

الدولة والمجتمع

من محة ابن رشد إلى
خصوصة محمد عبده - فرح أنطون

محمد الناصر النفزاوي

مركز النشر الجامعي

الدولة والمجتمع

من محنّة ابن رشد إلى خصومة
محمد عبده - فرح أنطون

محمد الناصر النفزاوي

مركز النشر الجامعي

2000

«تشبه مسألة العلاقات بين الله والعالم في جميع ملامحها الأساسية
علاقة الدولة بالقانون».

فرانسوا شاتليه

قتل امرئ في غابة جريمة لا تغتفر
وقتل شعب كامل مسألة فيها نظر

أديب اسحق

«إثنا متشاربون يا شفروت، ولا يكن للواحد منا أن يقتل صاحبه إلا
خطأ»

«المتشاربون» (رواية)

محمد الناصر النفزاوي

يتناول هذا الكتاب القضية الحضارية القدية الجديدة التي لخصها السؤال «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم»؟ أي هذه القضية التي كتب فيها إن بشكل حصري أو بشكل أكثر شمولاً عدد من الباحثين، يستعصي على العد.

فما الغاية، إذن، من إضافة كتاب جديد في موضوع أصبح كلاسيكيًا بل أصبح مبعث ضجر خاصة في القرن الحادي والعشرين الذي دخلنا فيه فعلياً؟

إنها بكل بساطة غاية تأريخية للمسألة تتوجه إلى عامة المتعلمين ولذلك فلا أثر تقريباً في هذا الكتاب لمصطلحات الاختصاصيين أو لهذا الأسلوب الذي يعتقد المسائل بدل أن يبسطها تشبثًا في أغلب الأحيان بأكاديمية مشبوهة يكاد يطلق عليها خصومها قول القائل «فسر الماء بعد الجهد بالماء».

حاولنا، إذن، أن تتبع تطور هذه المسألة من زمن أبي الوليد محمد بن رشد (1126–1198) إلى زمن فرح أنطون (1874–1922) ولكن بأسلوب لا يعتمد، على سبيل المثال، لغة مهدي عامل⁽¹⁾ الذي يفسر التاريخ اعتماداً على مفهوم الصراع الطبقي ولا يعتمد لغة عبد الله العروي⁽²⁾ الذي أصبح يفسر التاريخ اعتماداً على مفهوم «الذهنية» نتيجة تطور هذا الجيل اليساري الذي ولد في الثلاثينيات ودفعه تغير الأوضاع الحضارية العالمية منذ السبعينيات خاصةً إلى إعادة النظر في كثير مما اعتمد قبل ذلك من عناصر نظرية حديثة إلى الأشياء.

على أنَّ هذا لا يعني في حقيقة الأمر اختلافاً كاملاً بين نظرتي المفكرين سالفى الذكر ونظرتنا إلى القضية إذ الجامع بين كل هذه الرؤى هو التركيز على العوامل الداخلية والخذر الشديد من اعتبار الظاهر حقيقة يمكن الاطمئنان إليها.

(1) مهدي عامل (1936–1987)، من متأولة الجنوب اللبناني، تحول إلى الماركسية ودرس الفلسفة في الجامعة اللبنانية ، قتل في بيروت .

(2) عبد الله العروي (1933) ولد بـ«أزمور» بالمغرب الأقصى. درس التاريخ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بباريس.

هذا الأمل سبق أن تعلق به فرح أنطون سنة 1903. فلقد كتب هذا المفکر الشاب تفنيدا منه لرأي القائلين بأنّ النهضة العربية بدأت منذ حملة نابليون على مصر والشام نهاية القرن الثامن عشر :

«ان نهضة الشرق بعد كبوته ما زالت في طفولية مؤلمة»

وأضاف :

«متى يصل الناس إلى زمن يقرأون فيه كتاباً كهذا الكتاب بضرر ومللة لأنّه بمثابة تاريخ قديم لم يبق في الأرض احتياج لموضوعه؟».

فإذا كان هناك ما يشبه الاختلاف بين ما جاء في هذا الكتاب وما جاء في «أزمة الحضارة العربية أو أزمة البورجوازيات العربية» (مهدي عامل) أو «مفهوم العقل» (عبد الله العروي) فهو يتلخص في أمور ثلاثة :

1 - التركيز في هذا الكتاب على السياسي (لا الظبيقي ولا الذهني) فيتناول المسألة.

2 - الحرص على ربط السياسي دائمًا بالبعد الميتافيزيقي.

3 - اعتماد لغة مبسطة والإكثار من الأمثلة لأنّ هذا الكتاب كان في نواته الأولى موضوع درس عام لطلبة المرحلة الأولى (شعبة العربية، شهادة الحضارة، امتدّ طيلة عام دراسي (أي 24 ساعة) ولذلك فهو يشكو أحياناً من كثرة الشواهد بل من التكرار.

على أنه تجدر الإشارة إلى أنّ القارئ سيلاحظ، وهو يشرع في قراءة هذا الكتاب أنّ الفصول الثلاثة الأولى منه تتناول عصراً سبق عصر ابن رشد فكانها تفيض على عنوان الكتاب الذي يحصر المسألة في القرون الشمانية (12-20) التي درجت كتبنا المدرسية على إدراج أكثرها ضماناً ما يسمى بعصر الانحطاط. وتبريرنا لهذا الفيض بسيط، فلقد كان طيلة حياتنا التدرّيسية نحرص، تعويضاً للطلبة على البحث بأنفسهم ومن دون وصاية عن الحقيقة أو ما يقرب من الحقيقة، على مقابلة الفكرة بالفكرة وليس يمكننا، إن تعلقنا بهذا النهج البيداغوجي والمعرفي في آن واحد، أن نتناول التيار الرشدي من دون التعرض للتيار المضاد الذي امتحن الفيلسوف شرقاً ومغرباً.

كما أنّ القارئ، خاصةً إذا كان مختصاً في بعض جوانب هذه المسألة أو في فترة تاريخية محددة، قد يضيق بما قد يعتبره تبسيطًا لبعض المسائل التي كتبت فيها مئات الكتب. ولقد قلنا منذ السطور الأولى في هذه المقدمة إنّ عملنا يندرج ضمن عملية تبسيط.

هكذا إذن تبدو الغاية من هذا الكتاب واضحة وكم كان نورًا لو تجاوز الوضع الاجتماعي ما هو عليه منذ قرون فأصبح دافعاً إلى طرح أسئلة أجدى من السؤال الكلاسيكي موضوع الكتاب.

الفصل الأول

المسلمون بين دعابة «دولة الإسلام العربية» ونحوها

إبن حنبل «الخلافة في قريش ما بقي في الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن يناظرهم فيها، ولا نقر لغيرهم إلى قيام الساعة».

المتوّكلي :

فقل لبني هاشم أجمعين هلموا إلى الخلع قبل الندم
فعودوا إلى أرضكم بالحجاز لأكل الضباب ورعبي الغنم

أحسنَ كثيرَ من المسلمين الستينَ في القرنين التاسع والعشر الميلاديين
ببداية تحول الحكم الفعلي من العرب إلى غيرهم من الأجناس المسلمة الأخرى.

وقد عَبَرَ عن هذا التحول فكريًا تغلب المذاهب غير السنّيَة على المذهب
السنّي وانتشار الفلسفة انتشارا لم يسبق له مثيل فدفعهم هذا الإحساس إلى
ردة فعل سنّية محافظَةٌ عَبَرَ عنها في القرن التاسع الصراع بين الحنابلة وبين
القدريين (المعتزلة).

لقد أقرَّت الدولة على عهد الخلفاء المأمون والمعتصم والواحد
(847-847) عقائد المعتزلة وأنزلتها المنزلة الأولى وكانت هذه العقائد تبني
بصفة عامة على التجريد أي تقوُّد في النهاية إلى تبني صورة للإله شديدة
التعالي عن الإنسان.

ومن البديهي أنَّ فكرة الله عند المعتزلة تقوُّد إلى وجوب تفسير
القرآن، الذي تستند إليه الدولة في حكمها، تفسيراً يلائم هذا التجريد مما يفتح
باباً عريضاً أمام التأويل وقد يقود التأويل إلى فهم للأية «أطِيعُوا اللَّهَ وَأطِيعُوا
رَسُولَ وَأُولَئِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» يختلف عما يفهم منها مثلاً أحمد بن حنبل
الشيباني الريسي (780-855) وهو أنَّ «الخلافة في قريش ما بقي من الناس
اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينزاهم فيها، ولا نقر لغيرهم إلى قيام
الساعة»⁽³⁾.

ما الذي يفسِّر مناصرة الخلفاء الثلاثة سالفِي الذكر لاعتزال وعداؤتهم
للحنبليَّة وهي التي تحرص على إبقاء الحكم في قريش وهم قرشيون؟

كثيراً ما يقع التعرُّض لتفكير ابن حنبل ول موقفه المعادي للجدل الديني
والفلسفي في مثل هذه المسائل وفي غيرها من دون ربط هذا التفكير بالحرب
الأهلية بين الأمين والمأمون أي بين قوى اجتماعية وسياسية يحظى شقُّ منها
بدعم ابن حنبل الفكري ويحظى الشقُّ الثاني منها بدعم المعتزلة.

(3) البرت حوراني : «الفكر العربي في عصر النهضة»، بيروت، د.ت.، ص. 35.

إن المجتمع يذوب، بهذه النظرة، ذوياناً كاملاً في الدولة. أمّا النشاط الفكري للأفراد فهو يتقلّص حتّى ليكاد ينعدم إذ أنَّ الإيمان كما يفهمه ابن حنبل يقتضي من الفرد ارتباطاً كاملاً من المخلوق من لا شيء بخالق كل شيء حتّى أن أي مؤمن لا يستطيع أن يقرّ شيئاً إلا على الاستثناء ويستدرك «إن شاء الله».

إن دولة تأخذ بمثل هذه النظرة إلى الطبيعة وإلى العلاقات الاجتماعية تصبح، في علاقتها بالمجتمع شبيهة بـإله ابن حنبل.

بدون هذا الفهم لأسس تفكير ابن حنبل الديني (الهرمي) يبقى الحديث عن المذاهب في الإسلام (وفي غير الإسلام) غامضاً. وما يثبت، في نظرنا، صحة ما نذهب إليه هو هذا التوافق في هذه المسألة بين تفكير ابن حنبل الداعية العربي الإسلامي السنّي في القرن التاسع الميلادي عندما كان العرب على قدر من القوّة وتفكير دعاة عرب ويبين إسلاميين في القرن العشرين عندما لم يبق للعرب قوّة تذكر. فقد كتب محمد رشيد رضا، خصم مواطنه المسيحي فرح أنطون، الذي لا يقول بانشداد الطبيعة انداداً كلياً إلى الله ولا يقول بالدولة الدينية أو العرقية عن إيمانه بضرورة الانداد الاجتماعي الكلي إلى الله ابن حنبل :

«(علينا) عرض أنفسنا في هذا العصر على هذه الآيات لتعلم هل هي منطبقة علينا أم لا» (5).

وكتب عن عدائِه لخروج الحكم من الأيدي العربية :

«إني أعتقد منذ عقلت أن دسائس المجروس هي التي فرقت سلفنا ودسائس الإفرنج هي التي فرقت كلمة مسلمي عصرنا» (6).

فلا أثر كما نرى، في مثل هذا التفكير القديم الحديث للعوامل الطبيعية أو الاجتماعية لأنَّه تفكير يقوم على اعتبار الطبيعة محدثة لا فاعلة،

هذا الربط الضروري يقود إلى اعتبار تعلق ابن حنبل بالحديث وتفضيله للنقل ومعاداته للتأويل ناتجاً لا عن موقف دينيٍّ فحسب بل كذلك عن موقف سياسي من العلاقة بين العرب العبد منافقين الذين يجتهدون في حصر السلطة في العرب وبين عرب عبد منافقين آخرين يهددون بانفتاحهم على الفرس الذين يدعمونهم هذا الاحتياط القومي للدولة.

إذ ماذا يعني النقل عند ابن حنبل إن لم يكن يعني على مستوى العلاقة بين الله والطبيعة انداداً كلياً إلى الله فلا شيء، صغيراً كان أو كبيراً، يحدث فيها إلا بإذنه؟ وبما أنَّ الله الذي وقع تصوره بهذه الصورة حاضر في نص القرآن الذي تستند إليه الدولة في حكمها، وهي «دولة الإسلام العربية»، فإنَّه لا توجد فضيلة اجتماعية تفضل فضيلة الطاعة ونبذ التعديدية الفكرية التي تهدّد وحدة الدولة وعرويتها.

والمعتزلة، رغم أنَّهم من علماء الكلام، ووظيفة عالم الكلام هي أن يدافع عن دين خاص نزل في زمن خاصٍ وفي شعب خاصٍ، أي الدفاع عن الإسلام ضدَّ الأديان الأخرى، يهددون، في نظره، باعتمادهم التأويل لهذا الدين نفسه إذ أنَّ قولهم بخلق القرآن يكفي وحده، لتنزيله منزلة المحدث وكلُّ محدثٍ مهما كانت قداسته لا يمكن أن ينزل منزلة من أحدهُه وإن ذلك يصبح القرآن قابلاً لقراءات مختلفة.

وعندما يقول ابن حنبل بقدم الله وقدم القرآن فذلك يعني على المستوى الميتافيزيقي خضوع الطبيعة المحدثة لله المحدث وخضوع المجتمع لدولة تبني على القرآن :

«والجهاد ماض، قائم مع الإمام، بِرًا أو فاجراً، ولا يبطله جور جائر ولا عدل عادل. والجمعة والمحجّ والعبدان مع الأئمة، وإن لم يكونوا بَرَّةً عدو لا وأتقى، ودفع الصدقات والأعشار والخرج والغي، والغائم إلى الأمّاء عدلوا فيها أو جاروا» (4).

(5) محمد رشيد رضا : «رحلات الإمام محمد رشيد رضا»، بيروت، 1971، ص. 28.

(6) شبيب أرسلان : «السيد رشيد رضا»، دمشق، 1937. ص. 315.

(4) البرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 35.

وفرض المتوكل (847-861) خليفة فعدل هذا الخليفة تنازلاً منه لمن ولده الخلافة عن المذهب الاعتزالي إلى مذهب السنة ودعا ابن حنبل إلى بلاطه وأجرى معاشاً على أسرته. لقد بدأ امتحان المعتزلة في الوقت الذي أعيد فيه الاعتبار إلى ابن حنبل سواء في الشرق أو المغرب، ففي المشرق تعرض قاضي القضاة المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد للامتحان.

وفي القิروان «لما تولى سحنون صاحب المدونة وهي الملخص الكبير للمذهب المالكي (مات 854) القضاة جلد سلفه عبد الله ابن أبي الجواد جلداً في ريث حتى قضى، وذلك لأنّه قال بخلق القرآن».

هذا العنف الجنبي المدعوم بسلطة الدولة ضد المعتزلة لم يكن كافياً للقضاء على التيارات السياسية والفكرية غير السنّية ولذلك عمد السنة إلى «استعمال الفلسفة مقاومة الفلسفة» متجاوزين بذلك العداء الذي كان يكنّه أحمد ابن حنبل للجدل في العقائد وكان للأشعري الأثر الأكبر في توجيهه علم الكلام هذه الوجهة الجدالية.

ولد أبو الحسن علي الأشعري بالبصرة زمن ردة الفعل الجنبلية على المذهب الاعتزالي سنة 874 وتوفي ببغداد قبل عقد من استيلاء الشيعة البوهيين الفرس خصوم العرب والأتراك السنة على السلطة الفعلية في بلاد الرافدين سنة 935. وقد ظل حتى الأربعين من العمر تلميذاً متھمساً لحمد بن عبد الوهاب الجبائي المتكلّم المعتزلي ثم انقلب على المعتزلة وأصبح نصيراً لرأي أهل السنة سنة 913.

ونحن نجد في القرن العشرين كثيراً من المفكّرين يشبه مسارهم الفكري مسار الأشعري : نجدهم خاصة ضمن هذه الفئة التي تخرّجت في المدارس اليسارية ب المختلفة اتجاهاتها ثم تحوّلت، لأسباب مختلفة إلى مدارس نقيبة وبذلك اتّسمت طریقتهم في التفكير بالأخذ المكثّف من المدارس القدیمة وإن كانوا يستعملون طریقة الجدل للدفاع عن المذاهب الجديدة التي اعتنقوها.

ولهذا السبب يعتبر كثیر من الباحثين الأشعري مؤسس علم الكلام لأنّه نبذ طریقة السنة في إنكار الجدل في العقائد (والخنابلة يرون في استخدام

فالفعل لله وحده وللدولة وحدها ومن هنا يتضح دور العوامل الخارجية ودور «الشیطان» و«الأيدي الخارجية» التي تقرّر مصير العرب.

من خلال هذين الشاهدين يتّضح بجلاءً أنّ نظرية محمد رشيد رضا إلى العلاقة بين الله والطبيعة (علاقة محدث لحدث) قادته، منطقياً، إلى نظرية إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع : «أميل إلىبقاء زعامة وطني في وجهائه (...) لاعتقادي أنه لا يوجد في دهره من يصلح للزعامة كما وجد في فرنسا عندما صارت ديمقراطية» (7). وبين «أولي الأمر العرب المسلمين» وبقية الأمم المسلمة تلاميذه فهو يطلب، على مستوى هذه الأمم، أن يكون من نزل القرآن فيهم (العرب) قوامين على الأمم المسلمة الأخرى وكأنها أمم محدثة.

