في استغلالها<sup>[٢]</sup>. وبالرغم من أن البهي يطلق عليها مصطلح "مذاهب" إلا أنه يقرر أنها ليست مذاهباً بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما هي حيل والأعيب تخفي ورائها أهواء ورغبات<sup>[٣]</sup>. فهي إذن أنساق فكرية تخفي ورائها مصالح خاصة؛ تطمح إلى استغلال كل ما يمكنها استغلاله

[١]- محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، ص ٩٩.

[٢]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨١، ص ٤.

[٣]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، المصدر السابق، ص ٤.



من طاقات بلاد الإسلام وإمكانياته وثرواته سواء أكانت طاقات بشرية أو إمكانيات اقتصادية تتمثل في الثروات والمواد الأولية الخام أو في تسويق منتجات الغرب الصناعية. فقد اقيم منذ عهد الاستعمار - كما يقول البهّي - جسراً بين بلاد المجتمع الصناعي وبين بلاد إفريقيا وآسيا لنقل ثروة المواد الخام إلى أوروبا الغربية، واستغلال المجهود البشري لسكان هاتين القارتين الرخيص في تقيمه وتكلفته لاستخراج هذه المواد وإعدادها للشحن والنقل. حتى تكدست ثروة القارتين الاقتصادية في أوروبا<sup>[١]</sup>. ولذلك عمل الغرب وعملاؤه على نشر تلك المذاهب وترويجها بين الأمم الضعيفة لتبقى ضعيفة وتابعة تعاني الفقر والحرمان والمرض والتبعية الفكرية المقيتة.

إذن فالغربيون أنفسهم هم الذين يدفعون بهذه المذاهب الهدامة إلى بلاد الشرق الإسلامي، ويدافعون عنها بينهم، ويجندون لها عملاء من أبناء هذه الأمم ليكونوا يدهم الطولى في نشر هذه المذاهب بين الناس في المدارس والجامعات لتظل واقعا في حياة المجتمعات الإسلامية. ومن ثم رأى البهّي أن مواجهة الفكر الدخيل آيا كان نوعه ومصدره هي ضرورة حتمية لبقاء المجتمع الإسلامي مستقلاً بأيديولوجيته ومحافظاً على وحدته وقوته<sup>[٢]</sup>.

ويرى الدكتور البهّي أنّ المذاهب الهدامة قامت ونشأت لتهدم فعلاً؛ لتهدم الدعوة إلى مؤازرة الضعفاء بعضهم لبعض فيما بينهم على أساس من الإيمان بالله.. لتهدم سعي هؤلاء في سبيل التمكّن من الاستقلال ودفع التبعية والاستغلال بسبب الضعف، بعيداً عن أنفسهم.. لتهدم محاولات هؤلاء أن يستقلوا بإمكانياتهم الاقتصادية ومواردهم من المواد الأولية.. لتهدم سيادتهم على أموالهم وطاقاتهم.. لتحول أن تكون لهم إرادة حقيقية وفعلية في الإشراف على هذه الأموال، وفي التصرف فيها<sup>[٣]</sup>. وباختصار العمل على إضعاف المسلمين وإبقاء مجتمعاتهم ضعيفة.

[١] - محمد البهّي، تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥، ص ١٨.

[٢] - محمد البهّي، الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٩٨٢، ص ٥.

[٣] - محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٤.

وقد عمَدَ الغرب إلى تفعيل هذه المذاهب الهدامة في حياة المسلمين ليتشربوا مبادئها وتصير جزءاً من فكرهم وعاداتهم وسلوكياتهم، فراح يعمل جاهداً على نشر هذه المبادئ في التربية والتعليم، والتشريع، وفي الأسرة، والعلاقات بين الأفراد في المجتمعات الإسلامية عن طريق ما يسمى بتنظيم النسل، واقتباس شرع الناس بدلاً من شرع الله والاحتكام إليه في كل مناحي الحياة. وهو يهدف من وراء ذلك - كما سبقت الإشارة - استغلال الطاقات البشرية الرخيصة للمسلمين، والتصرف بطريق مباشر أو غير مباشر في المواد الأولية والإمكانيات الاقتصادية التي وهبها الله للمسلمين في أرضهم وأوطانهم. وفي ذلك يقول الدكتور البهى: "وغير أصحاب النزعة الاستعمارية - كما نعرف جميعاً - إبعاد العرب عن أمجاد تاريخهم الماضي، وقطع صلتهم بالقيم وبالرسالة التي حملوها وأشاعوها بين البشرية، وأسسوا بها حضارة عربية إسلامية أسهمت وما زالت تسهم حتى هذه اللحظة في البناء الحضاري المعاصر"<sup>[١]</sup>.

وقد حصر الدكتور البهى هذه المذاهب الهدامة في ستة مذاهب قام بشرحها وبيان خطورتها وكيفية التصدي لها، وجعل من هذا الهدف محوراً لكافة مؤلفاته، مرتباً أن هذه المذاهب الهدامة متشابكة ومتداخلة بعضها في بعض، وأنه من السهل أن يتعاون أصحاب المصلحة من الشرق والغرب على السواء في ترويجها ضد الإسلام. من أجل ذلك يرى البهى أن مواجهة هذه المذاهب الهدامة المتشابكة والمتداخلة لا بد أن تكون مواجهة كلية لا مواجهة كل مذهب على حدة. وأن السبيل إلى هذه المواجهة الكلية يكمن في التربية الإسلامية ورفع الوعي العربي والإسلامي بحقيقة هذه المذاهب الخبيثة.

### ثالثاً- نقد البهى للمذاهب الهدامة

يرى البهى أن تلك المذاهب الهدامة توجه كمعاول هدم ضد الإسلام في غفلة من أكثر المسلمين، وربما عن وعي لقلة منهم.. وربما أيضاً بمعاونة قلة تعي ما يُصنع

[١]- محمد البهى، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الأول، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء (٨)، هدية مجلة الأزهر لشهر ربيع الأول ١٤٣٧هـ- ديسمبر ٢٠١٥ / يناير ٢٠١٦، ص ٩٠.

للإسلام<sup>[١]</sup>. كما يرى أن القوى التي تقف وراء إشاعة المذاهب الهدامة في ربوع بلاد الإسلام تتوسل إلى ذلك عبر آليتين أساسيتين؛ تتمثل الأولى في اختيار العملاء من أبناء المسلمين أنفسهم ومساعدتهم على تولي الوظائف القيادية في المجالات الحيوية الحساسة، مثل التعليم، والإعلام، والثقافة، والروابط والشؤون الاجتماعية. أما الثانية فتتمثل في عدم معارضة القوى الدولية الكبيرة فيما تسلكه هذه القوى من طرق قد يكون بينها ما هو عنيف ومدمر لإضعاف هذا القطر أو ذاك من أقطار بلاد الإسلام. ويضرب البهّي الأمثلة التي تدل على هذه الآلية باجتماع "يالطا" الذي تم بين الزعماء الذين عُرفوا بالثلاثة الكبار: الأمريكي فرانكلين روزفلت، ورئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل، والسوفييتي جوزيف ستالين، الذين اجتمعوا في منتجع "يالطا" السوفييتي المطل على البحر الأسود. للاتفاق على عدم معارضة أيًا منهم في نهب ثروات العالم الإسلامي لتعويض خسائرهم المادية الفادحة في الحرب العالمية الثانية. كما كانت الحرب ضد باكستان الكبرى في ديسمبر ١٩٧٠م باتفاقهم، وكان دخول السوفيت أفغانستان باتفاقهم أيضًا<sup>[٢]</sup>. ويحصر البهّي تلك المذاهب الهدامة التي سيتصدى لتفنيدها ونقدها في ستة مذاهب هي: العلمانية، الماسونية، الصليبية العالمية، الاستشراق، الإلحاد العلمي، العلم والدين.

## ١. في نقد العلمانية

يرى البهّي أنّ العلمانية هي فصل الدين عن التربية والتشريع معاً، وأنها نبتٌ أوروبي محض، وهي تقف كطرف مقابل لكل ما هو ديني مقدس. وإنها نشأت في -أساسها الأول- كرد فعل على تسلط الكنيسة الكاثوليكية الكهنوتية التي أمعنت في اضطهاد العلماء والمجددين التنويريين والوقوف بمثابة حجر عثرة في سبيل تقدم العلم، فكان لزاماً التخلص منها للانتقال من عصور الظلام إلى عصور الإحياء والتنوير والحداثة.

[١]- محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٩.

[٢]- محمد البهّي، المصدر السابق، ص ١٤.

وهنا يرى البهيّ -على النقيض- أنه لا مكان للعلمانية في البيئات الإسلامية، ويتوجب رفضها؛ لأنه ليس في الإسلام دولة دينية ولا سلطة مقدسة، هذا فضلاً عن أن الإسلام يرفض مفهوم رجل الدين والكهانة والكهنوت، ولم يشهد الإسلام على مدى عصوره أية مؤسسات قمعية تقوم بقمع العلم ومحاربة العلماء والمجددين. ومن ثم فلا حاجة إليها في بلادنا على الإطلاق. كما يعد البهيّ الإسلام دين الحضارة الإنسانية، ودين الطبيعة البشرية الذي لا يخلف مشاكل لو اتبع، والذي يحل المشاكل القائمة إذا أخذ به<sup>[١]</sup>.

ويرى البهيّ أنّ مفهوم العلمانيّة يؤول إلى الفصل بين سلطتين: إحداهما دينية الكنيسة، والأخرى دنيوية الدولة. أو ما بات يُعرف بالسلطة الروحيّة والسلطة الزمنيّة. حيث تمثل السلطة الأولى سلطة الكنيسة وهي سلطة إلهية معصومة من الخطأ؛ لأنّ "بابا" الكنيسة عندما يُنصب عليها تحل فيه "روح المسيح" وهو ابن الله في اعتقاد طائفة من المسيحيين. بينما حكومة الدولة هي حكومة بشرية تصيب وتخطئ، ومن ثم فلا عصمة لها. ومعنى الفصل بين السلطتين: أن كل سلطة لها حرية التصرف، ودون معارضة من السلطة الأخرى؛ فالكنيسة لها الرأي الأول في شؤون الأسرة: في التعميد، وفي الزواج، وفي الحكم بإلغاء الزواج، وفي الوفاة ومراسيمها. والدولة الزمنيّة لها الحرية في: التعليم، والتشريع، والاقتصاد، وفي الشؤون السياسية وفي فرض الضرائب وجبايتها، وفي إعلان الحرب وقبول السلام.. إلخ<sup>[٢]</sup>.

ثم يعقب البهيّ بعد هذا العرض الموجز أن العلمانية لا تُطبق على الوجه الأكمل في أوروبا، وأنّ الفصل بين السلطتين لم يُطبق هناك إلا بشكل ظاهري، فلم تزل الكنيسة ذات تأثير قوي في الحياة السياسية الغربيّة عن طريق الأحزاب الديمقراطية المسيحية في العالم الكاثوليكي كله<sup>[٣]</sup>. بل يقرر أن سلطة الكنيسة قد أخضعت

[١]- محمد البهيّ، طبقيّة المجتمع الأوروبي وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلامي المعاصر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ص ٧٧.

[٢]- محمد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ١٥.

[٣]- محمد البهيّ، المصدر السابق، ص ١٦.

السلطة الزمنية لها؛ فإذا كانت السلطة السياسية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة تأتي عن طريق التصويت الشعبي حسب مقتضيات النظام الديمقراطي؛ فإن الحزب السياسي الذي يستطيع التفوق في معركة التصويت الشعبي هو الحزب الذي يبذل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها، إذا ما وصل إلى كرسي الحكم<sup>[١]</sup>.

وقد فرض الغرب العلمانية على البلاد الإسلامية منذ القرن التاسع عشر عندما استعمر معظم أقطارها. ولكن المستعمر الغربي - فيما يرى البهّي - قد فرض علمانية أخرى بمفهوم مغاير ليس هو مفهوم الفصل بين السلطتين ولكن بمفهوم مغاير هو "إبعاد الدين" عن الدولة؛ أي إبعاد الدين عن الحكم وشؤونه. إذ ليس في الإسلام مكان لسلطتين، ولا لحكومتين. فسلطة الحكم في الإسلام سلطة واحدة تعمل بكتاب الله وسنة رسوله. وهي سلطة غير معصومة عن الخطأ؛ لأنها سلطة بشرية رغم استنادها إلى القرآن والسنة الصحيحة<sup>[٢]</sup>.

ويرى البهّي أنّ الغرب يسعى لتوطين العلمانية كمذهب هدام في بلاد الإسلام، عن طريق ازدواج التعليم بين تعليم ديني وآخر مدني، وازدواج أنظمة التقاضي ما بين شرعي وأهلي أو مدني كخطوة أولى، فتقام المحاكم المدنية بجوار المحاكم الشرعية، ثم تدريجياً تتضاءل الثانية بجوار الأولى حتى تلغى نهائياً، وهو ما حدث في مصر وتونس ومجتمعات إسلامية أخرى بالفعل. واستبعاد مقررات التربية الإسلامية من مناهج التعليم المدني، وإلغاء الجامعات الدينية وتحويل مواد الدراسة فيها إلى كلية تنشئها باسم كلية الدراسات العربية والإسلامية تضاف إلى كليات الجامعة المدنية أو العلمانية. وهو ما تم بالفعل في إلغاء جامعة البيضاء الإسلامية بليبيا وضم الدراسة فيها إلى جامعة بنغازي المدنية. وفي إلغاء جامعة الزيتونة وضم الدراسة فيها إلى جامعة تونس المدنية والعلمانية. وقد كانت هذه المحاولة في مصر بالنسبة للأزهر.

[١] - محمد البهّي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤، ص ٢٤٥.

[٢] - محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ١٦.

ولكنها لم تتم حتى الآن<sup>[١]</sup>. وهكذا يحرص الغرب -من منظور البهي- إلى استبدال فكر إنساني انكشف ضعفه، وهواه وعصبيته، وانتهى أجله واعتباره بالفكر الإسلامي الرفيع، كي يظل الشرق تابعاً يستورد ولا يخلق<sup>[٢]</sup>.

كما يلفت البهي الأنظار إلى أن العلمانية تفعل فعلها في هدم الهوية الإسلامية فيما يتعلق بقضية تحرير المرأة، ذلك الشعار الذي يحمل في ظاهره الرحمة وفي باطنه العذاب؛ حيث يقوم التحرير على رفع "الحواجز" وتحرير المرأة في نفسها وفي وضعيتها في المجتمع، بحيث لا يُبقى اعتباراً للتفريق بين ما يسمى علاقة شرعية وما ليس بشرعي في علاقة المرأة بالرجل، وأن تفعل المرأة ما تشاء من تهتك وانحلال دون وازع من دين أو ضمير<sup>[٣]</sup>. والحقيقة أن خدعة تحرير المرأة هذه انطلت على الكثير من المجتمعات الإسلامية التي انخدعت ببريق الدعوة المضللة؛ إذ إنها نجحت بالفعل في تحريم ما أحل الله في قضية تعدد الزوجات كما حدث في تونس أو تقييده بما يخرج عن كونه رخصة ويجعله مصدر ضرر، وقيدت ولاية الرجل على المرأة من حيث خروجها بدون إذنه، وخروجها للعمل مع غير المحارم واختلاطها بهم، بل وتوليها رئاسة مؤسسات كبرى في الدولة ولو كان هذا على حساب تماسك الأسرة أو رعاية الأولاد.

## ٢. في نقد الماسونية

الماسونية أو ما عُرف بحركة البنائين الأحرار، هي جمعية سرية يهودية الأصل تأسست في لندن ١٧١٧م وهي حركة ذائعة الانتشار، فبعد تأسيسها بقرنين من الزمان انتشرت انتشار النار في الهشيم لا سيما في فرنسا وبريطانيا وأميركا والهند، حتى صار عدد المحافل الماسونية في أميركا وحدها عام ١٩٠٧ أكثر من خمسين محفلاً رئيسياً تتبعها آلاف المحافل الفرعية، في حين نشرت المخابرات الإيطالية سنة ١٩٣٧ أنها اكتشفت ٣٦ ألف جمعية ماسونية حول العالم يتبعها ملايين الناس.

[١]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، المصدر السابق، ص ١٧.

[٢]- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٢٦٧.

[٣]- المصدر السابق، ص ٣٧٣.

وقد زعم دعاة هذه الجمعية أنهم يهدفون إلى تحقيق مبادئ ثلاثة هي: الحرية والإخاء والمساواة<sup>[١]</sup>. ويؤكد الدكتور البهيّ على خضوع المحافل الماسونية للنفوذ اليهودي، وعلى سيطرة العقلية اليهودية العالمية على توجهاتها، ولذلك كانت ممنوعة في ألمانيا على عهد الاشتراكية الوطنية<sup>[٢]</sup>. ومما يؤكد رأي الدكتور البهي هو أن اليهود يعتقدون أنهم شعب الله المختار، وأنهم الأذكي والأحسن، وأن الأمم الأخرى كالبهائم منها ما هو مُعد للذبح، ومنها ما هو مخلوق لخدمتهم، ولذلك كان الهدف الأصيل الذي تسعى إليه الماسونية هو التوصل إلى تشكيل حكومة عالمية، تضم كافة سكان الأرض، لا يدين أهلها بدين، أو حسب ما جاء في بيان المؤتمر الماسوني المنعقد بباريس عام ١٩٠٠ "إن هدف الماسونية هو تكوين جمهورية لا دينية عالمية" -لأنهم كالبهائم ليسوا أهلاً لحمل اليهودية كدين- يحكمها اليهود بشريعتهم<sup>[٣]</sup>.

لكن تبقى أهداف الماسونية المعلنة هي تحقيق: الحرية، والإخاء، والمساواة. والتي يبدو أنها تتخذ عناوين رنانة محببة إلى النفس، لكنها في الحقيقة مبادئ مؤدلجة لها أهدافها الخبيثة؛ فالحرية يُقصد بها في الجمعيات الماسونية أن يتحرر الناس من أديانهم، وأن يرتكب الإنسان ما شاء له هواه دون رادع أو زاجر، وأن يخالف كل ما تأمر به الشرائع، وأن تفعل المرأة ما شاءت من الزيف والرجس والفساد والتهتك والانحلال. كما أن مقصودهم من الإخاء هو محاربة روح التمسك بالدين، وأنه لا فرق بين يهودي ونصراني ومسلم ومجوسي وبوذي وشيوعي؛ فالناس كلهم اخوان، وعليهم أن يحاربوا أي استمساك بأي دين، ويصفون من يلتزم بمبادئ دينه بأنه متعصب مذموم. كما أن مقصودهم من المساواة هو ملء قلوب الفقراء بالحق والضعيفة ضد الأغنياء، وملء قلوب الأغنياء بالحق والضعيفة على الفقراء<sup>[٤]</sup>.

[١]- عبد القادر شبّية الحمد، أضواء على المذاهب الهدامة، الرياض، ١٤٣٣هـ، ص ١١.

[٢]- محمد البهيّ، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ١٩.

[٣]- محمد أبو الغيط الفرت، محمد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة، القاهرة، دار البحوث العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣، ص ٣٨٥.

[٤]- عبد القادر شبّية الحمد، أضواء على المذاهب الهدامة، ص ١٢.

ولذلك تكمن وسائل الماسونيّة التي يُراد منها تحقيق أهدافها في: تجريد سكان العالم من جميع قيمه الدنيّة والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. وتدمير كل الحكومات الشرعية، وإقامة حكومات انقلابية ثورية؛ لأن في ذلك تعطيلاً للقوانين ونشراً للفوضى مما يعجل بتحقيق الهدف الأسمى للماسونية. والإتيان بالماسونيين إلى سدة الحكم. وبث سموم الشقاق والنزاع داخل البلد الواحد وتمزيقه إلى فئات متناحرة، وإشاعة العقد والبغضاء بين أبنائه حتى تتقوض جميع مقومات المجتمع الدنيّة والأخلاقية والمادية. وبث روح الصراع والفرقة بين الأمم<sup>[١]</sup>.

وبناء على هذه الأهداف الخبيثة يضع البهيّ الماسونية على رأس المذاهب الهدّامة، ويرى أن تحقيقها في بلاد الإسلام يتم عن طريق العملاء الوطنيين الذين يتم تجنيدهم لتحقيق الأهداف المرسومة لهم، حيث يتم وضعهم في مراكز القيادة في الاقتصاد بالذات، وفي التوجيه الإعلامي والسياسي، وبطرق غير مباشرة "يتوسط" ممثلو هؤلاء الأقوياء لدى بعض رجال الحكم، عند منح قروض أو مساعدات اقتصادية لشأن من شؤون الدولة في ترقية بعض "المناسبين" من العملاء الوطنيين في هذا المجال أو ذاك<sup>[٢]</sup>.

وهكذا بدت الماسونية عند البهيّ مذهباً هداماً يهدف في المقام الأول إلى تحطيم روح الدين في نفوس أهله، ومساعدة كل حركة تساهم في تحقيق هذا الهدف، ومن ذلك مساندها لنظرية دارون في التطور والارتقاء لما تثيره من بلبلة ضد الأديان. وأن وسيلتها المثلى لتحقيق أهدافها هي تمكين عملائها من الاستيلاء على المناصب الحساسة والمراكز المرموقة، والسيطرة على الأبواق الإعلامية والأقلام الصحفية الكبرى في العالم الإسلامي.

وهو الأمر الذي تصدى له الدكتور البهيّ بكل قوة؛ فالإسلام عند البهيّ هو المصدر الطبيعي لتوجيه الإنسان فهو دين البشر والإنسانية، ولا انفكاك لمجتمع

[١]- محمد أبو الغيط الفرت، محمد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة، ص ٣٨٦-٣٨٨.

[٢]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٢٢.



يريد أن يحقق إنسانيته من الإسلام يميزه إيماناً ومنهجاً في الحياة<sup>[١]</sup>. فالإسلام - كما يُعرف من القرآن والسنة الصحيحة يتضمن العقيدة والإيمان، كما يتضمن التشريع، للتهذيب والمعاملات. وكل هذه الأنواع ليس بعضها متولداً عن بعض بصنعة إنسانية، وإنما كلها وحي منزل من لدن عليم خبير، فكلها مجتمعة تهدف إلى غاية واحدة: إلى التوازن، إلى الاستقامة، إلى الاعتدال<sup>[٢]</sup>.

فإذا كانت الغاية من الإسلام هي استقامة الإنسان في سلوكه، وفي تفكيره، وفي علاقته بالآخرين. فلا شك أن الإنسان صاحب الإيمان الديني وبالتالي صاحب الاستقامة سيكون اسهامه في بناء الحضارة ليس اسهاماً قوياً فحسب، وإنما اسهاماً حضارياً صافياً يعبر عن الحضارة في أجلى صورها<sup>[٣]</sup>. وهذا ما لا يريده أصحاب المذاهب الهدامة وعلى رأسها الماسونية تلك الأفعى الملعونة التي تتعدد رؤوسها ووجوهها.

### ٣. في نقد الصليبية الدولية

ويعني البهّي بمفهوم الصليبية العالمية: عودة العالم المسيحي المعاصر عن طريق الدبلوماسية والأساليب الهادئة غير المباشرة إلى ممارسة الحروب الصليبية ضد الإسلام، انتقاماً منه، ومحاولة لإبقاء المسلمين ضعفاء<sup>[٤]</sup>. مرتبياً أن الروح الصليبية لم تزل حية في نفوس الغربيين، ولم يزلوا يصرون عنها في أحكامهم عن الإسلام والمسلمين.

كما يرى البهّي أن الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية التي اقتضتها العلمانية لم يمنع الكنيسة من أن تمارس النشاط السياسي فيما بعد الفصل - وهو أخص نشاط تتميز به الدولة - عن طريق الأحزاب الديمقراطية المسيحية، كما لم يمنع من جهة

[١]- محمد البهّي، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الثالث، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء (١٠)، هدية مجلة الأزهر لشهر جمادى الأولى ١٤٣٧هـ - فبراير / مارس ٢٠١٧، ص ١٨.

[٢]- المصدر السابق، ص ٤٨.

[٣]- المصدر السابق، ص ٣٤.

[٤]- محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٢٢.

أخرى الدبلوماسية العلمانية للدول المسيحية المعاصرة من أن تبشر الدين، عن طريق خدمة الكنيسة وتوجيهها في المجتمعات الإسلامية العديدة.

وهنا يشكك البهيّ في التطبيق الكامل لمبادئ العلمانية المزعومة في الغرب وأن العرب والمسلمين يخدعون أنفسهم إذا اعتقدوا -أو ظنوا على الأقل- أن العلمانية في الدول الغربية حازت ضد تدخل الدين في سياسة هذه الدول - إذ لم يتغير أمر هذه الدول بعد الفصل بين السلطتين عما كان من قبل، إلا في الأسلوب والوسيلة، وانجلترا وتاجها هو "الحامي" للبروتستانت، وفرنسا هي الحامية للكثلكة، ومعهما الولايات المتحدة الأمريكية، وهي الحامية للكنيستين، تؤدي كل واحدة فيهما دور "الحماية" في كثير من القطة أو على وجه السرعة لدور الكنيسة، أية كنيسة، في العالم الخارجي<sup>[١]</sup>. ومما يدعم هذا الرأي استخدام الرئيس الأميركي الأسبق جورج بوش مصطلح "الحروب الصليبية" في حربه على الإرهاب عقب أحداث سبتمبر ٢٠٠١.

ويرى البهيّ أن تطبيق مبادئ الصليبية الدولية في البلاد الإسلامية تتم بالطريقة نفسها التي تطبق بها الماسونية، والمجالان: الاجتماعي والثقافي هما المفضلان لدى الأقوياء أصحاب المصلحة في الدعوة إلى الصليبية الدولية في إسناد الوظائف ذات النفوذ أو ذات الرياسات العليا، إلى أوليائهم من العملاء الوطنيين. ومن جانب آخر يحاصر الأشخاص أصحاب الرأي المعارض أو الكاشف للصليبية الدولية في المجتمع الإسلامي، في دوائر عملهم بحيث لا يتجاوزونها.. وبحيث لا تسلط عليهم الأضواء في الصحف ووسائل الإعلام. وبحيث لا يشاركون في نشاط خارجي عن دائرة عملهم الرسمي، ولا يكلفون بمهام أخرى في مؤسسات دولية، ولا يقلدون أي وسام من حكوماتهم يشير إلى جدارتهم<sup>[٢]</sup>.

[١]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٢٣.

[٢]- المصدر السابق، ص ٢٤.