ما هو مدى استقلال الطبيعة عن الله من ناحية ومدى استقلال المجتمع عن الدولة من ناحية ثانية في مثل هذه النظرة ؟

إنه ينعدم انعداماً كلياً لتبقى الصفة المثلثة : صفة الطاعة إذ يعتبر كلّ شكل من أشكال الاستقلال في الحالة الأولى كفراً وفي الحالة الثانية عصياناً.

قاوم المعتزلة (القدريون) هذه النظرة الجنبلية وقالوا بـ «حرية الإنسان» تنزيهاً للاله عن إرادة الشر مثلاً واضطروا نتيجة لذلك إلى أن يقولوا بـ «خلق القرآن» ليتمكنوا من تأويله بطريقة تبرّر القول بهذه الحرية.

فالقطيعة إذن واضحة بين مذهب الاعتزال العقلي والرسمي ومذهب ابن حنبل النطلي ولذلك تعرض هذا الفقيه للامتحان سواء في عهد المأمون أو عهد المعتصم على يدي قاضي القضاة المعتزلي معاصر المحافظ أحمد بن أبي دؤاد (الإيادي من ربيعة قبيلة ابن حنبل) الذي كان يرأس «المحكمة الدينية» الاعتزالية من دون أن يؤدي هذا الامتحان إلى تحويل ابن حنبل عن مذهبها إذ كان يعيّر عن قوى اجتماعية وسياسية مازالت فاعلة ومؤثرة. ولقد ثبت على موقفه حتى بعد موت الواشق وتدخل القائد التركي وصيف (أي في نهاية الأمر العدو التركي للجنس الإيراني وللشيعة القائلين بالتأويل) في قضية الخلافة

(7) محمد رشيد رضا : «الرحلات»، ص. 46.

أما في الجزيرة العربية فقد أنشأ العربي البحريني حمدان قرمط (بفتح القاف والميم أو ضمّهما) «في العراق دعوة سرية خاصة به وذلك في أواخر القرن التاسع (880 م...) لقد كان الخلفاء العباسيون مفتichين للسلطة، ومعظمهم إما طغاء وإما خلعاً هذا علاوة على تفضيلهم الغرباء في بلاطهم على العرب رغم مكائد الأئلتين السرية ضدّهم. وسرعان ما أضحي حركات قصر الخليفة المعتصم الترك مالكين زمام السلطة في بغداد. واستفزت مكائد them القرامطة الذين وجدوا فيها سبباً إضافياً للثورات فتناضلوا من بيعة العباسيين (...). ثم أعلنوا، أخيراً، الحرب عليهم، وكانت صيحتهم للحرب : «الله هي...، حسبنا الله» ومثل هذا المزاج ما بين المسائل الدينية والسياسية، وانطلاقاً من رفض إجمالي لا يقبل بغير الله في الدنيا والآخرة، رفع القرامطة مستوى تمردّهم، بحيث ظلوا طوال قرن أو أكثر سادة الجزيرة العربية بلا منازع مرهبين خلفاء بغداد وأصبح قرمط بعد زمن قصير من بدء نشاطاته التبشيرية هو النبي والهادي والملهم. كما دعي أيضاً الجمل والكلمة وحتى روح القدس الناطق باسم المسيح (...).

معظم أتباع قرمط أتى من القبائل البدوية التي وجدت الاسلام مضجراً أكثر مما ينبغي ومتطلباً أكثر مما يجب، وكانوا مستعدين للاتخراط في آية حركة تغري فيهم روح التحرر ونزعه النهب وكانوا مقاتلين مستعدين لا يقهرون، وبإمرة قائدين هما أبو سعيد وابنه طاهر، الذين استوليا على عمان والبحرين واستقرا في الأحساء خلف رمال الصحراء الحمراء المحرقة حيث أمروا جانب أي هجوم أو غزو وفي الشمال ساروا نحو العراق مدمرّين كل شيء في طريقهم حتى وصلوا إلى سوريا الشمالية فاجتاحتها كالإعصار واستولوا على بعلبك وأعملوا السيف في رقاب أهلها. ولم يكن في عيدان القرامطة خور وهم في ساحة الوجى : فقد تمكنوا جميعاً من الأسرار العليا، لذا تراهم يقاتلون كالشياطين في سبيل إقامة ملوكـت الله على الأرض. ولم يصمد جيش الخليفة أمام هجماتهم المستيمة ومذابحـهم. كانوا يرمون بأنفسـهم إلى التهلكة طعمة للموت مطبيـعن أوامر رؤسائهم طاعة عميـاء.

الأشارعة للحجج العقلية بدعة مستنكرة) واعتمد التدليل العقلي للدفاع عن مذهب أهل السنة.

ولسوف يكون للأشعري خلفاء مشهورون منهم في المشرق أبو حامد الغزالى (ت 1111) وفي المغرب ابن تومرت (ت 1130)، داعية الموحدين الذين هاجروا من إشبيلية، وله كتاب شهير يدعى *الذخيرة*.

هل يوجد اختلاف أساسي بين المبنية والأشعرية؟

من وجهة هذه الدراسة لا يوجد اختلاف يذكر إذ أنَّ الأشعري يخضع الطبيعة إخضاعاً كلياً لله فالله قادر على كل شيءٍ وكلَّ خيرٍ أو شرٍّ متعلق بمشيئته، وهو يخلق أفعال العباد بأن يخلق فيهم القدرة على فعل أيّ فعل وهو يصرُّ على أنَّ «الكسب» مخلوقٌ فيؤكِّد بذلك قدرة الله على كل شيءٍ غامطاً مسأله، لِمَّا الإنسان عن أفعاله.

ما الذي يفسّر إذن ازدهار الأشعرية؟ وبأي دعم كان ذلك؟

إنَّ الأَشْعُرِيَّةَ كَانَتْ هِيَ النَّظَرَةُ الَّتِي دَافَعَ بِهَا السَّنَةُ عَرِبًا وَتُرَكًا وَبِرِّيَا عَنْ قِرَاءَتِهِمْ لِلْقُرْآنِ وَمَنْ ثُمَّ عَنْ شُرُعِيَّةِ حُكْمِ السَّنَةِ ضِدَّ خُصُومِهِمُ الْسِّيَاسِيِّينَ وَلِذَلِكَ فَسُوفَ يَتَعَرَّضُ الْأَشْاعِرَةُ لِلِّامْتَحَانِ فِي الْمَنَاطِقِ الْإِسْلَامِيَّةِ الَّتِي غَلَبَتْ عَلَيْهَا الْقُوَىُّ الْسِّيَاسِيَّةُ وَالاجْتِمَاعِيَّةُ غَيْرُ السَّنَيَّةِ وَأَفْضَلُ مَثَالٍ عَلَىِّ مَا نَقُولُ هُوَ امْتَحَانُ الْأَشْعَرِيِّينَ لِلْأَشْاعِرَةِ وَتَقْرِيبُ الْفَلَاسِفَةِ مِنْهُمْ :

تكونت مملكة العائلة البوهيمية في غرب فارس (العاصمة : شيراز) سنة 909-1171. وبعد موت الأشعري (935) وقد ضمت العراق الأعجمي والـ«ميدي» وفارس. وبعد عشر سنوات من قيامها (945) أجبر عماد الدولة الخليفة العربي على تسميته أمير الأمراء وبذلك انتزع منه السلطة الزمنية. في هذه الفترة التي سيطر فيها الشيعة على فارس وال伊拉克 أعلن عبيد الله المهدي عن توليه الخلافة في القيروان (910) وسيطر الشيعة الاسماعيليون على المغرب جميعه وفتحوا صقلية ثم استقروا بعاصمتهم الجديدة المهدية ثم توسعوا في إفريقيا والشرق فأسسوا القاهرة (969) وبلغوا فلسطين ولسوف يدوم حكمهم حتى القرن الثاني عشر (1171-909).

منسوبة إلى معز الدولة وقومه من الدليل شيعة العلوية منذ إسلامهم (...). فلم يكونوا من شيعة العباسية في شيء، ولقد يقال بأنَّ معز الدولة اعتمَّ على نقل الخلافة منهم إلى العلوية، فقال له بعض أصحابه : لا تول أحداً يشرُّك قومك كلَّهم في محبته والاشتمال عليه، ورَبِّما يصيِّر لهم دونك، فأعراض عن ذلك وسلبهم الأمر والنهي وتسلُّم عماله وجنده من الدليل وغيرهم أعمال العراق وسائر أراضيه وصار الخليفة إنما يتناول منه ما يقطعه معز الدولة ومن بعده، فيما يسد حاجته» (11).

لقد كان أشهر مثلي هذه العائلة عضُّ الدولة (949-982) إذ وَحَدَ مختلف المناطق التي استولى عليها أفراد العائلة البوهيمية. ولقد سمي سلطاناً ثم ملكاً وأخيراً ملك الملوك (شاهنشاه) : هذا التغيير في الألقاب كان نتيجة اتساع سلطان البوهيميين إذ أضاف إلى ممتلكاته القديمة العراق العربي وجعل من الخلفاء العباسيين مجرَّد قادة روحين للمسلمين السنة : ولم تخل سنة 1000 حتى كان وضع العرب قد عاد تقرِّباً إلى ما كان عليه قبل نشأة «دولة الإسلام العربية» حسب عبارة ابن خلدون إذ قد حلَّ الإيرانيون مع البوهيميين محلَّهم تماماً.

ولقد شجَّع هؤلاء الحكام الجدد الشعر والفلسفة : فابن سينا الذي ولد قريباً من بخارى سنة 980 اشتغل طويلاً بمكتبة القصر البوهيمي قبل أن يلتحق بالبلاط. أمَّا الشاعر الفردوسي (930-1020) فقد كتب الشاهنامه «وقصد فيها الكتابة بكلمات فارسية بحثة وتفاخر بنجاحه في هذا الباب؛ إذ أنه لم يستعمل في قصidته المعظمة سوى مائتين وخمسين كلمة عربية على ما يقال» (12).

(11) عبد الرحمن بن خلدون : «العبر»، بيروت، ج. 6، 1958، ص. 877.

(12) ساطع الحصري : «مذكريتي في العراق»، بيروت، ج. 2، 1967. وهذا المفكِّر يصلح مثلاً على الصراط الثلاثي : عرب، فرس، ترك. فلقد كان حتى نهاية الحرب العالمية الأولى عثمانياً اتحادياً قاوم الفكرة العربية وعند قيام دولتي إيران الحديثة على يدي رضا بهلوي وتركيا الحديثة على يدي مصطفى كمال أصبح من كبار دعاة الفكرة العربية سعيَاً إلى التقليل من حدة الصراع السعودي الهاشمي حتى يتمكَّن العرب من التصدِّي للنزاعات التوسُّعية الإيرانية في والخليج والتركية في الموصل واسكندرون.

لأنَّ مكَّة هي قبلة كل مسلم، وبالتالي كل قرَّد إسلامي، فمن دونها لا يكتمل انتصار. وهكذا اجتاح القرامطة الصحراء تحت إمرة أبي طاهر (سليمان القرمطي) باتجاه مكَّة وحلوا على المدينة كجحافل الجنادل في موجات متتالية في أوج موسم الحجَّ وارتکبوا باسم الله جرائم وانتهاكات لا توصف : ثلاثون ألف حاج ذبحوا وزمزم غصَّت ببحث القتل (8)، أمَّا الكعبية، بيت الله، فقد دنسَت ومُرْقَت أستارها المقدَّسة شرًّا مُرِيقاً. وحمل الحجر الأسود، أقدس مقدسات الإسلام إلى الأحساء . لكنَّه أعيد إلى مكانه بعد عشرين عاماً» (9).

من أمثلة سقوط فارس والعراق والجزيرة العربية والشمال الإفريقي في أيدي الشيعة في القرن العاشر خاصة يتبيَّن لنا أنَّ هذا القرن الذي يطلق عليه «العصر الذهبي» للإسلام إنما كان في حقيقة الأمر قرن هزيمة «دولة الإسلام العربية» (إن استثنينا الفاطميين) وهزيمة السنة ولذلك اعتبره ابن خلدون نهاية حكم العرب الفعلي :

«وأقام المستكفي بعد استيلاء معز الدولة على الأمر أشهراً قلائل، ثمَّ بلغ معز الدولة أنَّ المستكفي يسعى في إقامة غيره، فتنَّرَّ له ثمَّ أجلسه في يوم مشهود لحضور رسول من صاحب خراسان وحضر هو في قومه وعشائره وأمر رجلين من نقباء الدليل ليقبلاً يد المستكفي. ثمَّ جذبه عن سريره وساقاه ماشياً. وركب معز الدولة وجاء به إلى داره فاعتقله بها، واضطرب الناس وعظم النهب ونهبت دار الخليفة (...) ثمَّ بُويع أبو القاسم الفضل بن المقتدر، وقد كان المستكفي طلبه حين ولِي لإطلاعه على شأنه في طلب الخليفة فلم يظفر به واختفى. فلما جاء معز الدولة تحول إلى داره واحتفى عنده. فلما قبض على المستكفي بُويع له ولقب المطیع (10) ثمَّ أحضر المستكفي عنده فأشهده على نفسه بالخلع وسلم عليه بالخلافة ولم يبق للخليفة من الأمر شيء البتة منذ أيام معز الدولة. ونظر وزير الخليفة مقصور على إقطاعه ونفقات داره، والوزارة

(8) وقعت هذه الحادثة سنة 930.

(9) أمين الريحاني : «تحذَّر البلاشية (1920)»، بيروت، دار الفارابي، ط 1، 1988، ص 101.

(10) المطیع لله (946-974)، طول مدة حكم المطیع سببها أمَّه كان «يلك ولا يحكم».

ونصفة عامة وصلت مقاومة الحكم القرشي أحياناً حدوداً لم تبلغها من قبل حتى أنَّ الشاعر المتوكلي نظم (معجم الأدباء / 323/1) :

فقل لبني هاشم أجمعين
هموا إلى الخلع قبل الندم
ح طعنا وضرنا بسيف خدم
ملكتاكم عنوة بالرماد
فما أن وفيتم بشكر النعم
أولاً لكم الملك آباءنا
فعودوا إلى أرضكم بالحجاز
لأكل الضباب ورعى الغنم

بعد أن كان ابن حنبل يصرّح «الخلافة في قريش ما بقي في الناس اثنان» أصبح خصوم دولة الإسلام العربية يدعون العرب إلى العودة إلى الحجاز موطنهم الأصلي «لأكل الضباب ورعى الغنم» ولذلك يمكن للمرء أن يفهم لم كان القرن العاشر قرن شكوى المتنبي مثلاً ولم كان من ناحية التفكير الديني قرن الحادي عشر اضطهدت الأشعرية على أيدي سلاطين بنو بويه الذين كانوا يمليون في عقيدتهم إلى مجموع أقوال المعتزلة والشيعة.

ولسوف ينتظر الحكم السنّي وكذلك الأشاعرة اختلال توازن القوى بين الفرس والترك في المشرق وبين المرابطين والموحدين في الغرب الإسلامي ليستعيد علماء الكلام الأشاعرة الواقع القديم التي فقدوها منذ فترة غير قصيرة من الزمان.

الفصل الثاني

الأشعرية تستعيد هيمنتها في الشرقين الأدنى والأوسط

ابد خليون .

«وأزال (نظام الملك) لعن الأشعرية من المنابر بعد أن فعله الكندي من قبيله»

إنَّ هذا الوضع الذي أصبحت عليه «دولة الإسلام العربية» التي من صفاتها:

- الإنسب إلى قرش.

- الإنسب إلى السنة.

أصبح وضعاً غير مقبول شرعاً حسب الأشاعرة فالسلطنة بوجهها الزمني والديني التي كان يجب أن تبقى في يدي الخليفة القرشي السنّي أصبحت موزعة بين طرفين : السلطة الدينية (مثلة في الخليفة) والسلطة الزمنية (مثلة في «الأعاجم») وهؤلاء وإن أقرّوا بهذه الثنائيّة سياسة منهم فقد كانوا لا يخونون مذهبهم الشيعي العلوي و«شعوبتهم» (قوميتهم) اللغوية والعرقية. وحتى العرب الفاطميون الحاكمون في القاهرة أذابت إيديولوجيتهم الإسماعيلية الرابطة الدموية التي كان يجب أن تربطهم بـ«إخوتهم» في العراق. فما هو الحال؟

إنَّ استعادة نُطْ الحكم العربي السالف الذي كان فيه الحكم الزمني والديني في يدي الخليفة أصبح أمراً مستحيلاً ولكن بقي «اجتهاد ديني» يحلُّ مسألة شرعية الخلافة ووظيفتها وهو تبديل حام لل الخليفة بحام، تبديل حام شيعي بحام سنّي : وليس بإمكان هذا الحامي السنّي في المشرق أن يكون في غير الأتراك السنّة، أي في هذا الاحتياطي البشري الضخم الذي بإمكانه أن يقف في وجه الطموحات الفارسية الشيعية. وكيفي لبلوغ هذه الغاية انتظار الفرصة الملائمة :

ولقد أتيحت هذه الفرصة عندما اكتشف أحد الخلفاء في النصف الأول من القرن الحادي عشر مؤامرة كان يحوّلها أحد وزرائه بتوافق مع فاطميي القاهرة الذين عقدوا معاهدات صلح مع البيزنطيين الأرثوذوكس للتفرّغ إلى منازعة خليفة العراق السلطة.

كانت، زمن هذا الخلاف الفاطمي العباسي، جماعات غفيرة من الترك الغزّ من براري الآرال اتّخذت لها إسم السلجوقة نسبة إلى جدّ أسطوري تزحف إلى إصبهان سنة 1050 وتأسسَ دولة شملت خراسان وفارس بقيادة طغرل (ت

نظام الملك) كثيرة وحسبك من عکوف العلماء على مجلسه وتدوين الدواوين باسمه. فعل ذلك إمام الحرمين وأشباحه. وأماً مدارسه فقد بنى النظمية (14) ببغداد وناهيك بها. ورتب الشيخ أبا إسحق الشيرازي للتدريس بها وتوفي سنة ست وسبعين (يقصد وأربعين) فرتب ابنه مؤيد الملك مكانه أبا سعيد المتولى فلم يرضه نظام الملك وتولى فيها الإمام أبا نصر الصباغ صاحب الشامل ومات أبو نصر في شعبان من تلك السنة فولى أبو سعيد من سنة 478 ومات. فدرس بعده الشريف العلوي أبو القاسم الدبوسي وتوفي سنة 482 وولى تدریسه بعدها أبو علي الطبری والقاضی عبد الوهاب الشیرازی بالنویة يوما بیوم. ثم ولی تدریسها الإمام أبو حامد الغزالی سنة 484 واتصل حکمها في ذلك» (15).

إن العلاقة إذن واضحة بين قيام السلطة السلجوقيّة واستعادة الأشعرية هيمنتها في المشرق (وسرى أنه توجد علاقة مشابهة في الغرب الإسلامي بين قيام الدولة الموحدية واستعادة الأشعرية سلطتها) فما هي الخدمة الإيديولوجية التي قدمها الغزالی للسلاجقة؟

لقد كان الغزالی، من وجهة نظر السلاجقة الذين أسسوا جامعة الشريعة وأصول الدين (النظمية) للتصدي للأزهر في القاهرة، أستاذًا ناجحاً إذ حقق على الأقل ثلاثة غایات كانت تشدها الدولة وهي :

- تبرير شرعيتها
- التمكين لفكرة الخصوصية الشرقية للفكرة التضاد شرق غرب
- التمكين لفكرة الطاعة الاجتماعية.

لقد رأينا كيف اشترط ابن حنبل من ضمن ما اشترط لشرعية الخليفة صفة القرشية ولقد بقي هذا الشرط أساسياً حتى زمن الماوردي (991-1031) الذي حاول في «الأحكام السلطانية» أن يحل مشكلة ازدواج السلطة أو اقتسامها بين «خليفة قرشي» وحاكم زمني «غير عربي» «بالقول إن للخليفة

(14) سنة 1067 وكان علم الكلام من المواد التي تدرس فيها مقاومة للأزهر.

(15) عبد الرحمن بن خلدون : «العبر»، ج 9، ص 26.

1063) فاستنجد الخليفة سنة 1055 بهذا القائد السلجوقي الذي دخل بغداد على أنه حامي المذهب السنّي واتخذ لقب سلطان المشرق والمغرب وصارت له السلطة الزمنية على كل الأراضي التي تخضع من الناحية الدينية للخليفة العباسى.

حدث ذلك قبل ثلاث سنوات من ولادة المفکر الأشعري أبي حامد الغزالی (1058-1111) فكيف سيكون موقف الحكم التركي السنّي الجديد من الأشاعرة وكيف سيكون موقف هؤلاء منه؟

تذكر المصادر أنَّ الأشاعرية اضطهدت في بداية حكم طغرل وبتحريض من الوزير الكندرى وقد يكون مرد ذلك إلى أن متكلميها أصبحوا لا يقلون عن بقية الفرق الدينية غير السنّية استعملاً للجدل في العقائد وليس يعرف عن الأمم القريبة من البساطة مثل الترك والبربر هذا الميل إلى تحبيذ النشاطات الفكرية المفرقة في الجدل. إلا أنَّ هذه الحالة لم تدم طويلاً إذ ما أن تولى الوزير نظام الملك (قتل 1092) الوزارة حتى رحب بالأشاعرة ومدّهم بالعون الفكري بعد أن رأى أنه بالإمكان استغلال تفكيرهم لتبرير شرعية حكم السلاجقة من ناحية ومحاربة الإماماعيلية التي أسست في القاهرة «الأزهر» للتمكين لها إيديولوجياً. وليس من باب الصدفة أن مقتل هذا الوزير كان على يدي أحد الفدائين الحشاشين الإماماعيليين من أتباع الحسن بن الصباح الإماماعيلي (قتل 1124). أمَّا الأشاعرة فقد رحّبوا بالحكم السلجوقي وبدلوا العون الإيديولوجي للسلطنة حتى تتمكن من محاربة البيزنطيين شمال سوريا وفي بلاد الأنضول وفاطمی مصر الخارجين عن الإسلام السنّي وأحلاف بیزنطة.

كتب ابن خلدون عن تحول السياسة السلجوقيّة إزاء الأشاعرة : «أزال (نظام الملك) لعن الأشعرية من المنابر بعد أن فعله الكندرى من قبله وحمل عليه السلطان طغرل بك، وأجراهم مجرى الرافضة. وفارق إمام الحرمين وأبو القاسم القشيري البلاد من أجل ذلك. فلما ولّي ألب أرسلان (13) حمله نظام الملك على إزالة ذلك. ورجع العلماء إلى أوطنهم. ومناقبه (يقصد

(13) آلب أرسلان ولّي من سنة 1063 إلى سنة 1072 خلفه ملك شاه (1092-1072) ...

هذه الشرعية الدينية التي اكتسبتها الدولة السلجوقيّة لا يمكن إلا أن تضخم دورها وأن تقلص دور المجتمع بعدها لذلك. فحتى عندما لا يصرّ الغزالى صراحة بوجوب الطاعة مهما كان تعسّف الدولة فإنه يخضع المعارضة لسلم من المواقف تجعل من «التمرد» أبغض الحلول :

«قال الغزالى بعد شرح واجب الطاعة للحاكم الظالم، بأنَّ على المطيع أن لا يؤيد الظلم بطاعته. فالمسلم الورع في نظره هو من يبتعد عن بلاط الحاكم الظالم ويتجنّب عشرته ويصدّه إما بالكلام إذا استطاعه بأمان وإما بالصمت إذا خشي أن يشجّع الكلام على الفتنة»(21).

إنَّ المسلم الورع الذي يتحدث عنه الغزالى ليس هو المسلم العادىَ فهذا المسلم لا علاقة تربطه بـ«بلاط الحاكم» والذى « تخشى الفتنة منه» إنما هو الفقيه وعالم الكلام الذي يرى في هذه النظرة الشالة لحركة المجتمع نظرة الإسلام الصحيح ولذلك يبيح لنفسه الحديث باسم المجتمع كله وإنْ فإنَّ هذا الموقف من شرعية السلاجقة ومن العلاقة الفضلى بينهم وبين المجتمع هو الذي يفسّر دعم السلاجقة للأشعرىين إذ «كانت هذه النظرة كافية لسد حاجات الدول الجديدة فقبلت بها تلك الدول كأساس معنويٍّ لسلطتها»(22).

أما الغاية الثانية التي كانت تنشدتها الدولة السلجوقيّة من وراء تشجيع الأشعريّة، فهي تمثل في التمكّن لفكرة المخصوصيّة الشرقيّة رد فعل منها على الخصم البيزنطي الغربي الذي كانت تحاربه ومن هنا كانت هذه الحملة ضدَّ المسيحيّة ضدَّ مسيحيي الداخل المتّهمين بالتعاطف مع بيزنطة(23) وكذلك هذه الحملة ضدَّ «أشكال التغرب» التي رأى الغزالى أنَّ الفلاسفة المسلمين هم دعاتها. سبق للماوردي أنَّ حدد المكانة التي يجب أن يتّنزلها أهل الذمة في العالم الإسلامي فقد قنّن هذا الفقيه في «الأحكام السلطانية» النظم التي يجب أن تخضع لها الدولة الدينية المسيحيّين واليهود فأحصى ستة واجبات

(21) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 17.

(22) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 27.

(23) في هذه الفترة كانت الدولة الفاطمية تسلّك إزاء المسيحيين سياسة مناقضة لسياسة السلاجقة.

أن يفوّض سلطته في إقليم بعيد من أقاليم الامبراطوريّة إلى قائد عسكري (أمير) وفي وسطها إلى «وزير تفويض» وأنَّ هذا التفوّض قد يتمَّ اختياراً، كما قد يتمَّ اضطراراً في حالة الفتح أو في ظروف أخرى، وبهذا يصان الأساس الشرعي والأخليقي للحكم (...). لكنَّ كان على الأمير، مقابل ذلك أن يعترف بوجوب الخلافة ويظهر الطاعة والورع ويحافظ على الشريعة ويطبقُ أصولها الماليّة. وفضلاً عن ذلك فقد كان عليه أن لا يحكم إلا نيابة عن الخليفة الذي يبقى محتفظاً بوظائفه السياسيّة والإداريّة، حتى لو لم يمارسها بنفسه»(16).

أما الغزالى فقد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير عندما قال بـ«التفويض من رجل ذي شوكة» منطلاقاً من فكرة «الضرورات تبيح المحظورات، فالإمامامة مهما كانت خير من تشتبّت الآراء»(17).

لقد رأى أنَّ الخلفاء منذ أكثر من قرن لم يعودوا هم الذين ينصبون الحكام الفعليين بل إنَّ هؤلاء كانوا في الحقيقة هم الذين ينصبون الخلفاء فأقرَّ هذا الأمر الواقع لأنَّ الأهمَّ عنده هوبقاء الخلافة :

«إنَّ الإمام واجب لأنَّ نظام الدين واجب ولا يحصل نظام الدين إلا بنظام الدنيا الذي يكفل بقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات وما أشبه»(18) أي بعبارة أخرى :

«المهمَّ الواجب، في نظر الغزالى، هو أن يكون هناك إمام مطاع. أما مسألة من هو ذلك الإمام، وكيف يتمَّ اختياره، فمسألة مهمة ولكنها تأتي منطقياً في الدرجة الثانية من الأهميّة»(19).

إنَّ الغزالى وهو يحلَّ استناداً إلى أنَّ الضرورات تبيح المحظورات، مسألة انتخاب الإمام محلَّ ثانويًا قد حول «محور التفكير السياسي (...) من مسألة مصدر السلطة إلى مسألة كيفية ممارستها»(20) وهذا هو بالضبط ما تحتاج إليه الدول الجديدة غير العربية الأصل.

(16) ألبرت حوراني : «الفكر العربي في عصر النهضة»، ص. 27.

(17) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 26.

(18) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 26.

(19) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 26.

(20) ألبرت حوراني : «الفكر العربي»، ص. 26.

وهذه الستة المستحبة لا تلزم بعقد الذمة حتى تشترط فتصير بالشرط ملتزمة، ولا يكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً لعهدهم، لكن يؤخذون بها إجباراً ويؤديون عليها زجراً، ولا يؤذبون إن لم يشترط ذلك عليهم»⁽²⁵⁾.

أما دور الغزالى فقد قتَّل أساساً في الحملة على الفلاسفة المسلمين الذين أخذوا عن «الغرب اليوناني» زمن «الوثنية» وتعتبر مقدمة تهافت الفلسفه مثلاً طيباً على الأسلوب الذي توحَّاه في هذه الحملة وهو أسلوب يغلب عليه طابع التحامل ولا يعدُ أمثلة عليه في القرن العشرين عند من يحاربون «المغارِفين» من المسلمين :

«إني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراك والنظارء، بمزيد الفطنة والذكاء وقد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقّي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده، ولم يقفوا عند توقيفاته وقيوده بل خلعوا بالكلية رقة الدين بفنون من الظنون، يتبعون فيها رهطاً يصدّون عن سبيل الله ويفرونها عوجاً وهم بالآخرة هم كافرون. ولا مستند لكرفهم غير تقليد سمعاعي إلفيٌّ كتقليد اليهود والنصارى، إذ جرى على غير الإسلام نشوئهم وأولادهم وعليه درج آباءهم وأجدادهم، وغير بحث نظريٍّ صادر عن التعرّف بأذى الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخالات المزخرفة كلام السراب، كما اتفق لطائف من النثار في البحث عن العقائد والأراء من أهل البدع والأهواء».

وإنما مصدر كفرهم سمعاعهم أسماء هائلة كocrates وPlato وأرسطو طاليس وأمثالهم وإطناط طائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والإلهية واستبدادهم - لفطر الذكاء والفتنة. باستخراج تلك الأمور الخفية وحكاياتهم عنهم أنهم - مع رزانة عقولهم وغزاره فضلهم - منكرون للشريعة والنحل وجاددون لتفاصيل الأديان والملل ويعتقدون أنها نواميس مؤلفة وحيل مزخرفة.

فلما قرع ذلك سمعهم ووافق ما حكى من عقائدهم طبعهم، تجمّلوا باعتقاد الكفر تحيزاً إلى غمار الفضلاء بزعمهم وإنحرافاً في سلوكهم وترفّعاً عن

(25) الماوردي : «الأحكام»، ص. 259-260.

«واجبة» وستة «مستحبة» تبعاً لطورة ما يرتكبه هؤلاء فالواجبات الستة الضرورية ينجرّ عن الإخلال بها نقض عهد الحماية التي يضمنها المسلمون لأهل الذمة فيتعرضون لإقامة الحد الأقصى (الموت) عليهم وهي :

«أحداً : أن لا يذكروا كتاب الله تعالى بطعن فيه ولا تحريف له.

والثاني : أن لا يذكروا رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) بتكذيب له ولا ازدراء.

والثالث : أن لا يذكروا دين الإسلام بذمّ له ولا قدح فيه.

والرابع : أن لا يصيّبوا مسلمة بزنادلا باسم نكاح.

والخامس : أن لا يفتّنوا مسلماً عن دينه، ولا يتعرّضوا لماله ولا دينه.

والسادس : أن لا يعينوا أهل الحرب ولا يودوا أغنياءهم.

فهذه الستة حقوق ملتزمة فتلزمهم بغير شرط، وإنما تشترط إشعاراً لهم وتؤكد لغليظ العهد عليهم، ويكون ارتكابها بعد الشرط نقضاً لعهدهم»⁽²⁴⁾.

«وأمّا المستحبّ فستة أشياء :

أحداً : تغيير هيئاتهم بليس الغيار وشدّ الزنار.

والثاني : أن لا يعلوا على المسلمين في الأبنية ويكونوا إن لم ينقصوا مساوين لهم.

والثالث : أن لا يسمعوهم أصوات نوافيهم، ولا تلاوة كتبهم، ولا قولهم في عزير المسيح.

والرابع : أن لا يجاهروهم بشرب خمورهم، ولا بإظهار صلبائهم وخنازيرهم.

والخامس : أن يخفوا دفن موتاهم ولا يجاهرو بندب عليهم ولا نياحة.

والسادس : أن يمنعوا من ركوب الخيل عتاقاً وهجاناً، ولا يمنعوا من ركوب البغال والحمير.

(24) أبو الحسن الماوردي : «الأحكام السلطانية»، بيروت، 1990، ص. 258.

يهمنا في نص الغزالى بعض النقاط ومنها هذه التهمة التي وجهها إلى الفلاسفة المسلمين والتي تمثل في «الاستنكاف من القناعة بأديان الآباء».

فهو هنا يدعو إلى تقليد الآباء في معتقدهم وهو الإسلام كما يفهمه هو أي إلى اعتبار القرن السابع والقرآن (610-632) بداية كل حقيقة : فما قبل هذا القرن يعد ضلاله وما بعده، يعد إلا إذا وافق تفكير السلف، ضلال كذلك. هو لا يبحث عن الحقيقة لأن الحقيقة موجودة وما على المرء إلا أن يتقيّد بها.

الغزالى، في نظرنا، منطقي إلى أبعد الحدود، وهو أقل تناقضًا من فرقة المعتزلة التي كانت ترى من ناحية مثلمًا يرى الغزالى أن الله محيط بكل شيء عالم به وكانت ترى من ناحية ثانية أن الإنسان مخير في أفعاله.

هذه الملاحظة الأخيرة تحتاج إلى مزيد من الإيضاح لأنها تتصل بالغاية الثالثة التي نشدها السلاجمة من وراء تشجيع الأشعرية.

طلب الغزالى في خاتمة «التهافت» تكفير من يقول بـ«قدم العالم وبأن الجواهر كلها قديمة» ومن يقول «إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص» فلم هذا التكفير الذي يستوجب القتل وما هي علاقة ذلك بقضية الدولة والمجتمع ؟

المسألة تتضمن في الحقيقة مسألتين متداخلتين أولاهما مسألة قدم العالم وثانيتها مسألة العناية الإلهية.

فمن يقول إن العالم قديم قدم الله إنما ينحو هذا النحو في التفكير لأنه لا يتمكّن من تصوّر أن الله كان موجودًا قبل وجود العالم لأن الله في هذه الحالة يصبح في وضع «بطالة» أو «عطالة» إذ لا يكون الصانع إلا بصنعته. ولو وصف أحد الناس الله بـ«الملك» فهل يمكن أن يتصور ملكا بدون رعية بل هل يمكن أن يتصور ملكا يكفيه أن يستغنى عن رعيته ؟ إن الرعية ضرورة للملك ضرورة الطبيعة لله بل إن حرص الله أو الملك على الطبيعة وعلى المجتمع يصبح حرصاً منها على وجوديهما وعلى وظيفتيهما فحتى عنايتهما بالطبيعة أو المجتمع لا تصبح منا وإنما «أنانية» وطلبًا للبقاء ولتبصير الوجود. ولهذا

مسايرة الجماهير والدهماء واستنكافاً من القناعة بأديان الآباء ظنًا بأن إظهار التكاليس في النزوع عن تقليد الحق بالشرع في تقليد الباطل جمال، وغفلة منهم عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرق وخيال.