## ٤. في نقد الإلحاد العلمي

الإلحاد العلمي هو ذلك النوع من الإلحاد الذي يحاول أصحابه تبريره بواسطة الكشوف والنظريات العلمية كنظرية التطور وقوانين الفيزياء الكمية، واستخدام نتائج هذه النظريات في إثبات إمّا عدم الحاجة إلى الإله أو نفي وجود الإله. وبالرغم من أن اعتراضات هذا الفريق، الذي يعتمد على نتائج العلم لتبرير إلحاده، لا تتجاوز ساحة الإشكال على الدين وليس على الذات الإلهية أو نفي وجود الإله<sup>[١]</sup>، مما يجعله إلحاداً قائماً على قواعد هشة سرعان ما تنهار أمام النقد أو التناول المنطقي. ويرى البهّي أن مفهوم "الإلحاد العلمي" مسألة رئيسية في الفلسفة الماركسية؛ تلك الفلسفة التي تقوم على الحماس والإثارة أكثر مما تقوم على الفكر والمنطق. فقد عملت على إثارة العامة ضد الدين بإدعاء أنه مخدّر للشعوب في صرفهم عن حقوقهم ضد مُلاك الأرض الزراعية والمصانع، وضد أصحاب رؤوس الأموال. وقد تعمدت الماركسية هدم النظام الاقتصادي القائم على الرأسمالية بإدعاء تحقيق العدل الاجتماعي وإزالة الفوارق الاقتصادية والاجتماعية بين الطبقات.

وقد قام مفهوم "الإلحاد العلمي" على أن العلم يثبت أن الدين أمرٌ لا وجود له، فهو اختراع بشري اخترعه الأغنياء للسيطرة على الفقراء. وأن العلم يثبت عدم وجود الإله، ومن ثم فلا مجال للحديث عن رسل وأنبياء وشرائع، لأن ذلك كله ما هو إلا أساطير أُبتدعت لتسكين الكادحين والمحرومين عن مقاومة الاقطاعيين والرأسماليين، وعن طريق الدين أُستغلت الطبقة الكادحة سنين طويلة، وجريمة الدين ضد العدل الاجتماعي جريمة منكّرة<sup>[٢]</sup>.

وهنا يتساءل البهّي مستنكراً: أي علم يثبت عدم وجود الله؟ وبالتالي أسطورة الوحي؟ أهو علم التجربة؟ وهل التجربة هي وحدها مصدر العلم؟ وإذا كان الأمر كذلك: هل التجربة مصدر علوم الرياضة، أم مصدرها العقل وحده؟ وإذا لم تكن

[١]- علي حمزة زكريا، أنواع الإلحاد - نظرة مجملة، ص ٨-١٠، كتاب الكتروني تم الإطلاع عليه في يوم ٢٣ / ١ / ٢٠٢٢ - على الرابط التالي: <http://alfeker.net/library.php?id=3799>

[٢]- محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٢٨.

التجربة هي المصدر الوحيد للعلم، كيف يحمل الإنسان على التزام ما لا يلزم، وهو الإيمان بعدم وجود الله؟ ليتتهي البهى من تساؤلاته إلى القول بأن الإلحاد العلمى إدعاء زائف لا يسنده دليل<sup>[١]</sup>.

ويرى البهى أن الإلحاد العلمى يُطبق في المجتمعات الإسلامية بطرق متعددة أهمها: الرقابة على النشر ضد كل ما ينقده ويبين تهافته؛ إما بمنع الرأي الآخر إذا تعرض لنقد الإلحاد الماركسي، أو بالتضييق عليه وتسفيه آراء صاحبه بحيث يفقد القيمة الذاتية لو نشر. أو بتمكين المناصرين للإلحاد العلمى من الوصول إلى منصب رقباء النشر أو المسؤولين عن الإعلام والثقافة.

## ٥. في نقد مفهوم الاستشراق

يعرف البهى الاستشراق بأنه بحوث ودراسات في قضايا التراث الإسلامى: في العقيدة، والفقه، والشريعة، والتاريخ السياسى.. في الإمامة والخلافة، والفلسفة، والاجتماع.. وغير ذلك من علوم ومعارف تتعلق بالتراث الإسلامى. قام بها قساوسة ولاهوتيون بتكليف من الكنيسة، أو من وزارات الخارجية للدول الغربية أو الشرقية على السواء لتحقيق أهداف دينية وسياسية دبلوماسية، وفي بعض الأحيان لأسباب تجارية أو شخصية مزاجية<sup>[٢]</sup>. ويرى البهى أن هناك فريقاً من الناس دخلوا ميدان الاستشراق من باب البحث عن الرزق عندما ضاقت بهم سبل الرزق العادية، أو دخلوه هارين عندما قعدت بهم إمكانياتهم الفكرية عن الوصول إلى مستوى العلماء في العلوم الأخرى، أو دخلوه تخلصاً من مسؤولياتهم الدينية المباشرة في مجتمعاتهم المسيحية<sup>[٣]</sup>.

ويدعى معظم المستشرقين التزامهم بمناهج البحث العلمية، وأنهم بعيدون عن كل تحيز وهوى، ومعظمهم أبعد ما يكون من ذلك. وقد يدرسون قضايا أدبية أو

[١]- محمد البهى، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، المصدر السابق، ص ٢٨.

[٢]- محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، ص ٥٢٣.

[٣]- محمد البهى، المبشرون والمستشرقون في موقفهم من الإسلام، الإدارة العامة للثقافة الإسلامية- الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، د. ت، ص ١٢.

لغوية في العربية إمّا للتمويه، أو للإبراز فقط.. ينتقلون منها إلى إدعاء شيء معين. كمشروع كتابة العربية بالأحرف اللاتينية، ادعاءً لتيسير النطق بالعربية وتخفيف الحركات الإعرابية. ثم دخل الاستشراق الآن من ليسوا قساوسة ولا لاهوتيين، وإنما متخرجون في الجامعات ومسيرون في بحثهم طبقاً لمنهج الاستشراق العام<sup>[١]</sup>.

يرى البهّي أن الاستشراق هو أبرز المجالات لتمكين الصليبية الدولية؛ حيث إنه ينتهي إلى نتائج غير صحيحة، إما نتيجة سوء فهم باللغة العربية والتراث العربي. أو أن تكون نتائجه هذه مقصودة بغرض التحريف في مبادئ العقيدة. وبالأخص ما يقع في دائرة ما يختلف فيه القرآن عن التوراة والإنجيل<sup>[٢]</sup>. مقررًا أن جل ادعاءات المششرقين لا تخرج عن كونها صياغة حديثة لما كان يدعيه مشركو مكة على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، التي كانت ادعاءاتهم نتيجة لاعتقادهم في الشرك والوثنية. أو الاعتماد على روايات مكذوبة أو تأويلات غير سليمة للنصوص.

حيث يقرر البهّي أن عمل المششرقين ينطوي على نزعتين رئيسيتين: النزعة الأولى: تمكين الاستعمار الغربي في البلاد الإسلامية، وتمهيد النفوس بين سكان تلك البلاد لقبول النفوذ الأوروبي والرضاء بولايته. أمّا النزعة الثانية: الروح الصليبية في دراسة الإسلام، تلك النزعة التي لبست ثوب البحث العلمي، وخدمة الغاية الإنسانية المشتركة<sup>[٣]</sup>.

وتتجلى مظاهر النزعة الأولى في إضعاف القيم الإسلامية الدنيّة عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحًا يضعف في المسلم تمسكه بالإسلام، ويقوي في نفسه الشك فيه كدين؛ أو على الأقل كمنهج سلوكي يتفق وطبيعة الحياة القائمة<sup>[٤]</sup>. كما تتجلى مظاهر هذه النزعة في تمجيد القيم الغربيّة المسيحية من خلال إبراز التفوق الغربي، وزيادة الدخل الخاص والعام الناشئ عن هذا التفوق؛ تلك الزيادة التي ترتب عليها

[١]- محمد البهّي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٣٠.

[٢]- المصدر السابق، ص ٣٠.

[٣]- محمد البهّي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، ص ٣٩.

[٤]- المصدر السابق، ص ٣٩.

رفع مستوى المعيشة وتيسير أمر الحياة الإنسانية لدى الغربيين<sup>[١]</sup>. وهنا يؤكد البهي أنه لا صلة بين التقدم العلمي المادي وبين المسيحية كدين إلا أن المباشر لهذه الحضارة يعتنق المسيحية وينتسب إلى الشعوب المسيحية!! وليست المسيحية ديناً للحضارة الإنسانية، وإنما هي دين للسلوك الفردي في الحياة الإنسانية<sup>[٢]</sup>. بعكس الإسلام الذي يدعو إلى تلقي العلم من المهد إلى اللحد. وأن تخلف المسلمين ليس نتيجة لتخلف مبادئ الإسلام ولكن لقصور المسلمين وعدم حرصهم على طلبه على الوجه الأكمل.

كما تتجلى مظاهر النزعة الثانية في كتابات المستشرقين التي لا تنبئ فحسب عن ميل لإضعاف المسلمين، بل تنم عن حقد على المسلمين، وعن سخرية وتهكم برسول الله ص وبرسالته الإلهية؛ إذ يرى البهي أن أساس الاستشراق قام على أن الإسلام من صنع محمد ص، فالإسلام دين بشري! وعلى أن الرسول لفق فيه من المسيحية واليهودية، وأنه حرّف في نقله تعاليم هاتين الديانتين: إمّا لأنه لم يستطع فهمها كما يذكرون. وإما لأن نفسه لم ترتفع إلى مستوى عيسى حتى يتصوره على حقيقته، ولذلك أنكر محمد على عيسى أنه ابن الإله، وبالتالي أنكر التثليث، وتشبث بالتوحيد وبشرية الرسول!! نعم قام الاستشراق على مثل هذا الأساس، ولكن المستشرقين يختلفون فيما بينهم في تصوير آرائهم، وفي تقرير شروحيهم لمبادئ الإسلام. وأشدّهم حدة وعاطفة وهوى جامحاً، وحيدة عن أدب الكتابة. فضلاً عن البعد عن الأسلوب العلمي في الدراسة والحكمة. مستشرقو فرنسا، ومستشرقو الكتلثة على العموم في أوروبا وأمريكا<sup>[٣]</sup>.

كما ينتقد البهي تلك الثقة التي لاقتها بحوث المستشرقين في الأوساط الأكاديمية والعلمية الإسلامية. ويرجع هذه الثقة إلى الصورة العامة المنظمة التي يتبعها المستشرقون في التبويب والتصنيف والإخراج، وبما شاع عن الغربيين في بلاد الإسلام أنهم أهل حضارة وقادة في الثقافة والعلم، وبحوثهم غاية في الجودة والدقة. ونتيجة الفراغ في التأليف الإسلامي والعربي من المسلمين أنفسهم.

[١]- محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، المصدر السابق، ص ٥٠.

[٢]- المصدر السابق، ص ٥١.

[٣]- المصدر السابق، ص ٥٢.

ويُقَعَّل الاستشراق في البلدان الإسلامية عبر آليات مختلفة أهمها دفع النابغين في الجامعات الإسلامية إلى كبار المستشرقين في الجامعات الأوروبية والأمريكية لتوجيههم وتأهيلهم أكاديميًا بحيث يتشربوا كل ادعاءات المستشرقين التي يكون حصولهم على المؤهل الأكاديمي رهناً بقبولهم لهذه الشبهات وتبنيها في بحوثهم وكتاباتهم. ومن ثم يشيعونها في جامعاتنا الإسلامية، الذي يقع تحت تأثير "عقدة الخواجة"، حتى تفعل فعلها في نفوس الشباب المسلم.

### ٥. في نقد مقولة "تناقض العلم والدين"

يرى البهّي أن مفهوم العلم لا يعني مطلق المعرفة، وإنما يعني المعرفة التي يتم الحصول عليها عن طريق الملاحظة والتجربة. بينما الدين هو مجموعة المعارف الغيبية التي لا تخضع للبحث التجريبي الحسي؛ لذلك يرى دعاة هذه المقولة المشبوهة الهدامة إلى أنه لا يمكن الوثوق بما يتم التوصل إليه عبر كل علم لا يخضع للملاحظة الحسية والتجربة المعملية.

وهكذا يتم إعلان الخصومة بين العلم والدين على حساب الدين بدعوى أنه عودة إلى الأساطير والخرافات التي كان يقوم عليها الكهانات. ومن ثم تتم المطالبة بإبعاد الدين عن جوانب الحياة الإنسانية حفاظًا على حُسن توجيه الإنسان، كما يدعون. وهم بذلك يقللون من شأن الدين ويدفعون المتدينون إلى الشك في قيمة التدين. ومن هذه النقطة تُفتَح النافذة على "العالمية" .. وتضعف الحدود التي تفصل -باسم الدين- مجموعة من البشر عن مجموعة أخرى. وهو هدف الماسونية الأكبر؛ لأن الدين الحق هو أكبر عائق في سبيل الماسونية؛ حيث إن الدين يدعو إلى الإيمان بالله الخالق، رب العالمين، الذي يدعو إلى التعاون على البر والتقوى، وإلى ما فيه خير الناس جميعًا، وإلى الأخوة الإنسانية. الأمر الذي ينجم عنه ازدهار الحياة الإنسانية ونماؤها<sup>[١]</sup>.

ومن ثم يرى البهّي تهافت هذا الرأي الذي يرى أن هناك خصومة بين الدين والعلم؛ لأنه إذا كانت التطورات العلمية المتلاحقة تكشف عن سقوط اليقين عن

[١] - محمد البهّي، الإسلام في الواقع الإيديولوجي المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠، ص ١٢٣-١٢٤.

نتائج العلم التجريبي؛ فإنه ليس هناك حجة تفضيلية تفضل نتائج العلم التجريبي بوصفه علماً تجريبياً على العلم الغيبي الذي يقدمه الدين بوصفه يفتقد إلى اليقين. ومن ثم يكون الفرق هيناً -أو لا يوجد فرق على الإطلاق- بين العلم التجريبي والعلم الغيبي.. وعلى ذلك تكون الخصومة بين العلم والدين هي خصومة مزعومة تقوم على "التحيز" و"الهوى" وليس على أسس حقيقية.

ويرى الدكتور البهي أن العمل على نشر هذه الخصومة بين الدين والعلم في المجتمعات الإسلامية يتم عن طريق بعض الأساتذة في الكليات الجامعية في الوطن العربي والإسلامي، تلك الفئة من الأساتذة التي يتم شراؤهم بالمال أو بسائر الإغراءات الأخرى؛ حتى يحملوا شباب الجامعات على قبول الشك في الإسلام وتصويره على أنه دين لا يحوي إلا على مجموعة من الأساطير التي لا سند علمي لها، وما دام العلم هو لغة العصر، فإن الحقيقة هي ما يقرها العلم، أما ما يرفضه العلم الحسي التجريبي فلا مفر من رفضه.

ويرى البهي أن هذا التشكيك في الدين يمثل اهتزازاً في مستقبل المجتمعات الإسلامية، وضعفاً في الأمة الإسلامية، وتفريقاً للشباب نفسه بين مؤمن ومعارض للإيمان أو بين يميني ويساري. حيث يعد ذلك بمثابة أخطبوط غريب داخل المجتمعات الإسلامية المعاصرة لمساعدة الداعين من الأساتذة العملاء إلى عداوة العلم للإسلام في محاضراتهم الجامعية. ورغم أن هؤلاء الأساتذة قلة تراهم كثيراً ما توجه لهم الدعوات من المحطات التلفزيونية ومن بعض الجامعات الإسلامية في شتى بقاع العالم الإسلامي، وإلى الكتابة في الصحف والمجلات العربية والإسلامية بمكافآت سخية وبصفة منتظمة<sup>[١]</sup>.

ولذلك لم يفت البهي أن يلفت الأنظار إلى تهافت هذه الدعوة المضللة التي تشير إلى وجود خصومة بين العلم والدين، وخاصة في ظل الدين الإسلامي الذي دعا إلى العلم مع أول آياته نزولاً، حيث يؤكد البهي مراراً على أن العلم هو سبيل الإنسان للاستفادة مما أودعه الله في هذا الكون من نعم وخيرات، ف"الإنسان لا يتمكن مما

[١]- محمد البهي، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، ص ٣٧.



خُلِقَ وسُخِرَ له في عالمنا من الموجودات الأخرى إلا إذا وقف على أسرارها ووصل في كشفها إلى معرفة القوانين التي تحكمها<sup>[١]</sup>.

ولا يمكن أن يتسنى للإنسان الوقوف على أسرار الكون إلا بالعلم التجريبي الحديث الذي يقوم على أسس من القوانين التجريبية التي استخلصها العلماء بالاستعانة بما أقاموه من معامل وما اخترعوه من وسائل مُعِينَةٍ. ولذلك أوجب الإسلام على الإنسان أن يهتم بالعلم والمعرفة لا ليدرك ربه فحسب فيؤمن به ويعبده في قدسيته وجلاله، ولكن لينتفع بما سخر له في كونه. وآيات القرآن التي تحث المسلم على ذلك كثيرة ومتنوعة. فالإنسان الذي يعطل خصائصه البشرية فلا يدرك كرامته، وإن أدركها لا يسعى إلى تحقيق سيادته عن طريق العلم والكشف هو إنسان ملوم في نظر الإسلام؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ السجدة ٩. فالإنسان يكون مقصرًا في استخدام ما وهب من وسائل العلم، وبالتالي يكون قليل الشكر للمولى جل شأنه، إذا تكاسل عن متابعة التطور في العلم التجريبي، وهو العلم الحديث؛ لأنه بوقوفه فيه عند مرحلة معينة من مراحل تطوره يكون قد قضى على نفسه بالتزام نتائج ربما يكشف الغد عن وهن فيها، أو يأتي بما هو أدق وأقدر على التحكم في خصائص الطبيعة واستخدامها عما كان له من قبل. والخير كل الخير أن يكون الإنسان في غده أكثر تمكناً وأقوى سيادة منه في أمسه<sup>[٢]</sup>.

فتكريم الإنسان يساوي تمكينه من السيادة على ما في الكون، وبالأخص على ما في عالمه الأرضي، والعلم التجريبي هو أحد أهم مصادر التمكين، فإذا ما عجز الإنسان وتكاسل وتخاذل عن طلبه وتحصيله يكون قد تسبب في ضياع سيادته وتهاون في كرامته. وبذلك يبرهن البهّي على تهافت هذه القضية التي تقر بوجود خصومة مطلقة بين العلم والدين.

[١]- محمد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الثاني، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء (٩)، هدية مجلة الأزهر لشهر ربيع الآخر ١٤٣٧هـ- يناير ٢٠١٦م/ فبراير ٢٠١٧م، ص ٨٠.

[٢]- المصدر السابق، ص ٨٣.

## خاتمة

وهكذا ينتهي هذا البحث الذي تناول نقد الدكتور محمد البهي للمذاهب الغربية الهدامة إلى مجموعة من النتائج المهمة، كان منها:

أولاً- إن المذاهب الهدامة من منظور الدكتور البهي هي مذاهب لها أهداف محدّدة أهمها إبقاء المجتمعات الإسلامية ضعيفة ومهلهلة وممزقة لتظل في تبعية دائمة للغرب، ويظل الغرب مستوليًا على ثرواتها الاقتصادية ومواردها الطبيعية.

ثانيًا- إن هذه المذاهب الهدامة هي اتجاهات متشابكة ومتداخلة، ومن السهل أن يتعاون أصحاب المصلحة في ترويجها ضد الإسلام. ومن هنا كان "الوفاق" بين قمة القوة الإلحادية، وقمة القوة الصليبية الدولية، أمرًا ميسرًا؛ فسيطرة الشيوعية الدولية على مجتمع إسلامي ما، قد تكون مقبولة في نظر القوة الصليبية لفترة تطول أو تقصر حسب النتائج التي تظهر من ترويج الإلحاد العلمي فيه وقد تكون باتفاق الطرفين. ونفوذ القوة الصليبية في مجتمع إسلامي ما قد تباركه القوة الإلحادية العالمية طالما الإسلام تحت هذه النفوذ في طريقه للضعف. وبناء عليه لم يكن من السهل مواجهة هذه المذاهب كل على حدة، ولكن يجب مواجهتها مواجهة شاملة ككل لا يتجزأ. ويرى الدكتور البهي أن الحل يكمن في التربية الإسلامية للفرد المسلم التي تعمل على يقظة المسلمين وأجيالهم الصاعدة وتوعيتهم بكل ما يحاك لهم بليل من أجل إضعافهم، وتأكيد الوعي اليقظ المطعم بقوة العقيدة مع التربية النوعية التي تؤهلهم للمهن والحرف المختلفة.

ثالثًا- أكد البهي على ضرورة أن يلعب الإعلام الإسلامي دورًا بارزًا لتفادي هذه المذاهب الهدامة، منها: أن يواجه هذه المذاهب الهدامة بأسلوب علمي موثق، ونقضها نقضًا منهجيًا من خلال محاوره كبار الأكاديميين ذوي الاتجاهات الإسلامية المستنيرة، واستكتابهم في مشاريع علمية تُنشر بحوثها على إطار واسع في العالم العربي والإسلامي.

رابعًا- رأى البهي ضرورة أن تهتم البلاد الإسلامية بالعمل على وضع منهج للتربية الأساسية للفرد المسلم في جميع مراحل التعليم، بما فيها مرحلة التعليم الجامعي، وبالأخص في دراسة كليات التربية. على أن يكون هدف هذا المنهج هو إعداد "الصلاحية" و"الأهلية" لدى الفرد المسلم لأداء الواجب في ظل رقابة ذاتية، وفي خشية من الله لأداء وظيفته في المجتمع التي تؤهله لها تربيته النوعية في المهنة أو الحرفة.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١ .محمد البهى، حياتى فى رحاب الأزهر.. طالب.. وأستاذ.. ووزير، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت.
- ٢ .محمد البهى، المبشرون والمستشرقون فى موقفهم من الإسلام، الإدارة العامة للثقافة الإسلامية- الجامع الأزهر، مطبعة الأزهر، د. ت.
- ٣ .محمد البهى، الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الرابعة، ١٩٦٤.
- ٤ .محمد البهى، الإسلام فى الواقع الإيدولوجى المعاصر، دار الفكر، الطبعة الأولى، ١٩٧٠.
- ٥ .محمد البهى، تهافت الفكر المادى التاريخى بين النظرية والتطبيق، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثالثة، ١٩٧٥.
- ٦ .محمد البهى، الإسلام ومواجهة المذاهب الهدامة، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى، ١٩٨١.
- ٧ .محمد البهى، الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة السادسة، ١٩٨٢.
- ٨ .محمد البهى، طبقة المجتمع الأوروبى وانعكاس آثارها على المجتمع الإسلامى المعاصر، القاهرة، مكتبة وهبة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.
- ٩ .محمد البهى، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الأول، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء (٨)، هدية مجلة الأزهر لشهر ربيع الأول ١٤٣٧هـ- ديسمبر ٢٠١٥ / يناير ٢٠١٦.
- ١٠ .محمد البهى، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الثانى، إصدار خاص

لهيئة كبار العلماء (٩)، هدية مجلة الأزهر لشهر ربيع الآخر ١٤٣٧هـ- يناير ٢٠١٦ / فبراير ٢٠١٧.

١١. محمد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، الجزء الثالث، إصدار خاص لهيئة كبار العلماء (١٠)، هدية مجلة الأزهر لشهر جمادى الأولى ١٤٣٧هـ- فبراير / مارس ٢٠١٧.

١٢. عبدالقادر شبية الحمد، أضواء على المذاهب الهدامة، الرياض، ١٤٣٣هـ.

١٣. على حمزة زكريا، أنواع الإلحاد- نظرة مجملة، كتاب الكتروني منشور على الرابط التالي: <http://alfeker.net/library.php?id=3799>

١٤. محمد أبو الغيط الفرت، محمد رواس قلعة جي، العقيدة الإسلامية في مواجهة المذاهب الهدامة، القاهرة، دار البحوث العلمية، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

١٥. محمود حمدي زقزوق، من أعلام الفكر الإسلامي الحديث، القاهرة، سلسلة دراسات إسلامية العدد (١٥٢)، وزارة الأوقاف- المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨.

# نقدُ الغربِ في فكرِ الطيبِ تيزيني

## قراءة في المعالم الفكرية والفلسفية والسياسية لمشروعه النقدي

نبيل علي صالح<sup>[\*]</sup>

### تمهيد

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على نقد العمارة الفكرية للغرب الحديث في أعمال المفكر السوري الراحل الطيب تيزيني. يبين الكاتب المنطلقات النظرية التي أسست لنقد البنية الحضارية الغربية عند تيزيني فيرى أن من أهم استهدافاته الفكرية مناظرة الغرب من موقع بناء وتأطير هوية عربية إسلامية معيارية قادرة ومالكة لزام أمورها، وعياً ومسؤولية وقدرات وبُنَى نظرية وعملية قابلة للاستثمار الحضاري في علاقات حيوية وندية مع هذا الغرب.

إنطلاقاً من المنظومة الفكرية التي أسس الطيب تيزيني عليها منهجته المعرفية، يمكن ضبط عملية النقد الفكري الذي وجهه للغرب والفلسفة الغربية (الحاكمة على السلوكيات السياسية الغربية والمحددة لاتجاهاتها والموجهة لمساراتها)، وذلك ضمن محورين رئيسيين، هما: النقد المعرفي الفلسفي، والنقد السياسي الاقتصادي.

### أولاً- النقد المعرفي - الفلسفي للغرب

يكشف الطيب تيزيني عن عنصرية الغرب وعقيدته المركزية الناظرة بفوقية حضارية واستعلائية فكرية وعملية على ثقافات الآخرين وخلفياتهم الحضارية، وهي

---

\*- باحث في الاجتماع السياسي - سوريا.

عقيدة لها امتداداتها في الاقتصاد والتنمية والعلم والبحوث العلمية الرصينة، ونقل العلوم وتأسيسها في التربة العربية الإسلامية. وقد ركّز على ما قام به هذا الغرب من احتيال فكريّ وتدليس معرفيٍّ خطير، تجسّد عملياً في جملة الآراء ووجهات النظر اللاعلمية الغربية حول تاريخ الفكر الإنساني. كانت في طليعة هذه الآراء النظرية المعروفة التي باتت عقيدةً سياسيةً غربيةً بامتياز وهي نظرية "المركزية الأوروبية" التي احتلت -بحسب تيزيني- مكاناً مرموقاً ودرجةً متقدمةً في عمق المعرفة الغربية والفكر السياسي الغربي. أما ممثلو هذه النظرية فهم كثر، ولكنهم جميعاً يلتقون في بوتقة واحدة ونقطة مركزية واحدة ينهلون منها جميعاً، وهي أنهم يفهمون التاريخ الإنساني الفكري والحضاري عموماً على أنه تاريخٌ للفكر "الأوروبي" فقط، بدءاً بالعهد اليوناني القديم، ومروراً بعصر النهضة والتنوير، ومنتهاً بالعصر الحديث والمعاصر. وهذه القناعة أو الاعتقاد أو الرؤية الأحادية الإقصائية لمسيرة الفكر الإنساني التاريخية التي يختزلها الغرب الفلسفي بذاته وسيرورته التاريخية منذ زمن الإغريق، يمكن تحديدها بكونها: ١- عنصرية رجعية، و٢- لا علمية مناهضة للنتائج التاريخية العيانية التي تحققت في هذا الحقل<sup>[١]</sup>.