فأي رتبة في عالم الله أحسن من رتبة من تحمل بترك الحق المعتقد تقليدا بالشارع إلى قبول الباطل تصديقا ، دون أن يقبله خيرا وتحقيقا ؟

والبله من العوام بعزل عن فضيحة هذه المهاوة، فليس في سجيتهم حب التكاليس بالتشبه بذوي الضلالات، فالبلاهة أدنى إلى الخلاص من فطانة بترا ، والعمى أقرب إلى السلامة من بصيرة حولا .

فلما رأيت هذا العرق من الحماقة نابضا على هؤلاء الأغبياء انتدب لتحرير هذا الكتاب، رداً على الفلسفه القدماء، مبيناً تهافت عقידتهم وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالالهيات وكاشفاً عن غوايائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقول، وعبرة عند الأذكياء، أعني ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء من فنون العقائد والأراء. هذا مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء الملحدة تقليدا اتفاق كل مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر» (26).

وقد جاء في نهاية المقدمة ما يلي :

«فإن قال قائل : قد فصلتم مذاهب هؤلاء ، أفتقطعون القول بتكفارهم ووجوب القتل لن يعتقد اعتقادهم ؟ قلنا تكفارهم لابد منه في ثلاث مسائل :

* إدعاها مسألة قدم العالم وقولهم إن الجواهر كلها قديمة.

* والثانية قولهم إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص.

* والثالثة إنكارهم بعث الأجساد وحشرها» (27).

(26) أبو حامد الغزالى : «تهافت الفلسفه»، القاهرة، ط. 7، 1987، ص 75.

(27) الغزالى : «التهافت»، ص.ص. 307-308.

الكائنات التي تحظى بالعناية الإلهية هي الكائنات التي ظنَّ القدماء (ومنهم أسطو صاحب هذا الرأي) أنها تسير على نظام معين ولا تخضع لمبدأ الفساد في نظرهم مثل النجوم في السماء ومثل الأجناس في الطبيعة : فالثبات والنظام هنا بديلاً للقوم أنفسهم هما العناية الإلهية الحافظة من التغيير والفساد : وغني عن الذكر أن مثل هذا الرأي سوف يصيبه اكتشاف بثور في وجه الشمس وتحديد عمر هذا النجم في الصميم.

أما الكائنات التي لا تحظى بالعناية الإلهية في هذا الرأي فهي الكائنات التي تولد وتتموّه وقوت أي ما يتصل منها في رأيهم بعالم الأرض خاصة، فهي عندهم نهب للصدفة. فلا فرق بين رتيلاء تلتهم ذبابة وبين أسد يعترض نبياً فيمزقّه إرثاً إرثاً.

هذا التقسيم إلى عالم يحظى بكل العناية الإلهية وإلى عالم لا يحظى بأي عناية إلهية يذهب بكل الأديان : إذ الأديان نزلت في زمن معين وفي بيئه معينة وفي قوم معين. ورغم هذا الاختلاف فيما بينها فهي تتّحد في أنها نزلت في الأرض أي في عالم لا يحظى بالعناية الإلهية وليس بإمكان الله أن ينشغل بما يحدث فيه فيبعث في يهود القرن الثالث عشر قبل الميلاد موسى وفي يهود القرن الأول المسيحي عيسى وفي عرب حجاز القرن السابع محمد ليصلحوا أقواماً لا يدخلون في حقيقة الأمر ضمن مجال العناية الإلهية.

من هنا تبدو شدة الرأي الثالث وهو رأي الأشاعرة في مقاومة الرأي الثاني السابق : فعند هؤلاء لا يحدث شيء في الكون (عالمه وساقله) صدفة وسواء تعلق الأمر بالكليات أو الجزئيات وكل شيء إنما يحدث نتيجة إرادة إلهية وتدبر إلهي. وبما أن كل تدبر إنما يكون عن علم فإن الله لا يعلم الكليات فحسب وإنما الجزئيات كذلك : ولذلك يمكن اعتبار ما جاء في كثير من الجرائد العربية والمسلمة عند مقتل اسحق رابين من أن ذلك كان بإرادة إلهية سعت إلى الاقتراض من الصهيونية يمكن اعتبار ذلك رأياً غزالياً أشعرها صرفاً.

رابع الآراء هو رأي المعتزلة الذين يسمون بالقدريين وهم لا يختلفون عن الأشاعرة في قولهم إن العناية الإلهية تشمل كل شيء وإن الله عالم محيط

فبقدر ما تكون العناية بالطبيعة وبالمجتمع كبيرة تكون صفة الألوهية والملك عقلانية.

وكما كان هذا قد يجيء فيجب أن يكون كذلك في كل الأزمنة إذ لا يمكن لله أن يعدم العالم فيصير إلى حالة عطالة في آخر الأزمنة : نعم قد يحدث أن تنذر الأرض ومن عليها وتحل «القارعة وما أدرك ما القارعة» ولكن ما وزن الأرض وزن البشر عليها قياساً إلى الكون الذي لا يفني ؟ (28).

يقود هذا الفهم لله ولوظيفة الله المرء إلى أن يفهم عبارة « سبحانه وتعالى » فهما على غاية من « التعالي »، فإذا الله المحيط بالكليات مثل ما يتصل بطبيعة الموجودات في الصراع فيما بينها بريء من أن يكون هو الذي أراد أن يحدث الصراع الدموي في تسعينات القرن العشرين بين الصرب والبوشناق في البلقان.

وإذا الله المحيط بالكليات مثلما يتصل بالموجودات من قوانين فيزيائية بريء من أن يكون هو الذي أراد أن يحدث زلزال الأصنام في الجزائر في الثمانينات.

وهذا الفهم يقود إلى تناول المسألة الثانية وهي مسألة العناية الإلهية تناولاً يلائم « التعالي » كما يفهمه من يقولون بقدم العالم وإحاطة الله بالكليات دون الجزئيات.

والحقيقة أنه وجد منذ العصور القديمة وكذلك في العصر الوسيط آراء خمسة تتصل بهذه المسألة :

أول هذه الآراء لا يهمنا هنا وهو رأي أبيقور الذي يزعم أنه لا وجود للعناية الإلهية.

وثانيهما وهو يهمنا بالدرجة الأولى لأنه رأى من يعتقدون أن بعض الموجودات تحظى بعناية إلهية دائمة وبعضها الآخر لا يحظى بذلك هذه العناية :

(28) استعننا في كل ما يتصل بهذه المسألة بـ « دلالة المائرين » لرّبِّي بن ميمون وتعليقات مونك عليه. انظر :

- Maimonide: "Le guide des égarés" , 2t., Paris, 1959.

وينظم شاكاً في الأديان الخاصة القدمة :
 دعا موسى فزال وقام عيسى وجاء محمد بصلوة خمس
 وأودى الناس بين غد وأمس
 وما تخليك من قمر وشمس
 وأخرها بأولها شبيه وتصبح في عجائبها وتمسي
 إنّه لا شيء، في نظرنا، يستأهل المقارنة مثلما يستأهلها المشاكل
 الغزالي والمعري والمفكّران عاشا في عصرين متقاربين وفي ظلّ تقلبات سياسية
 كبيرة :
 واحد اختار أن يكون خادماً للدولة الدينية فنهج نهج التقليد في الدين
 والدولة. وواحد لم يختار ذلك فنهج الشك فيما معاً فنظم في الدولة :
 فأميرهم نال الإمارة بالخنا وتقيّهم بصلاته متصدّ

بالأشياء كلياتها وجزئياتها ولكنّهم يختلفون عنهم في القول إن الإنسان، مع ذلك، مخير وهو عين التناقض ولذلك سوف يحاربهم ابن رشد كما حارب الأشاعرة.

خامس الآراء هو رأي ابن رشد وكذلك رأي ربي م Yoshi بن ميمون صاحب كتاب «دلالة الحائرين» الشهير الذي حاربه بعضهم بتحريف عنوانه إلى «ضلال الحائرين» وسنؤجل الحديث عن هذا الرأي إلى الفصل المتعلق بابن رشد.

إنّ الغزالي وهو يأخذ بالرأي الثاني لا يترك للنشاط الفكري البشري الحرّ مجالاً ولهذا رأينا كيف وصل به الأمر إلى حدّ وصف الفلسفه المسلمين بـ«الأغبياء» عندما تركوا الحقيقة الموجودة في القرآن منذ القرن السابع والتي عبر عنها الرأي الثالث لينشدوها في كتب أرسطو خاصة (الرأي الثاني) وهو الوثني الغربي الذي عاش قبل الإسلام بألف سنة وبذلك ارتكبوا «ضلاله» تغلب العقل الذي يتجاوز مفاهيم الزمن (القرن السابع) والبيئة (الحجاز) والقوم (قريش).

ونكاد نستغنى عن القول إنّ دولة تأخذ برأي الغزالي أو تشجع عليه إنّما هي دولة تسعى إلى أن تكون ظلّ الله كما يفهمه الغزالي في أرضها.
 فسرّ أمين الريحاني تعدد الآراء بداية من القرن التاسع فقال إنّها «وجدت الإسلام مضجراً أكثر مما ينبغي ومتطلباً أكثر مما يجب». ولقد قصد بذلك الإسلام الحنبلي ثم الأشعري الذي يطلب في مجتمع متعدد الأجناس واللغات والثقافات والأديان وحدة دينية لا تقبل بالتعددية الفكرية.
 ولقد تنامت ردة الفعل على رفض التعددية فإذا المرء يعيش في الفترة التي كانت فيها الأشعرية تنظر لوحدة الدين والدولة معاً على مفهوم كالمعري ينضم مندداً بهذا الادعاء :

هفت الحنيفة والنصارى ما اهتدت ويهود حارت والمجوس مضللة

الفصل الثالث

الأشورية تستعيد هيمتها في الغرب الإسلامي

البيدق :

«أقبل (المعصوم ابن تومرت) إلى جامع عليّ بن يوسف فوجد عليّ بن يوسف قاعداً على غفارة ابن تيزمنت والوزراء واقفون (...) فقال له : الخلافة لله وليس لك يا عليّ بن يوسف». .

توجد، في نظرنا، علاقة بين ما حدث في الشرق الإسلامي من استنجداد الخلافة السنّية بالسلاجقة السنة لدفع الخطر الخارجي وتوحيد الصفوف في الداخل ومن ثمّ من استعادة التفكير السنّي هيمنته وبين ما جدّ في الشمال الإفريقي في هذه الفترة ذاتها من أحداث تعتبر في مجلملها محاولة لاستعادة توازن قديم مفقود.

ففي إفريقية نقل بنوزيري ولاهُم إلى العباسين بعد تحول الفاطميين إلى القاهرة فبعث عليهم هؤلاء جماعات من أعراب بني هلال وبني سليم المنحدرين من قبيلة حرب العدنانية الحجازية المشهورة فقضوا على الدولة الزيرية وتسبّبوا في قيام إمارات متّناشرة هنا وهناك بداية من النصف الثاني من القرن الحادي عشر.

حدث ذلك في فترة كان فيها النورمان يغزون الجزر التونسية والساحل وكان أمراء قشتالة وليون المسيحيون يزحفون على جنوب القارة الإيبيرية التي كان الحكم فيها موزعاً تماماً كما هو الشأن في الشمال الإفريقي، بين مجموعة من ملوك الطوائف المتّناحرین ومن بينهم ملك إشبيلية المعتمد بن عباد.

لقد توفرت إذن الظروف الداخلية والخارجية لقيام دعوة دينية سياسية تسعى قدر الإمكان إلى تحقيق توازن جديد في المنطقة. إنّ هذا هو بالذات الدور الذي اضطّلت به الدولة المرابطية بين 1061 و 1147. فقد ظهرت في صنّاجة البربرية الصحراوية في موريطانيااليوم حركة دينية سياسية صفوية متشدّدة تدعّي أن إسلام البربر منقوص إذا ما قيس إلى إسلام غيرهم وخاصة في المشرق العربي وتقول بوجوب إعادتهم بحدّ السيف إلى حظيرة الإسلام الصحيح⁽²⁹⁾.

هذه الدعوة ستفضي إلى قيام دولة المرابطين التي حكمت جزءاً كبيراً من شمال إفريقيا والأندلس.

(29) وقع هنا استغلال مكثّف لكتاب Benachenhou (A.): "Ladynastie almoravide et son art", Alger, 1974.

غير أنَّ هذه الصرامة لم تقنع تكاثر أنصار الدعوة الجديدة إذ بلغوا في فترة وجيزة الألف ولذلك اتجهت أنظار المرابطين نحو الشمال فكانوا كلَّما حلُّوا بمدينة يسارون إلى كسر الآلات الموسيقية وحرق محلات الخمر وفرض ضرائب ثقيلة على المتقاعسين في الانضباط وإنزال عقوبات جسدية صارمة بالمنحرفين.

كانت سلطة المرابطين مرتكزة على ممثل للسلطة الزمنية هو الأمير الل متوني وعلى ممثل للسلطة الروحية هو عبد الله بن ياسين الجزوئي : وهذه الثنائيَّة سوف تتكرر في القرن الثامن عشر في نجد عندما تحالف محمد بن سعود ومحمد بن عبد الوهاب على أساس هذه الثنائيَّة ذاتها.

مات الأمير الل متوني يحيى بن عمر سنة (1056) فخلفه أخوه أبو بكر بوصفه ممثلاً للسلطة الزمنية ووجه طاقته وجيشه نحو المصامدة في الأطلس الأعلى وبذلك استقرَ الحكم الزمني نهائياً في ملتونة حتى أنَّ بعض الأخبار تتحدث عن إعدام أمير من جدالله بتهمة الخيانة العظمى وقد تكون خيانته العظمى لا تعني أكثر من معارضة انفراد ملتونة بالسلطة الزمنية.

ولسوف يتمكَّن هذا الأمير من الاستيلاء على عدد من المدن المغربية ومنها مدينة أغمات التي قتل أبو بكر حاكمها وتزوج زوجته زينب بنت اسحق التفراوئية (ت 1071) التي سيكون لها شأن كبير في بداية قيام الدولة المرابطية.

هذا التوسيع المرابطي لم يكن سهلاً فقد أسفرت الحرب ضدَّ قبيلة برغواطه في تامسنا ضدَّ عاصمتها التي تقع فيما يسمى اليوم بالدار البيضاء عن موت الداعية الدينبي عبد الله الجزوئي (7 أوت 1059) وبذلك فقد المرباطون رجلاً ظهر خلفه بن عدو مقارنة به على غاية من بهوت الشخصية وضعف التأثير مما زاد من ناحية من مكانة الأمير الل متوني (ضرب السكة باسمه) ومن ناحية ثانية من تململ بعض القبائل الصنهاجية بسبب الدور المتعاظم لملتونة بل تململ قسم من ملتونة ذاتها.

وأفضل مثال على هذا التململ في ملتونة ذاتها التنافس الشديد بين أبي بكر وبين قريبه يوسف بن تاشفيت (1006-1106)(30) إذ يذكر

(30) التاء تفيد التأنيث ولذلك فهو ينسب إلى أمَّه ووضع المرأة عند البربر لا يشبه وضعها عند العرب والفرس والترك.

فمن تكون صنهاجة هذه وما هي مقومات دعوتها ويم تذرع «الموحدون» لإسقاطها والخلول محلَّها وحكم الشمال الإفريقي والأندلس زمن ابن رشد ؟

تنتمي صنهاجة إلى هذا الصنف من البربر الذي يطلق عليه إسم البرانس أي هؤلاء الذين يقطنون عادة الجبال مثل الأطلس الأوسط والريف وببلاد القبائل في الجزائر الحالية... خلافاً للبتر الذين يسكنون عادة السهول والهضاب العليا كقبائل زناتة التي ستتمكَّن من القضاء على الدولة المرابطية (المصامدة والزناتيين والمربيين والمحفصيين).

وفي حدود 1040 أي بالضبط زمن الزحف السلجوقي في الشرق تكون حلف بين مجموعة من القبائل الصنهاجية أهمها جدالة وملتونة وووجد في سلطة يحيى بن إبراهيم (ت 440 هـ) أحد أمراء جدالله ضالته السياسية وفي عبد الله بن ياسين الجزوئي إمامه الروحي. ويعتبر اللقاء بين هذين الرجلين طريفاً في حد ذاته :

فقد قرَّ الأمير يحيى بن إبراهيم، وكان معروفاً بتوقاوه، الحجَّ إلى مكة سنة 1036. وعند عودته منها توقف بالقيروان في إفريقيَّة فحصل على قدر من تعاليم الإسلام ومن قواعد العربية مكَّنه من حضور دروس في علم الكلام كان يلقِّيها الشيخ المالكي أبو عمران موسى بن عيسى الفاسي (مات 430 هـ).

وقد التمس يحيى بن إبراهيم من شيخه أن يبعث معه بأستاذ يلقَّن جدالة وملتونة وغيرهما من القبائل الدين الصحيح فأعانه على ذلك : إذ قبل أحد الفقهاء في سجلماسة اتصلاً به وهو عبد الله بن ياسين الجزوئي أن يتعهد بذلك.

وعندما مات الأمير يحيى بن إبراهيم الجدالي خلفه الأمير الل متوني يحيى بن عمر (مات 1056) في تأمين الحماية للداعية الدينبي إذ كانت دعوة هذا تتميز بالشدة وكثيراً ما سبَّبت ردود فعل.

وكما فعل الخليفة في بغداد عندما استنجد بطريرك الترکي السنی تفضیلا منه لـ «شوکة» مسلمة سنیة وإن لم تكن عربیة الأصل على «شوکة شیعیة» وإن كانت عربیة الأصل (فاطمی مصر) أو «شوکة» مسیحیة (البیزنطینیین) استنجد المعتمد بن عباد بیوسف بن تاشفینت، هذه الشوکة السنیة غیر العربیة الأصل.

غير أنه ما كان بإمكان یوسف أن ينجد المعتمد بن عباد ما دامت مدن بحریة کطنة وسبتة خارج طاعته وما دامت قاعدة حکمه في الشمال الإفریقي لا تتجاوز المغرب الأقصى.

ولقد أعانه المعتمد بن عباد على إخضاع المدينتین البحرتین المغرتین (1077-1078) ثم استغل یوسف بن تاشفینت هذا الاندفاع العسكري الجديد فاستولى بسهولة ما بين 1078 و 1082 على المناطق التي تقطنها قبائل من صنهاجة (البرانس) ولم یغامر بالتوغل في غيرها من المناطق التي تسکنها القبائل الزناتية الخصم (البتر) : لقد بلغ التوسيع المرا بطی الجزائر الحالیة. ولا اجماع حول أسباب توقف یوسف عند هذه الحدود واحجامه عن التوسيع في إفریقیة.

كان اهتمام المرا بطین موجھا إلى الأندلس. وفي جنوب الجزریة كان وضع الأمراء المسلمين غایة في السوء :

فأمير بیتیلیوس ابن الأفطس وأمير طلیطلة ابن ذی ناس وأمير سرقوسة ابن هود وأمير دانیة المجاهد العامری كل هؤلاء الأمراء كانوا یملکون نصف الأندلس أما نصفها الثاني إشبيلیة وقرطبة فكان في حوزة المعتمد بن عباد.

هؤلاء الأمراء على اختلاف سعة إماراتهم كانوا مضطرين إبقاء منهم عليها إلى دفع أتاوة هامة إلى ملک قشتالة ولیون وغليسیا الفونس السادس (الأدفنش) (1065 - 1109) الذي اشتهر على عهده الفارس رودریقو دیاز دی فیفار المشهور بالسید کامبیادور (1043-1099) والذي كان موضوع بعض الآثار الأدبیة الغریبة مثل السید لـ «کورنای» الفرنسي.

المؤرخون أن أبا بکر اضطر سنة 1061 إلى شطر جیشه شطرين : شطر توجه به إلى الجنوب حيث بلغته أنباء نزاع صنهاجي بين ملتونة ومسوفة وشطر عهد به إلى یوسف بن تاشفینت بعد أن أمره وسمح له بالزواج من زینب النفزاویة بعد أن طلقها.

إن التزامن بين الحدثین (تأمیر یوسف وطلاق زینب) یدفعنا إلى التحفظ إزاء سبب تراجع القائد أبي بکر نحو الجنوب إذ لم لا يكون التنافس قد حدث شمال المغرب منذ هذه السنة (1061) خاصة أن القيادة ستؤول ويتدبیر من یوسف وزینب التي جمعت على ما تذكر المصادر والمراجع بين الجمال وحدة الذکاء السياسي (ویوسف نفسه لم يكن غیر زوجها الرابع) إلى انفرادهما بالحكم فيضطر أبو بکر إلى الإستقرار بالصحراء حتى موته سنة 1087.

إن ما یدفعنا إلى الميل إلى هذا التفسیر هو أن جزء من مأخذ المؤرخین على الدولة المرا بطیة هو بالذات الدور المؤثر الذي كانت تلعبه المرأة في السياسة المرا بطیة : هذا الدور لم يكن كما سیدعی ابن تومرت الأشعري نتيجة انحلال المجتمع المرا بطی ولكنّه كان نتیجة غلط عیش القوم إذ أن هؤلاء البربر الذين نعش اليوم على أحفادهم ضمن الطوارق لا يتلذّم عندهم إلا الرجال وذلك توقیا من رمال الصحراء في حين تبقى النساء سافرات إذ لا داعی إلى ذلك والمرأة تنزل عندهم منزلة خاصة فلا يعدّ الانتساب إليها علامۃ تحکیم. وتأشفینت نفسه ینتسب إلى أمّه.

بنی یوسف بن تاشفینت مراکش (1062) التي كان لزینب القول الفصل في تخییر موقعها ثم نظم جیشه المكون الآن من المصامدة وزناته (بعد التغلب عليهم) وجزولة ورکز جهوده على إخضاع بقیة المدن المغریبة. وقد تمکن من ذلك باستثناء بعض المدن ومنها فاس التي كانت مغاروا (من البتر الزناتین) تقاوم فيها بضراوة الرمح المرا بطی ولم يتمکن من إخضاعها إلا سنة 1070.

وفي الوقت الذي أحق فیه آل أرسلان بباسیل الثاني البیزنطی في المشرق هزیة مانزیکرت (1071) بدأ أنظار یوسف بن تاشفینت في المغرب الأقصی تتجه نحو إسبانيا التي كان أمراء قشتالة ولیون المسيحيون یواصلون فيها زحفهم على جنوب القارة الإیبریة التي كان الحكم فيها موزعا بين مجموعة من ملوك الطوائف المتناحرین ومن ضمنهم ملک إشبيلیة المعتمد بن عباد.

عائلته إلى مراكش ونصب على الأندلس جميعها قائده سيري بن أبي بكر اللمنوني فلacci هذا التنصيب معارضة المعتمد بن عباد الذي قرر رأيه على عقد حلف مع الفونس السادس.

ولقد كانت ردة فعل القائد المراطي على سياسة المعتمد بن عباد الجديدة سريعة فحاصر ممتلكاته وبعث به مكلا في الأغالل إلى يوسف بن تاشفينت. وفي أغمات أقام هذا الملك الطائفي حتى وفاته سنة 1095.

لقد أنهى يوسف بن تاشفينت حكم أمراء الطوائف بالأندلس وضمّها إلى ممتلكاته في المغرب والجزائر. وقد اتّخذ هذا القرار بناء على فتاوى أصدرها فقهاء الغرب الإسلامي (شمال إفريقيا والأندلس) وزكّاها فقهاء من المشرق منهم الغزالى والطرطوشي وأخرون.

كانت التهم الموجهة إلى ملوك الطوائف عديدة تبدأ من التفسخ الأخلاقي وتصل إلى التحالف ضد المسلمين مع النصارى.

وقد قوبل عمل يوسف بالترحيب في أوساط عديدة في المغرب الإسلامي وفي الشرق على حد سواء.

وقد يكون أبو حامد الغزالى نوى السفر إلى مراكش للقاء يوسف بن تاشفينت ولكن الأمير المراطي مات سنة 1006 عندما كان صاحب «إحياء علوم الدين» يتهيأ في الأسكندرية للإبحار.

خلف يوسف بن تاشفينت في الحكم ابنه علي بن يوسف (1006-1143) عملا بقرار من يوسف زكاه فقهاء المراطين. ولقد امتد حكم هذا الأمير قرابة أربعة عقود شهدت غزو المعارضة الدينية السياسية الموحدية للمراطين ثم قضاها على الدولة المراطية على عهد ابنه وخليفته تاشفين بن علي بن يوسف (1143-1147).

ولقد قامت هذه المعارضة على اعتبار أن حكم المراطين الذين رأينا شدة تعليقهم بالشرع، كان حكم «مجسدة» حادوا عن «الإسلام الحقيقي» : فما هي حقيقة هذا الصراع بين المراطين والموحدين الذين ولد ابن رشد في عصر الأوائل منهم وامتحن في عهد الآخرين.

الفونس هذا كان يلقبه مسلمو الأندلس بـ «الطاغية» وقد هيأ يوسف بن تاشفين لمحاربته جيشاً كان مكوناً هذه المرة من صنهاجة (المتونة، مسودة، جدالة، ترقّة) ومن مصمودة وغمارة وكتامة أي من مختلف مناطق المغرب بما في ذلك الشرق الجزائري وبلاد الزاب والصحراء ثم اجتاز به مضيق جبل طارق في 30 جوان 1086 ونزل بـ «الجزيرة الخضراء» حيث استقبله ملوك الطوائف وفي مقدمتهم المعتمد بن عباد : كان الفونس السادس قد احتل إذاك طليطلة، إمارة ابن ذي ناس فاتّجه المسلمين إلى محاربته وفي 26 أكتوبر 1087 وقعت معركة الزلاقة (عند الإسبان ساكرالياس) غير بعيد من بطليوس وكان الانتصار حليف المراطين.

وقد بعث يوسف إثر هذه المعركة برسالة إلى الخليفة العباسى ببغداد المستظهر لدين الله يلتّمس فيها منه التلّقب بلقب «أمير المؤمنين» مظهراً في الوقت نفسه تبعيّته للخلافة السنّية في بغداد الواقعة تحت الحماية السلجوقيّة. غير أن معركة الزلاقّة أظهرت موقفين ملوك الطوائف ما برح يوسف بن تاشفينت يحلّلهما عند عودته إلى مراكش : فيقدّر ما كان موقف المعتمد بن عباد ثابتنا رغم هزيمة جيشه في بداية المعركة بدا التخاذل على بقية ملوك الطوائف منذ البداية.

وعندما وقع الاستنجاد بيوسف مرة ثانية بعد عودة الفونس السادس إلى الإغارة على المالك الأندلسيّ عاد الأمير المراطي إلى الأندلس بعد سنتين من معركة الزلاقّة ولكنه لم يجد عوناً عند غير المعتمد بن عباد وعند ملك مرسية ابن عبد العزيز.

وقد عاد بعد انتصارات جديدة على الفونس السادس إلى مراكش وهو يفكّر بجديّة في خلع أمراء الطوائف وضمّ الأندلس إلى ممتلكات الدولة المراطية.

بعد سنتين من هذه الحادثة احتلّ الفونس السادس طليطلة فاجتاز يوسف المضيق للمرة الثالثة ولكنه لم يجد هذه المرة عوناً من أحد بل أنّ ملك غرناطة البربرى عبد الله بن بلقين بن باديس بن حبّوس اختار التحالف مع الفونس السادس فحاصره يوسف واضطُرَّ إلى الاستسلام ثمّ بعث به وبكل

كان ابن تومرت سنة موت يوسف بن تاشفينت وولادة علي (500هـ/1106) قد بدأ رحلته إلى الشرق حيث قضى عشر سنوات حجّ أثناًها وزار بعض العواصم في الشرق الأدنى وتأثر أياً ما تأثر بالأشعرية قبل أن يغرب مارطاً بطرابلس والمهدية التي كان حاكماً لها إذاك يحيى بن قيم ثم تونس. وكان يقيم في كل مدينة يمرّ بها مدة قد تبلغ بضعة أشهر يقوم أثناًها بالتدريس والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن الأمثلة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأمثلة العديدة التالية تخيرناها من المدن التي نزل بها قبل أن يبلغ مراكش عاصمة المرابطين وهي كفيلة وحدتها بإبراز منحى تفكيره.

«تونس»

«وكان طلبه يأتون إلى "الإمام رضه" يأخذون عنه العلم. فلما كان بعد خمسة عشر يوماً صلّى الظهر يوم الجمعة فلما صلّيت الفريضة صلّى على الجنائز، فنظر الإمام إلى جنازة من وراء الناس فقال لهم «لم لا تصلّون على هذه الجنازة؟ قالوا له «هو يهودي، وكان يصلّي». فقال "رضه" أفيكم من يشهد له بالصلة؟ فقال الناس نعم من كل جانب ومكان، فقال لهم «قد شهدتم له بالإيمان. ثم أمر من يقيم الصنوف، وصلّى عليه ونحن من ورائه. فلما صلّى دعا بالفقهاء ووبخهم وعرفهم بالسنة وبين لهم الكتاب العزيز» (31).

بجاية :

«إن المقصوم رضه لما دخل بجاية نزل بها بمسجد الريحانة. وكان ينهى الناس عن الاقراق الزرارية وعمائم الجاهلية ولباس الفتوحيات للرجال يقول : لا تزيّنوا بزي النساء لأنّه حرام. وكان يبيع الطيب للرجال والنساء (...). فلما كان يوم الفطر احتلط الرجال والنساء (...) فلما رآهم الإمام رضه دخل فيهم بالعصا (اللغة دارجة) يهينا وشملا حتى يددهم».

(31) البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي) : «كتاب أخبار المهدى بن تومرت، تقديم وتحقيق وتعليق عبد الحميد حاجيات»، الجزائر، 1974، ص. 34.

كان للفقهاء زمن يوسف بن تاشفينت وعلي بن يوسف وتأشفيين دور كبير في توجيه السياسة المرابطية سواءً ما تعلق منها بالحياة السياسية أو الاقتصادية أو الاجتماعية حتى أن بعض المؤرخين يتحدثون عن تأثيرهم في القرارات التي تتخذ في بناء المباني العامة.

فعلى عهد علي بن يوسف (1143-1106) تسبّب مشروع إحاطة مراكش بحصون في جدل عنيف بين الفقهاء، إذ كان البعض منهم يرى في المشروع عبيداً على ميزانية الدولة في حين كان البعض الآخر منهم يرون في المشروع وسيلة تحمي المرابطين من مصمودة المتأهبة في جبال الدرن للانتقاض على صنهاجة المحكمة إذا ما بدا الضعف على الدولة.

ولم يكن تأثير هؤلاء الفقهاء يقتصر على ما ذكرنا مما يتعلّق بالجانب المالي والعسكري بل كان يشمل، وهذا أمر طبيعي في دولة دينية، الجانب العقدي :

فلقد دفعوا علي بن يوسف مرّتين إلى إصدار قرار بحرق كتاب «إحياء علوم الدين» للغزالى سنتي 1107 و1112 وهو المفکر الديني الذي ناصر أياً مناصرة أعمال يوسف بن تاشفين العسكري. مما هو سبب هذا الموقف من المفکر الأشعري؟

لقد كان المرابطون من المتعصبين للمالكيّة. ولقد رأينا تأثير الشیخ المالکی أبي عمران موسى بن عيسى في الأمير الصنهاجي يحيى بن إبراهيم عندما توقف بالقیروان في ثلاثينات القرن الحادی عشر وكانوا لذلك ينفرون كل النفور من هذا الجدل الكلامي الذي أخذ به المتكلمون واستعملوه للدفاع عن الدين ضدّ المعتزلة وال فلاسفة والشیعہ وبعض الفرق الإسلامية الأخرى.

ولذلك فسوف يصفهم المؤحّدون بـ «المجسّمة» فإذا أضفنا إلى ذلك الصراع الدائم في الشمال الإفريقي بين الصنفين البربريين صنهاجة (وإخوتهم كتامة في بلاد القبائل) ومصمودة فهمنا سبب حدة المهدى ابن تومرت ال�ناتي داعية الموحدین في محاربة المرابطین من صنهاجة.

يحكم البرير غير الموحدين فلا مجال للشك في أن فهمهم للدين هو الفهم الصحيح وسلوكهم المتشدد الذي رأينا أمثلة عليه في موضع متقدمة هو السلوك القويم. إن ابن رشد سيعيش زمن هذه الدولة التي تحدثت كثيرة من الدراسات عن سعة تفكير بعض أمرائها فهل يمكن لدولة هذه أنسابها الفكرية أن يتطرق تفكير القائمين عليها بعد أقل من نصف قرن من هذا التشدد إلى التسامح إزاء الآراء المعارضة؟

«بلغ «عبد المؤمن» المسجد فرفع المعصوم رضه رأسه فواقهه أمامه فقال له: ادخل يا شاب، فدخل (...). فقال له المعصوم رضه: أين تريد يا فتى؟ فقال ياسيني نحو المشرق ألتمنس فيه العلم فقال له المعصوم رضه: العلم الذي تريد اقتباسه بالشرق قد وجدته بالمغرب. فلما انصرف الناس من القراءة أراد الخليفة أن ينصرف فقال له المعصوم رضه: تبيت عندنا يا شاب؟ فقال له نعم يا فقيه فبات عندنا (...). فلما جن الليل أخذ الإمام المعصوم بيد الخليفة رضهما وسارا فلما كان نصف الليل ناداني المعصوم: يا أبا بكر ادفع لي الكتاب الذي في الوعاء الأحمر فدفعته له، وقال لي: أسرج لنا سراجا. فكان يقرأه على الخليفة من بعده، وأنا يومئذ ماسك السراج أسمعه يقول:

لا يقوم الأمر الذي فيه حياة الدين إلا بعد المؤمن بن علي سراج الموحدين. فبكى الخليفة عند سماع هذا القول وقال: يا فقيه، ما كنت في شيء من هذا، إنما أنا رجل أريد ما يظهرني من ذنبي فقال له المعصوم: إنما تطهيرك من ذنبك صلاح الدين على يديك» (35).

لا غاية في نظرنا لهذا الترفع الذي يظهره ابن تومرت (أين تريد يا فتى) أو عبد المؤمن بن علي (يا فقيه، ما كنت في شيء من هذا...) إلا إظهار أن دافع الدعوة ثم الحكم هو دافع ديني لا يشوبه شيء من «الأرضية» و«المصالح المادية» فنحن هنا إزاء مفاهيم «الرسالة» و«الإنقاذ» و«التضحية» التي كثيراً ما تتطلّل بها أشد الدول تغليباً لـ «مصلحة الدولة» على المصلحة العامة الحقيقة.

(35) البيدق: المصدر السابق، ص. 41.

فلما كان في بعض الأيام دخل المدينة حتى وصل بباب البحر فأهرق بها الخمر فقال: المؤمن ثمار والكافر خمار.

فبينا هو ذات يوم قاعد إذ سمعناه يقول:
الحمد لله الذي أنجز وعده ونصر عبده وأنفذ أمره:
وأقبل نحو المسجد وركع ركعتين ثم قال:

«الحمد لله على كل حال، قد بلغ وقت النصر، وما النصر إلا من عند الله العزيز الحكيم، يصلكم غدا طالب، طوبى لمن عرفه وويل لمن أنكره» (32).