هذا النقد الذي يوجّهه التيزيني للفكر الغربي، مثل الكثير من النخب العربية والإسلامية، هو نقد قائم على رفض النزعة التأصيلية للفلسفة الغربية، الأصالة الحضارية الغربية، وضرورة مواجهة فكرة "المركزية الأوروبية". لقد تطوّر وتعمّق أكثر فأكثر في نقده ومساءلته المعرفية لأساس فكرة العولمة وهو أساس فلسفي معرفيٍّ مركزوز في بنية الغرب التاريخية<sup>[٢]</sup> ولواقعها السياسي والاقتصادي والثقافي العالمي، وهي التي جاءت -كما يضبطها التيزيني في تعريف مكثف- كإفراز من إفرازت فلسفة الغرب وثقافته الغازية والمهيمنة عالمياً، وكنظام اجتماعيٍّ وماليٍّ وعسكريٍّ، ابتلع

[١]- تيزيني، الطيب- «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، (طبعة خامسة، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا/ دمشق، العام ١٩٨١م)، ص ٤٠٥.

[٢] يعتبر الطيب تيزيني أنّ العولمة ظاهرة قديمة، انطلقت أساساً مع نشوء النظام الاستعماري مطلع القرن التاسع عشر. وهي ازدهرت مع بدايات الطموح العالمي للسيطرة على السوق، محدداً زمنها بالمرحلة الليبرالية التي قامت على مبدأ «إفعل كما تشاء»؛ لتفصح عن نفسها في مرحلة لاحقاً تحت اسم الأمبريالية. (راجع حوار مع صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ: ١٢/١٠/١٩٩٨م، الرابط: <http://www.alhayat.com/article/1890734>).

الطبيعة والبشر، وأخرجهما سلعاً ومالاً، لتهبط قيمة الإنسان وترتفع قيمة الأشياء من حوله. حيثُ يوضِّحُ التيزيني أنَّ ما نراه في ظلِّ العولمة، هو أن يصبحَ كلُّ العالمِ قابلاً ومهيئاً لأنَّ يتحوَّلَ إلى أشياءٍ وسلعٍ ومالٍ،.. داعياً إلى مواجهة هذه الظاهرة ظاهرة العولمة من خلال مستويين:

**الأول- نظري:** يقوم على اكتشاف العلاقة بين الخصوصية والهوية في سياق التعددية والأصالة والمعاصرة.

**والثاني- تطبيقي:** يرمي إلى الأخذ بمبدأ المواطنة والحرية والديموقراطية والتعددية السياسية والتداول السلمي للسلطة، وتعدُّد المنابر الثقافية، وإعادة توزيع الثروة والتضامن العربي، والتفكير الجديد الذي يتعامل بنظرة نقدية مع القضايا الراهنة<sup>[١]</sup>.

ويعتقد تيزيني أنه منذ تسعينيات القرن الماضي جرت بلورة أجواءٍ سوسيو ثقافية وسيكولوجية لاستعادة المنظومة الأيديولوجية لـ”المركزية الأوروبية“، وذلك بصيغٍ وآفاقٍ تستجيب لواقع الحال العربي والعالمي الراهن، هذا الواقع الذي قد تتصدَّره الصيغَةُ الأميركية ”للتفوق الحضاري الهائل“ الاقتصادي والسياسي والعلمي التقني للنظام الرأسمالي عالمياً، ولإسرائيل في الشرق الأوسط خصوصاً<sup>[٢]</sup>. ويرأيه أن هذه الأجواء فقد أثَّرت سلباً على وعي كثير من مثقفينا العرب ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى الآخذة في التناثر والتهمش الاقتصادي والسياسي والسيكولوجي الأخلاقي، ودفعَتْهم لتقبُّل نمطٍ معصرنٍ من ”وعي لا تاريخي سادي“ وهما صفتان أطلقتهما على الثقافة المركزية الأوروبية باعتبارها النبع الفكري الذي استقى منه هؤلاء وعيهم المعرفي العملي. وبحسب تيزيني، يقوم هذا الوعي السلبي الذي دفع إلى إحداثِ بعثرةٍ كبرى وعميقة في البنية الفكرية النهضوية، وخلق للفكر العربي مشكلاتٍ زائفةٍ على أنه ليس هنالك من ”الضرورة“ و”المعقولة“ و”الموضوعية“ و”الاستمرارية“ ما يمنح ”الأحداث البشرية“ سياقاً ”تاريخياً حقيقياً ومشخصاً“، خصوصاً على الصعيد

[١] من حوار له مع صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ النشر: ١٢/١٠/١٩٩٨م. مصدر سابق.

[٢] الطَّيِّبِ تيزِيني، «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي.. بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية»، دار الذاكرة، حمص/ دار المجد، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٩٦م، ص ١٥-١٦.



العربي، في احتمال أول؛ وليس هناك من "تقدّم تاريخي" يتجاوز النظام الرأسمالي ويجبّه، في احتمال آخر. حيث يبرز ههنا فارسا الفكر الجديد "الأوروبي-الغربي" العتيدان ميشيل فوكو وفرانسيس فوكوياما، ليكرّس الأول منهما مفهوم "التفاضل التاريخي" - في كتابه "حفريات المعرفة"، وليعلن ثانيهما "نهاية التاريخ" - في كتابه المعنون بهذه العبارة- في مرحلته "الأخيرة" الراهنة "النظام الرأسمالي الأميركي".

يعتبر تيزيني هنا أن الثقافة والحضارة الغربية الرأسمالية لم تتنفسا الصعداء وتسيراً تصاعداً إلى الأمام إلا بعد تفكك منافسهما الكبير ومصدر كوابيسهما المؤرقة، فكان هذا دافعاً لبروز النزعة "المركزية الأوروبية" مجدداً محملةً هذه المرة بصيغة -الآن- بشحنة انتقامية ثأرية أميركية<sup>[١]</sup>..

وبعد توغله قليلاً في ثنايا الحمولة المعرفية لما قدّمه فوكوياما في "نهاية التاريخ" معلناً انتصار الغرب والحضارة الرأسمالية- يبرز تيزيني أهم الخطوط الأولية العامة والنازعة للتضخم في ما يخص الاعتقاد باستفراد الموقف العالمي التاريخي من قبل الحضارة الغربية الرأسمالية أولاً، وبالشروع في إعادة شباب العالم عبر هذه الحضارة ومن داخلها ثانياً.. ويؤكد في نقده هنا لجذور هذه النظرة الفوقية الاستعلائية للغرب، أننا نقف هنا أمام اعتقاد أيديولوجي سيكوباتي مرضي، يتمثل أمامنا في حالة "رجوع الشيخ إلى صباه". وبذلك وفي ضوء السياق المعني هنا، فإن فوكوياما لم يأت - كما يعبر تيزيني - ليجب ميشيل فوكو ويحتته من أصوله الداعية إلى تشطية التاريخ وتجزئته إلى جزر وبني متجاوزة ومستقلة، بقدر ما عمل على "إعادة الروح" إليه مضمخة بثقة عميقة تحدد "عالمها وآفاقها"، التي "بدت" منذ حين وكأنها من الانهيار قاب قوسين أو أدنى<sup>[٢]</sup>.

وفي هذا السياق النقدي يعتقد تيزيني بوجود ارتهان -أو بالحد الأدنى حالة لا وعي ثقافي- لدى كثير من نخب العرب ومثقفهم في تناولهم ومعالجتهم لمسألة

[١]- المصدر نفسه، ص ١٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٧.

العلاقة مع الغرب، الباقي أصلاً على تصميمه المعرفي والفلسفي القديم في موقف وموقع العداء التاريخي الضمني والذاتي للثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وكأنه يعيش أي هذا الغرب من خلالها عقلية الثأر والانتقام الحضاري المتواصل منذ قرون وقرون.. ويبرز هذا الارتهان الثقافي أو تلك اللامبالاة الثقافية والمعرفية -في عدم تقدير كثير من أولئك المثقفين لهذا الموقف المعياري السلبي للغرب- من خلال موضوع أساسي هو "الاستشراق"، على سبيل المثال.. حيث يلاحظ وجود حالة تماه لدى كثير من مثقفينا مع رؤية الغرب لمعادلة الغرب والعرب، أو لمعادلة الغرب والشرق.. فكأنما الأول الغرب معادل للعقل، والثاني الشرق معادل للقلب، بحسب رؤية الاستشراق نفسه، واقتناع هؤلاء المثقفين العرب بهذا المنطق الاستشراقي، وأخذه كمسلمة فكرية وبديهية عقلية دونما نقد ومساءلة معرفية رصينة. ولعلّه يعني ما يجسده هنا القلب بما قد يعنيه من اللاعقلانية، والغرب الذي يجسده العقل الموازي للقلب والمختلف عنه معنى ومنهجاً<sup>[١]</sup>.. فهي ثنائية العقل واللاعقل، الثنائية التي تحكم آلية الحياة وقواعدها ونتائجها.. تلك هي الفكرة المحددة بحدود الاستشراق الغربي، وقد ألفت عنها إدوارد سعيد كتابه "الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء"<sup>[٢]</sup>. وتناول ذلك الكتاب مثقفون ومفكرون تناولوا نقدياً، انطلاقاً من فكرته الرئيسية، والتي يدافع عنها المؤلف على نحو يشي بالعلاقة التي يقوم عليها ذلك الاستشراق "الغربي"، أي علاقة الاستشراق بثنائية "الشرق والغرب" كعلاقة حديدية بين القلب والعقل، والتي يأخذ بها "الاستشراق"، فيما يساوي "العقل" هنا "الغرب"، أي حامل "العقل" ومنتجه. وهنا تتبلور ثنائية "العقل" و"القلب" من حيث هي -حسب إدوارد سعيد- ضبط لماهية كل منهما.

ويؤكد تيزيني هنا على أنّ نظرة أو تحليلاً أولياً لذلك المركب من المصطلحات يشي بدلالاته التي لا تخرج عن نظرة أخلاقية دونية، يبرز فيها "الشرق" من حيث

[١]- تيزيني، الطيب- معادلة الشرق والغرب، صحيفة الاتحاد الطيبانية، صفحة وجهات نظر، العدد: ١٥٦٣٦، تاريخ النشر: ٢٠١٨/٤/٣م

الرابط الإلكتروني: <https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/98271>

[٢]- إدوارد سعيد، «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»، مؤسسة الأبحاث العربية، طبعة عام ١٩٨١م.

هو هذا "الشرق" الجغرافي الذي يرتبطُ بنظرةٍ دونيةٍ في ذاته، كما بالنسبة إلى الآخر، وبعدهُ تأخذ التحديدات التاريخية والجغرافية والعقلية والنفسية والفردية والجماعية، لذلك "الشرق" سماتها الخاصة والفطرية.

وللأسف، ما زالت هذه "العُقدة" التي يسميها الطيب تيزيني بـ"العقدة الصّدئة" قائمةً ومتحركةً في وعي الغرب للعرب والمسلمين؛ فهو يعتقد أنه عالمٌ مالكٌ لوضعٍ فوق التاريخ "الشرقي العربي"، كي يتمثّل هذا الأخيرُ في فريقين، يأخذُ الثاني منهما "الشرق العربي خصوصاً" موضعَ التخلف والقصور الحضاري، في حين يتجسّد أولهما في الغرب المتقدّم على العالم كلّهُ، وكأنّه سيّد الأكوان، ومالكٌ لحركة التاريخ العالمي الذي هو تاريخ الغرب وحده المتّسم بالعراقة التاريخية والإنجاز الإبداعي الفريد، أي الذي أنجزه "العقل"، عقله إياه.

لكن تيزيني الرافض لهذا المنطق التمييزي العنصري الغربي المنطلق من موروثاتٍ وخلفياتٍ صداميةٍ غربيةٍ مقيته، يواجه هذا النمط الاستعلائي بنقطتين، يتوافق من خلالهما مع الباحثة الألمانية "زيغريد هونكه sigrid-hunke"، الأولى هي أنّ الحضارات البشرية متراكمةٌ الخبرات والتجارب، والحضارة العربية والإسلامية، والعالم العقلي لا العاطفي العربي والإسلامي، مشاركٌ في امتلاك ذلك التراث اليوناني والروماني؛ فهذه لوحةٌ تاريخيةٌ عالميةٌ بديعةٌ تجسّد تراث شعوبها هنا وهناك. والنقطة الثانية هي أنّ العرب لم يكونوا فقط "وسطاء" بين الغرب والشرق، وإنما هم كذلك أثروا عبر منجزاتهم الحاسمة في منجزات ذات حضورٍ أسهم في البناء الحضاري العالمي، حتى الآن، عبر منجزاتٍ ثقافيةٍ مرموقة، "وإنّ تقهقروا بعدئذٍ"<sup>[١]</sup>.

## ثانياً- النقد "السياسي-الاقتصادي" للغرب

يعتقد تيزيني أنّ التصورات الذهنية التاريخية للغرب الثقافي والفلسفي عن

[١] الطيب تيزيني، «المعادلة الاستشراقية قلباً وقالياً»، صحيفة الاتحاد الظبانية، العدد: ١٥٦٤٢، تاريخ النشر: ٩/٤/٢٠١٨ م.

عوامل العرب والمسلمين المُستَشْرَقة، هي التي مهّدت الطريقَ للغرب السياسي في سعيه للتوسع والهيمنة، والقبض على موارد الشعوب العربية والإسلامية وثوراتها، مستغلاً تفوقه العلمي وعلو كعبه التقني. وعلى مستوانا نحن العرب يلاحظ تيزيني أنّ الغربَ لم يتمكن من الهيمنة والسيطرة إلا بعدما قام بتفكيك الهوية العربية، واشتغلَ على إجهاض أيِّ احتمالاتٍ للنهضة العربية والإسلامية. وقد ساعده في هذا حكامٌ مُعيّنون برتبة موظفٍ لدى الدوائر الاستعمارية والأمبريالية، خضعوا للغرب وتماهوا مع سياساته واستراتيجياته وفلسفته السياسية القائمة على النهب والاحتكار وإثارة الحروب والنزاعات بأشكالها وأنواعها، بهدف السيطرة على الموارد والأسواق والطاقات، وتأمين المصالح الاقتصادية للمجتمعات الغربية التّهمة للمادة والطاقة. ويتجلّى هذا البُعد "الفلسفي-السياسي" العملي في أوضح تعابيره الحديثة من خلال المدخل "الفكري-السياسي" الذي طرحه صموئيل هنتغتون في كتابه "صدام الحضارات" والذي يُعطينا فكرةً واضحةً عن عقلية الصراع والهيمنة وشنّ الحروب التي تحكم العقل السياسي الغربي الحديث وخصوصاً الغرب الأميركي، والذي اعتبره تيزيني مبدأً مركزياً واستراتيجياً في فلسفة الغرب وثقافته السياسية العملية. ووجهة النظر هذه تستند -كما يرى تيزيني<sup>[١]</sup>- إلى مبدأٍ مركزيٍّ ذي بُعدٍ استراتيجيٍّ في حقل الدراسات الاستراتيجية الأميركية، ويقوم على أنّ المحافظة على المصالح القومية الأميركية العليا تستدعي الحضور الدائم لعاملين اثنين تأسيسيين، أما الأول منهما فيتمثل في الحيلولة الكلية لبروز شرخٍ في التركيب الإثني السُّكَّاني القائم على تعدديةٍ في المصادر والمرجعيات لسكان الولايات المتحدة الأميركية، وذلك عبر إنتاج هويّةٍ جديدةٍ تدرج تحتها كلاً لمجموعات السكانية المتحرّرة من المصادر والمرجعيات المذكورة. ويأتي العامل أو العنصر الثاني ليُجسّد -بحسب التيزيني- رافعةً لذلك العامل الأول، ويتجلّى في هيمنة المصالح الاقتصادية، التي يُنظر إليها، والحال كذلك بوصفها الناظم الحاسم وربما الوحيد لتلك المجموعات السكانية،

[١] الطَّيِّبِ تَيْزِينِي، صراع الحضارات بين الغرب «الأميركي» والإسلام، مقالة مطولة في كتاب: كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، (منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، سوريا/ دمشق، طبعة أولى لعام ٢٠٠٢م)، ج ٢، ص ٩٧.

مع الإشارة إلى إغفال دور مرموقٍ للحوافز القيميّة والسياسيّة والثقافيّة في المجتمع الأميركي. وعلى هذا، فالأيديولوجيا المهيمنة هناك في الغرب، خاصة الأميركي مشتقة بشكل آلي من المصالح الاقتصادية، دون أن تكون قادرةً على إنتاج شبكة من مثل تلك الحوافز المذكورة. وهذا ما تُعبّر عنه "الفلسفة الذرائعية"، الأميركية حقاً، التي تتحدّد في المبدأ الشهير: "الحقيقة هي كل ما ينفع الولايات المتحدة". ويلاحظ تيزيني -وهي ملاحظة ذات مصداقية معرفية- في نقده لفلسفة الغرب السياسية ممثلةً بأعلى مراحلها الإمبريالية الأميركية أن هذه الولايات المتحدة الأميركية منذ نشأتها وحتى الآن لم تستمد حوافز بقائها واستمرار قوتها من بنيتها الداخلية وهي بنية سوسيوثقافية تتقوم بهوية تعددية ديموغرافية وإثنية وثقافية ولغوية مميزة، وإنما من وضعية عملت دائماً على حضورها؛ تلك هي النظرة إلى "الأخر" بوصفه خصماً أو عدواً يشترط بقاؤها بأمن أي الولايات المتحدة إعلان الحرب ضده، فما يؤسّس لحالة من التوازن والاستمرار متوازياً ومتداخلةً مع حالة من الجاهزية الدائمة العسكرية خصوصاً، لمواجهة "الأعداء"<sup>[١]</sup>. ويشير تيزيني -تأكيداً على تحليله السياسي والفكري النقدي- إلى أنه من الطريف المدوّي أن نذكر أنّ عدد حروب الولايات المتحدة مع هؤلاء الغير=الأعداء ومنذ نشأتها وصل إلى ٢٧٧ حرباً؛ في حين وصل عدد حروبها منذ عام ١٩٩٠م حتى عام ٢٠٠٢م، إلى ٦٢ حرباً؛ وهذا بدوره يضعنا أمام الحالة التي تمثلها إسرائيل في هذه المنطقة التي تعتبر من أهم مناطق العالم بالنسبة إلى الغرب وخصوصاً أميركا، حيث الموقع والثروات الفريدة والموارد الضخمة والهائلة والخصائص التاريخية والاستراتيجية. وقد حرص الغرب على تأمين دعم مطلق لهذه الحالة الإسرائيلية الدولة الكيان المصطنع لتكون الأقوى والأعلى كعباً من كلّ النواحي على كافة مجتمعات المنطقة ودولها وبلدانها، لاسيما من الناحية العسكرية والأمنية، ومع تعاظم هيمنة عقلية العسكرة والحروب على فلسفة الغرب السياسي الراهن الأميركي منه بالتحديد، لتأمين الموارد والثروات نهبها واحتكارها وحراسة خطوط الطاقة، والتحكم بسياسات دول المنطقة على وجه العموم.

[١] الطيّب تيزيني، صراع الحضارات بين الغرب «الأميركي» والإسلام، المصدر السابق، ص ٩٨.

وهذه العسكرة برزت -بحسب تيزيني- كاتجاهٍ قويٍّ في ثقافة الغرب السياسية في سياق تحويل العالم إلى سوقٍ كونيَّةٍ سلعيَّةٍ تجتاحها المصالحُ النفعية، والتكالِبُ على ثروات الشعوب المستضعفة وفي مقدمتها شعوب العرب والمسلمين، ومنع تقدُّمها وتطوُّرها الحضاري، والإصرار على اتِّهامها في دينها وثقافتها وتاريخها كشكلٍ من أشكال زعزعة ثقتها بتاريخها وهويَّتها، ومحاولة إسقاطها معنوياً ورمزيّاً قبل إسقاطها مادياً.. وتبرز هنا ثنائيَّةٌ أيديولوجيَّةٌ في صميم الفكر الغربي النظري الاستراتيجي والإعلامي، تقوم على حدثين اثنين لا لقاء بينهما إلا عبر الحرب والصراع، هما ”الحضارة والإرهاب“؛ مع الإشارة إلى أنَّ المصطلح الأوَّل الحضارة يُحمَلُ شحنةً إيجابيةً تقود إلى القول: إنَّ لفظه حضارة إنما هي حكم قيمة، بالقدر الذي تحمله اللفظة الثانية من الإدانة والقدح والدم. فكلٌّ من يقف في معسكر الغرب السياسي ويستجيب لطلباته ويُحقِّق مصالحه هو من النوع الأوَّل حضاري، وكلٌّ من لا يُؤيِّد سياساته ويقف بقوة في مواجهة مصالحه واستراتيجياته الخاصَّة بمنطقنا هو من النوع الثاني إرهابي.. والإسلام كدين وحضارةٍ وثقلٍ عالميٍّ كبير، هو أحد الخصوم التقليديين للغرب منذ العصور الوسطى، وقد استمرت الصوِّرةُ التَّمطيةُ السَّلبيةُ المعروفة عنه إلى يومنا هذا، حيث تمَّ وضعه وتثيِّته من جديد في ذهنية الغرب الشعبي والثقافي والسياسي في موقع الخصم والعدوِّ اللَّدود والكبير المهدِّد للحضارة الغربيَّة من خلال تركيز الغرب على مفردة ”الإرهاب“ و”مكافحة الإرهاب“ وبالتحديد الإرهاب الدِّيني الإسلامي والأصوليات الإسلاميَّة، ليس فقط لتشويه وتمويه صورة الإسلام، بل لتحقيق أجنداثٍ اقتصاديَّةٍ ومصالحٍ عسكريَّةٍ وجيوستراتيجيةٍ تخصُّ منطقتنا، منطقة الثروات والموارد والطاقات البشرية والطبيعية والاستثمارات الضخمة. وهذا ما يؤكده تيزيني الذي يعتبر هنا أنه من الضروري الإشارة إلى أنَّ رصيِّداً هائلاً من التراكم على صعيد ”الدراسات“ الإسلاميَّة، يمكثُ في كلِّ مكتبات العالم عبر ما قدَّمه ”الاستشراق“ في نمطٍ معيَّن له، وما قدَّمه باحثون من بلدانٍ إسلاميَّة. ولعلنا نشير ههنا إلى أنَّ وقوع الاختيار على الإسلام لم يأتِ تعسِّفاً ومن دون أسسٍ ضابطة. ف”الإسلام“ المعني هنا هو ذلك الذي يهيمنُ في

بلدان إسلامية تعجُّ بالبشر والثروات الطبيعية الضخمة، وقد تكون - من ثم - قوة هائلة في أيدي أصحابها ضمن رؤية استراتيجية مستقبلية ما قادمة. طبعاً هذا كله جاء على خلفية إرث حضاريٍّ غربيٍّ طويلٍ من التعاطي السلبي مع الإسلام، ومن الصراع بينه وبين دعاة "الحروب الصليبية" ونظائرهم<sup>[١]</sup>. وطوال الفترة التي تعاقبت - بعد تلك الحروب التاريخية - استكشف الغرب السياسي عالم الشرق الإسلامي بأدوات معرفية نظرية أفضت بمجملها إلى تعميق الكراهية والحقد وخطوط الفصل الحضارية بين ما يعتبره حضارته المتقدمة الغنية وبين الحضارة العربية الإسلامية المتخلفة؛ حيث تمّ - على هذا الأساس - تكريس تقسيم سكان مجتمعات المنطقة العربية، وفصل ثروتهم عنهم، وزرع الفتن والاختلافات والعداء في ما بينهم تحت ذرائع إثنية وطائفية لتظلّ مسكونةً بهواجس المصير والمستقبل بعيدةً عن تطلّعاتها النهضوية ومنشغلةً أبداً بانقساماتها ونزاعاتها الداخلية والإقليمية وحتى الدولية.

على هذا الطريق، وبهدف تأمين أسس السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المنطقة، لفترات زمنية طويلة وربما دائمة، جرى تأمين الحضور الغربي الفاعل والنشط فيها، من خلال زرع أنظمة موالية عميلة له، وتأييدها رغماً عن أنف الشعوب، واستمرار هيمنتها على ثروات بلدانها ومواردها الطبيعية والبشرية الكبرى، ومنع حدوث أيّ إصلاح، حتى لو كان بسيطاً فيها.. ومواجهة أيّ دعوةٍ تغييريةٍ تخصُّ شؤون المجتمعات وحاجات الناس السياسية، على صعيد النهضة والبناء والتنمية والحقوق والعدالة الاجتماعية وإقامة دول القانون والمؤسسات والعدالة بقوة العنف العاري اللامحدود واللامقيّد، وهذا ما جرى في كثير من بلداننا العربية والإسلامية لإبقاء الاستقرار استقراراً الأعماق = استقرار القبور وفقاً لرؤية هذا الغرب، وتخمين روح التضامن والقيم الوطنية وروح المواطنة بين السكان..

نعم، لقد نحتُ مجمل السياسات والاستراتيجيات والخطط الدولية الغربية التي مارستها وتمارسها العديد من الإدارات السياسية الغربية في ما يخصّ طبيعة العلاقات بينها وبين دول وشعوب المنطقة العربية والإسلامية التي يتحرك فيها الإسلام كقوة

[١]- المصدر السابق نفسه، ص ١٠٤-١٠٥.

محركة أساسية فكرياً وروحياً، وكحالة حضارية في الفكر والإحساس والممارسة أقول: نحت تلك العلاقات منحى فكرياً تاريخياً، بات يُمثلُ نظاماً ومعياراً قيمياً فكرياً وفلسفياً في عمق البنية المفاهيمية الغربية ويُحرك مسارات واستراتيجيات وبرامج عمل تلك الإدارات السياسيّة، ومختلف سبلها، وأفنيتها، ويوجّهها على تعددها واختلافاتها وتنوع مواقعها وأدوارها وتشابك مصالحها.

ويظهر لنا أكثر أنّ هناك مجموعة دوافع وبواعث ومحرضات غير سياسية واقتصادية على أهميتها حضارية ودينية تبرز أمامنا كمحدد لطبيعة العلاقة القائمة بين الغرب والإسلام من جهة أنّ الغرب السياسي الوضعي والعلماني التنويري يجعل -في أحيان كثيرة- الدين والهوية والثقافة معايير جوهريّة مخفية في لا شعوره وحاضرة بقوة في سلوكه وعمله في نسج تلك العلاقة مع الدول العربية والإسلامية، وبنائها وتنظيمها، وكأني أستنتج أنّ السياسة لدى الغرب حالياً باتت -وهي التي كانت تقوم على المصالح والمنافع المتبادلة بين الأمم والشعوب بصرف النظر عن المعتقد والهوية- عاملاً ثانوياً في تنظيم العلاقة بينه وبين العالم العربي والإسلامي، ولم تعد معياراً أو عاملاً محدداً في بناء وتعيد العلاقات بين الدول والشعوب المختلفة.