هذا الطالب سيكون عبد المؤمن بن علي مؤسس الدولة الموحدية:

«وذلك أن الحق تبارك وتعالى أزعج أمير المؤمنين الخليفة عبد المؤمن بن علي رضه من بلده نحو المشرق فجده حتى وصل بجайة» (33).

تعتبر «أخبار المهدى بن تومرت» لأبي بكر بن علي الصنهاجي المكتن بالبيدق، في نظرنا، مؤلفاً يصلح لدراسة العلاقة بين نظرة ما إلى العلاقة بين الله والطبيعة وما يوافقها من نظرة إلى العلاقة المثلثة بين الدولة والمجتمع. ولا يهم أن تكون هذه «الأخبار» أقرب إلى رواية غالب عليها العنصر الخرافي. فعنصر الخرافية في حد ذاته يهدف إلى غاية هي تأكيد السببية العمودية ومشيئة الله التي لا راد لها وكذلك عنایته إذ الله هو الذي انشغل بوضع البرير فأراد إصلاح أمرهم وهو الذي قرر أن يكون ذلك على أيدي وسيطيه المهدى بن تومرت وعبد المؤمن بن علي. ألم تر أن الله هو الذي كلف ابن تومرت بوظيفة الداعية الدينية السياسي.

«اعلم أن الله تعالى لما أمر بخروج المعصوم من... نحو...» (34) ثم ألم تر «أن الحق تبارك وتعالى أزعج أمير المؤمنين الخليفة عبد المؤمن بن علي رضه من بلده نحو المشرق فجده حتى وصل بجайة». وإذا كان الله قد شاء أن لا

(32) البيدق: المصدر السابق، ص. 37-38.

(33) البيدق، المصدر السابق، ص. 38.

(34) البيدق، المصدر السابق، ص. 10.

تلمسان :

«اعلم يا أخي أنه لما دخلنا تلمسان نزلنا بأجادير عند ابن صاحب الصلاة. ولما دخل المقصوم تلمسان وجد بها عروساً تزفّ بعلها وهي راكبة على سرج واللهو والمنكر أمامها، فكسر الدفوف واللهو، وغير المنكر وأنزلها عن السرج» (36).

وجدات :

«اعلم أن المقصوم لما خرج من تلمسان جدّينا حتى نزلنا وجدادات (...). فلما خرج في اليوم الثاني نظر إلى النساء يستقين والرجال يتوضّون فقال : أليس هذا منكر، النساء مع الرجال مخلوطون ؟ ضعوا لنا ساقية وصهريجاً عند الجامع» ففعل ذلك. فلما فعلنا أمرنا المقصوم بالسير فجدهنّا حتّى وصل صاء (تاوريت) (37).

تاوريت :

«فلما دخل صاء نظر النساء مزيّنات محلّيات يبعن اللبن فغطّي المقصوم وجهه حتّى جازهن و كان الفقيه يحيى بن يصليتن (حاضر) فقال له الإمام : كيف ترك النساء محلّيات مزيّنات كأنهن قد زفن لبعولتهنّ. أمّا تنتّون الله في تغيير المنكر، لا سبيل لهم لما يصنعون، فإنّما يصنعون أفعال الجاهليّة الأولى، وإنّما يخالفون الله في أفعالهم. فهلا اعتبروا قوله تعالى : ﴿وَلَا يَبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾.

غير المنكر وأمر بالمعروف وسار نحو آخر سيف فلما ساروا جدوا حتّى أشرفوا على آمليل (قرية بين تازا وفاس) (...) ثم جددنا السير حتّى وصلنا (بدرش قلّال) فنزلنا فيه بالمسجد فسمع المقصوم بالجسر (القرية) اللهو وصرخ الرجال والنساء فقال : قوموا غيروا هذا المنكر وامرؤهم بالمعروف. وأشار المقصوم بيده للحجاج الدكالي وعبدكم الفقير لله ولكم فقمنا حتّى وصلنا إليهم فقلنا لهم :

(36) البيدق، المصدر السابق، ص. 46.

(37) البيدق، المصدر السابق، ص. 47.

قد حرم اللهو والمنكر لأنّه من أفعال الجاهليّة. وما كفى الرجال والنساء معاً لا فرق بينهم فقالوا : هكذا السيرة عندنا. فأمرناهم بالمعروف فلم يسمعوا ونهيّناهم عن المنكر فلم ينتهوا. فأعلمـنا المقصوم بذلك وقلنا لهم : يأمركم الفقيه بالمعروف فقالوا : معروفنا عندنا ومحرومـكم عندكم، سيروا وإلا مثلـكم وبـقيـهم كما فأعلمـنا المقصوم بما قالـوه فقالـ المقصوم : يا أبا بـكر : جهزـ الدابة وألقـ عليها الكـتب، وسـيرـوا عـنـهـم ثـلـاثـةـ يـصـبـهـم بـلـاءـ فـيـصـبـبـاـ مـعـهـمـ.

فمشينا حتّى وصلنا من ليـلتـنا مـاخـضـ النـسـاءـ فـلـمـاـ وـصـلـنـاـ الفـجـ (الـعـلـهـ فـجـ تـازـاـ : المـحـقـ) ردـ المـعـصـومـ رـأـسـهـ لـلـخـلـيـفـةـ وـقـالـ لـهـ : اـعـقـلـ هـذـاـ المـوـضـعـ إـذـاـ كـانـ رـجـوعـكـ عـلـيـهـ وـسـارـةـ بـكـلـامـ (...ـ) ثـمـ خـرـجـنـاـ نـحـوـ فـاسـ» (38).

هذه الحادثة على غاية الأهميّة في نظرنا :

فعندما رفض السكان الانصياع لرأي المهدى استعمل بالنسبة إلى أتباعه وسائل إقناع تستند إلى السبيّبية العمودية وهي قرب عقاب الله العصاة وأمر بالقاء الكتب حتّى لا تؤخر سير الأتباع بعيداً عن العصاة ولكنّه كان في حقيقة الأمر لا يؤمن بذلك وفضل العقاب القريب العاجل وعبارة «اعقل هذا الموضع» في الدارجة تعني : تذكّر ما فعل القوم عند تسلّم الحكم.

فاس :

«فلما كان يوم من الأيام دخل علينا المقصوم وقال لنا : أين الصبيان ؟ فقلنا : هـاـ نـحـنـ حـاضـرـونـ قـالـ : مـاـ مـنـكـمـ أـحـدـ غـائـبـ ؟ـ قـلـنـاـ «ـكـلـنـاـ حـاضـرـ فـقـالـ المـعـصـومـ :ـ اـخـرـجـوـاـ وـاقـطـعـوـاـ مـقـارـعـ مـنـ شـجـرـ التـينـ الـذـيـ أـسـفـلـ الـوـادـيـ الـذـيـ لـأـ يـنـتـفـعـ بـهـ أـحـدـ وـأـقـبـلـوـاـ فـيـ سـرـعـةـ وـكـنـاـ فـيـ سـبـعـ نـفـرـ،ـ أـوـلـنـاـ الـخـلـيـفـةـ عـبـدـ الـمـؤـمـنـ (...ـ)ـ فـخـرـجـنـاـ السـبـعـةـ وـأـقـلـعـنـاـ سـبـعـةـ مـقـارـعـ مـنـ ذـكـارـ التـينـ فـقـالـ لـنـاـ خـفـواـ (استـرـواـ)ـ مـقـارـعـكـمـ وـسـرـنـاـ مـعـهـ وـلـاـ عـلـمـنـاـ أـيـنـ تـنـوـجـهـ حتـىـ وـصـلـنـاـ بـزـفـالـةـ.ـ قـالـ لـنـاـ تـفـرـقـواـ عـلـىـ الـحـوـانـيـتـ،ـ وـكـانـتـ الـحـوـانـيـتـ مـلـوـءـةـ دـفـوـفـاـ وـقـرـاقـرـ وـمـزـامـيـرـ وـعـيـداـنـاـ وـرـوـطـاـ وـأـرـبـةـ وـكـيـتـارـاتـ وـجـمـيعـ اللـهـوـ.ـ فـقـالـ لـنـاـ الـمـعـصـومـ :ـ اـكـسـرـواـ مـاـ وـجـدـتـمـ مـنـ

(38) البيدق، المصدر السابق، ص. 41-51.

- غياب المطالب الاجتماعية وحتى السياسية في هذه الفترة على الأقل. ولعل الإحجام عن الإعلان عن ذلك هو السبب الذي منع حكام المقاطعات المرابطية من التعرض لهذا المعارض السياسي إذ لم يروا فيه غير مصلح ديني عادي. ولسوف يتغير هذا الموقف من ابن تومرت عندما يصل مراكش العاصمة ويحسن الفقهاء المرابطون «المجسمة» في نظره بحقيقة دعوته :

«وذلك أنه لما دخل مراكش نزل بها بمسجد صومعة الطوب فمكثنا بها إلى يوم الجمعة ثم أقبل إلى جامع علي بن يوسف فوجد علي بن يوسف قاعدا على غفارة ابن تيزمنت والوزراء واقفون فقال له الوزراء : ود الخلافة على الأمير فقال لهم : وأين الأمير ؟ إني أرى جواري منقبات (42)، فلما سمع ذلك علي بن يوسف خط النقاب عن وجهه وقال لهم : صدق. فلما رأه المعصوم قال له : الخلافة لله وليس لك يا علي بن يوسف» (43).

تفيد الجملة الأخيرة مهما كانت صبغتها الأسطورية أن ابن تومرت لم يفصح علينا عن طموحه السياسي إلا بداية عشرينيات القرن الثاني عشر ولذلك كتب البيدق :

«قال الفقيه ابن وهب لعلي بن يوسف : ثقّه يا أمير المؤمنين لأنّ هذا هو صاحب الدرهم المرکن، اجعل عليه كbla (كي) لا تسمع له طبلاء، هذه هي صفة صاحب الدرهم المرکن» (44).

ولسوف يتباين علي بن يوسف في قمع هذه الحركة المعارضة حتى فوات الأوان فيتمكن ابن تومرت من مغادرة مراكش إلى تينمل «فبایعوه بها وذلك تحت شجرة الخروب. فأوگ من بايع المعصوم الخليفة عبد المؤمن بن علي ثمَّ ابراهيم ثمَّ بعده عمر أصناج (وهو أبو حفص عمر بن علي الصنهاجي وكان أيضًا من أهل الجماعة) ثمَّ عبد الواحد الشرقي ثمَّ عبد الله بن محسن الوانشريسي

(42) يتلثم المرابطون خلافاً للمرابطات لأسباب تتعلق بالبيئة ودور الرجال فيها.

(43) البيدق : المصدر السابق، ص. 57.

(44) البيدق : المصدر السابق، ص. 57.

الله. فقام أربابها بالصراخ وساروا شاكين نحو قاضيهم ابن معيشة وكان يومئذ قاضيها فقال لهم لو لا ما رأى في السنة مما كسرها ومزقها، مروا فإنكم مخالفون للحق» (39).

مكناسة :

«اعلم أنَّ الله تعالى لما أمر بخروج المعصوم من فاس نزلنا بِغَيْلَة (...). ثم منها نحو مكناسة. فلما أشرفنا على الكدية البيضا نظر المعصوم للكدية فإذا بها مملوءة رجالاً ونساء تحت شجرة لوز فدخل المعصوم فيهم (دخل هنا يعني هاجهم) ميمونة وميسرة وبدناهم يميناً وشمالاً» (40).

مراكش :

«اعلم أسعدنا الله وإياك أنه لما خرج سيدنا المعصوم من سلا جدَّ بنا السير حتى وصلنا تايرندوست ثم جدَّ بنا السير حتى وصلنا مراكش بتوفيق المهيمن الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة (كذا) ولا ولدا» (41).

حرصنا على إيراد كلَّ هذه الشواهد على لغتها الركيكة (بل قد يكون بسبب هذه الركياكتة بالذات) لأحد حواريي المهدى بن تومرت لأنَّها تفيينا من عدة وجوه :

- هي تحدد المسار الجغرافي لدعوة ابن تومرت في مرحلتها غير العنيفة.

- تحدد ملامح الدعوة الجديدة التي يظهر فيها ابن تومرت شديد المحافظة يجتهد في قياس الحياة الاجتماعية في الشمال الإفريقي إلى حياة العرب الأوائل كما تصور الخنابلة والأشعريون وكما تصور هو هذه الحياة.

- أغلب الشواهد تتعلق ب موقف ابن تومرت من المرأة والحياة الجنسية وما يتعلق بالحواس (آلات طرب، خمر).

(39)البيدق : المصدر السابق، ص. 52.

(40) البيدق : المصدر السابق، ص. 54.

(41) البيدق : المصدر السابق، ص. 55-56.

المكتنّ بال بشير وبعد أبو موسى الصودي وبعد الفقير المؤلّف (...) ثم سائر
الموحدين رضي الله عنهم«(45).

لقد بدأت غزوات ابن تومرت لممتلكات المرابطين منذ هذه المبايعة
ولسوف تستمر بعد موته 1130 فتتمكن هذه الحركة المتلقّة حول عبد المؤمن بن
علي من الإطاحة بـ «المجسمين» بعد حروب دامية دامت ما يقرب من العقدين
. (1147)

خلف المهدى عبد المؤمن بن علي (1163-1130) ثم يوسف ابنه
أبيعقوب المنصور (1198-1184) ولقد ولد ابن رشد قبل
أربع سنوات من وفاة المهدى (1126) واشتدى عوده على عهد هؤلاء الخلفاء
الموحدين الثلاثة فهل كان يمكن لحركة رأينا «صراحتها» أن يتسع صدرها في
طرف نصف قرن إلى نظرة إلى الأشياء مثل الرشديّة لا تقبل بشرعية دولة تقوم
على دين مخصوص ؟

مَحْنَةُ ابْنِ رَشْدٍ أَمْ مَحْنَةُ حِضَارَةٍ كَامِلَةٍ ؟

ابن رشد .

«إنه يجب تفويض الحكومة إلى الشیوخ وإن الطاغیة هو الذي يقوم
بالحكم في سبيل نفسه لا في سبيل الأمة وإن طغیان الكهنة هو أسوأ طغیان
وإن أفضل دولة هي التي لا يحتاج فيها إلى قاض وإلى طبیب ولا يهیمن
عليها الجيش إذ ليس من واجب هذا إلا السهر على حرس الأمة». .

(45) البیدق : المصدر السابق، ص.ص. 64-65.

لم تشدّ بلاد الأندلس سياسياً وفكرياً عمّا حدث في الشرق الإسلامي إضافةً إلى الصراع الإسلامي النصراني وما ينجرّ عن مثل هذا الصراع عادةً من الاشتباه في الأهالي من أصل غير عربي أو بربيري⁽⁴⁶⁾ وجد، نتيجةً للختالاط الجنسيّ ومحاكاة الديانات والثقافات، عند عدد من الأدباء والمفكّرين المسلمين ضرب من الشعور شبيه بهذا الشعور الذي ذكره الريحااني في المشرق بأنّ «الإسلام مضجر أكثر مما ينبغي ومتطلب أكثر مما يجب» وظهر من الصوفية محيي الدين بن عربي (1165-1240) لينظم ضيقاً منه بالديانات الخاصة ومعاداة لما سلف من ماضيه المغرق في التقليد الماليكي :

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلاً كل صورة فمرعى لغزلان ودير لرهبان

وبيت لأوثان وکعبة طائف وألواح توراة ومصحف قرآن

أدين بدين الحبّ أني توجّهت ركابه فالحبّ ديني وإيماني

إنّ إله ابن عربي أصبح متعالياً عن الديانات الخاصة التي تعرف انطلاقاً من زمن معين ومن بيئه معينة ومن شعب معين بل إنه يحتضن حتى الوثنية إذ لا تخلو الوثنية من «حب» : وليس بإمكان متكلّم أشعريّ (أو لاهوتى يهودي أو مسيحي) أن يقبل بمثل هذا التعالي عن الديانات المخصوصة المختلفة والذي يوافق في حقيقة الأمر الكوسموبوليتية التي صار إليها المجتمع الأندلسي كما أنه ليس بإمكان دولة دينية تقوم على شرعية استمدّتها من دين خاص أن تقبل بنظرة كهذه تنسف هذه الشرعية من الأساس بتذويب ما يميز الأديان وما يفرق بينها وبالدعوة إلى دين جديد هو دين «الحب».

(46) بادرت الدولة الموحدية منذ استيلاتها على قرطبة سنة 1148 بطرد المسيحيين منها وكذلك اليهود ومن بينهم عائلة ابن ميمون التي هاجرت إلى الشرق الأدنى فأصبح ابن ميمون طبيب القاضي الفاضل البسياني وزير صلاح الدين الأيوبي ثمَّ طبيب صلاح الدين وابنه بعد ذلك. هذه الدولة هي نفسها التي عمّدت نهاية القرن إلى امتحان ابن رشد ونفيه إلى أليسانة، وهي حيٌّ يهوديٌّ. وقد يكون لتخيّر مكان النفي دلالة على التقارب الفكري بين الاتجاهين الرشدي والميموني في التفكير.