وهذا المحدد تفاقم وتعرّز أكثر فأكثر مع قدوم أطروحة صدام الحضارات لهنتينغتون -التي تساوقت وتزامنت مع تعاضم العولمة بوصفها "أمركة العالم"- لتكون دعوةً لحرب صريحة ومكشوفة تقودها "الحضارة الأميركية" كممثل لحضارة الغرب المعاصر بأعلى تجلياته الأمبريالية ضدّ الحضارات الأخرى، التي يُطلق عليها هذا المصطلح تجوزاً، في سبيل الهيمنة المطلقة للغرب على العالم برمته كما يرى تيزيني الذي يوضح ويوسع المدى الفكري في نقده لقضية العولمة كأمر واقع أميركيّ يستهدف الثروات العربيّة بالخصوص، حيثُ يؤكدُ أن مانراه في ظلّ العولمة هو أن يُصبح كلّ العالم مجهزاً ومهيأً لأن يتحول إلى أشياء وسلع ومال، وخصوصاً منها ما تراه العولمة عائناً في وجه هيمنتها الكونية مثل مفاهيم المواطنة والقانون والهوية الإنسانية والوطنية و.. إلخ<sup>[١]</sup>.

[١]- الطيب تيزيني، «الإنسان الوحش.. العودة إلى ما قبل التاريخ»، حوار مع مجلة الجديد، العدد: ٧، تاريخ النشر: شهر آب ٢٠١٥م. الرابط: <https://aljadeedmagazine.com>



إذاً، لقد قام تيزيني، في إطار مراجعاته المعرفية الفلسفية والسياسية العملية للغرب ومفاهيمه وطروحاته الناظرة للآخر العربي والإسلامي بالذات، قام بموضعة هذا الغرب في سياقه وعنوانه الأولي الحقيقي، من حيث أنه غربٌ يُمارس عدوانيةً فكريةً وسياسيةً واقتصاديةً ضدَّ آخر يُشكّل كتلةً حضاريةً وسكانيةً بشريةً هائلةً، ناظرًا إليه من فوق كمجرد مواقع لاستخراج الطاقات وضمان وصوله إليه، وساحات لتصفية الحسابات..

وقد لاحظنا أنّ الطيب التيزيني ركّز ويركّز مفهومه النقدي للغرب من خلال أمرين، الأول الوعي النظري بطبيعة الجذور الفكرية والفلسفية للغرب، والثاني الآثار والنتائج التي تمخضت عنها تجربة احتكاك العرب والمسلمين معه.. حيث تشكلت في عالمنا العربي والإسلامي، جملةً عناصر واعتبارات فكرية وعملية وتاريخية خلقت، وكوّنت لدى نخبنا ولدى الرأي العام العربي -بشكل عام- مفاهيم وأسساً واضحة لطبيعة هذا الغرب ولثقافته وأصول تعامله، يمكن إبرازها في الآتي:

أولاً- عدم مقبولية الثقافة الغربية إلى يومنا هذا، كما هي، في البيئة العربية والإسلامية، على الرغم من الاحتواء والتدجين والفرض والقسر الفكري والسياسي الذي أستخدم على أوسع النطاقات. فهناك حالة عداً واضحةً مركوزة في اللاوعي لدى الغالبية العظمى من الشعوب العربية والمسلمة، من حيث اعتبارهم تلك الثقافة دنيويةً ماديةً مستهلكةً للروح والجسد، تقوم على الجشع والنفعية والتسليع البشري، وأنّ البديل الحضاري الجاهز هو "الثقافة الإسلامية" التي توازن بين الروح والمادة، وتهدف إلى تحقيق العدالة في الأرض، ونشر قيم الخير والتسامح للإنسانية جمعاء.. وقد تکرّست عملية رفض الفكر الغربي والثقافة الغربية لاحقاً نتيجة كل تلك التراكمات التاريخية التي سيطرت على الذهن العام الشعبي العربي المسلم تجاه الغرب من حروب صليبية واستعمارٍ قديمٍ وحديثٍ.. وحالياً تتم تغذية هذا التصوّر المسبق عبر ما تقوم به بعض المواقع الغربية من حملاتٍ عدائيةٍ استفزازيةٍ سافرةٍ ضدَّ

الإسلام، والربط بينه وبين الإرهاب، مع أنّ الإسلام يدعو -في بنيته العقيدية والفكرية- إلى الحوار، ويعترف بالآخر؛ بل وتتأسسُ البنيةُ الإيديولوجية الاعتقادية للنص الديني الإسلامي القرآن الكريم -كما يقول التيزيني- على مجموعة من العناصر، التي لا يمكن النظر إليها في ضوء "الإرهاب" لعلها تكون في مقدمة المسألة:

١- إقرار الإسلام بالتعددية الدينية والثقافية، ورفض القول الشائع بـ"قتل المرتد".  
ها هنا نقرأ مثل الآية الكريمة الرائعة ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾<sup>[١]</sup> فهو يُقرّ بالآخر إقراراً وجودياً صريحاً.

٢- إعلان الإسلام أنّ الإنسان حرٌّ في اختياره لما يشاء من المواقف، بعد أن اتّضحت الأمور: ﴿لا إكراه في الدين﴾<sup>[٢]</sup>.

٣- تحظرُ الإسلام القتل ﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾<sup>[٣]</sup>، وليس تهاوناً ودون أدلة.

٤- ويرزُ عنصر العقلانية، الذي يُضفي على الإسلام رؤيةً متبصرةً مُستنيرةً ترفض الظلامية والتزمت والانغلاق<sup>[٤]</sup>.

ثانياً- عدم التمييز بين السياسة والثقافة، بين السياسي والثقافي، وطغيان العامل السياسي والاقتصادي الآني المتغيّر على العامل الثقافي الثابت والأساسي في ضبط وتحديد طبيعة ومسار العلاقة مع الغرب. وفي قناعتني أنّ الغرب يتحمّل جزءاً كبيراً ومهماً من مسؤولية عدم بناء تلك العلاقة وضبطها ضبطاً عقلاً وواقعياً، فهو ما زال يستقي سلوكياته وعلاقاته مع عالم الإسلام والمسلمين من منطلق رؤيته الفلسفية القارة القائمة على تمجيد ذاته، وقيومة معارفه، ومركزية ثقافته التاريخية والراهنة. وهذه الرؤية كانت مقدمةً لتفجير مكنونات

[١] سورة هود، الآية ١١٨.

[٢] سورة البقرة، الآية ٢٥٦.

[٣] سورة الأنعام، الآية ١٥١.

[٤] طيب تيزيني، «صراع الحضارات بين الغرب الأميركي والإسلام»، مصدر سابق، ص ١٠٦-١٠٧.

الهيمنة والاستعمار والنهب التاريخي الذي جرى وما زال يجري لمنطقتنا العربية والإسلامية، كما ذكرنا سابقاً.

ثالثاً- عدم إيجاد حلّ دائم وعادل لأمّ القضايا السياسية الإشكالية القائمة حالياً وهي قضية الصراع العربي الإسرائيلي التي يمكن اعتبارها بحقّ أهمّ قنوات و منافذ التوتر والعنف في منطقتنا بالذات؛ حيث لم تعتمد مختلف الإدارات الغربية المسؤولة تاريخياً وعملياً عن اغتصاب فلسطين إلى إلزام "إسرائيل" بإرجاع الأراضي العربية المحتلة. وقد ثبتَ هذا التعاطي السلبي في داخل ذهنيّة العرب والمسلمين عموماً الحالة العدائية ضدّ الغرب عموماً، وكرّس صورته كعدوٍّ مساندٍ لإسرائيل ضدّ مصالح العرب.

رابعاً- وجود اتجاهٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ غربيٍّ عميقٍ ومؤثرٍ ما زال يعتبر أنه لا يمكن التعايش بين الإسلام والغرب، وأنهما كخطين متوازيين لا يمكن حدوث أي لقاء وتفاعل حقيقي بينهما، وسيظلان في حالة صدامٍ حضاريٍّ دائمٍ أيما يُسمّى بـ: صدام الحضارات التي يتّجه إليها العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، وتحظى بتأييدٍ كبيرٍ من نخبةٍ وتياراتٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ.. وأن لا سبيل للحوار والتلاقي بين حضارتين مختلفتين ومتمايزتين، تبحران في اتجاهين مختلفين، إحداهما ثقافة العقل والتجربة والحسّ والعمل، وثانيتها، حضارة القول والنص والروح والفكر المجرد، وقد أشرنا لهذه المسألة في سياق النص.

وهذا الخلل الكبير وهو خللٌ صميميٌّ، هو خللٌ فكريٌّ وثقافيٌّ، مهّد لخللٍ أكبر في السياسة والعلاقات السياسية والاقتصادية بين الغرب وبقية العوالم البشرية وبالأخص منها عالمنا العربي والإسلامي. وما لم تُعالج جذور المرض القائمة في الثقافة والمعرفة، وفي أصول التعاملات، والارتهان للمصالح الخاصة في أصل عقلية الشره الغربية، لن نسير على الطريق الصحيح المتوازن في العلاقة بين الغرب والإسلام.. حيث أننا نريد لهذه العلاقة أن تعود مجدداً إلى الحقل القيمي والمجال المفاهيمي الثقافي القائم والمبني في العمق على المشتركات الإنسانية العامة، مع ضرورة توسيع نطاقات العمل الإنساني المدني المشترك، والتركيز على نقاط الالتقاء،

من دون نسيان نقاط الاختلاف، والعمل على فصم عراها المعقّدة بالحوار والتعاون والمكاشفة..

في قراءة غير مسبوقة، وبالغة العمق والمعرفة، لألفي عام من تاريخ العالم، نشر "بيتر فرانكوبان"<sup>[١]</sup> كتاباً فريداً تحت عنوان "طرق الحرير"؛ يُقدّم فيه شروحات لطرق الحرير القديمة، ويبرز صورةً أخرى لطبيعة العلاقات الوثيقة التي ربطت دوائر الحضارات الإنسانية الممتدة، بلا انقطاع، من الصين إلى الأطلسي مروراً بالحضارة العربية الإسلامية.. حيث انتقلت -على طول هذا الفضاء الفسيح وعرضه، وعبر مركزه المتوسّطي، على وجه الخصوص- قوافل التجار، والبضائع، والجنود، والدعاة، والأفكار، والقيم.. وفي أغلب هذا التاريخ الطويل، ثمة توازن ولد بين قوى هذا الفضاء الحضاري. ولكن، ومنذ القرن التاسع عشر، حسمت أوروبا الغربية توازن القوى لصالحها. بيد أن الصعود الأوروبي، الذي تحوّل إلى صعود لقوى جانبي الأطلسي، لا يعني أن حركة انتقال البضائع والبشر والأفكار والقيم قد توقفت.. والحقيقة، أنّ التبادل أصبح أكثر سرعةً وكثافةً وتأثيراً على الحياة اليومية للبشر.. وتلك "الطرق-الشرابين" لم تكن مكرّسةً فقط للانتقال والتجارة فحسب، ولكن أيضاً، وأساساً، للتواصل والتفاعل الخلاق، "على طريقة الشبكات اليوم"، بين مناطق ذات ثقافات مختلفة. ويشرح أنّ ذلك كان في الاتجاهين لا في اتجاه واحد. وما يعني أنّه من الصعب التركيز على الفعل الغربي فقط، وتجاهل العربي والإسلامي بالمقابل. والحديث في هذا السياق عن تحرك "الإسكندر" المقدوني شرقاً، وسلالة "الهانس" الصينية غرباً، كحركة في اتجاهين<sup>[٢]</sup>.. وكلّ ما تقدّم جعل الكاتب يؤكّد على أنّه ليس ثمة قطيعة ممكنة بين أوروبا والمشرق "العربي-الإسلامي". ومن العبث أن يتصوّر أحدٌ في باريس أو بروكسل أو برلين، أنّ أوروبا، ومهما بلغت أسوارها من علو، يمكن

[١] هو أستاذ التاريخ في جامعة أوكسفورد البريطانية. وهو يقوم بمهمة إدارة مركز الدراسات حول بيزنطة القديمة في الجامعة نفسها. يُولي اهتمامه لدراسة العلاقات التاريخية بين الشرق والغرب. من مؤلفاته «الحروب الصليبية الأولى».

[٢] راجع صحيفة الخليج الإماراتية، مراجعة لكتاب: «طرق الحرير.. تاريخ آخر للعالم» الصادر في ٦٧٢ صفحة عن دار فينتاج لعام ٢٠١٧م. تاريخ نشر المراجعة: ١٦/٦/٢٠١٨م. الرابط:

أن تتمتع بالسلم والرفاه والاستقرار، بينما تعصف رياح الحرب والموت وفقدان المعاش بجوارها المشرقي.

والعالم العربي ليس مُعفى من المسؤولية في هذا المجال، حيث أثبتت تلك التجربة التاريخية العربية مع الغرب -دولاً ومجتمعات وأفكار وثقافات- أنَّ الرهان على الدول الغربية منها، هو رهانٌ على حصان خاسر إلى حدٍّ كبير من دون وجود مبادرات عربية داخلية فاعلة، يمكن أن تُشكّل أساساً لكي يُساعدنا الآخرون وهذا من حقِّ هذا الغرب، بما يعني أنَّ الاعتماد كلياً على الخارج لا معنى له، لأنَّه سيجعل من بلداننا رهينةً لزمان هذا الآخر، وسيُقيها في ثلاجة الانتظار وحالة التخلف المغطّاة بقشرةٍ حدائثيةٍ شكليةٍ لا تُغني ولا تُسمن من جوع.. فالغرب سبق له أن أقام وجوده وعمم مركزيته الثقافية والحضارية كما قلنا سابقاً، ورسخ وركّز حضوره النوعي المؤثّر من خلال تلك الثورات العلمية المذهلة والاكتشافات والاختراعات العظيمة المفيدة الفائقة على مستوى العالم، وعلى حساب باقي ثقافات هذا العالم بالطبع، وخصوصاً ثقافتنا وذاتنا الحضارية العربية والإسلامية.. وهذه من أهم التحديات، وهي تأتي على رأس قائمة الأولويات المصيرية التي تُحيط بمجتمعاتنا وحضارتنا العربية والإسلامية التي تُوقف إنتاجها العلمي والبحثي عن التوليد الذاتي منذ قرون طويلة لتُصبح تابعةً ومستلبةً وخاضعةً ومتوسّلةً، منفعلهً غير فاعلة، في ظلِّ تنامي وتّصاعد الحركية العلمية للغرب الحديث على كلّ المستويات والأصعدة حتى باتت الاختراعات تُقاس بالشهور وربما بالأسابيع لا بالعقود الطويلة.

إننا نأمل لهذا الغرب -المتسلّح بالعلم الأداتي- أن يعود عن شعوره بالتفوق والعظمة المركزية، ليعي أهمية المعنى والغاية، وحيوية التواصل والبناء على المشترك معنا، ومع كلّ الحضارات الأخرى التي ما زال يعتبرها طرفيةً متلقيةً منفعلهً. والمشارك بين الغرب والإسلام، أي بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، هو مجال الإنسانية الرّحب، وهو رهانٌ مستقبليٌّ لإدارة مواقع الخلاف بالحوار والوعي والعقلانية، وبناء أسس إنسانية واعية للعلاقات البشرية في تنوعها الديني والعقدي والقومي من منطلق الأخوة الإنسانية الفاعلة، بعيداً عن روح التشقي وعقلية الانتقام وثقافة المركزية.

# آفاق النقد الإسلامي للحضارة الغربية

## علي عزّت بيغوفيتش مثالاً

يعقوب الميالي<sup>[\*]</sup>

### تمهيد

تعدّ تجربة المفكر الإسلامي علي عزت بيغوفيتش من التجارب الفريدة في نقد الحضارة الغربية، فهو العالم الفيلسوف المتبحر في التراث الإسلامي، الغائص إلى عمق الثقافة الغربية، وصاحب إمام كبير بفلسفتها. فهو مسلم أوروبي، درس العالم الغربي عن كثب، وعنده إمام واسع بالفلسفة الغربية وفنونها والأدب والفن الغربيين، كما تكشف خلفيته الثقافية عن أستاذه في كثير من العلوم، فهو عالم وفيلسوف وأديب وفنان. فوجد في دراسته إحصاءات دقيقة لأشياء كثيرة في الغرب، كنسبة الجريمة وتصاعدها في الولايات المتحدة الأمريكية، ومعدلات الانتحار في الدول التي توصف أنّها ذات تقدّم حضاريّ وتطورٍ تكنولوجيّ.

هذه القراءة تحاول تقديم المشروع الفكري عند بيغوفيتش وتسعى إلى استظهار التهافت المريع في البنية الفكرية والمعرفية لحركة الحداثة في الغرب.

يُقدّم علي عزّت بيغوفيتش الإسلام كحلّ بديلٍ لخلاص الإنسانية من ضياعها الروحي، فهو دين يحمل الثقافة الروحية التي تنزل السكينة في قلوب المؤمنين، ويتمثّل هذا فيما اشتمل عليه الإسلام من عبادات، ومع كون الإسلام ثقافة فهو حضارة أيضاً؛ إذ يهتمّ بالجانب الخارجي المادي للإنسان، ويتمثّل هذا في جانب

\*- باحث في العلوم الدينية، وأستاذ في الحوزة العلميّة - النجف الأشرف - العراق.

المعاملات في الفقه الإسلامي. فالإسلام يختلف عن المسيحية من جهة أنه ليست ثقافة روحية فقط، ويختلف عن الحضارة المادية الغربية التي تؤكد على الجانب الحضاري المادي للإنسان دون الجانب الروحي. فالإسلام يدعو إلى خلق إنسان متسق مع روحه وبدنه، ومجتمع تحافظ قوانينه ومؤسساته الاجتماعية والاقتصادية على هذا الاتساق ولا تنتهكه؛ إذ إن واجب الإسلام التاريخي هو تحقيق التوازن بين العالم الجواني (الروحي) للإنسان وبين عالمه البراني (المادي).

لقد قسمنا هذا البحث إلى ثلاثة محاور: المبحث الأول اشتمل على بيان حياة علي عزت بيجوفيتش ومؤلفاته. أما المبحث الثاني فخصصناه للبحث عن الرؤية النقدية للحضارة الغربية عند علي عزت بيجوفيتش. أما الثالث فقد كان لبيان الشائبة التكاملية في الإسلام. وكانت هناك خاتمة لبيان أهم النتائج التي توصلنا إليها.

## حياته وأعماله

علي عزت بيجوفيتش المفكر والسياسي والمقاوم المجاهد البوسني، الذي قاد الشعب البوسني للاستقلال بعد تفكك الاتحاد اليوغسلافي. لقد جمعت في علي عزت بيجوفيتش صفات من النادر أن تجتمع في شخص واحد، فهو مثال للمفكر المبدع الذي يغوص في الأعماق، ملماً بالعلوم الشرعية الإسلامية وبألوان الثقافة العصرية، وفي الوقت نفسه يمثل النموذج للسياسي الوطني الذي يحمل هموم شعبه، وهو المناضل السياسي الذي يبحث عن الحرية في المحافل الدولية كرئيس لجمهورية البوسنة والهرسك، وفي الوقت نفسه هو القائد الميداني لقوات المقاومة البوسنية ضد قوات الصرب التي شنت حرب إبادة ضد المسلمين في البوسنة.

ولد علي عزت بيجوفيتش في سنة ١٩٢٥م، وهو ينتمي إلى أسرة مسلمة عريقة في مدينة كروبا في جمهورية البوسنة والهرسك، التي كانت جزءاً من الاتحاد اليوغسلافي<sup>[١]</sup>.

[١] - عزت بيجوفيتش، علي: هروبي إلى الحرية، ص ٢.

تعلم في مدارس سرايفو والتحق بجامعةها، فتخرج من كلية القانون، فعمل بعد تخرجه مستشاراً قانونياً لمدة ٢٥ سنة، ثم اعتزل بعدها ليتفرغ للكتابة والبحث. وقد عُرف بنشاطه في مجال العمل الإسلامي كاتباً ومحاضراً. وقد حُكم عليه بالسجن خمس سنوات مع الأشغال الشاقة سنة ١٩٤٦م أكمل ثلاث سنوات ثم خرج سنة ١٩٤٩م، وكانت تهمته أن له علاقة بمنظمة الشبان المسلمين، ولم تكن هذه المنظمة تعمل في الجانب السياسي، بل إن نشاطها منصبٌ على التعليم الإسلامي والأعمال الخيرية؛ إذ هي عبارة عن مؤسسة خيرية أسسها قبل الحرب العالمية الثانية بعض العلماء البوسنيين الذين تلقوا العلم في الأزهر الشريف بالقاهرة، وتأثروا بالحركة الإسلامية في مصر فنقلوها إلى الشبان المسلمين في البوسنة، وكان لها دور كبير قبل الحرب العالمية الثانية وأثناءها في إيواء المهاجرين ومساعدة الفقراء وكفالة الأيتام، وكان علي عزت بيغوفيتش من أبرز أعضائها في تلك الفترة<sup>[١]</sup>.

كان علي عزت بيغوفيتش مدافعاً عن حقوق المسلمين الذين كانوا يتعرضون للتصفية الجسدية والاضطهاد في البوسنة التي كانت تحت حكم الاتحاد اليوغسلافي، وعلى أثر نضاله وجهاده في الدفاع عن حقوق شعبه المسلم تعرض للاعتقال مرة أخرى؛ حيث كان أول المتهمين في قضية سرايفو سنة ١٩٨١م، فحُكم عليه بالسجن أربعة عشر عاماً، أكمل منها ثمانية سنوات حيث خرج سنة ١٩٨٨م<sup>[٢]</sup>.

أنشأ حزب العمل الديمقراطي عام ١٩٨٩م، وترأسه عام ١٩٩٠م. ثم أصبح رئيساً للمجلس الرئاسي في البوسنة والهرسك، فقد علي عزت بيغوفيتش حرب الاستقلال ضد الصرب، الذين شنوا حرب إبادة ضد المسلمين في البوسنة سنة ١٩٩٢م، ولكن صمود الشعب البوسني أنهى سيطرة الصرب على البوسنة والهرسك. وبعد أن أصبح بيغوفيتش رئيساً للمجلس الرئاسي في البوسنة نظم استفتاءً للاستقلال عن الصرب الدولة التي تدعو إلى إنشاء الصرب الكبرى على أنقاض يوغسلافيا المنهارة، وقد اختار الشعب البوسني الاستقلال على غرار ما فعلت سلوفينيا وكرواتيا، وقد

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، علي عزت بيغوفيتش، ص ١٣.

[٢]- هروبي إلى الحرية، ص ٢.



استطاعت البوسنة والهرسك -وبجهود كبيرة من علي عزّت بيجوفيتش وبدعم من الشعب البوسني- أن تحصل على اعتراف المجتمع الدولي بكيانها المستقل كدولة عضو في الأمم المتحدة<sup>[١]</sup>.

وفي سنة ٢٠٠٠م وبعد عشرة سنوات من رئاسته للمجلس الرئاسي في البوسنة والهرسك تنحى علي عزّت بيجوفيتش عن الرئاسة طواعية بسبب حالته الصحية، توفي عام ٢٠٠٣م، وتمّ تشييعه تشييعاً رسمياً، وكانت جنازته أكبر جنازة في تاريخ البوسنة والهرسك<sup>[٢]</sup>.

### مؤلفاته

- ١ . هروبي إلى الحرّية، كتبه في السجن، عندما اعتقله الشيوعيون عام (١٩٤٦م) بسبب نشاطه السياسي، ولانتمائه إلى جمعيّة الشبان المسلمين.
- ٢ . عوائق النهضة الإسلاميّة.
- ٣ . الأقليات الإسلاميّة في الدول الشيوعية.
- ٤ . البيان الإسلامي، وهو مجموعة مقالات كان قد نشرها في مجلّة (تاكفين) كانت تصدرها جمعيّة العلماء في البوسنة. وقد جمع ابنه هذه المقالات في كتاب تحت هذا الاسم.
- ٥ . الإسلام بين الشرق والغرب، ويعدّ هذا الكتاب موسوعة معرفيّة كبيرة في نقد الثقافة الغربية، وبيان عدم جدواها في قيادة الثقافة الإنسانيّة، فقد هزّ هذا الكتاب أركان العالم الغربي، فقد خاطب به قادة الفكر في الغرب، وكان فيه عالماً وفيلسوفاً وأديباً وفناناً مثقفاً مسلماً.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٥.

## الرؤية النقدية للحضارة الغربية

إنّ نقد علي عزّت بيجوفيتش للحضارة بشكلٍ عام والحضارة الغربية بشكلٍ خاص -باعتبارها الحضارة المهيمنة على مقدّرات العالم- ليست دعوة إلى رفض الحضارة، فالحضارة كما يقول: لا يُمكن رفضها حتّى لو رغبتنا في ذلك، إنّما لا بدّ من أنسنة الحضارة، وهذه الأنسنة ضروريّة، كما أنّها ممكنة، وتتم هذه الأنسنة من خلال تحطيم الأسطورة التي تحيط بالحضارة، فإنّ تحطيم هذه الأسطورة سيؤدّي إلى مزيدٍ من أنسنة هذا العالم، وهي مهمّة تنتمي بطبيعتها إلى الثقافة.<sup>[١]</sup>

ويمكن بيان أهمّ الانتقادات التي وجهها علي عزّت بيجوفيتش إلى الحضارة الغربية من خلال مجموعة من المطالب.

### - الأصل الإنساني

ينطلق علي عزّت بيجوفيتش في نقده للحضارة الغربية من السؤال التالي: ما هو الإنسان؟، ويرى بأنّ الإجابة على هذا السؤال هي التي تحدّد الرؤية المعرفيّة لكلّ أفكار العالم.

ويرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربيّة بشقيها الرأسمالي والاشتراكي يصدران عن مقولة واحدة، وهي مقولة الإنسان الطبيعي المادي، أي الإنسان ذو الأبعاد الماديّة الطبيعيّة، وتنفي عنه وجود أي بعد آخر غير المادة، في جوابهما عن السؤال المتقدّم. وتنظر الحضارة الغربيّة -وبحسب المنطق الدارويني الذي سيطر على الفكر الغربي- إلى أصل الإنسان كنتيجة لعملية طويلة من التطور ابتداءً من أدنى أشكال الحياة، حيث لا يوجد تميّز واضح بين الإنسان والحيوان. وتتحدّد النظرة العلميّة للكائن البشري باعتباره إنساناً ببعض الحقائق الماديّة الخارجيّة: كالشمسي قائماً، وصناعة الأدوات، التواصل بواسطة لغة منطوقة مفصّلة. فالإنسان هنا ابن الطبيعة ويبقى دائماً جزءاً منها، فالإنسان هو الحيوان الكامل، وإنّ الفرق بين الإنسان

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٣٣.

والحيوان إنّما هو فرق في الدرجة وليس في النوع، فليس هناك جوهر إنساني متميّز عن الحيوانات الأخرى<sup>[١]</sup>.

وكذلك كان إنسان نيتشيه السورمان فهو من إلهام داروين؛ لأنّ الرجل السورمان حاصل نتيجة تطوّر الحيوان الذي أتجه نحو الكمال الجسمي والفكري، ومنه إلى الذكاء الخارق والحيوان الأمثل، ثمّ إلى الإنسان الأمثل، وهو في الحقيقة الحيوان الكامل. فهو كائن بلا حياة جوائيّة روحية، بدون إنسانيّة أو مأساويّة أو شخصيّة أو قلب<sup>[٢]</sup>.

وهذا يدلّ على أنّ الحضارة الغربيّة عاجزة عن تفسير الحقيقة الإنسانيّة، وعاجزة عن تفسير البعد الإنساني في الإنسان؛ لأنّها ترى أنّه ذو بعد واحد هو البعد المادي، أي إنّ الإنسان عبارة عن حيوان مثالي، وليس له تميّز آخر على سائر الحيوانات، بينما نجد أشياء كثيرة في الإنسان لا يستطيع المنهج العلمي التجريبي -الذي اعتمدت عليه نظريّة التطوّر الداروينيّة- أن يفسّرها، مثل الدين والأخلاق والفن والفلسفة في حياة الإنسان، وغيرها من الأشياء التي لا ترتبط بالجانب المادي.

### - الدوار الميتافيزيقي للإنسان

مما لا شكّ فيه أنّ هناك الكثير من المشتركات بين الإنسان والحيوان، كما أنّ هناك فارق واضح بين الإنسان والحيوان، وي طرح علي عزّت بيجوفيتش تساؤلات محوريّة في هذا المجال وهي<sup>[٣]</sup>: إذا كان الإنسان مثل باقي الحيوانات، وإنّه يختلف عنها بالدرجة فقط دون الحقيقة أو النوع كما تقول الحضارة المادية، فما هي اللحظة الفارقة التي جعلته إنساناً بهذا الشكل دون باقي الحيوانات؟ ولماذا لم يقتنع الإنسان بجانبه الحيواني المادي، بحيث بدأ رحلة يبحث من خلالها عن الوجود المقدّس ويبدأ بمعارضته للطبيعة؟ فما هذا الشيء الذي جعله لا يكتفي بصنع لوازم الحياة

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٤٧.

[٢]- المصدر نفسه، ٦٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٥٢-٥٥.

المادية مثل صنع الآلات التي تحسن قدرته على الصيد والحياة المعيشية المادية، وبدلاً من هذه الأفعال راح يتكرر ويصنع العبادات والأساطير والمعتقدات الخرافية والغريبة والرقصات والأوثان والسحر، وبدأت تنشأ عنده أفكار عن الطهارة والنجاسة، والسمو واللعنة والبركة والقداسة، وبدأت تظهر في حياته قائمة من المحرمات والمحظورات الأخلاقية التي ألزم نفسه بها ونظم حياته من خلالها؟ فبدلاً من أن يكون مثل قطعان الحيوانات الأخرى وهي تبحث عن الطعام وتتصارع من أجل البقاء، أصبح خائفاً مشوشاً بمعتقداته ومحرماته الغريبة، وغارق في أسراره ورموزه الغامضة<sup>[١]</sup>؟

يجيب علي عزت بيغوفيتش عن الأسئلة المتقدمة من خلال مقولة الدوار الميتافيزيقي، ويقصد بالدوار الميتافيزيقي هو أنّ الإنسان أصيب بدوار مجهول الأصل ليس له سبب مادي ملموس، ولذا يسميه الدوار الميتافيزيقي، وهو دوار يُشكّل لحظةً فارقةً في تاريخ الإنسان، ذلك أنّه إلى جانب الإنسان الصانع الذي أدّت إليه عملية التطور، وجد الإنسان العاقل، وهو إنسان مختلف عن الحيوان وعن إنسان داروين الطبيعي، فهو إنسان ذو عقل وخيال ووجدان، يحسّ بأنّه جزء من الطبيعة وغريب عنها في الوقت ذاته؛ إذ توجد مسافة تفصله عنها. ولذا فهو يشعر بوجود عالم آخر يحتاج للتعبير عنه والتواصل معه؛ ولهذا امتلأت حياته بالعبادات والأسرار والمحظورات والاعتقادات<sup>[٢]</sup>.

وهكذا ساهم الدوار الميتافيزيقي في فصل الإنسان عن المادة، وجعله ينتمي إلى عالمه الروحي الذي يفصله ويميّزه عن الحيوانات الأخرى.

### - عقدة الإنسان البدائي

يرى علي عزت بيغوفيتش أنّ هناك ظاهرة في التاريخ الإنساني لا يمكن تفسيرها وفق الرؤية الأحادية المادية للإنسان، وهي ما يُعرف عند الماديين بعقدة الإنسان

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٤٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٦١.

البدائي. وخلاصة هذه العقدة مرتبطة بظاهرة التضحية عند الإنسان، وهي أن يضحوا بأحد الأفراد، ولا تكون التضحية بشخص قليل القيمة أو منبوذ في المجتمع، وإنما كان يُختار عادةً من بين أحسن الشبان أو الفتيات، وكان يُعامل باحترام إلى درجة العبادة، ولقد وجدت هذه التضحية في جميع الأديان بلا استثناء. ويرجع تاريخ هذه الظاهرة إلى العصور الحجرية<sup>[١]</sup>.

ومن وجهة نظر بيغوفيتش، إن الحضارة الغربية المادية عاجزة عن تفسير هذه الظاهرة وهذه الأفعال الصادرة من الإنسان البدائي؛ لأنها تتعارض مع كونه حيواناً؛ لأنّ مبدأ التضحية مناقض لمبدأ المصلحة والمنفعة والحاجات، فالمصلحة مبدأ حيواني - وهي إحدى الأفكار الأساسية في السياسة والاقتصاد السياسي - فهي مبدأ يمثل جانباً آخر في الإنسان غير الجانب المادي، فالتضحية من المبادئ الرئيسية في الدين والأخلاق. ومن الخطأ استنتاج أن الناس كانوا حيوانات متوحشة؛ لأننا لم نر شيئاً مثل هذا عند الحيوانات، ولكن فكرة التضحية إنما هي أنماط سلوكية ملازمة للإنسان تتعلق بمعاناته وضلاله، وهما أمران يتكرران في مأساة الجنس البشري، حيث تسلك الأمم سلوكاً لا معقولية فيه، لا تدفع إليه غرائزهم، وإنما تعصبات وأخطاء متأصلة فيهم<sup>[٢]</sup>.

ولو كان الإنسان أكثر الحيوانات كمالاً لكانت حياته بسيطة خالية من الأسرار. ولكنّه يخوض غمار المجاهدة الأخلاقية، وما في الحياة من مأسٍ ومعضلات وإحباطات، ويصادف النقمة والقسوة وخبث الطوية. ولا يعرف الحيوان شيئاً من هذا كله، ومن هنا يعلم معنى تلك اللحظة التي صنعت عصرًا جديدًا<sup>[٣]</sup>.

إنّ ظاهرة التضحية في حياة الإنسان البدائي تعدّ انتكاسةً في حياة الإنسان من وجهة النظر المادية، فهي تعوق التقدم. وإنّ ما يُسميه الماديون عقدة الإنسان البدائي

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٥٦-٥٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٥٧.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٨٢.

في الواقع هي التعبير عن الخصوصية الملازمة للإنسان، وهي مصدر لكلّ تديّن عنده، كما أنّها مصدر الشّعْر والفنّ في حياة الإنسان، فهي تشير إلى أصالة الإنسان، وإنّه متميّز عن باقي الحيوانات بما يحمله من عالم جوّاني روحي لا تنتمي إلى عالم المادة، ألا وهي الروح الإنسانيّة. ولكن النظرة الماديّة في أنّ القيم الإنسانيّة تؤخّر التقدّم تكرّرت مرّةً أخرى في الحضارة الغربية المعاصرة، وذلك من خلال الدعوة إلى تحطيم المثاليّة في الإنسان في سبيل التقدّم؛ لأنّ التقدّم قيمة مطلقة مع أنّ الحضارة الغربية تدعوا إلى فكرة النسبيّة<sup>[١]</sup>!!

### - الدين في حياة الإنسان

يرى علي عزّت بيغوفيتش أنّ نظريّة داروين عن الإنسان بحاجة إلى تجديد ومراجعة؛ لأنّها لا تستطيع أن تجيب على كلّ الأسئلة حول الأصل الإنساني، ومن هذه الأسئلة ظاهرة الدين في حياة الإنسان، كيف نشأت؟ ولماذا نشأت؟ فنظريّة التطور لم تستطع أن تفسّر بطريقة مقنعة ظهور التدين في حياة البشريّة، ولا حتّى وجود هذه الظاهرة في العصور الحديثة<sup>[٢]</sup>.

ويرجع بيغوفيتش سبب عجز النظريّة الداروينية في الإجابة عن أصل الدين في حياة الإنسان إلى أنّ نظرية التطور قائمة على أساس الوحدة بين الإنسان والحيوان، وعليه فإنّ النظريّة الداروينية أبطلت الاختلاف بين الطبيعة المادة وبين الثقافة. ولكن الدين في الواقع يُعيد إقامة هذا الاختلاف. وكأنّ الدين يقول: انظر ماذا يفعل الحيوان وافعل عكسه، إنّه يفترس فيجب أن تصوم، إنّه يتسافد فيجب أن تتعقّف، إنّه يعيش في قطع فحاول أن تعيش متفرداً، إنّه يسعى إلى اللذّة ويهرب من الألم، فعليك أن تُعرّض نفسك للمصاعب، وباختصار: الحيوانات تعيش بأجسامها، فعليك أن تعيش بروحك<sup>[٣]</sup>.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٥٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٦٥.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٨١.

وهنا يُشير علي عزّت بيجوفيتش إلى أنّ هناك ثغرة في نظريّة التطور الدارويني في تفسيرها للظاهرة الإنسانيّة، إذ إنّ النظريّة الداروينيّة لم تعطِ أهميّة أو تفسيراً للظواهر الثقافيّة في حياة الإنسان، وسبب هذا الإهمال هو أنّ الظواهر الثقافيّة ليست نتاجاً لعملية التطور؛ لأنّ الظواهر الثقافيّة مفارقة لعملية التطور؛ ولهذا ركّز عليها بيجوفيتش؛ إذ إنّها تحمل إجابات حاسمة عن الوجود الإنساني. فإذا كان هناك خطأ متّصل لعملية التطور في حياة الإنسان الماديّة البيولوجيّة، وإنّ هذا التطور يتمثّل في تسخير الطبيعة المادة والآلات، وهو مبنيّ على المنفعة وترشيد الكفاءة، فإنّ هناك مجال آخر في حياة الإنسان يهتمّ بقيم مختلفة تماماً لم يحدث فيها أيّ تطور مطلقاً، مثل ظهور الفنّ في حياة الإنسان والدين والأخلاق والفلسفة، والخوف من الموت والضمير الذي يعيش مع الإنسان، وفكرة التضحية ومساعدة الآخرين. كلّ هذه الأشياء تشير إلى وجود جانب آخر في حياة الإنسان غير الطبيعة المادة. وهذه الجوانب غير خاضعة للتطور. فحتّى في أكثر أنواع الحيوانات تطوّراً، لا نستطيع أن نجد أدنى أثر لعبادات أو محرّمات، بينما نجد الإنسان حيثما ظهر يظهر معه الدين والفن، فلقد كان الدين والفن في تلازم وثيق، وهذه الظاهرة تحمل في ثناياها إجابات عن بعض الأسئلة الحاسمة عن الوجود الإنساني<sup>[١]</sup>.

فإنّ ظاهرة الحياة الجوّانيّة الروحية أو التطلّع إلى السماء، ظاهرة ملازمة للإنسان غريبة عن الحيوان، وهذه الظاهرة تظلّ مستعصية على أيّ تفسير منطقي، ويبدو أنّها نزلت من السماء؛ لأنّها ليست نتاجاً للتطور، فهي تقف متعالية عنه مفارقة له<sup>[٢]</sup>.

إنّ نظرية التطور الداروينيّة لا تفسّر كيف لم يتغيّر تاريخ البشر الجوّاني الروحي كثيراً، فالإنسان هو الإنسان بأخطائه، وفضائله وشكوكه وخطاياه، والتعلّق بالدين والفن، وكلّ ما يشكّل عالمه الروحي، يبرهن على عدم قابليته للتغيير. فإنّ دراسة رسوم إنسان نياندرتال في فرنسا تبين أنّ الحياة النفسيّة للإنسان البدائي لا تختلف إلّا قليلاً جدّاً عن الحياة النفسيّة للإنسان المعاصر<sup>[٣]</sup>.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٦٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٦١.

[٣]- المصدر نفسه، ص ٦١.

## - نقد نظرية الصدفة

المراد من الصدفة في الفكر الفلسفي: هو أن الأشياء والوجودات في العالم وجدت دون سبب أو علة للإيجاد، وإنما من طبيعتها الوجدان والظهور أو الفقدان والضمور، فليست مرتبطة بأيّ جهازٍ تخطيطيٍّ أو عقلٍ مدبّرٍ ومخطّطٍ<sup>[١]</sup>.

وتقع نظرية الصدفة في صميم النظريات المادية ونظرية التطور الداروينية بالخصوص، وتعود جذور هذه النظرية إلى ديمقريطس أبيقور قديماً، وماركس وإنجلز حديثاً<sup>[٢]</sup>.

ويقوِّض علي عزّت بيجوفيتش هذه الرؤية التي تدّعي وجود العالم من خلال الصدفة، فهي مع كونها فرضيات وتكهّنات لم يقيموا أيّ دليل عليها، فهم من جهة أخرى يدّعون أن المادة ومن خلال الصدفة وحدها قد أدّت إلى وجود عناصر متجاوزة للمادة، مثل الإنسان، أي إنهم ينسبون للمادة قدرات غير مادية. وعدم عقلانية القول بالصدفة من المسلمات عند بيجوفيتش، ويعطينا مثلاً على عدم عقلانية الفاتلين بالصدفة وهو: إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجرين موضوعين في نظام معين أو قُطعا لغرض معين، فإننا جميعاً نستنتج بالتأكيد أن هذا من عمل إنسان ما في الزمان القديم. فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشرية أكثر كمالاً وأكثر تعقيداً من الحجر بدرجة لا تُقارن، فإنّ بعضاً منا لن يُفكّر في أنّها من صنع كائن واع، بل ينظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنهما قد نشأ بذاتهما أو بالصدفة هكذا بدون تدخل عقل أو وعي!<sup>[٣]</sup>

وينتهي بيجوفيتش إلى النتيجة التالية: إننا لا نستطيع تفسير الحياة بالوسائل العلمية فقط؛ لأنّ الحياة معجزة وظاهرة معاً، والإعجاب والدهشة هما أعظم شكل من أشكال فهمنا للحياة<sup>[٤]</sup>.

[١]- الحيدري، كمال: شرح نهاية الحكمة، لا ط، بيروت، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م، ج ٧، ص ٢٩٦-٢٩٧.

[٢]- ويليام ديمبسكي، وجوناثان ويلز: تصميم الحياة، ترجمة: مؤمن الحسن ومحمد القاضي، ص ٢٤٧.

[٣]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٧٨.

[٤]- المصدر نفسه، ص ٨٠.



## - الأخلاق والمادية

ظاهرة الأخلاق في حياة الإنسان واحدة من الظواهر المهمة والتي يحاول من خلالها علي عزت بيغوفيتش أن يقوِّض النظرية المادية التي ترى بأنَّ الإنسان له بعدٌ واحد هو البعد المادي، وليس وراء الوجود المادي للإنسان شيء آخر. فالقيم الأخلاقية التي يحملها الإنسان التي لا يمكن الشكَّ فيها، تقف نظرية التطور المادية عاجزة عن تفسيرها؛ لأنَّ الأخلاق كظاهرة واقعية في الحياة الإنسانية، لا يمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً، ولعلَّ في هذا الحجة الأولى والعملية للدين، فالسلوك الأخلاقي الذي يسلكه الإنسان في حياته إمَّا أن يكون لا معنى له، وإمَّا أن يكون به معنى في وجود الله، وليس هناك اختيار ثالث. فإمَّا أن نسقط الأخلاق باعتبارها كومةً من التعصبات، أو أن ندخل في المعادلة قيمةً يمكن أن نسميها الخلود، فإذا توفَّر شرط الحياة الخالدة، وأنَّ هناك عالماً آخر غير هذا العالم، وأنَّ الله موجودٌ، بذلك يكون سلوك الإنسان الأخلاقي له معنى<sup>[١]</sup>.

ويتهيئ بيغوفيتش إلى أنَّ الأخلاق لا يمكن بناؤها إلاَّ على الدين؛ لأنَّ الأخلاق إنمَّا هي دين تحوَّل إلى قواعد للسلوك، أي تحوَّل إلى مواقف إنسانية اتجه الآخرين وفقاً لحقيقة الوجود الإلهي. فالأخلاق وإن كانت كمارسة لا تعتمد بطريق مباشر على التدين، ولكنَّ الأخلاق كمبدأ لا يمكن وجودها بغير الدين<sup>[٢]</sup>.

إنَّ الأخلاق والقيم الأخلاقية ليس لها وجود عند إنسان داروين؛ لأنَّ إنسان داروين جزء من الطبيعة المادة، وفي المادة يكون الصراع من أجل البقاء على أشده، ولا يفوز فيه الأفضل بالمعنى الأخلاقي، وإنمَّا يفوز الأقوى والأفضل تكيِّفاً. كما أنَّ التقدم البيولوجي للإنسان الدارويني لا يؤدي إلى سمو الإنسان باعتباره أحد مصادر الأخلاق، فقد يصل إلى أعلى درجات الكمال البيولوجي السوبرمان أو الإنسان الأعلى، ولكنه يظلُّ محروماً من الصفات الإنسانية، ومن ثمَّ محروماً من السمو

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٧٨.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٩٣.

الإنساني؛ لأنّ السمو الإنساني لا يكون إلا هبة من الله، وهذه القيم ليس لها وجود عند الإنسان الدارويني الطبيعي المادي؛ لأنّ لسان حال الإنسان ينادي: تخلّص من الضمير ومن الشفقة والرحمة ومن كلّ شيء غير مادي؛ لأنّها أمور ميتافيزيقية لا وجود لها في الطبيعة المادة، وبالتّيجة اقهر الضعفاء واصعد فوق جثثهم. ولكنّ الأخلاق كانت ولا تزال تدعو إلى حماية الأضعف والأقلّ مقدرة، وإلى الإشفاق عليه والعناية به، فالأخلاق والطبيعة المادة في تصادم مستمرّ، فالأخلاق تدعونا للواجب، بينما الطبيعة المادة تدعونا للمصلحة، حطّم الضعفاء بدلاً من احم الضعفاء، فهاتان الدعوتان المتعارضتان تفصلان البيولوجي عن الروحي، الحيواني عن الإنساني، الطبيعة عن الثقافة، والعلم عن الدين، وكلّ ما فعله نيتشيه إنّه طبّق بثبات قوانين علم البيولوجيا ونتائجها على المجتمع الإنساني، وكانت التّيجة نبذ الحب والرحمة وتبرير العنف والكرهية، والمسيحية عند نيتشيه، وبخاصّة الأخلاق المسيحية، فهي السم الزعاف الذي غرس في الجسم القوي للجنس البشري من وجهة نظره<sup>[١]</sup>.

أمّا ما يُسمّى بحركة الأخلاق العلمانية التي تؤكّد على استقلال الأخلاق عن الدين، التي ظهرت في بعض البلدان الغربية، فيُجيب علي عزّت بيجوفيتش عن هذه الحركة بأنّها نفسها تكشف لنا عن أنّ كلّ فكر أو نشاط أخلاقي لا بدّ أن ينحو بطبيعته صوب الدين أو يتطابق معه. فمثلاً المدارس الفرنسية -حيث حلّ التوجيه الأخلاقي محلّ التوجيه الديني- نجد أنّ الكتب المدرسية في هذا المجال تتبع الطريقة نفسها التي يتم بها التعليم الديني في الكنائس المسيحية. فالنزعة العلمانية الحريضة على اتخاذ موقف أخلاقي مستقل عن الدين تتّجه في سيرها وبطريقة لا شعورية نحو الدين؛ فتاريخ علم الأخلاق بأكمله قصّة متّصلة لتشابك الفكر الديني والأخلاقي، ولذا تعتبر المسيحية مثلاً بارزاً للتألف الكامل والنسب القوي المتبادل إلى حدّ الوحدة بين دين عظيم وأخلاق عظيمة، وقد أثبت فن عصر النهضة الذي استمد إلهاماته من موضوعات إنجيلية، أنّ الفن العظيم يلتحق بالدين والأخلاق<sup>[٢]</sup>.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٩٤-١٩٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٩٧-١٩٨.

ومع غياب أيّة منظومات أخلاقية متجاوزة للنظام الطبيعي المادي تصبح اللذة هي الخير والألم هو الشر، ويصبح ما يحققه الإنسان نفسه من منفعة مادية تزيد من إمكانيّات بقائه المادي هو الخير الأعظم. أو كما يقول بنتام -صاحب مذهب المنفعة- لقد أخضعت الطبيعة البشر لحكم سيدين، هما: اللذة والألم. فهما وحدهما اللذان يحكمان أفعالنا<sup>[١]</sup>.

### - ظاهرة الفن في حياة الإنسان

يقف علي عزّت بيجوفيتش كثيراً عند ظاهرة الفنّ في حياة الإنسان؛ لأنّ هذه الظاهرة تؤكّد على الثنائيّة الإنسانيّة في كيانه الروح/ المادة؛ لأنّ المعنى النهائي للفن أن يكشف عن الخصويّة الإنسانيّة في الإنسان، ولهذا لا يُمكن تفسير هذه الظاهرة من خلال الرؤية الأحادية للإنسان، التي ترى بأنّ الإنسان ذو بُعد واحد هو البعد المادي. وهذه الرؤية تعتمد بالأساس على نظريّة التطور الداروينيّة في أصل الإنسان وتطوره. فيرى بيغوفيتش أنّ العلم والفن يقفان على طريق تصادم قطعي؛ لأنّ العلم يحصي الحقائق التي تؤدّي بطريقة عنيدة إلى الاستنتاج بأنّ الإنسان قد تطوّر تدريجيّاً من حيوان إلى إنسان. أمّا الفنّ فإنّه يُرينا صورة مغايرة للإنسان، يرينا الإنسان في صورة مثيرة قادمًا من عالم مجهول. فالدراما الإغريقيّة، ورؤيا دانتي في الجنّة والجحيم، والأعاني الدينيّة الأفريقيّة، واستهلال فاوست في السماء، والأفئدة الميلانيزيّة، والصور الجصّيّة اليابانية القديمة، والرسوم الحديثة، جميع هذه الأمثلة إذا أخذت بدون تنظيم معيّن، فإنّها جميعاً تحمل بين ثناياها شهادة واحدة هي إنّ الإنسان الذي صنع هذه الأشياء لا علاقة له بإنسان داروين<sup>[٢]</sup>.

ويتهيء إلى النتيجة التالية وهي إنّ الكائن الإنساني ليس مجرد مجموعة من الوظائف البيولوجية المختلفة، كذلك الوضع بالنسبة للوحة الفنية، فلا يمكن تحليلها إلى كمية الألوان المستخدمة فيها، ولا القصيدة إلى الألفاظ التي تكوّنوها. وكذلك

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٩٩-٢٠٠.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٤٩-٥٠.

المسجد فصحيح أنه مبنيٌّ من عدد قليل من الأحجار ذات شكل معين وبنظام معين، ومن كمية محدّدة من الملاط والأعمدة الخشبيّة، إلى غير ذلك من مواد البناء، ومع ذلك فليست هذه كلّ الحقيقة عن المسجد، فبعد كلّ شيء هناك فرق بين المسجد وبين المعسكر الحربي، وإن اتّحدا في مواد البناء؛ لأنّ علم الحفريات وعلم هيئة الإنسان وعلم النفس، كلّها علوم تصف من الإنسان فقط الجانب الخارجي الآلي الذي لا معنى له. فالإنسان مثله كمثل اللوحة الفنيّة والمسجد والقصيدة، فهو أكثر من مجرد كمية ونوعية المادة التي تكونه، بل هو أكثر من جميع ما تقوله العلوم مجتمعة إنّما هو الروح<sup>[١]</sup>.

فالدين والفن عند علي عزّت بيجوفيتش يتيمان إلى قضية واحدة، ولكنّ هذه القضية معبرٌ عنها بطرق مختلفة، وهذه القضية هي قضية الإلهام الإنساني. فالدين يؤكّد الخلود المطلق، ويؤكّد الفن على الإنسان والخلق. وهي كلّها نواح مختلفة لحقيقة جوانيّة روحية عبّر عنها بطرق مختلفة. ففي جذور الفن والدين هناك وحدة مبدئيّة، فالدراما والفن بشكل عام لهما أصل ديني، سواء من ناحية الموضوع، أو من ناحية التاريخ. فمن الناحية التاريخية كانت المعابد هي المسارح الأولى بممثليها وملابسها ومشاهديها. وقد كانت أوائل المسرحيات الدرامية عبارة عن طقوس عبادةٍ ظهرت في معابد مصر القديمة منذ أربعة آلاف سنة مضت<sup>[٢]</sup>.

أمّا ظاهرة الفنان الملحد فيرى بيجوفيتش إنهم ملحدون اسمياً، وهذا لا يُغيّر شيئاً من الواقع؛ لأنّ الفن طريقة للعمل لا طريقة للتفكير، فقد توجد لوحات لا دينيّة، وتمثيل لا دينيّة، وكذلك قصائد من الشعر، ولكن لا يوجد فن لا ديني؛ لأنّ الفن يبحث عمّا هو إنساني، وفي بحثه هذا أصبح باحثاً عن الله. كما أنّ ظاهرة الفنّان الملحد هي ظاهرة نادرة جداً، ويمكن إرجاعها إلى تناقض في الإنسان نفسه؛ لأنّه إذا امتنع وجود حقيقة دينيّة، امتنع بالتالي وجود حقيقة فنيّة<sup>[٣]</sup>.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٥١ - ٥٢.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٤٥ - ١٤٦.

[٣]- المصدر نفسه، ص ١٧٣.

## - أزمة الحضارة الغربيّة

يميّز علي عزّت بيجوفيتش بين الحضارة والثقافة، فالحضارة عنده تتمثل الجانب الخارجي المادي في حياة الإنسان، بينما الثقافة تتمثل في الجانب الجوّاني الروحي للإنسان. فالثقافة عنده متركّزة في الدين والفن والأخلاق والفلسفة، ومنشأ كلّ هذه الأشياء هو الروح، والروح كائن سماوي، فكلّ شيء في إطار الثقافة إمّا تأكيد أو رفض أو شك أو تأمل في ذكريات ذلك الأصل السماوي للإنسان. فتميّز الثقافة بهذا اللغز وتستمرّ هكذا خلال الزمن في نضالٍ مستمرّ لحلّ هذا اللغز. أمّا الحضارة فيعتقد بيجوفيتش إنّها تهتمّ بالجانب الخارجي للإنسان، أي تمسّ البعد المادي في الإنسان، وليس لها أيّة علاقة بعالمه الروحي؛ لأنّ العالم الروحي تختصّ به الثقافة دون الحضارة. ولهذا فهو يقرّر بأنّ الحضارة ما هي إلا استمرار للحياة الحيوانية ذات البعد الواحد في الإنسان، وهو التبادر المادي بين الإنسان والطبيعة. وهذا الجانب يختلف عن الحيوان في الدرجة والمستوى والتنظيم فقط. فهنا لا نرى إنساناً مرتبكاً في مشاكله الدينية، إنّما هو عضو في المجتمع وظيفته أن يتعامل مع سلع الطبيعة، ويغيّر العالم بعمله وفقاً لاحتياجاته<sup>[١]</sup>.