من المهم في هذا السياق أن نسأطّ عبارة «لم يمتلك أَنْ قال» إذ أنها تدل على ضيق ابن رشد بالأساطير التي كانت تعتبر في عهده، وبعد عهده، حقائق تاريخية حتى أن مؤرخا مثل ابن خلدون كتب من دون حرج عن قوم عاد ما يلي :

«فَآمَّا عَادُ وَهُمْ بْنُ عَادٍ بْنُ عَوْصَ بْنِ إِرْمَ بْنِ سَامَ فَكَانُوا مُوَاطِنِي الْأَوَّلِيَّةِ بِأَحْقَافِ الرَّمْلِ بَيْنَ الْيَمَنِ وَعُمَانَ إِلَى حَضْرَمَوْتِ وَالشَّحْرِ وَكَانُوا بْنُ عَادٍ فِيمَا يَقُولُ أَوْلَى مِنْ مَلْكٍ مِنْ مُلُوكِ الْعَرَبِ وَطَالَ عُمُرُهُ وَكَثُرَ وَلَدُهُ . وَفِي التَّوَارِيخِ أَنَّهُ وَلَدَهُ أَرْبَعَةَ آلَافَ وَلَدَ ذَكْرَ لِصَلْبِهِ وَتَزَوَّجَ أَلْفَ امْرَأَةً وَعَاهَ أَلْفَ سَنَةً وَمَائَتِي سَنَةٍ وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ أَنَّهُ عَاشَ ثَلَاثَمَائَةَ سَنَةٍ»⁽⁴⁸⁾ بَلْ كَانَ أَبُو الْوَلِيدِ الَّذِي وَصَفَهُ الْبَعْضُ بِأَنَّهُ «رَثَ الْبَزَّةَ» لَا يَعْدِي الْأَسَاطِيرَ فَحَسِبٌ وَإِنَّمَا كُلُّ لَغْوٍ فِي الْقَوْلِ وَمِنْهُ لِغْوِ الشِّعْرِ الْعَرَبِيِّ الَّذِي يَكْثُرُ فِيهِ التَّكْسِبُ وَالزِّينَةُ عَلَى حَدَّ سَوَاءٍ وَلَهُذَا فَإِنَّ هَذِهِ الْرَوَايَةَ عَنْ سَبْبِ امْتِحَانِ أَبِنِ رَشْدٍ وَيَغْضُبُ النَّظَرُ عَنْ قَضِيَّةِ صَحَّتْهَا أَوْ عَدَمِ صَحَّتْهَا إِنَّمَا تَعْبُرُ عَنِ الْفَكْرَةِ الَّتِي كَوَّنَهَا خُصُومُهُ الْفَكَرِيُّونَ عَنْهُ بَعْدِ مُخَالَطَةِ طَوِيلَةٍ وَهِيَ فَكْرَةٌ تَسْتَنِدُ إِلَى نَظَرَتِهِ إِلَى الْعَلَاقَةِ بَيْنَ اللَّهِ وَالْطَّبِيعَةِ وَإِلَى مَوْقِفِهِ، تَبَعًا لِذَلِكَ مِنَ الْدِيَانَاتِ (الْمَعْجَزَاتِ) وَمِنْهَا الدِّينُ الْإِسْلَامِيُّ :

يفترض ابن رشد، دفعا للسؤال كيف أمكن للله أن يبقى عاطلا عن الفعل طيلة الفترة التي يقول المتكلمون إن الله أوجده بعدها العالم ثم لم أراد بعد ذلك أن يوجده، أن الله «يحتاج» تماما كما يحتاج الصانع إلى صنته، إلى هيولي (Hylé) قديمة ومنفعلة يسلط عليها فعله الأول فتشكل موجودات تستقل بحركتها بما تتضمن هذه الحركة من ولادة وموت هما في طبيعة هذه الموجودات.

إن ابن رشد وهو يفترض دفعا للعطلة الإلهية وجود هذه الهيولي التي تعرضت لعملية تحريك أولى ثم سارت بعد عملية الدفع الأولى حسب قوانين خاصة وسببية أفقية إنما يقول بنوع من «التسيير الذاتي» ونوع من «الاستقلال الذاتي» حصلت عليهما الموجودات.

(48) عبد الرحمن ابن خلدون : «العبر»، ج. 3، صص. 34-35.

لقد رأينا كيف أنّ باني الدولة الموحدية الفعلي عبد المؤمن بن علي (ت 1163) كان إلى فترة قريبة يشارك في الهجمات التي كان ينظمها الداعية البريري ابن تومرت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (والمنكر يدخل، إن تعلق بفرض عدم الاختلاط بين الجنسين وكسر آلات الطرب وإهراق الخمر في البحر، ضمن «تفاصيل الأديان») فهل كان بإمكان دولة كالدولة الموحدية قام تفكير داعيتها ومؤسسها على اشتراط وحدة التفكير والسلوك في المجتمع أن تتحول بعد فترة قصيرة إلى دولة تؤمن بالتعددية الفكرية والسلوكية في المجتمع ؟

يصعب علينا الإقرار بذلك خاصة أنّ الدولة كانت تستند في حكمها إلى المالكية وليس من مصلحة أمرائها إن افترضنا إمكانية هذا التحول، أن يفرطوا في دعم مالكيّ هو الأساس الإيديولوجي لحكمهم. ومن هنا تبدو «محنة» ابن رشد التي ضخّ البعض من شأنها، أمراً مفهوماً. تذكر المصادر سبب هذا الامتحان على النحو التالي :

«(جاء في خبر للأنصاري) (أنه) شاع في المشرق والأندلس على ألسنة المنجمة أنَّ رِيحًا عاتية تهبُّ في يوم كذا في تلك المدة تهلك الناس، واستفاض ذلك حتى اشتدَّ جزع الناس منه واتخذوا الغيران والأنفاق توقياً لهذه الريح. ولما انتشر الحديث بها وطبقَتُ البلاد استدعى والتي قرطبة إذا طلبتها وفاوضهم في ذلك وفيهم ابن رشد، وهو القاضي بقرطبة يومئذ وابن بندود في شأن هذه الريح من جهة الطبيعة وتأثيرات الكواكب. قال شيخنا أبو محمد عبد الله الكبير :

وَكَنْتُ حَاضِرًا فَقَلَّتْ فِي أَثْنَاءِ الْمُقاَوِضَةِ : إِنْ صَحَّ أَمْرُ هَذِهِ الْرِّيحِ فَهِيَ ثَانِيَةُ الرِّيحِ الَّتِي أَهْلَكَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَا قَوْمَ عَادَ إِذْ لَمْ تَعْلَمْ رِيحَ بَعْدَهَا يَعْمَلْ إِهْلَاكَهَا . فَانْبَرَى إِلَيْيَّ أَبُنِ رَشْدٍ وَلَمْ يَتَمَالِكْ أَنْ قَالَ : - وَاللَّهِ وَجُودُ قَوْمَ عَادَ مَا كَانَ حَقّاً فَكَيْفَ سَبْبُ هَلَاكَهُمْ .

فسقط في أيدي الحاضرين وأكبروا هذه الزلة التي لا تصدر إلا عن صريح الكفر والتكذيب لما جاءت به آيات القرآن»⁽⁴⁷⁾.

(47) ارنست رنان : «ابن رشد والرشدية»، القاهرة، 1957، ص. 40.

«يدور حول أصل الموجودات رأيان متقابلان (...). وبعض هذه الآراء يوضح العالم بالنمو وبعضها بالخلق. فأماماً أنصار النمو فيقولون إن التولد ليس سوى الصدور وسوى انقسام الموجودات إلى فلقتين، وليس للفاعل في هذا الافتراض، غير استخراج بعض الموجودات من بعضها وتفريق ما بينها. ومن الواضح، إذن، أن تردّ أفعاله إلى أعمال المحرك.

وأماً أنصار الخلق فيقولون إن الفاعل يحدث الموجود من غير أن يحتاج لبلوغ هذا إلى هيولى موجودة سابقاً، وهذا هو رأي المتكلمين في ديننا ورأى النصارى كيوحنا النصراني (جان فيليبون) (...). وقد انطلق متكلماً ديننا من هذا المبدأ فافتضوا وجود عامل واحد يحدث جميع الموجودات بلا واسطة، وجود عامل يقوم بعمله في ذات اللحظة بما لا يحصى من الأفعال المتقابلة المتباينة. فعلى هذا الافتراض لا تحرق النار أبداً ولا يبلل الماء مطلقاً وكلّ أمر يحتاج إلى خلق خاصٍ مباشرةً فضلاً عن ذلك فإن الإنسان إذا رمى حجراً فإن الحركة لا تصدر عن الإنسان على ما يزعمون بل تصدر عن الفاعل الشامل. وهكذا فإنّهم يقوّضون فاعلية الإنسان. ولكن إلينك مذهبنا أكثر إثارة للدهش أيضاً وذلك أن الله إذا كان قادراً على إخراج الشيء من العدم فإنه قادر على رده من الوجود إلى العدم أيضاً، وذلك أن الهلاك والولاد من صنع الله وأن الموت من خلق الله. وأماماً نحن فنرى على العكس أنَّ الهلاك فعل من عين طبيعة الولاد، وكلّ موجود محدث يحمل في نفسه الفساد بالقوة، وليس على العامل، في الخلق والهلاك، غير إخراج القوة إلى الفعل. وهكذا فإنّه لابد من قيام الأمرين بالقوة والفعل، فإذا لم يكن أحدهما لم يكن شيء أو كان كلّ في حال الفعل، وكلا النتيجتين مستحيلة على التساوي» (49).

إن الموت بهذا الفهم يصبح نتيجة استنزاف الكائن الحي (فرداً أو مجتمعاً) احتياطي الطاقة الحياتية فيه التي تخضع منذ الولادة لقانون النمو / النقصان وهو القانون نفسه الذي يتبع لكائنات جديدة أن تحل مكان الكائنات المستنزفة.

(49) أرنست رينان : « ابن رشد والرشدية »، ص. 124 – 125.

إن تحريك كل شيء مركب ينجر عنه ضرورة حركة أجزاء المتعددة : وإذا كان تحريك ما هو مركب بسبب دفع إلهي أول فإن حركة الأجزاء المتعددة على علاقتها بالتحريك الأول إنما تخضع للعلاقات الداخلية بين هذه الأجزاء : وقد يحدث أن تختلط هذه العلاقات الداخلية أو تبقى على سيرها المنظم ولكن هذا الخلل أو هذا الانظام ليس مردهما إلى المحرك الأول ولكن إلى نوع العلاقات بين مكونات هذه الأجزاء.

وبهذا الفهم تحل قضية العناية الإلهية فلا ينسب إلى الله الشيء وضده ويصبح ما يحدث في العالم بدايةً من حالة صرع قد تصيب شابة أو شاباً في سن المراهقة مروراً بحرب أهلية بين الموارنة والدروز في لبنان وصولاً إلى ظهور حركات إصلاحية كبيرة مثل الديانات القديمة أو الشورات في القرن العشرين (حتى لا نتحدث عن البراكين والزلزال والأعاصير) يصبح كل ذلك خاضعاً لسببية أفقية لا ترك ثغرة واحدة بإمكان السببية العمودية أن تتسرّب منها لتفسير ما يحدث في المجتمع أو في الطبيعة.

إن الإله الرشدي يبدو هنا وكأنه إله ساكن وبارد ومتعبال (لأنه نتيجة تصور عقلي) بعيد جدًا عن إله المتكلمين «المتجبر» حيناً و«الرحيم» حيناً آخر فهو لا يتدخل مباشرةً في ما يحدث في العالم. وعلى ذلك يرد المتكلمون إنه ما من ريح تهب فتسقط ورقة من شجرة يلتهمها حيوان إلا ويكون هبوب الريح وسقوط الورقة والتهام الحيوان النبات نتيجة إرادة إلهية مباشرةً إذ كان يمكن قياساً إلى أن الله أحدث العالم من لا شيء وكان بإمكانه عند المتكلمين أن لا يحدثه أو أن يحدثه على هيئة أخرى غير التي نعرف وأن يعدمه متى شاء) أن تهب الريح بقوّة إعصار فلا يسقط شيء.

لم أراد الله أن يتحن عرب العراق عرب الكويت في تسعينيات القرن العشرين ليزيد بعد ذلك أن يتحن الأميركيان عرب العراق؟ إجابتهم على ذلك : علم ذلك عند الله ذاته وليس ذلك هو رأي ابن رشد. فـ«الريح التي أهلك الله تعالى بها قوم عاد» ليست إذن عند ابن رشد نتيجة إرادة إلهية بل تدخل ضمن ما سميّناه بـ«الحركة الداخلية» ضمن طبيعة انفردت بـ«التسيير الذاتي» وهلاك قوم عاد بين اليمن وعمان، تماماً كولادتهم، يدخلان ضمن هذه الحركة :

«شاء الله» ذلك. ولذلك علينا أن نتساءل لم هذا الموقف الرافض لفكرة قدم الطبيعة وأبديتها؟ إن القول بقدم العالم يعني ببساطة حاجة الله إلى العالم ومن ثم عدم إمكانية الاستغناء عنه وهو يعني نفي فكرة الإعجاز الأكبر المتمثل في خلق العالم من لاشيء. وإذا انتفت فكرة الإعجاز الأكبر انتفت معها فكرة العجزات الأصغر ومنها الديانات التي تتضمن بدورها معجزات متنوعة.

فاعتبار «أن الهلاك من عين طبيعة الولاد» يمكن أن يفهم على مستوى الحياة الاجتماعية للأمم أن الفساد (الهلاك) الذي يحصل لها هو من طبيعة الصلاح (الولاد) الذي قد تظهر عليه في فترة من فترات حياتها مما يجيء به الأنبياء إنما هو محاولة بشرية منهم، شبيهة بمحاولة الأطباء شفاء مرضاهם، وهل يوجد من الناس من يدعى أن ما يقوم به الناجحون من الأطباء هو معجزة من عند الله؟

والناجحون من الأطباء هنا ليسوا غير «الناجحين من الحكام» ذلك لأن القضية السببية الأفقية في مجال الطبيعة علاقة بسائل الدين والدولة والمجتمع البشري يقع ضمن الطبيعة لا خارجها : وعندما يقع التأكيد على ضرورة اعتماد السببية الأفقية وسيلة وحيدة لتفسير ما يحدث في الطبيعة ومن ضمنها المجتمع فإن ذلك يقود منطقياً إلى مراجعة كل المفاهيم المتعلقة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع أولاً وإلى مراجعة كل المفاهيم المعرفية ثانياً.

إن شرعية الحكم مثلاً لا تتقرر إن انتصر الأخذ بالسببية الأفقية انطلاقاً من نص ديني يمثل النموذج الكامل للسببية العمودية وإنما تتقرر انطلاقاً من الحياة الاجتماعية الحديثة والمتبدة ذاتها أي من موازين قوى اجتماعية متغيرة ومن تصورات سياسية تتغير بتغير موازين هذه القوى فلا مجال بعد ذلك للحديث عن شرعية دينية تقررت مرّة واحدة وبصفة نهائية كهذه الشرعية التي تحدث عنها ابن حنبل في القرن التاسع الميلادي عندما كتب «الخلاقة في قريش ما بقي في الناس اثنان، ليس لأحد من الناس أن ينزعهم فيها، ولا نقر لغيرهم إلى قيام الساعة» أو التي تحدث عنها ابن تومرت في القرن الثاني عشر عندما طابق بين إرادة صنف من البرير يتrocون إلى الاستيلاء على الحكم وإرادة الله فتووجه إلى المراطي علي بن يوسف بن تashfinin بعبارة «الخلافة لله وليس لك يا علي بن يوسف».

بهذا المعنى يصبح المرء بإزاره مادة أزلية لا يمكن أن تفنى لأنَّ في فنائها عطالة للفاعل وبإزاره كائنات متحولة على الدوام. ولتتوقف بشكل أطول عند عبارة «إنَّ ال�لاك فعل من طبيعة الولاد فكل محدث يحمل في نفسه الفساد بالقوَّة» ولنوضحها باستعمال مثال رغم أنَّ ذلك يذهب بقدر كبير من بلاغة عبارة ابن رشد :

الله يحتاج إلى الطبيعة احتياج الصانع إلى صنته والملك إلى رعيته إذ لا يتصور المرء ملكاً إلا إذا تصور في الآن نفسه الرعية فيجب عند ذلك أن تكون الصنعة قدية وأبدية (كيف يبقى الملك ملكاً إن فنيت الرعية؟) على أنَّ هذه الصنعة اللافانية قد تتأخذ لها صوراً عديدة منها البشر. والبشر نوع من الموجودات يبدون جنساً من ناحية وأفراداً من ناحية أخرى فلنقدر عمر الفرد تقائلاً بمائة سنة : هذا الفرد عندما يولد يبدأ في اللحظة التي ولد فيها مسيرة نحو الموت. وهذا الإحساس الحاد بالزمن هو الذي دفع المعرى إلى أن ينظم :

غير مجد في ملتي واعتقادي سوح باٰكْ گُولَاتِرَنْ شادِ

ولنفترض أن واحداً من الناس استنزف هذه المائة سنة (أي هذا الإمكان) بنقص في تدبير جسده في ظرف قصير فمن يَا ترى يكون المسؤول عن ذلك؟ لا يربط ابن رشد ما حدث لهذا الفرد (قاماً كما فعل مع قوم عاد) بـإرادة إلهية مباشرة لأنَّه من أنصار النمو» (50) ولذلك فإنَّ صاحبنا الذي استنزف المائة سنة التي هي الطاقة العامة المقياس في ظرف زمني قصير هو عنده مسؤول مسؤولية كاملة عن العجز عن تدبير جسده والله بريء من هذا النقص في التدبير. أما عند أنصار الخلق فـ«الهلاك.. من صنع الله».