وهو هنا يوافق ابن خلدون الذي أطلق على الحضارة عمران العالم<sup>[٢]</sup>. أي إنّها تتعلّق بالجانب المادي في حياة الإنسان.

ويرى بيجوفيتش أنّ أزمة الحضارة الغربية تتمثل في أمور عدّة:

### أولاً: تقديم ما هو حضاري على الثقافي

ويعتقد بيجوفيتش أنّ أزمة الغرب تتمثل في تقديم ما هو مادي بيولوجي حضاري على ما هو روعي إنساني ثقافي. فهي تغري الإنسان بالحياة البرانية على حساب حياته الجوانية الروحية، وشعارها: أنتج لتربح واربح لتبذد وأطلق رغبات جديدة

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٩٤.

[٢]- مقدمة ابن خلدون، ص ١٢٥.

دائمًا وأبدًا. وهذه سمة بارزة في الحضارة الغربية. فهي تعيش حالة من اللهث وراء الإشباع الغريزي المادي. وهذا ما شكّل آثارًا سلبية على الإنسان في هذا الكوكب<sup>[١]</sup>.

أما الجانب الروحي الإنساني فهو عنصر غائب بالمرّة، فالتعليم يعتمد على الجانب التقني الذي يهتم بالجانب الفكري دون بناء العالم الروحي للشخص المتعلم، ولهذا فإننا نجد كثيرًا في هذه الأيام شابًا قد مرّ بجميع مراحل التعليم من المدرسة الابتدائية حتّى الكلية دون أن يكون قد ذُكر له ضرورة أن يكون إنسانًا خيرًا وأمينًا! فهو يدر الطبيعة والكيمياء، وعلم الأعراق البشرية، والجغرافية، والنظريات السياسية وعلم الاجتماع، وعلومًا أخرى كثيرة، فهو يجمع عددًا هائلًا من الحقائق، ويتعلّم كيف يُفكر، ولكنّه لم يستتر ثقافيًا وروحيًا. فهذا النوع من التعليم مصمّم وموجّه لغاية محدّدة بإحكام؛ لأنّ اهتمامه منصبٌّ على السيطرة على الطبيعة أو العالم الخارجي<sup>[٢]</sup>.

ولهذا فهو يرى بأنّ أكبر دولتين وهما الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي سابقًا هما القوتان العسكريتان العظمتان، ولكنّهما ليستا أعظم دول عالم الثقافة. أي متقدّمين على الدول الأخرى في الجانب الحضاري دون الجانب الثقافي<sup>[٣]</sup>.

وهكذا يبدو الحال أيضًا بالنسبة إلى الدول الأوروبية الأخرى، فإنّها متقدّمة على دول العالم الأخرى دول العالم الثالث في الجانب الحضاري دون الثقافي.

والنظام التعليمي السائد في المدارس وظيفي متقشّف، يتلاءم مع المعايير النفعيّة؛ وذلك لأنّ المدرسة إمّا أنّها تخدم البيروقراطية الحاكمة، أو تخدم النظام الصناعي، وهما يلتقيان في هدف واحد هو إعداد المتخصّصين الذين سيخدمون ويدعمون هاتين الآليتين، إنّ هذه المدارس لا تخلق أشخاصًا أحرارًا بل أتباع، إنّها تدعم الحضارة، ولكنّها تحط من شأن الثقافة. أمّا الكلام عن أنّها مدارس إنسانيّة هنا أو هناك، فهو مجرد كلام معسول لا أكثر ولا أقل<sup>[٤]</sup>.

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ٩٦.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠١-١٠٢.

[٣]- المصدر نفسه، ص ١٠٣.

[٤]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٠٥.

ويرى بيجوفيتش أنّ التعليم في الغرب غير حيادي ومتأثر بالفكر الأيديولوجي للدولة، فالتعليم في الدول الشيوعيّة ينطوي على أن يتشرّب الأفراد نظام الدولة الأيديولوجي والسياسي، ويخضع لمصالحها. وفي الدول الرأسماليّة يتلاءم التعليم عموماً مع المتطلبات الاقتصاديّة، ويخدم النظام الصناعي. وفي كلتا الحالتين يكون التعليم وظيفياً في خدمة النظام<sup>[١]</sup>.

### ثانياً: الثقافة الجماهيرية

يتناول بيجوفيتش مظهرًا آخر من مظاهر الأزمة في الحضارة الغربية، ما يُعرف بالثقافة الجماهيرية، ويرى بأنّ ما يسمّونه الثقافة الجماهيرية ما هو إلا ملامح من ملامح الحضارة؛ لأنّ موضوع الثقافة هو الإنسان فرداً أو شخصيّة، أمّا ما يسمونه الثقافة الجماهيرية فموضوعها وهدفها فهو الجمهور الإنسان الجمهور، ومن هنا تأتي الإشكالية فالإنسان يملك روحاً تكون موضوعاً للثقافة، أمّا الجمهور فلا شيء لديه سوى حاجاته، فتكون الثقافة مجرد إشباع للحاجات. فالثقافة الجماهيرية تصبّ في الاتجاه المعاكس للثقافة الأصيلة؛ فعملها صبّ الأرواح في قوالب متماثلة وعند هذه النقطة تنحرف الثقافة الجماهيرية عن الأخلاق والثقافة؛ فالثقافة الجماهيرية تختلف عن الثقافة الأصيلة في أنّها تحدّ من الحرّية الإنسانيّة من خلال الاتجاه نحو التماثل؛ ذلك لأنّ الحرّية مقاومة التماثل<sup>[٢]</sup>.

ويشير بيجوفيتش إلى وجود خطأ شائع يخلط بين الثقافة الجماهيرية والثقافة الشعبيّة، وهذا الخلط يسيء إلى الأخيرة؛ حيث تختلف الثقافة الشعبيّة عن الثقافة الجماهيرية في أنّها أصيلة حيّة ومباشرة. وهي بريئة من البهجة ومن الأعمال الأدبيّة والفنيّة الهابطة، فالثقافة الشعبيّة قائمة على الإجماع والمشاركة، بينما المبدأ السائد في الثقافة الجماهيرية هو التلاعب. في إطار الثقافة الشعبيّة نجد أنّ الطقوس والرقصات والأغاني في الثقافة الشعبيّة هي ممتلكات مشتركة في القرية أو القبيلة،

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٠٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.

فالذين يؤدّونها هم في الوقت نفسه جمهور المشاهدين، والعكس صحيح، فإذا بدأ الاحتفال يأخذ كل واحد دوره فيه، كل شخص يتحوّل إلى مؤدّ. أمّا الثقافة الجماهيرية فإنّها تقدّم نموذجاً آخر مختلفاً. فالناس يكونون منفصلين إلى متتجين ومستهلكين للسلع الثقافية. فمن يشاهد التلفزيون لا يستطيع أن يؤثّر في أي برنامج يشاهده إلا إذا كان ينتمي إلى الفئة القليلة التي تصنع هذه البرامج. وينتهي بيجوفيتش إلى أنّ وسائل الإعلام الجماهيرية كالصحافة والراديو والتلفزيون هي في الحقيقة وسائل للتلاعب في الجماهير. فمن ناحية يوجد مكتب المحرّرين، وهو مكون من عدد من الناس عملهم هو إنتاج البرامج، وعلى الناحية الأخرى ملايين المشاهدين السليين<sup>[١]</sup>.

وبالنتيجة فإنّ خطر التكنولوجيا التي أنتجتها الحضارة الغربية والقوى المسيطرة على هذه التكنولوجيا وتوظيفها تهدّد بإقامة عبودية روحية من أسوأ أنواع العبودية. فلقد أصبح إنسان الثقافة الجماهيرية يتصرّف بطريقة طفولية، بالمعنى السلبي للكلمة، أي بطريقة تتفق مع المستوى العقلي للمراهقة، فنجد تسليات مبتذلة، وغياب روح الفكاهة الأصلية، الحاجة إلى أحداث مثيرة ومشاعر قوية، والميل إلى الشعارات الرنانة والاستعراضات الجماهيرية، والتعبير عن الحب والكراهية بأسلوب مبالغ فيه، واللوم والمدح المبالغ فيهما، وغير ذلك من العواطف الجماهيرية القاسية<sup>[٢]</sup>.

### ثالثاً: الفراغ الروحي

إنّ تغليب الحضاري على الثقافي في الغرب نتج عنه فراغ روحي عميق في الشخصية الغربية، فالحضارة ماهيتها مادية، تهتم بالجانب الخارجي المادي في الإنسان، وتغفل الجانب الجواني الروحي فيه. فأصبح هناك تقدّم هائل في عمران المدن الكبيرة والمصانع العملاقة إلى درجة أصبحت تمثّل أزمة بالنسبة للإنسان. فامتداد المدن وشدة استقطابها لسكانها تصنع إنساناً ميتاً، يختلف عن ذلك الذي يشاهد السماء المنقوشة بالنجوم والحقول الخضراء كإنسان الريف، إنّ إنسان

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١٠٦-١٠٧.

[٢]- المصدر نفسه، ص ١٠٩.



الحضارة الغربية إنسان آلي، ويرجع هذا إلى تركيز العوامل الحضارية التي تُساعد على عزلة الإنسان، فالطبقة العاملة تعاني من التأثير السلبي لما يُسمّى بالحضارة الخالصة، أي الحضارة التي تخلو من الثقافة؛ لأنّ المصنع يُنهك الشخصية ويستبد بها، فالعمّال في تلك المصانع يخضعون لنظام صارم، وبالتالي ينقلون عاداتهم التي اكتسبوها في عمليّة الإنتاج إلى تنظيماتهم العماليّة، وإلى حياتهم، فيُصبح العامل منسلخ انسلخاً تامّاً عن الدين والفنون، فضلاً عن الفقر في التفكير، والعقم النظري. ولم يعد العمّال قوّة ثوريّة بسبب تأثير التكنولوجيا والمصانع عليهم، بل إنّ الطبقة العماليّة تعتبر الآن نموذجاً لجماعة مُستغلّة، يتلاعب بها، ويمكن مداهايتها والإشادة بها، ولكن يندر استشارتها أو إتباع رأيها. فمثلاً أكبر طبقتين عماليتين في العالم - تلك التي في الولايات المتحدة والتي في الاتحاد السوفيتي - ليس لهما تأثير حقيقي على البناء السياسي في دولتهما، ولا على القرارات التي تتخذ فيهما. وليس هذا فحسب، بل يذهب بيغوفيتش إلى أنّ التقدّم الحضاري الغربي إنّما هو تقدّم ضدّ الإنسان، فعلى الرغم من أنّ الجنس البشري قد حقّق تقدّماً في الأربعين سنة الماضية أكثر مما حقّقه خلال الأربعين قرناً الماضية، ومع هذا التقدّم التكنولوجي والحضاري لم يحدث أي تقدّم إنساني، بل زادت تعاسته بشكل مروّع أدّت إلى موت الإنسان، وهذا ما يؤكّده ارتفاع نسب الانتحار والجريمة والعنف والخوف والأمراض العقلية والنفسية، وقد صارت الكحول والمخدرات والإباحية ملاذاً للأغنياء بعد أن كانت ملاذ الفقراء؛ وذلك بسبب الكبت والحياة الآلية السائرة على وقع روتيني صارم: نوم-قطار-عمل، ويقدم لنا بيغوفيتش مثلاً عن ذلك الولايات المتحدة الأميركيّة، وهي أغنى دولة في العالم، وقعت فيها خمسة ملايين جريمة سنة ١٩٦٥ م، وكانت الزيادة في الجرائم الخطيرة أسرع ١٤ مرّة من الزيادة السكانيّة ١.٨٧٪ مقابل ١.٣٪، وفي الدولة نفسها تحدث جريمة كل ١٢ ثانية، وجريمة قتل بالذات كل ساعة، وجريمة اغتصاب كل ٢٥ دقيقة، وجريمة سرقة كل خمس دقائق، وسرقة سيارة في كل دقيقة<sup>[١]</sup>.

ومن ثمّ كان ظهور الفلسفة التشاؤميّة والمسرح المتشائم، ويبدو التشاؤم ملازم

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ١١٦-١١٧.

للمناطق التي تمّ فيها القضاء على الأمية، والتي تتمتع بالتأمين الاجتماعي، وبدخلٍ فردي عالٍ، فقد كانت الفلسفة الاسكندنافية فلسفة تشاؤمية إلى أبعد حد منذ نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فهي ترى أنّ المصير الإنساني مصير مأساوي ولا أمل فيه، وإنّ النتيجة النهائية لجميع مساعي الإنسان والوجود الإنساني بأسره ظلام وضياع. فيرى بيجوفيتش أنّه من السخرية بمكان أن تظهر مثل هذه الفلسفة التشاؤمية في بلاد قد تخلّصت من الأمية منذ مطلع القرن العشرين، وعندها أفضل نظام تأمين اجتماعي في العالم -خاصّة في السويد- ولكنهم يشعرون باليأس من الحياة، وكأنّ مشاعر الاستمتاع المادي تولّد شعورًا بالتعاسة الروحية.

لقد أخفقت الحضارة الغربية -حسب بيجوفيتش- في سعيها لحلّ مشكلة السعادة الإنسانية بواسطة العلم والقوّة والثروة، وإذا فهم وتمّ الاعتراف بهذا الإخفاق فسوف يكون له أقوى أثر نفسي على الجنس البشري. ومن وجهة نظر بيجوفيتش لا بدّ من مراجعة بعض الأفكار الأساسية التي هي موضع قبول عام حتّى الآن، وأوّل فكرة يجب مراجعتها هي فكرة العلم الخاطئة عن الإنسان. وما دامت الحضارة عاجزة عن حلّ مشكلة السعادة الإنسانية فلا بدّ أن تكون فكرة الدين عن أصل الإنسان هي الفكرة الصحيحة وفكرة العلم هي الخاطئة، وليس هناك خيار ثالث<sup>[١]</sup>.

### رابعاً: المجتمع الوظيفي

يرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربية -بشقيها الماركسي والرأسمالي- حوّلت الإنسان من كائن أخلاقيّ إلى كائن وظيفيّ؛ إذ إنّها ترى أنّ الحياة الإنسانية مقصورة على أحداثها الخارجية، أي إنّ الحياة عبارة عن قضية إنتاج واستهلاك وتوزيع. وهذا ما يُفقد الإنسان حريته واختياره؛ لأنّ المجتمع الوظيفي لا يملك الفرد فيه الاختيار، فهو أشبه ما يكون بمجتمع النحل الذي يسير على وفق نظام صارم، دون أن يكون هناك أي اعتبار لفردية الإنسان. فالنحلة غير قادرة على التفكير، وإنّما هي مقيّدة بغريزتها، وهذه في الواقع هي الطوبيا اليوتيبية<sup>[٢]</sup>.

[١]- المصدر نفسه، ص ١٣٠.

[٢]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٤٧-٢٤٨.

المراد من الطوبيا اليوتيبية أو المدينة الفاضلة: هي كلّ فكرة أو نظريّة لا تتّصل بالواقع أو لا يمكن تحقيقها، أو ما لا يُعبّر عن الواقع ويكون أشبه بالخيال<sup>[١]</sup>.

فهي رؤية لنظام مثالي يحكم المجتمع الإنساني، على غرار مجتمع الحيوان، كما نشاهده في خلايا النحل وأسراب الجراد وكتبان النمل.

ويرى علي عزّت بيجوفيتش أنّ الحضارة الغربيّة تدعو إلى الطوبيا اليوتيبية الماديّة، وفي الطوبيا الماديّة يفقد فيها الإنسان إنسانيّته وأخلاقه؛ لأنّ الإنسانية والأخلاق متّصلان بروح الإنسان. أمّا في المجتمع الوظيفي أو ساكن الطوبيا فليس إنساناً بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة، بل حيوان اجتماعي أو حيوان ذو عقل، فالإنسان يكون أخلاقياً أو لا أخلاقياً، أمّا عضو المجتمع الوظيفي الطوباوي فلا يعرف غير وظيفته<sup>[٢]</sup>.

لذا يفرق علي عزّت بيجوفيتش بين الجماعة والمجتمع، ويرى بأنّ الخلط بينهما ناشئ بسبب سوء الفهم، فالجماعة عبارة عن مجموعة داخليّة من الناس اجتمعوا على أساس من الشعور بالانتماء، وتجمعهم المطالب الروحية، ويكون الناس أخوة، تجمعهم أفكار واحدة كما تجمعهم الثقة، ويجمعهم شعور بأنّهم واحد. أمّا المجتمع فتحكمه قوانين الأصلح، قوانين التبعية والاستغلال، أو على أحسن الفروض القوانين التي تسمح بالمشاركة في المصالح. فالمجتمع بالأساس قائم على المطالب المادية، والناس فيه أعضاء مجهولون تجمعهم المصلحة وتفرقهم. فالمجتمع يسهّل لنا الحصول على المنافع، ويضمن بقاءنا، فالطفل لا يمكنه البقاء بدون مساعدة الآخرين، والكبير لا يستطيع العيش عيشة ميسرة بدون معية الآخرين. وكلّ هذه الأشياء لا تنبع من الوجود الحقيقي للإنسان، وإنّما هي الضرورة التي دفعت الإنسان إلى المشاركة في المجتمع من أجل المنافع التي يوفرها المجتمع. ولكن الجماعة وحدها هي التي تعرف العدالة، وتبادل المعونة والتضامن والأخوة<sup>[٣]</sup>.

[١]- المعجم الفلسفيّ، مجموعة مؤلفين، ص ١١٣.

[٢]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٤٦.

[٣]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٥٠-٢٥١.

## آفاق التكامل في الإسلام

يعتقد علي عزّت بيجوفيتش أنّ الإسلام واليهوديّة والمسيحيّة قامت بدور رئيسي في حياة الإنسانيّة، ومن خلال هذه الأديان أصبح الإنسان محوراً للتاريخ، ومن خلالها عرف معنى الحياة الإنسانيّة بشقيها الجوّاني الروحي والبرّاني المادي، وعرف معنى التقدّم الجوّاني والبرّاني، وما بينهما من علاقات وحدود. ولكن هذه الأديان ليست على مستوى واحد بحسب رؤية بيجوفيتش فاليهوديّة وجميع نظريّات العقل اليهودي مهتمّة بإقامة جنّة أرضيّة، وهو حلم بالعدالة التي لا بدّ أن تتحقّق على الأرض، لا في العالم الآخر، وإنّما هنا في الأرض. فالخلود عندهم فكرة غير ذات موضوع؛ لأنّ فكرة الخلود لا تنسجم مع فكرتهم عن العالم الذي لا يرون فيه سوى الجانب الدنيوي. فالدين ظلّ ضحلاً سطحياً إذا ما قورن بالاهتمامات القوميّة والسياسيّة الدنيويّة لليهود. فاليهود لم يسهموا دائماً في الثقافة، ولكنهم كانوا دائماً يساهمون في الحضارة، وهم في هجرة دائمة من حضارة آفة إلى حضارة أخرى وليدة. وليس من قبيل المصادفة أن تكون ألمع الأسماء في علوم الطبيعة النووية والاقتصاد السياسي والاشتراكية، جميعاً وبدون استثناء من اليهود. وحتى العلوم الذريّة أوّل ما ظهرت كانت معروفة باسم العلم اليهودي، وكذلك علم الاقتصاد السياسي. ويذهب إلى أنّ اهتمام اليهود بالجانب الخارجي المادي للإنسان جعلهم حملة التقدّم الحضاري المادي مثلما كان المسيحيون حملة التقدّم الباطني الروحي. فاليهود لم يكن لهم أي تأثير على الثقافة. ولكن ما أن تسود الثقافة في مدينة ما حتّى يظهر اليهود، وبالمراجعة التاريخيّة نجد أنّ مستعمرات اليهود نشأت في كلّ مدينة رئيسيّة على طوال التاريخ، مثل مدينة صور وصيدا وأنطاكية والقدس والإسكندريّة وقرطاجة وروما في التاريخ القديم. وفي إسبانيا الإسلاميّة الأندلس نجد مدن قرطبة وغرناطة وأشبيلية. أمّا في عصر النهضة فنجد مدن مثل امستردام وفينيسيا ومارسيليا، وفي العصر الحاضر في كلّ مدن العالم الكبرى وعلى الأخص المدن الأميركيّة، وكان أب العصر النووي الحديث يهودياً أيضاً. فالماديّة اليهوديّة أو الوضعيّة اليهوديّة

هي التي لفتت العقل الإنساني - خلال التاريخ اليهودي- إلى العالم وأثارت الاهتمام بالواقع الخارجي<sup>[١]</sup>.

أما المسيحية فهي تقف على النقيض من اليهودية، فهي تهتمّ بالنفس الإنسانية، ففي المسيحية لا يصحّ شطر الطاقة الإنسانية إلى اتجاهين متعاكسين: اتجاه السماء واتجاه الأرض. فلا يستطيع إنسان أن يخدم سيدين، فإمّا أن يكره أحدهما ويحب الآخر، أو يتمسك بأحدهما ويستخف بالآخر، إنك لا تستطيع أن تخدم الله وتخدم مأمون.

أما الإسلام فيمزج بين العالم الجوّاني الروحي والعالم الواقع، بين التنسك والعقل، بين التأمل والنشاط، فقد بدأ الإسلام صوفيّاً وأخذ يتطور حتى أصبح دولة، والإسلام نسخة من الإنسان، ففي الإسلام تماماً ما في الإنسان، فيه تلك الومضة الإلهية، وفيه تعاليم عن الواقع والظلال، في الإسلام جوانب قد لا تروق للشعراء الرومانسيين؛ لأنّ القرآن كتاب واقعي لا مكان فيه لأبطال الملاحم. كما أنّ الإسلام بدون إنسان يطبقه يصعب فهمه، وقد لا يكون له وجود بالمعنى الصحيح<sup>[٢]</sup>.

### الاتساق بين الفردي والاجتماعي

يرى علي عزّت بيغوفيتش أنّ الإسلام ليس مجرد أمة بالمعنى البيولوجي أو الإثني أو العرقي، وليس حتى جماعة دينية بالمعنى الروحي الخالص للكلمة، وإنما هو "دعوة لأمة أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، أي تؤدّي رسالة أخلاقية. فالإسلام أمة تتجاوز التجمعات كلّها لتضم كلّ المسلمين في كلّ مكان. ثم إنّ اهتمام الإسلام بالإنسان كان يسير في اتجاهين: الأوّل هو الاهتمام بالفرد في بناء علاقته مع نفسه ومع خالقه، أي أنّ هناك اتساق مع نفسه، واتساق مثله العليا مع رغباته المادية والاجتماعية والفكرية، ومع هذا الاهتمام بالجانب الفردي إلا أنّ الإسلام اهتم بالجانب الاجتماعي أيضاً وبشكل كبير، بل إنّ أكثر الخطابات القرآنية موجهة إلى الجماعة، فنادرًا ما يخاطب القرآن الإنسان الفرد، بل أكثر الخطاب القرآني موجه

[١]- الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٧٣-٢٧٤.

[٢]- المصدر نفسه، ص ٢٧٩-٢٨٠.

إلى الناس، وعندما يفعل ذلك يخاطبهم أحياناً كمجرّد مواطنين في مجتمع، فالإنسان كعضو في مجتمع، وهو ابن هذا العالم، وهو فرد فقط عندما يسكن السماء، فالذي يجعل الإنسان كائناً اجتماعياً ليست صفاته الفردية الخاصة به، وإنما صفاته التي يشترك بها مع الآخرين. من هنا فالإسلام يعلم المسلم كيف يتوحّد كفرد ومواطن معاً، أي تحقيق التوازن بين المتطلبات المادية والأخلاقية عنده، في اتّساق مع بيئته أكثر من أي إنسان آخر، فالإسلام خلاف التعاليم المسيحية التي تهتم بالجانب الفردي على حساب الجانب الاجتماعي، حيث تؤدّي هذه التعاليم إلى الإحباط وعدم الشعور بالأمن؛ وذلك بسبب التناقض بين الرغبات والواقع، بين النظرية وبين الممارسة العملية. أمّا في الإسلام فيوجد اتّساق تام بين الإنسان ومجتمعه، واندماج بين الفرد والنسيج الاجتماعي. وليس هذا الالتحام صناعياً أو سياسياً أو قانونياً، وإنما التحام داخلي وعضوي. وعليه يسعى الإسلام إلى بناء ثقافة إنسانية وحضارية، فهو بخلاف الأديان الأخرى التي تؤكّد على الجانب الروحي للإنسان كالمسيحية مثلاً، كما يختلف عن الحضارة الغربية التي تؤكّد على الجانب المادي الخارجي في حياة الإنسان، واهتمام الإسلام بالثقافة واضح من خلال اهتمامه ببناء العلاقة بين الإنسان والله تعالى كغيره من الأديان الأخرى.

## التكاملية وأركان الإسلام

يقدم علي عزّت بيجوفيتش أركان الإسلام الخمسة كشاهد مهمّ على وجود الثنائية في الإسلام، فثنائية الروح والمادة الجانب الداخلي والخارجي للإنسان لا يمكن بدونها تطبيق الإسلام، فالصلاة أكمل تصوير للوحدة ثنائية القطب في الإسلام، فمع أنّ الصلاة اتّصال روحي بين الإنسان وربّه إلا أنّ الجانب المادي للإنسان وهو الجسم حاضر فيها أيضاً، ويتمثل حضور الجسد الإنساني في الوضوء، فلا صلاة من دون وضوء، كما يتمثل حضور الجسد في الحركات التي يقيمها المصليّ من ركوع وسجود، فالصلاة غير قاصرة على الجانب الروحي؛ إذ هي ليست تأمّلاً صوفياً، بل هي نشاط عمليّ. فالإسلام على خلاف الأديان الأخرى المعروفة التي ترى البدن خارج الاعتبار، فالصلاة الإسلامية تشتمل على العناصر المادية الطبيعية كالوضوء ووقت

الصلاة والتوجه نحو القبلة والسجود والركوع والقيام، فالصلاة من هذه النواحي تنتمي إلى عالمنا، ولكنها تشتمل على عناصر روحية على حدّ سواء مع هذه العناصر المادية. والصلاة ذات طابع اجتماعي وإن كان يجوز أداءها بشكل فردي، فالإسلام يحثّ على إقامتها بشكل جماعيّ صلاة الجماعة، ويتوج هذا الاتجاه الاجتماعي في صلاة الجمعة، فهي تكاد تكون صلاة حضرية سياسية، تقام في الإجازة الأسبوعية في مسجد مركزيّ جامع يحضره بعض رجال الدولة، وخطبة الجمعة تمثّل رسالة سياسية بالأساس. أمّا الزكاة في الإسلام فإنّ وجوبها يمثل اللحظة التاريخية التي تحوّلت فيها الجماعة الروحية إلى دولة، وتمثّل الزكاة التزاماً قانونياً فريضة شرعية أي ضريبة يدفعها الأغنياء للفقراء، وهي أولّ ضريبة من نوعها في التاريخ. وإعلان الزكاة بدأ الإسلام يتخذ وضع الحركة الاجتماعية، فلم يعد يعمل كدين مجرد فحسب، فقد ساهمت الزكاة في تشكيل المجتمع السياسي في المدينة<sup>[١]</sup>.

وتبدّى الثنائية في أهم فعل إسلامي وهو عملية النطق بالشهادتين الذي يعلن به الشخص اعتناقه للإسلام. فالنطق لا بد وأن يؤدّى أمام الشهود؛ لأنّ الشخص الذي يعتنق الإسلام -رجلاً كان أو امرأة- ينضم إلى جماعة لها جوانبها الاجتماعية والاقتصادية، وهو الأمر الذي تترتب عليه التزامات قانونية، وليس فقط التزامات أخلاقية. فالإنسان الذي يلحق بدين روحي مجرد لا يستلزم وجود شهود ولا يتطلّب الإعلان؛ حيث إنّ هذه علاقة بين الإنسان وربّه. فمجرد عقد النية أو اتخاذ قرار باطني كاف تماماً بهذا الخصوص. ولكن الإسلام ليس ديناً مجرداً، ولذا يصبح الشهود ويصبح الإعلان أمراً لازماً<sup>[٢]</sup>.

وهكذا، فالأساس في الإسلام هو الاهتمام بالثنائية الإنسانية، العالم الداخلي الروحي للإنسان، والعالم الخارجي المادي.

[١]. الإسلام بين الشرق والغرب، ص ٢٩٦.

[٢]. المصدر نفسه، ص ٣٠١.

## الخاتمة

يبدو لنا علي عزّت بيجوفيتش في مطالعاته الفكرية ناقداً بارعاً، وقد نقد واكتسب هذه البراعة من اطلاعه الواسع على الثقافتين الإسلامية والغربية، فهو يقف على أرضية نقدية راسخة بسبب الإطلاع الواسع على جزئيات الثقافة الغربية وبيان خوائها الروحي.

جعل بيجوفيتش أصل الإنسان محور النقد للحضارة والثقافة الغربية معتمداً على منهج تحليلي تفكيكي للمقولات الفلسفية الغربية. انتهى به إلى أنّ الحضارة الغربية بشقيها الرأسمالي والماركسي تنطلق من رؤية أحادية الجانب للإنسان، أي الإنسان ذو البعد المادي فقط. فهو نموذج معرفي واحد في فهمه للإنسان يأخذ شكلاً اشتراكياً في حالة الشيوعية، وشكلاً رأسمالياً في حالة الرأسمالية.

يفرق بيجوفيتش بين الثقافة والحضارة من جهة أنّ الثقافة نتاج الروح الإنسانية، بينما الحضارة هي نتاج الجانب المادي الخارجي للإنسان. وينتهي إلى أنّ الغرب متقدّم في الجانب الحضاري (المادي) على حساب الجانب الثقافي (الروحي)، ونتج عن هذا الضياع الروحي في المجتمعات الغربية وبالخصوص المجتمعات التي تتوفر فيها الرفاهية العالية.

ينتهي علي عزّت بيجوفيتش إلى أنّ الرؤية المادية الأحادية للإنسان في الحضارة الغربية، التي تقدّم الجانب المادي ولا تعترف بالجانب الروحي في حياة الإنسان يلازمه نفي الفن والثقافة والدين والأخلاق؛ لأنّ هذه الأشياء نتاج الجانب الجواني (الروحي) في الإنسان.

ويقدّم بيجوفيتش الإسلام باعتباره الحلّ الأمثل لتحقيق السعادة الإنسانية، فهو يختلف عن المسيحية التي تؤكد على الجانب الروحي في الإنسان، ويختلف عن الحضارة المادية التي تحكم الغرب والتي تؤكد على الجانب المادي في الإنسان. بل ينظر الإسلام إلى الإنسان باعتباره مركباً من جزأين: روحي يمثل الجوهر الإنساني،



ومادي له متطلبات ضرورية يجب تلبيتها بصورة تحقق التوازن بين الجانب الخارجي (المادي) للإنسان، والجانب الداخلي (الروحي).

يتجلى التوازن في الإسلام من خلال التشريعات التي تُقسّم إلى عبادات ومعاملات، فالعبادات تهتم بالجانب الروحي للإنسان، بينما المعاملات تنظّم الجانب الخارجي الاجتماعي لحياة الإنسان. فالإسلام يسير في اتجاهين: الأول هو الاهتمام بالفرد في بناء علاقته مع نفسه ومع خالقه، أي أنّ هناك اتّساق مع نفسه، واتساق مثله العليا مع رغباته الماديّة والاجتماعيّة والفكريّة. والثاني: هو الاهتمام بالمجتمع وتلبية الرغبات الاجتماعيّة التي تجعل الإنسان متّسق مع نفسه ومع الواقع الخارجي.

## لائحة المصادر والمراجع

- ١ . القرآن الكريم.
- ٢ . علي عزّت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، ترجمة: محمّد يوسف عدس، مؤسسة بافاريا للنشر والإعلام والخدمات، ط ١، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٣ . ويليام ديمبسكي، وجوناثان ويلز، تصميم الحياة، ترجمة: مؤمن الحسن ومحمد القاضي.
- ٤ . كمال الحيدري، شرح نهاية الحكمة، مؤسسة الهدى للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، ١٤٣٧ هـ - ٢٠١٦ م.
- ٥ . مجموعة مؤلفين، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣ م.
- ٦ . مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الله محمّد الدرويش، دار بعرب دمشق، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٧ . علي عزّت بيجوفيتش، هروبي إلى الحرية، ترجمة: إسماعيل أبو البندورة، دار الفكر، دمشق - سوريا، ط ١، ١٤٢٣ هـ - ٢٠٠٢ م.



## مكرُ الغرب

### نقد الكولونيالية المستحدثة من منظور إدوارد سعيد

مجدي عز الدين حسن<sup>1\*</sup>

#### تمهيد

تعاين هذه الدراسة جانباً مهماً في الدراسات ما بعد الاستعمارية الحديثة، ولا سيما ما يتصل منها بالنقد الذي تضمنته في خلال العقود الأربعة المنصرمة. وفي هذه الدراسة إحاطة نقية بالمشروع الذي أطلقه المفكر العربي الفلسطيني الراحل إدوارد سعيد حول الإمبريالية المستحدثة، حيث تجلّى هذا المشروع بصورة خاصة في كتابيه المعروفين: "الاستشراق" و"المتقف والإمبريالية". وتعتبر دراسات ما بعد الكولونيالية Postcolonialism حقلاً معرفياً حديث النشأة نسبياً، ويتم موضعها ضمن حقول الدراسات الثقافية، والتي تعتمد في تفحصها للنصوص وللممارسات الثقافية المختلفة على فروع أكاديمية بحثية متعددة كالفلسفة وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا، والدراسات الإثنية، والتاريخ، والنقد الأدبي، والتحليل النفسي، وعلم السياسة.

البدايات الأولى لظهور (ما بعد الكولونيالية)، كواحد من حقول المعرفة، تعود بنا إلى منتصف القرن العشرين، حيث برزت الدراسات الثقافية المناهضة للهيمنة في الدوائر الأكاديمية، وهي ذات الفترة التي شهدت تحرر الدول ونيلها استقلالها من المستعمر. وفي أواخر السبعينات من القرن العشرين تبلورت الأطر المعرفية والمنهجية لهذا الحقل.

---

\*- باحث في الفكر الفلسفي وأستاذ في كلية الآداب جامعة النيلين / الخرطوم - السودان.

ومنذ ذلك الوقت تم النظر إليها بوصفها النظرية التي تهتم بتفكيك الخطاب والممارسة الاستعمارية. وضمن هذا التوجه تم التركيز على فضح نوايا وأهداف المستعمر، المستترة خلف دعاوى الحضارة والمدنية والتبشير، تلك المتمثلة في نهب ثروات وخيرات الشعوب التي تم استعمارها. وهنا، أيضاً، نلاحظ دعوة وانخراط نقاد ما بعد الكولونيالية في المشروع المتمثل في إعادة قراءة وكتابة التاريخ من وجهة نظر هذه الشعوب.

وضمن هذا الانخراط الأخير ركز نقاد ما بعد الكولونيالية على دراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

يعتبر فرانز فانون (1962-1925 Frantz Fanon) بمثابة الأب الروحي للنظرية والمبشر الأول بها، وعدّ كتابه (معذبو الأرض) كتاباً تأسيسياً للنظرية ما بعد الكولونيالية، حيث تضمن أهم أطروحاتها ومقولاتها، اللتين حلل من خلالهما -فانون ومن جاء بعده- العلاقة بين المستعمر والمستعمر تحليلاً سيكولوجياً واجتماعياً وتاريخياً.

بجانب فانون، يعد البعض الثلاثي: إدوارد سعيد، هومي بابا، جيتاري سيفاك، بمثابة (الثالوث المقدس لنظرية ما بعد الكولونيالية). وبعض آخر عدّ كتاب (الاستشراق) لإدوارد سعيد بمثابة الكتاب التأسيسي لهذه النظرية، بسبب الأثر الكبير الذي خلفه في كل من أتى بعده من نقاد ما بعد الكولونيالية.

يهدف هذا المقال البحثي إلى تسليط الضوء على حقل دراسات ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد (Edward Said 1935-2003)، وتبيان أهم أطروحاتها الرئيسة. ولإنجاز هذا الهدف اخترنا التعاطي مع مشروع سعيد من خمس زوايا، حيث غطت: أهم أعماله وآثاره، نقد الثقافة

الكولونيالية عنده، ومفهوم النقد المقاوم، نظرة سعيد للاستشراق، وأخيراً صورة الشرق « كما خلقه الغرب ».

## أهم أعماله وأثاره

ألّف إدوارد سعيد أكثر من عشرين كتاباً، نذكر منها:

- جوزيف كونراد ورواية السيرة الذاتية

Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography 1966.

- بدايات: مقاصد ومنهج Beginnings: Intentions and Method 1975

- الاستشراق 1978 Orientalism

- مسألة فلسطين 1979 The Question of Palestine

- تغطية الإسلام 1981 Covering Islam

- العالم والنص والناقد 1983 The World, the Text, and the Critic

- الثقافة والإمبريالية 1993 Culture and Imperialism

- صور المثقف 1994 Representations of the Intellectual

- السلطة، والسياسة، والثقافة 2001 Power, Politics, and Culture

- فرويد وغير الأوروبيين 2003 Freud and non-European

انخرط سعيد في مشروعه الناقد والمحلل لخطاب الاستشراق، حيث كانت البداية من أطروحة الدكتوراه خاصته والتي كانت في الأدب المقارن، والتي اختار سعيد أن يكون الكاتب الإنجليزي البولندي الأصل جوزيف كونراد Joseph Conrad موضوعاً لها، ونشرت بعد ذلك كأول كتبه عام ١٩٦٦ بعنوان: Conrad and the Fiction of

Autobiography، وربما يكون من ضمن الأسباب التي حدت به إلى اختيار هذا الموضوع، القواسم المشتركة بينه وبين كونراد، فهو كاتب عانى مثله معاناة النفي والتهجير مكائياً ولغوياً.

أيضاً، نلاحظ ارتباط سعيد المبكر بتوجه ما بعد الكولونيالية من خلال لجوءه إلى استخدام منهجية مدرسة جنيف، فسعيد لم يستخدم منهجية النقد الجديد، على الرغم من أنها كانت لها السيادة في زمن كتابته لأطروحته، لكنه رفضها كمنهجية، رغم سحرها آنذاك، لأنها تتعاطى مع النص بوصفه مقطوع الصلة عن التاريخ الثقافي لمؤلفه. واختار أن يقارب أعمال كونراد من خلال منظور مدرسة جنيف التي تهدف في دراستها للنص إلى إعادة بناء نظرة الكاتب للوجود انطلاقاً من لغته الإبداعية.

في العام ١٩٧٥م صدر كتابه الثاني بعنوان «بدايات: مقاصد ومنهج»: Beginnings: Intentions and Method، والكتاب يركز على تأمل مشكلة البدايات في الرواية الكلاسيكية والأدب الحديث.

يعتبر كتابه «الاستشراق» Orientalism الصادر في العام ١٩٧٨م الكتاب العمدة لإدوارد سعيد، وهو كتاب كان له أثر كبير وإسهام عظيم في إرساء أسس ودعائم نظرية ما بعد الاستعمار. و يعالج سعيد في هذا الكتاب العلاقة بين السياسة والثقافة، ويقطع فيه شوطاً طويلاً في تحليل الخطاب الاستشراقي مبيناً أنه ليس كما يدعي مجرد فرع معرفي حيادي بل تخترقه حتى النخاع علاقات القوة والسلطة، فدراسات المستشرقين عن الشرق خدمت إلى حد كبير المخطط الاستعماري الهادف إلى إخضاع الشعوب الشرقية لسيطرته واستغلالها لمصلحته.

وفي كتابه «تغطية الإسلام Covering Islam الصادر سنة ١٩٨١م، والذي يستكمل ما بدأه في كتابه الاستشراق بنقد الصور النمطية الزائفة التي تلجأ إليها وسائل الإعلام الأميركية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.

أما في كتابه: «العالم والنص والناقد» The World, the Text, and the Critic

الصادر عام ١٩٨٣م فيعالج سعيد، من ضمن ما يعالج، سؤال ما الذي يحدث حينما تحاول ثقافة ما أن تتفهم ثقافة أخرى، أو أن تهيمن عليها، أو أن تقتنصها في حالة كونها أضعف منها. ويطور مفاهيم نقدية جديدة مثل مفهوم «النقد العلماني أو الدنيوي» Secular Criticism والذي يعارض اقتصار النقد على النص وحده، وبالمقابل يشير إلى قراءة النص في ارتباطه بشرطه الدنيوي الذي ينشك فيه. وكذلك مفهوم «ارتحال النظرية» traveling theory فيرى أن الأفكار والنظريات تسافر مثل البشر منتقلة من مسار إلى آخر.

أما في كتابه «الثقافة والإمبريالية» Culture and Imperialism الصادر سنة ١٩٩٣، فيقوم سعيد بتوسيع إطار التحليل ليشمل أماكن أخرى أبعد من الشرق العربي والشرق الأدنى الإسلامي، كالهند. وكذلك قام فيه بدراسة حركات المقاومة، كذلك تحدث فيه عن إرادة الآخرين لمقاومة إرادة الإمبريالية، إضافة إلى الأعمال المعارضة التي قام بها مثقفون أوروبيون وأميريكيون وعلماء لا يمكن اعتبارهم جزءاً من بنية شيء مثل الاستشراق<sup>[١]</sup>.

وكخاتمة لهذا المحور، نقول: هدَفَ سعيد من خلال كتاباته المتعددة إلى اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية التي شُيدت على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وعالجت كتاباته بشكل موسع وعميق، الهيمنة الثقافية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق وتحديدًا الشرق الأدنى الإسلامي والعربي وبين الغرب تحديدًا فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة. حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسة والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، وانتهاءً بالهيمنة الإمبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأميركية في الوقت نفسه.

[١]- إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة نائلة قلبي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط١، ٢٠٠٨م، ص٢٠٨.



## نقد الثقافة الكولونيالية

يفكك سعيد المقولة التي روجت لها المركزية الأوروبية، بل أبعد من ذلك، قامت برفعها إلى مصاف المُسلّمات الأولية والمقولات التأسيسية التي لا يرقى الشك إلى أهميتها وترابطها المنطقي، والتي مفادها أن الثقافة الأوروبية هي محور التاريخ البشري كله، وأنه لكي تنجز الشعوب والأمم غير الأوروبية نهضتها فلا مناص لها من اعتناق المثل ذاتها ومنظومة القيم ذاتها التي أدت إلى تقدم الحضارة الغربية، وليس ثمة مخرج لها إلا بالعودة إلى مثاليات هذه الأخيرة ومرجعياتها.

عن طريق فرض هذا التمرکز الأوروبي، كما يرى سعيد، استطاع الغرب الكولونيالي فرض هيمنته وسيطرته على بقاع بعيدة عنه كإفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. هذه السطوة من جانب المركزية الأوروبية ما كان لها أن تتم إلا على حساب تهميش كل ما يقع خارج محيط دائرة الحضارة الأوروبية، وما أنتجته هذه الأخيرة من معارف ورؤى وتصورات وقيم للموضوع الكلي المركب من ثلاثية الإنسان والعالم والله.

وهكذا قام التسويغ العقلي للإمبريالية على ما يسمى عبء الرجل الأبيض، وعلى مهمة نشر الحضارة، ونشر قيم التحضر والتمدن، وحقوق الإنسان، واليوم أصبح يتمثل في ما يدعى الحرب على الإرهاب والنضال من أجل الديمقراطية، ويستشهد سعيد بما ورد في بعض خطابات الرؤساء المتعاقبين على رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، من أنهم يقاثلون لأجل نصره الخير في مقابل الشر، وأنهم لا يهدفون إلا لنشر القيم الديمقراطية، القيم الأميركية، في كل أنحاء العالم. والخلاصة أنهم لا يتحدثون أبداً عن الهدم والتدمير، ولكنهم يتحدثون في الحقيقة عن إهداء التنوير والحضارة والسلام والتقدم للناس<sup>[١]</sup>.

ما سبق أدى في نظر سعيد إلى ما وصفه بـ التشرنق العرقي الأوروبي الذي هو بمثابة بنية لاشعورية كامنة خلف طرائق البحث الغربي ومناهجه والتي أدت، في

[١]- راجع: إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب، ص ١٦٦.

محصلتها النهائية، إلى حشر كل الثقافات غير الأوروبية، والأدنى منها، إلى موقع من مواقع التبعية. في السياق ذاته، يلاحظ سعيد أن نصوص الاستشراق تحتل حيزاً دون أي تطور أو نفوذ، ألا وهو ذلك الحيز الذي يماثل تماماً موقع المستعمرة المفيدة للنصوص والثقافة الأوروبية. ويحدث هذا كله في ذلك الوقت نفسه الذي بدأت تترعرع فيه الإمبراطوريات الاستعمارية العظيمة<sup>[١]</sup>.

فسعيد، هنا، يوازي بين نشأة دراسات الاستشراق من جهة، وبين بداية الاستعمار الأوروبي للعالم، من الجهة الأخرى. ويرى أهمية الدور الكبير الذي قام به الباحثون الغربيون المشتغلون في حقل الاستشراق في تعزيز وإدامة مصالح الغرب الكولونيالي.

ويضرب سعيد مثلاً بما قاله ماكولي عن التربية الهندية، عام ١٨٣٥م في محضر اجتماع رسمي: «ليس لي أي معرفة لا بالسينسكريتية ولا بالعربية، ولكنني فعلت ما بوسعي لتكوين تقويم دقيق لقيمة كل منهما. لقد قرأت ترجمات لأشهر الأعمال العربية والسنسكريتية. ولقد تحدثت، هنا وفي الوطن، مع أناس متميزين بكفاءاتهم في اللغات الشرقية. بيد أنني ما وجدت واحداً منهم بمقدوره أن يدحض حقيقة كون رف واحد من مكتبة أوربية جيدة يساوي كل الأدب المحلي للهند والجزيرة العربية. إن السمو الجوهري للأدب الغربي محط الإقرار التام فعلاً من قبل أولئك الأعضاء الذين يشكلون اللجنة والذين يدعمون الخطة الشرقية في التعليم. وليس من المبالغة أن نقول أن كل المعلومات التاريخية المجموعة في اللغة السنسكريتية أقل قيمة مما قد يوجد في تلك الملخصات المبتذلة والمستخدمة في المدارس الإعدادية في إنكلترا، وفي كل فرع من فروع الفلسفة الأخلاقية والمادية نجد أن المكان النسبي لهاتين الأمتين هو نفسه تقريباً»<sup>[٢]</sup>.

ويعلق سعيد على ما قاله ماكولي، بقوله: «إن ذلك القول، في الواقع، لدليل على التشرنق العرقي، بل وأكثر من ذلك، لأن رأي ماكولي ما هو إلا تصور غارق في صميم

[١]- أنظر: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠، ص ٥٦-٥٥.

[٢]- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ١٧.

التشرنق العرقي وذو نتائج مؤكدة. إذ أن ماكولي كان يتحدث من موقع السلطة حيث كان بوسعه ترجمة تصوراته إلى قرار يأمر سكان شبه قارة بأسرها أن يذعنوا للدراسة بلغة غير لغتهم الأم. وهذا ما حدث في حقيقة الأمر»<sup>[١]</sup>.

ويقدم سعيد مثلاً ثانياً، من كتاب إيريك ستوكس: النفعيون الإنكليز والهند، حيث تحدث ستوكس عن أهمية الفلسفة النفعية للحكم البريطاني في الهند. يكتب سعيد معلقاً: «يتعجب المرء في كتاب ستوكس من الكيفية التي تتمكن بها زمرة قليلة من المفكرين نسبياً، من بينهم بيتام وجون ستيوارت ميل، من الإتيان بالحجج لتعزيز مذهب فلسفي واستكمال له حكم الهند، مذهب ينطوي في بعض جوانبه على تشابه لا يرقى إليه الشك مع آراء آرنولد وماكولي في الثقافة الأوروبية من أنها أسمى من كل ما عداها. فهذا هو جون ستيوارت ميل يحتل اليوم بين نفعيي البيت الهندي منزلة ثقافية مرموقة إلى الحد الذي جعل آراءه عن الحرية والحكومة التمثيلية تدور على ألسنة أجيال وأجيال على أنها المقولة الثقافية الليبرالية المتطورة حول هذه القضايا. ولكن عن ميل كان على ستوكس أن يقول ما يلي: لقد أفاد جون ستيوارت في كتيبه عن الحرية قائلاً بدقة متناهية أن مبادئ الحرية مقصود تطبيقها حصراً على تلك البلدان التي تطورت تطوراً كافياً في مضمار الحضارة ليكون بمقدورها تسوية شؤونها بالبحث العقلاني. وعلاوة على ذلك كان مخلصاً لأبيه في تشبته بالاعتقاد أن الهند ما كان بالإمكان حكمها وقتذاك إلا بشكل استبدادي. ولكن على الرغم من أنه كان يرفض، هو نفسه، تطبيق تعاليم الحرية والحكومة التمثيلية في الهند، فإن حفنة ضئيلة من الليبراليين الراديكاليين وجمهرة متكاثرة من المثقفين الهنود لم يضعوا أمثال هذه القيود. وكما يقول سعيد، فإن لمحة خاطفة على آخر فصل في «الحكومة التمثيلية» -ناهيك عن التطرق إلى المقطع الوارد في المجلد الثالث من «مقالات وبحوث» حيث يتحدث عن تعييب الحقوق بالنسبة للبرابرة- توضح بمنتهى الجلاء رأي ميل الذي قال فيه أن ما كان عليه أن يقوله عن هذا الأمر لا يمكن تطبيقه بالفعل على

[١]- المصدر السابق نفسه، ص ١٧-١٨.

الهند، والسبب بالأساس أن رأي ثقافته بحضارة الهند هو أنها لم تكن وقتها قد بلغت بعد درجة التطور المطلوب<sup>[١]</sup>.

إن تاريخ الفكر الغربي بأسره إبان القرن التاسع عشر، حسب ما يذهب سعيد، مليء بأمثال هذه التخرصات والتمييزات بين ما هو مناسب لنا أي الأوروبيين وما هو مناسب لهم غير الأوروبيين، إذ أن الأوائل مصنفون بأنهم في الداخل، في المكان الصحيح، مألوفون، متمون، وباختصار فهم فوق، والمثاني مصنفون على أنهم في الخارج، ثنوى، شواذ، تبع، وباختصار فهم تحت. فمن هذه التمييزات، التي حظيت بسطوتها من خلال الثقافة، ما كان بوسع أي امرئ أن يتفقت منها حتى ماركس نفسه. إن النظرة للثقافة الأوروبية على أنها المعيار الممتاز حمل معه زمرة مرعبة من التمييزات بين ما لنا وما لهم، بين الملائم وغير الملائم، وبين الأوروبي وغير الأوروبي، وبين الأعلى والأدنى، فهذه هي التمييزات التي يقع عليها المرء في أي مكان في موضوعات من أمثال علم اللغة والتاريخ ونظرية العرق والفلسفة والأنتروبولوجيا، لابل وحتى البيولوجيا<sup>[٢]</sup>.

هذا هو الوجه القبيح للكولونيالية الثقافية والفكرية، والذي قام سعيد بتعريفه في مجمل كتاباته، وهو يرى أن الكولونيالية الثقافية نجحت في دمج منظور المستعمر بكسر الميم في رؤى الشعوب المستعمرة، حتى شعرت هذه الأخيرة بأنها غير قادرة على فعل أي شيء دون وصاية الأول ودعمه، وفهمت كذلك أن التشريع لا ينبغي أن يصدر من ثقافة وقيم مجتمعاتها، ولكن من مجتمع الأول وقيمه هو<sup>[٣]</sup>.

## النقد المقاوم

واحد من الأوجه التي تبرز جِدَّة طرح سعيد وأصالته، هو ما نلمسه في مفهوم

[١]- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ١٨.

[٢]- نفس المصدر السابق، ص ١٨-١٩.

[٣] راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيوف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨م، ص ١٣٤.

النقد المقاوم عنده، ويصلح توصيف وتسمية مشروع سعيد بمشروع النقد المقاوم، فكتابات سعيد وأعماله تهدف بشكل عام إلى نقد كولونيالية المنظومة المعرفية الغربية، وبشكل خاص إلى نقد السلطة والطغيان الذي يمارسه الإنشاء وعلاقات القوة التي يجسدها خطاب الاستشراق.

في مفهومه للنقد المقاوم، يربط سعيد بشكل وثيق، بين مفهوم النقد من جهة وبين مفهوم المقاومة من جهة ثانية. ويرى أن أيّاً من هذين المفهومين لا يتقوم بذاته باستقلال عن الثاني، بل يستلزم أيّ منهما الآخر ويستدعيه.

فهو يتحدث عن النقد بوصفه فعلاً مقاوماً، لأن النقد، حسب وجهة نظر سعيد، يجب أن يرى نفسه بالأساس مشجعاً للحياة من جهة، ومعارضاً، بحكم تكوينه، لأي شكل من أشكال الطغيان والهيمنة والظلم، وتمثل الأهداف الاجتماعية له في إنتاج المعرفة بشكل حر ولمصلحة الحرية البشرية بعيداً عن أي صورة من صور القسر<sup>[١]</sup>.

فمثلاً، الهوية السياسية عندما تكون عرضة للتهديد، فإن الثقافة تمثل أداة للمقاومة في مواجهة محاولات الطمس والإزالة والإقصاء. إن المقاومة هنا هي شكل من أشكال الذاكرة في مقابل محاولات النسيان. في الجزائر، مثلاً، سعى المستعمر الفرنسي إلى منع تعليم اللغة العربية في المدارس، فبدأ الناس يجتريون أماكن أخرى -المساجد في حالة الجزائر- لتعليم اللغة العربية وإدامة التراث الشفهي. هناك دائماً محاولة للقمع والإخضاع يقابلها إبداع شعبي وإرادة يضطلعان بمهمة المقاومة<sup>[٢]</sup>.

في هذا الإطار نفهم كيف شكلت كتابات سعيد مشروعاً نقدياً عن الغرب، حيث يحلل عقده الفكرية، ويخلخل في ثقافته تلك الادعاءات التي تلبس ثوب الجوهريّة والموضوعية، ويقوم بتفكيك تلك « المفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادئ لتطوره الحضاري والبحثي والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها

[١]- راجع: إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ٣٥.

[٢]- إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، مصدر سابق المصدر، ص ١٤٣-١٤٤.

الأخر -حين يكون هذا الآخر الشرق- وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة<sup>[١]</sup>.

النقد بهذا المعنى نقد دنيوي كما يسميه سعيد، وهو نقد في الدنيا ما دام يقاوم أيّ نزعة للتمركز الأحادي الجانب، وما دام يقاوم أيضاً التشرنق العرقي. هذان المفهومان يعملان بالتعاون مع بعضهما، وأيُّ واحد منهما يستدعي الآخر. ولذلك على النقد المقاوم أن يستهدف تعريتهما وفضحهما، وكذلك فضح كل ما يبيح لثقافة ما أن تتقنع بقناع السلطة الذي تتحلى به بعض القيم على غيرها من القيم الأخرى.

ومن ناحية أخرى، يربط سعيد مفهوم النقد المقاوم بـ الثقافة كأداة للمقاومة، ويربط الأخيرة بمفهوم محدد للمثقف، يصور فيه سعيد هذا الأخير كمنفيٍّ، وهامشيٍّ، وهاوٍ، وخالقٍ للغة تحاول قول الحق للسلطة. ويؤكد على دور المثقف كغير متمم.

ويرى سعيد أن النقد المقاوم يتطلب من المثقف أن يلتزم باستعمال لغة قومية، ليس فقط لأنها ملائمة له ومألوفة لديه، وإنما من باب أمله أن يُخلف في اللغة انطباعه عقلية معينة، ولهجة مميزة، وفي النهاية منظوراً يختص به<sup>[٢]</sup>.

ويطرح النقد المقاوم العديد من المشكلات على طاولته، والتي جميعها تشير مجموعة من التساؤلات يأتي على رأسها، حسب تقديرنا، السؤال التالي: هل لا زال بالإمكان أن نقول بشكل قاطع وجازم بأننا قد فارقنا بصورة نهائية مرحلة الاستعمار، ودخلنا مرحلة ما بعد الاستعمار؟ نطرح هذا السؤال وفي ذهننا مجريات الأحداث الراهنة والتي تشير إلى أن شكلاً استعماريّاً جديداً قد حل محل الاستعمار بصورته العسكرية القديمة. وهو ما يتم التعبير عنه بمصطلح «الكولونيالية الجديدة» Neo Colonialism، فلا زال الغرب الكولونيالي يفهم أن ديمومة تطوره الخاص الصناعي والاقتصادي والثقافي يستوجب المحافظة على إبقاء الشرق غارقاً في تخلفه وتأخره.

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مقدمة المترجم، ص ٦.

[٢]- إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦م، ص ٤١.

وكذلك من ضمن الأسئلة التي يعالجها النقد المقاوم، تلك الأسئلة المرتبطة باستجلاء طبيعة الاستشراق، والتي يصوغها سعيد على النحو التالي: «ما هي أنواع الطاقات الأخرى الفكرية والجمالية والبحثية والثقافية التي دخلت في خلق تراث إمبريالي كتراث الاستشراق؟ وكيف خدم فقه اللغة والمعجمانية والتاريخ وعلم الأحياء والنظرية السياسية والاقتصادية وكتابة الرواية والشعر الغنائي، رؤية الاستشراق الإمبريالية، إجمالاً، للعالم؟ وأيّ تغيرات وتعديلات وتنقية وتشذيب، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ذاته، أو يعيد إنتاجها من عهد إلى عهد؟ كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية التاريخية بوصفها نمطاً من العمل الإنساني المراد دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي والنزعات السياسية والدولة والواقعيات الخاصة للسيطرة؟»<sup>[١]</sup>.

ما سبق، يستدعي في نظر سعيد تأسيس أقسام علمية داخل الجامعات العربية تكون مكرسة لدراسة الغرب معرفياً، وكما يلاحظ سعيد فإنه لا وجود اليوم لقسم واحد في أي جامعة عربية مكرس حصراً لدراسة الغرب، أو الولايات المتحدة على وجه الخصوص، مع العلم أن الولايات المتحدة أكبر قوة خارجية في المنطقة، ولا وجود كذلك لأقسام مخصصة للدراسات العبرية والإسرائيلية، فإسرائيل قوة محتلة ويجب أن يعطى بعض الاهتمام إلى الدراسة المنهجية للدولة ومجتمعها وهي تعتدي على الحياة العربية. هذا لم يحدث بعد. هذه كلها أجزاء من ميراث الإمبريالية كما يرى سعيد<sup>[٢]</sup>.

## الاستشراق

يتم تعريف المستشرق، من جانب سعيد، بأنه كل من يقوم بتدريس الشرق أو الكتابة عنه أو بحثه، ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الإنسان الأنثروبولوجيا أم بعلم الاجتماع أو كان مؤرخاً أو فقيه لغة فيلولوجياً.

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص ٤٧-٤٨.

[٢]- راجع: إدوارد سعيد، القلم والسيوف، حوار دافيد بارساميان، مصدر سابق الذكر، ص ٨٢.

من ناحية ثانية، نجد أن الاستشراق، كدائرة في الفكر والخبرة، يشير إلى العديد من الميادين المتقاطعة: أولها العلاقة التاريخية والثقافية بين أوروبا وآسيا، وهي علاقة تمتد في أربعة آلاف سنة من التاريخ، وثانيها النظام التدريسي العلمي في الغرب والذي أتاح في مطلع القرن التاسع عشر إمكانية التخصص في دراسة مختلف الثقافات الشرقية، وثالثها الافتراضات الأيديولوجية والصور والأخيلة الفانتازية عن منطقة من العالم اسمها الشرق. القاسم المشترك النسبي بين هذه الجوانب الثلاثة من الاستشراق، في نظر سعيد، هو ذات الخط الفاصل بين الشرق والغرب، وهو، كما يجادل سعيد، حقيقة من صنع البشر يسميها الجغرافيا المتخيلة، أكثر من كونه حقيقة طبيعية<sup>[١]</sup>.

ومن ناحية تاريخية، ينظر سعيد للاستشراق بوصفه علماً للإدماج والإدراج، وبوصفه الحقل المعرفي الذي قدم الآلية التي أتاحت تأسيس مفهوم الشرق ثم إدخاله إلى أوروبا. وللاستشراق كحركة علمية في عالم السياسة التجريبية نظير هو مراكمة الشرق وحيازته استعمارياً من قبل أوروبا. لهذا لم يكن الشرق، وفقاً لهذا السياق، مُحاورَ أوروبا، بل «آخر»ها الصامت<sup>[٢]</sup>.

ويؤكد سعيد على وجود رابط قوي بين الاستشراق من جهة وبين الاستعمار من جهة ثانية، ويرى في الأول عاملاً مساعداً للثاني في فرض سيطرته وهيمنته على الشرق. ويورد سعيد العديد من الحجج والوقائع التي تدل وتبرهن بقوة على علاقة التعاون الوثيق بين دراسات الاستشراق والغزو العسكري الاستعماري المباشر، نأخذ منها على سبيل المثال لا الحصر، حالة المستشرق الهولندي سي سنوك هنجروني، الذي استغل الثقة التي أولاه المسلمون إياها، في تخطيط وتنفيذ الحرب الهولندية الوحشية ضد أبناء شعب أتشه المقيمين في سومطره<sup>[٣]</sup>.

[١]- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٤، ١٩٩٦م، ص ٣٤.

[٢]- المصدر السابق نفسه، ص ٣٩.

[٣]- راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥م، ص ٤١.



وما كان لانجلترا أن تحتل مصر تلك الفترة الطويلة احتلالاً قائماً على مؤسسات هائلة لولا استثمارها الثابت الطويل للدراسات الاستشراقية التي بذرت بذورها بعض الباحثين أول الأمر مثل إدوارد ولیم لین، وولیم جونز. فما أثبتته المستشرقون بشأن الشرق أتاح المعرفة به، ويسر الوصول إليه، وأن يخضع للإدارة. وكان قد سبق هذا قيام نابليون بونابرت باحتلال مصر عام ١٧٩٨م، فهو مهد لحملته بأن جمع حشداً من العلماء النابهين حتى يكفل لمشروعه النجاح. فأصبحت فرنسا مُدَّاكً تتزعم العالم في الاستشراق<sup>[١]</sup>.

بين عام ١٨١٥، حين كانت القوى الأوربية تحتل ٣٥ بالمائة من سطح المعمورة على أكثر تقدير، وبين عام ١٩١٨، حين توسع ذلك الاحتلال إلى ما نسبته ٨٥ بالمائة من سطح المعمورة، تزايدت القوة المنطقية وفق هذا المعيار نفسه، ويحسن المرء صنفاً إن تساءل ما الذي يجعل من الممكن لماركس وكارلا بل وديزرائيلي وفلوبير ونيرفال ورينان وكوينت وشليغل وهوغو وروكبرت وكوفير وبوب أن يوظفوا جميعهم كلمة شرقي لكي يحددوا بالأساس الظاهرة المشتركة نفسها، على الرغم من الفروق السياسية والأيدولوجية الهائلة بين بعضهم بعضاً. إن السبب الرئيس لهذا، في نظر سعيد، كان تشكل كينونة جغرافية تدعى بالشرق، كما أن دراستها صارت تدعى بالاستشراق، الأمر الذي حقق عنصراً هاماً جداً من الإرادة الأوربية للسيطرة على العالم غير الأوربي، وجعل من الممكن خلق لا مجرد فرع دراسي منظم وحسب بل ومجموعة من المؤسسات والمفردات المستترة، وموضوعاً دراسياً، وأخيراً خلق أعراقاً بشريةً تبائع<sup>[٢]</sup>.

والخلاصة إن كتابات سعيد لا تكلّ ولا تملّ من إبراز حقيقة أنّ ثمة ارتباطاً قوياً ومباشراً بين الاستشراق الكلاسيكي من جهة، والإمبريالية الغربية في العالم الإسلامي وفي أمكنة أخرى، من جهة أخرى. والشيء نفسه يقوله سعيد في العلاقة التي تجمع بين الاستشراق الإسرائيلي من ناحية والإمبريالية في المناطق المحتلة، من الناحية الأخرى.

[١]- راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، المصدر السابق نفسه، ص ١٠٥-١٠٦.

[٢]- إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، مصدر سابق الذكر، ص ٢٧٢-٢٧٣.

ويشير سعيد إلى وجود ظاهرة مشابهة، اليوم، في الولايات المتحدة الأميركية، يشرحها على النحو التالي: «لديك كادر كامل مما يسمى بالخبراء في الوقت الحاضر. وأنا أسميهم المستشرقين الذين تكمن مهمتهم في أن يقدموا عبر خبرتهم بالعالم الإسلامي والعربي إلى وسائل الإعلام والحكومة ما أسميه الاهتمام المعادي بالعالم العربي. هناك مجموعة كاملة من هؤلاء الناس يبلغ عددهم الثلاثين أو الأربعين يتم استنفارهم كلما كانت هناك أزمة رهائن، حادثة خطف طائرة، أو مجزرة من ذلك النوع أو غيره، لإظهار الرابط الضروري بين الإسلام والثقافة العربية والشخصية العربية أو الشخصية الإسلامية، والعنف العشوائي. هم عبارة عن موظفين ورهائن بالفعل لسياسة حكومة الولايات المتحدة المعادية بعمق للقومية العربية والثقافة الإسلامية»<sup>[١]</sup>.

ويستشهد بـ أزمة احتجاز الرهائن في السفارة الأميركية بطهران، في بدايات الثمانينات من القرن العشرين، ويرى أن السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية بعد ذلك الحدث، أصبحت لا تضع في أعلى سلم أولوياتها الجديدة لا نشر الديمقراطية ولا حقوق الإنسان بل محاربة الإرهاب القادم من الشرق، ولو اقتضى الأمر مساندة بعض أنظمة الحكم المعتدلة في قمعها للشعب، إذا كانت من حلفاء أمريكا<sup>[٢]</sup>.

إن التقسيم المبسط الساذج القديم للعالم في عيون الولايات المتحدة الأميركية الذي كان يقسم العالم إلى معسكرين: معسكر أول يناصر الشيوعية ومعسكر ثان يناهضها. هذا التقسيم تحول إلى تقسيم لا يقل تبسيطاً وسذاجة، تم فيه تقسيم العالم كله إلى معسكرين من نوع آخر: معسكر أول يناصر الإرهاب ومعسكر ثان يناهضه<sup>[٣]</sup>.

يُصوغ سعيد المشكلات المتعلقة بالاستشراق، وقد أعيد النظر إليه من زاوية

[١]- إدوارد سعيد، القلم والسيوف، مصدر سابق الذكر، ص ٢٤-٢٥.

[٢]- راجع: إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق الذكر، ص ٤٧.

[٣]- راجع: المصدر السابق نفسه.

قضايا محلية مثل من يكتب ويدرس الاستشراق، وفي أي أجواء مؤسساتية وخطابية، ولأي جمهور، وبأي أغراض في الذهن. كيف يمكن إنتاج معرفة غير مهيمنة وغير عسفية في أجواء منخرطة بعمق في سياسة واعتبارات ومواقف واستراتيجيات السلطة؟<sup>[١]</sup>.

وكختام لهذا المحور نقول: ساهمت رؤية سعيد النقدية بخصوص الاستشراق، بصورة مباشرة، في تجذير أسس ودعائم النقد الثقافي. وفتحت كتاباته الباب واسعاً أمام دروب جديدة في الدراسات النقدية لا لكتابات الغربيين عن الشرق فحسب، بل أيضاً لكتابات أولئك المنتمين للدول التي تحررت من الاستعمار، ليعيدوا كتابة تواريخهم، وليعيدوا اكتشاف ذواتهم بمناظير جديدة، تعكس وعياً جديداً متحرراً ممّا خلفه الاستعمار من آثار ثقافية.

### صورة الشرق «كما خلقه الغرب»

صورة الشرق، كما خلقه الغرب، تترد بداياتها الحديثة إلى الفترة التي تمتد من أواخر القرن الثامن عشر حتى مطلع القرن التاسع عشر، والتي قام فيها العلماء الفرنسيون والبريطانيون بإعادة اكتشاف الشرق: الهند والصين واليابان ومصر وبلاد ما بين النهرين، والأراضي المقدسة<sup>[٢]</sup>.

إن دراسة الشرق «كما خلقه الغرب» تطرح جملة من التساؤلات الجذرية في الثقافة والإنسان، تساؤلات تحوم وتدور لتمام حول تلك التصورات التي ينشئها الفرد المنتمي لثقافة ما ليتعرف من خلالها على الآخر وعلى عالم الآخر. لم تكن دراسة الشرقي كآخر بالنسبة للذات الغربية مقصوداً بها معرفة الشرق من أجل السيطرة عليه فحسب، بل أبعد من ذلك يشكل هنا إنشاء الشرق كمفهوم وتصور شرطاً ضرورياً لتتعرف الذات الغربية على ذاتها.

[١]- إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص ٣٥-٣٦.

[٢]- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، مصدر سابق الذكر، ص ٨٤.

والاستشراق، من خلال السياق السابق، يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق، التعامل معه بإصدار تقارير حول، وإجازة الآراء فيه وإقرارها، وبعملية وصفه وتدريبه، والاستقرار فيه وحكمه: وبإيجاز، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق واستبناؤه، وامتلاك السيادة عليه<sup>[١]</sup>.

فالشرق، حسب سعيد، ليس لصيقاً بأوروبا وحسب، بل إنه كذلك أعظم مستعمرات أوروبا، وأغناها وأقدمها، ومصدر حضاراتها ولغاتها، ومنافسها الثقافي، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرار حدوث للآخر. وإضافة، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا أو الغرب بوصفه صورتها وفكرتها وشخصيتها وتجربتها المقابلة<sup>[٢]</sup>.

فالذات لا تعرف ذاتها إلا عبر المرور بوساطة الآخر. وفي عملية التعرف هذه جنحت الذات الغربية لإقامة جملة تصورات وتميزات بينها وبين ما تمت موضعتها كآخر لها. وفيها، أيضاً، تم إسقاط صفات وسمات بعينها على الشرق، على الرغم من تنوع مجتمعاته وتواريخه ولغاته، فتم تصويره على أنه لا يزال غارقاً في الدين واللاعقلانية، وفي الحياة البدائية والتخلف ويتسم بالقصور وعدم الرشد. وبالمقابل فإن الأوروبي مختلف تماماً، فهو عقلاني متنور متحضر متقدم سوي مُتحلّ بالفضائل وبالنضوج.

يكتب سعيد معضداً لما سبق: «كان الشرق، تقريباً، اختراعاً غربياً، وكان منذ القدم الغابر مكاناً للكائنات الغربية المدهشة، والذكريات والمشاهد الشابحة، والتجارب الاستثنائية»<sup>[٣]</sup>. والعرب، مثلاً، كما يقتبس سعيد تعليق أحد المستشرقين، «علاوة على تصويرهم على أنهم غير كفؤين إطلاقاً، فإنهم لا يتبادلون حواراً عادياً أبداً. إنهم يصرخون الواحد على الآخر. إنهم ينبحون ويصيحون»<sup>[٤]</sup>.

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص ٣١.

[٢]- نفس المصدر السابق، ص ٢٩.

[٣]- نفس المصدر السابق، ص ٢٩.

[٤]- إدوارد سعيد، القلم والسيوف، مصدر سابق الذكر، ص ٧٩.

وهو ما يكشف أن الغرب تصور الشرق تصوراً استعماريّاً عرقياً فوقياً متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة، والإنشاء الذي ولّده ذلك كله. وإن الشرق لم يكن، في وعي الغرب، الآخر الخارجي فقط، بل امتداداً للشاذ والمنحرف والمجنون والمستضعف داخل الغرب: للآخر الداخلي أيضاً<sup>[١]</sup>.

ولا شك في تأثير هذا الصور التي خلقها الاستشراق في كتاباته المذكورة، وادّعى أنها تمثل الشرق، فهي تؤثر كما أوضح سعيد، لا في الدراسات الأكاديمية فحسب، بل في رؤية أبناء البلدان التي تحررت من الاستعمار لذواتهم ولثقافتهم، فالاستعمار أورث الفرد في هذه البلدان نظرة دونية إلى ذاته، وهي نظرة تتصل بالتصوير المتسق له ولأتمته في كتابات المستشرقين.

ما سبق هو بالضبط ما قام الاستشراق بإنجازه، فالاستشراق في محصلته النهائية يعيد التأكيد على التفوق الأوروبي في مقابل التخلف الشرقي، ويحدد عبر دراسته للشرق هوية الغربيين كنفويض لأولئك الذين ليسوا غربيين. وفي هذا السياق تكون الحقيقة المتضمنة سلفاً داخل دائرة الاستشراق هي أن الغرب كهوية متفوق بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الغربية.

بذلك أنشأ الاستشراق تمييزاً وجودياً ومعرفياً بين الشرق والغرب. وبدوره يعكس هذا التمييز، بصورة مباشرة وصريحة، أن الاستشراق استجاب للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم، الذي هو أيضاً من نتاج الغرب. وهكذا، فإن لتاريخ الاستشراق، في آن واحد، اتساقاً داخليّاً مع الثقافة المسيطرة المحيطة به<sup>[٢]</sup>.

وأخيراً نقول أن الأهمية الاستثنائية لكتابات سعيد وأعماله إنما تكمن: أولاً، في شرحه للكيفية التي تمت بها عملية إنتاج جملة تصورات وتميزات بخصوص مجموع ما يقع خارج دائرة الغرب كهوية ثقافية. وتكمن، ثانياً، في إظهاره للسياق الذي تبلورت

[١]- إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة كمال أبو ديب، مقدمة المترجم، ص ٩.

[٢]- أنظر: إدوارد سعيد، الاستشراق، مصدر سابق الذكر، ص ٥٧.

فيه تلك التصورات والتمييزات، وهو سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً، السياق الذي في ظله تم التعاطي مع هذه التصورات لا بوصفها مجرد تمثيلاً لا أكثر، يجسد وعي الذات الغرب للآخر الشرق أكثر مما يجسد هذا الأخير، بل بالأحرى بوصفها إنشاءً يدعي لنفسه امتلاك الحقيقة التي لا يرقى إليها الشك بخصوص موضوعه.

والشرق الذي جعله سعيد محوراً لكل كتاباته ودراساته هو ذاك الشرق الذي خلقه الغرب وجعله مقابلاً له، وهو في المحصلة النهائية للتحليل محض تصور! فكتابات سعيد تدعوننا، من جهة، إلى ألا نسلم بصحة هذه التصورات، وتنبهنا، من جهة ثانية، إلى أن نضع في أذهاننا حقيقة أن جملة التصورات التي شيدها الذات الغربية داخل دائرة الاستشراق لم تنبع من الآخر، موضوع المعرفة، إلا بدرجة أدنى، إنما صدرت، بالدرجة الأولى، ضمن شروط نابعة من الذات العارفة ومن الثقافة التي تنتمي إليها، والتي تمثل لها في نهاية المطاف، الإطار المرجعي الذي انطلقاً منه تكتب وتفكر وتتصور.

## خاتمة

ألقى هذا المقال البحثي الضوء على نظرية ما بعد الكولونيالية من خلال أعمال الكاتب والناقد والمفكر السياسي إدوارد سعيد، وأبرز المقال أهم أطروحاته الرئيسة من خلال سياحة في كتبه ومؤلفاته.

ويأتي نقد الكولونيالية مع إدوارد سعيد ضمن مشروع نظري يهتم بتفكيك الخطاب والممارسة الاستعماريين. وضمن هذا التوجه، ركزت أعمال سعيد وكتاباته ومواقفه على فضح نوايا وأهداف الاستشراق، المستترة خلف دعاوى العلم والمعرفة والموضوعية. وهنا، أيضاً، نلاحظ في كتابات سعيد اهتماماً بدراسة جملة من القضايا والمسائل، يأتي على رأسها توضيح وتحليل الكيفية التي أخضعت بها الكولونيالية الثقافات المحلية لمشيئتها، وكذلك دراسة الصور التي استجابت بها الدول التي تم استعمارها لإرث الكولونيالية الثقافي بعد نيلها الاستقلال.

وبشكل عام، بإمكاننا تحديد الهم البحثي الأساسي، والذي نتلمسه مضمراً أحياناً، وبوضوح في أحيان كثيرة داخل كتابات سعيد المتعددة، في ذاك الانهماج المتمثل في اختراق حجب التقاليد الثقافية الغربية، وإظهار وجهها الكولونيالي المستتر، الذي تم تشييده على مدى عقود طويلة في القرنين الماضيين. وفي هذا السياق، استطاعت كتاباته بشكل موسع وعميق معالجة الهيمنة الثقافية الكولونيالية التي مارسها الغرب على الشرق والجنوب، وركزت هذه الكتابات بشكل خاص على دراسة العلاقة بين الشرق (وتحديداً الشرق الأدنى الإسلامي والعربي) وبين الغرب (تحديداً فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة)، حيث تم رصد تلك العلاقة منذ غزو نابليون بونابرت لمصر في أواخر القرن الثامن عشر، مروراً بتناول الفترة الاستعمارية الرئيسة والتي تزامنت معها نشأة دراسات المستشرقين الحديثة في أوروبا، وانتهاءً بالهيمنة الإمبريالية البريطانية والفرنسية على الشرق بعد الحرب العالمية الثانية وظهور السيطرة الأميركية في الوقت نفسه.

يبين تحليل سعيد للخطاب الاستشراقي أن هذا الأخير، ليس كما يدّعي، مجرد

حقل بحثي يهدف لمعرفة (الشرق) بصورة موضوعية تتسم بالحياد والنزاهة، بل على الضد من ذلك، يرينا تحليل سعيد أن الاستشراق كخطاب تخترقه علاقات القوة والسلطة، وأنه لعب دوراً بالغ التأثير في مساعدة السياسة الاستعمارية في إحكام سيطرتها وهيمنتها على شعوب (الشرق) الذي تمت موضعة إنسانه ومجتمعاته في خانة المتخلف والشاذ وغير السوي والاستثنائي. ولا زال إلى اليوم يلعب الدور ذاته من خلال تقديمه صورة نمطية زائفة تلجأ إليها وسائل الإعلام الأميركية لدى تناولها موضوعات الإسلام والشرق.





## لائحة المصادر والمراجع

- ١ . إدوارد سعيد، الثقافة والمقاومة، ترجمة: علاء الدين أبو زينة، دار الآداب
- ٢ . إدوارد سعيد، القلم والسيوف، حوار دافيد بارساميان، ترجمة: توفيق الأسدي، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، ط ١، ١٩٩٨ م.
- ٣ . إدوارد سعيد، العالم والنص والناقد، ترجمة: عبد الكريم محفوظ، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ٢٠٠٠.
- ٤ . إدوارد سعيد، تعقيبات على الاستشراق، ترجمة: صبحي حديدي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.
- ٥ . إدوارد سعيد، صور المثقف، ترجمة: غسان غصن، دار النهار للنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٦ م.
- ٦ . إدوارد سعيد، خيانة المثقفين النصوص الأخيرة، ترجمة: أسعد الحسين، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط ١، ٢٠١١ م.
- ٧ . إدوارد سعيد، تغطية الإسلام كيف تتحكم أجهزة الإعلام ويتحكم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، ترجمة: محمد عناني، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٥ م.
- ٨ . إدوارد سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، ترجمة: نائلة قلقيلي حجازي، دار الآداب، بيروت، ط ١، ٢٠٠٨ م.
- ٩ . إدوارد سعيد، الاستشراق، ترجمة: كمال أبو ديب.

## هذا الكتاب



يريد هذا الجزء الثالث من سلسلة «نحن والغرب»، أن يلقي الضوء مجدداً على مسارات النقد العربي الإسلامي لحضارة الغرب الحديث. ومع أنّ هذا المسعى يكتسي طابعاً موسوعياً في شكله ومحتواه، إلا أنّ غايته الجوهرية تندرج في سياق التأسيس لمنهج معرفي انتقادي للمبادئ المؤسسة للنظام الأنطولوجي والثقافي للتجربة التاريخية الغربية.

ومن أجل أن يستوي هذا المشروع على نصاب التكافؤ الخلاق بين نقد البنية المعرفية للمركزية الغربية، وضرورة تقديم البديل الحضاري الذي يسعى المركز إلى بلورته وتطهيره، كان علينا - وكما جرى الأمر في الجزأين السابقين - أن نصطفي نخبة من العلماء والمفكرين ممن أنجزوا أعمالاً وازنة في كشف المعاصر الأساسية لبنية تفكير الغرب وثقافته التاريخية.

من المقدمة



تطبيق المركز



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

<http://www.iicss.iq>

[islamic.css@gmail.com](mailto:islamic.css@gmail.com)