قد تبدو مثل هذه الخصومات حول قدم العالم أو حدوثه قريبة عند البعض من هذه الخصومات التي عادة ما توصف بـ«البيزنطية» إذ لا أحد من الأطفال يصدق أن الغزال يمكنه مثلاً أن ينتحر وهو يرى رجلاً يصب البنزين على أثاث بيته ليحرقه، إرادة الله ليعلم إن كانت النار لا تحرق مطلقاً إلا إذا

(50) نستعمل في عدد من الموضع عبارة «أنصار السببية الأفقية» مرادفاً لـ«أنصار النمو» وعبارة أنصار «السببية العمودية» مرادفاً لـ«أنصار الخلق».

«غنيّ» عن قوم عاد غناه عن اليونان وإنما القصد من ذلك أن أرسطو بحث في صنعة الله ومعرفة الصنعة هي الوسيلة الوحيدة للاقتراب من معرفة الصانع بل هي الدين الواحد الأحد :

«إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الاعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس أو بالقياس فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي . وبين أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحثّ عليه، هو أتمّ أنواع النظر بأتمّ أنواع القياس وهو المسمى برهاناً» (54).

ولفظ الاستنباط في نص ابن رشد على غاية من الأهمية لأنّه يحلّ الطبيعة محلّ رفيعاً (ما أنها قديمة وأبدية) يختلف عن المحلّ الوضع الذي نزلّها المتكلمون فيه (ما أنها محدثة وزائلة).

الطبيعة بهذا المنظار يمكن أن تكون، إذا ما وقع تطوير تفكير ابن رشد، هي المجتمع مقابلة بالدولة ويمكن أن تكون أفراد العائلة مقابلة «برب العائلة» ويمكن أن تكون الجسد مقابلة بـ«الروح». هذه المعرفة التي تعتمد الاستنباط هي عنده أفضل عبادة وهي عبادة لا تعنى في نظرنا، غير طرد المتكلمين المسلمين كانوا أو نصارى أو يهودا من ميدان المعرفة لأنّهم ينهجون في «المعرفة» نهج الاستنتاج ولا معرفة عندهم حقيقة بصنعة الصانع ولهذا لا يتخرّج ابن رشد من أن يصف كتاب «تهافت الفلسفة» للغزالى بكتاب «التهاهه» بل أن يصف أعمال الأشاعرة بأنّها «أحسن الأعمال»، وذلك لتکفيرهم من يقول بوجوب الانطلاق من تركيب الأشياء الداخلي للوصول إلى معرفة الله: «وذلك مع كون أحسن الأعمال هو أن ينسب إلى الضلال والزهو الباطل من يرد إلى هذه العبادة التي هي أكرم العبادات ومن يعبد بهدا الدين الذي هو خير الأديان» (55).

من الناس حسب ابن رشد، أعداد غفيرة لم تتمكن، لأسباب عديدة، من تطوير قدراتها العقلية فتحوز على الوسائل البرهانية التي تمكنها من

(54) ابن رشد : «فصل المقال»، ص. 14.

(55) ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص. 176.

أما ما ذكرناه من العلاقة بين اعتماد السببية الأفقية وما يقود إليه ذلك من مراجعة كل المفاهيم المعرفية فذلك لأنّ السببية الأفقية إنما تعني في وجهه من وجوهها الأخذ بمقولة أفقها الوحيد الطبيعي والواقعي أي ما ذهب إليه ابن رشد في قوله المأثور: «يقوم دين الفيلسوف الخاص على دراسة ما هو كائن وذلك أرفع عبادة يمكن أن يعبد الله بها تقوم على معرفة ما صنع لما يؤدي إليه هذا من معرفتنا إياه على حقيقته كلّها . وهذا هو أصلح الأعمال عند الله» (51) والذي يفسّر اللهجة التمجيدية عند أبي الوليد كلّما تحدّث عن أرسطو «الوثني» و«الغربي» :

«إن مؤلف هذا الكتاب (يقصد كتاب الطبيعيات لأرسطو) هو أعقل اليونان، أرسطو طاليس بن نيقوماكس الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت إنه وضعها لأنّ جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحق جهد الحديث عنها، ولأنّها توارت بمؤلفاته الخاصة، وقد قلت إنه أكملها لأنّ جميع الذين خلفوه حتى زمننا، أي في مدة خمسة عشر قرناً، لم يستطيعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلفاته أو أن يجدوا فيها خطأ ذا بال . الواقع أن جميع هذا اجتمع في رجل واحد، وهذا أمر عجيب خارق للعادة، وهو إذ امتاز على هذا الوجه، يستحق أن يدعى إلهياً أكثر من أن يدعى بشرياً، وهذا ما جعل الأوائل يسمونه إلهياً» (52).

بل يصل ابن رشد في تقييم أرسطو حدّاً لا مزيد عليه إذ كتب :

«نحمد الله حمداً لا حدّ له ذاك الذي اختار هذا الرجل (يقصد أرسطو) للكمال، فوضعه في أعلى درجات الفضل البشري التي لم يستطع أن يبلغها أيّ رجل في أيّ عصر كان، وأرسطو هو الذي أشار الله إليه بقوله «ذاك فضل الله يؤتيه من يشاء» (53).

لا نعتقد أن ابن رشد وهو يكتب عن أرسطو أنه «هو الذي أشار إليه الله بقوله : ذاك فضل الله يؤتيه من يشاء» يعتقد حقيقة ذلك فإذاً ابن رشد

(51) ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص. 176.

(52) ارنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص. 70.

(53) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

يَجْرُونَهَا بِمَشْقَةٍ حَتَّى قَالَ الْمُصْرِيُّونَ : (لَنْهُبَ مِنَ الْإِسْرَائِيلِيِّينَ، لَأَنَّ رَبَّ يَحْارِبُ عَنْهُمْ ضَدَّنَا) . وَقَالَ الرَّبُّ مُوسَى : ابْسِطْ يَدَكَ فَوْقَ الْبَحْرِ لِيُرْتَدَّ الْمَاءُ عَلَى الْمُصْرِيِّينَ مَعَ مَرْكَبَاتِهِمْ وَفَرْسَانِهِمْ . فَبَسْطَ مُوسَى يَدَهُ فَوْقَ الْبَحْرِ عِنْدَ اِنْشَاقِ الصَّبَاحِ . فَارْتَدَّ الْبَحْرُ إِلَى مَوْضِعِهِ عَلَى الْمُصْرِيِّينَ الْهَارِبِينَ فِي اِتْجَاهِهِ، فَجَرَفَهُمُ الرَّبُّ نَحْوَ وَسْطِ الْبَحْرِ . وَارْتَدَّتِ الْمَيَّاهُ وَأَغْرَقَتِ الْمَرْكَبَاتِ وَالْفَرْسَانَ وَكُلَّ جِيشِ فَرْعَوْنَ الَّذِي لَحَقَّ بِهِمْ إِلَى الْبَحْرِ، فَلَمْ يَفْلُتْ مِنْهُمْ نَاجٌ وَاحِدٌ...» (58).

وَتَبَيَّنَهَا الْقُرْآنُ فِي الْآيَاتِ 61-66 مِنْ سُورَةِ الشَّعْرَاءِ :

«فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمَاعَنَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمَدْرُوكُونَ . قَالَ كَلَّا إِنْ مَعِيَ رَبِّ سَيِّدِنَا . فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ مُوسَى أَنَّ اضْرَبْ بَعْصَكَ الْبَحْرَ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فَرْقَ الْكَالْطُودِ الْعَظِيمِ . وَأَلْزَلَنَا ثُمَّ الْآخَرِينَ . وَأَنْجَيْنَا مُوسَى وَمَنْ مَعَهُ أَجْمَعِينَ . ثُمَّ أَغْرَقْنَا الْآخَرِينَ» .

إِنَّمَا هِيَ ظَاهِرٌ لِمَعْنَى بَاطِنَةٍ هِيَ «تَلْكَ الْمَعْنَى الَّتِي لَا تَنْجُلِي إِلَّا لِأَهْلِ الْبَرَهَانِ» وَبِهَذَا تَصِيرُ الشَّرَائِعُ مُخْتَلِفَةً فِي «تَفَاصِيلِ الْأَدِيَانِ» وَاحِدَةً فِي «الْمَعْنَى الَّتِي لَا تَنْجُلِي إِلَّا لِأَهْلِ الْبَرَهَانِ» : «وَإِذَا كَانَتِ الشَّرَائِعُ حَقَّاً وَدَاعِيَةً إِلَى النَّظرِ الْمُؤْدِيِّ إِلَى مَعْرِفَةِ الْحَقِّ فَإِنَّا مَعْشِرَ الْمُسْلِمِينَ نَعْلَمُ عَلَى الْقُطْعِ أَنَّهُ لَا يَؤْدِي النَّظرُ الْبَرَهَانِيُّ إِلَى مُخَالَفَةِ مَا وَرَدَ بِهِ الشَّرْعُ، فَإِنَّ الْحَقَّ لَا يَضَادُ الْحَقَّ بَلْ يَوَافِقُهُ وَيَشَهِّدُ لَهُ» (59).

عِنْدَمَا قَالَ ابْنُ رَشْدَ إِنَّ الشَّرْعَ حَقٌّ وَالْعُقْلَ حَقٌّ أَوْلًا ثُمَّ قَالَ إِنَّ الشَّرَائِعَ جَمِيعَهَا حَقٌّ ثَانِيَا كَانَ قَدْ أَزَلَ فِي حَقِيقَةِ الْأَمْرِ مَا يَفْرَقُ بَيْنَ الْأَدِيَانِ مِنْ «تَفَاصِيلِ» وَأَحْلَلَ الْعُقْلَ الْمُحَلَّ الْأَسْمَى وَالْعُقْلَ، كَمَا يَفْهَمُهُ، لَيْسَ حَكْرًا عَلَى زَمْنِ مَا أَوْ بَيْتَهَا مَا أَوْ شَعْبَهَا مَا : وَهَذَا مَا لَا يَكُنْ أَنْ يَقْبَلُ بِهِ مَتَكَلِّمٌ يَدَافِعُ عَنِ دِينِ مُخْصُوصٍ تَنْزَلُ فِي زَمْنِ مُعِينٍ وَفِي بَيْتَهَا مُعِينَةً وَفِي شَعْبِ مُعِينٍ.

(58) الْخَرْوَجُ، الْآيَاتِ 21-29.

(59) ابْنُ رَشْدَ : «فَصْلُ الْمَقَالِ»، ص. 19.

الاقْتِرَابُ مِنْ مَعْرِفَةِ اللَّهِ وَهُؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِمُ الْخَطَابُ الْدِينِيُّ وَيَسْتَعْمِلُ لِضَبْطِهِمُ الْأَخْلَاقِيُّ وَتَوْجِيهِهِمُ الصُّورُ وَالْأَمْثَالُ وَسَائِلُ بِيَدِ الْأَعْوَجِيَّةِ تَسْتَعْمِلُ مَعَهُمْ كَمَا تَسْتَعْمِلُ مَعَ الْأَطْفَالِ . فَمَا جَاءَ مِنْهَا خَارِقًا لِلْعَادَةِ فَهُوَ لَا يَعْنِي أَنَّهُمْ، إِذَا مَا كَبَرُوا، سَوْفَ يَبْقَوْنَ عَلَى تَعْلُقِهِمْ بِهِ :

«وَأَمَّا الْأَشْيَاءُ الَّتِي لَخْفَائِهَا لَا تَعْلَمُ إِلَّا بِالْبَرَهَانِ فَقَدْ تَلَطَّفَ اللَّهُ فِيهَا لِعَبَادَهُ الَّذِينَ لَا سَبِيلَ لَهُمْ إِلَى الْبَرَهَانِ إِمَّا مِنْ قَبْلِ فَطْرَهُمْ وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ عَادَاتِهِمْ، وَإِمَّا مِنْ قَبْلِ عَدَمِهِمْ أَسْبَابَ التَّعْلُمِ، بِأَنَّ ضَرْبَ لَهُمْ أَمْثَالَهَا وَأَشْبَاهُهَا وَدُعَاهُمْ إِلَى التَّصْدِيقِ بِتَلْكَ الْأَمْثَالِ، إِذَا كَانَتْ تَلْكَ الْأَمْثَالُ يَكْنِي أَنْ يَقْعُدَ التَّصْدِيقُ بِهَا بِالْأَدَلَّةِ الْمُشْتَرِكَةِ لِلْجَمِيعِ أَعْنِي الْجَدِيلَيَّةِ وَالْخَطَابِيَّةِ . وَهَذَا هُوَ السَّبِبُ فِي أَنْ انْقَسَمَ الشَّرْعُ إِلَى ظَاهِرٍ وَبَاطِنٍ . فَإِنَّ الظَّاهِرَ هُوَ تَلْكَ الْأَمْثَالُ الْمُضْرُوبَةُ لِتَلْكَ الْمَعْنَى وَالْبَاطِنُ هُوَ تَلْكَ الْمَعْنَى الَّتِي لَا تَنْجُلِي إِلَّا لِأَهْلِ الْبَرَهَانِ» (56).

وَالسَّبِبُ فِي وَرُودِ الشَّرْعِ فِيهِ - الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ - هُوَ اِخْتِلَافُ فَطْرَ النَّاسِ وَتَبَيَّنَ مِزَاجُهُمْ فِي التَّصْدِيقِ . وَالسَّبِبُ فِي وَرُودِ الظَّواهِرِ الْمُتَعَارِضَةِ فِيهِ وَتَبَيَّنَهُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ عَلَى التَّأْوِيلِ الْجَامِعِ بَيْنَهُمَا . فِي إِلَى هَذَا الْمَعْنَى وَرَدَتِ الإِشَارةُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى : «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٍ مُحَكَّمَاتٍ...» إِلَى قَوْلِهِ «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» (57).

فَالْقَصْصُ الَّتِي وَرَدَتْ فِي التُّورَةِ مِنْ مِثْلِ :

«وَبَسْطَ مُوسَى يَدَهُ، فَوْقَ الْبَحْرِ فَأَرْسَلَ الرَّبُّ طَوَالَ تَلْكَ الْلَّيْلَةِ رِيحًا شَرِقِيَّةً قَوِيَّةً رَدَّتِ الْبَحْرَ إِلَى الْوَرَاءِ، وَحَوَّلَتْهُ إِلَى يَابِسَةٍ . وَهَكُذا اِنْشَقَّ الْبَحْرُ فَاجْتَازَ الْإِسْرَائِيلِيُّونَ فِي وَسْطِ الْبَحْرِ عَلَى أَرْضِ يَابِسَةٍ، فَكَانَ الْمَاءُ بِثَابَةٍ سُورِينَ عَنْ يَمِينِهِمْ . وَلَحَقَّ بِهِمُ الْمُصْرِيُّونَ وَدَخَلُوا وَرَاءَهُمْ إِلَى وَسْطِ الْبَحْرِ، بِجَمِيعِ خَيْلِ فَرْعَوْنَ وَمَرْكَبَاتِهِ وَفَرْسَانِهِ . وَقَبْلَ طَلُوعِ الصَّبَاحِ أَشْرَفَ الرَّبُّ فِي عَمُودِ النَّارِ وَالسَّحَابَ عَلَى عَسْكَرِ الْمُصْرِيِّينَ وَأَرْكَبَهُمْ فَجَعَلَ مَرْكَبَاتِهِمْ تَنْخَلُعُ فَطَفَقُوا

(56) ابْنُ رَشْدَ : «فَصْلُ الْمَقَالِ»، ص. 27.

(57) ابْنُ رَشْدَ : «فَصْلُ الْمَقَالِ»، ص. 20.

عندما بين ابن رشد تهافت القول بالإجماع فتح في حقيقة الأمر الباب واسعا لفكرة وجود إقرار مبدأ التسامح لا بين الفرق الإسلامية فحسب بل بين الديانات جميعها :

«فالماذهب في العالم ليست تتباعد كل التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر. فالآراء التي شأنها هذا يجب أن تكون في الغاية من التباعد، أعني أن تكون متقابلة كما ظن المتكلمون في هذه المسألة أعني أن اسم القدم والحدث في العالم بأسره هو من المتقابلة ، وقد تبين من قولنا أن الأمر ليس كذلك» (61).

ونكاد نستغنى عن القول إن فكرة نسبية الحقيقة ترتبط ارتباطا وثيقا بفكرة التقدم إذ أن اللاحق يجب حتما ، إلا إذا كان هناك تعثر إنساني ، أن يكون أثري من السابق وإلا حدث انحسار في مجال النشاط الفكري البشري والحضاري عموما :

«فبين أنه إن كان لم يتقدم أحد من قبلنا بفحص عن القياس العقلي وأنواعه أنه يجب علينا أن نتدبر بالفحص عنه، وأن يستعين في ذلك المتأخر بالتقدم حتى تكمل المعرفة به ، فإنه عسير أو غير ممكن أن يقف واحد من الناس من تلقاءه وابتداء على جميع ما يحتاج إليه من ذلك، كما أنه عسير أن يستنبط واحد جميع ما يحتاج إليه من معرفة أنواع القياس الفقهية ، بل معرفة القياس العقلي أخرى بذلك. وإذا كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبين أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملة ، فإن الآلة التي تصح بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشاركة لنا في الملة أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام» (62).

ويستغرب ابن رشد أن يقع اتهام الفلسفه المسلمين «بالاستعانت بالقدماء قبل ملة الإسلام» في حين أن المتكلمين أنفسهم نهجوا في ذلك نهج الفلسفة :

(61) ابن رشد : «فصل المقال»، ص. 25.

(62) ابن رشد : «فصل المقال»، ص. 15 - 16.

وموقفه هذا هو الذي دفعه إلى أن ينزل أرسطو «الغربي» و«الوثني» في «أعلى درجات الفضل البشري» ودفع خصومه إلى أن يتهموه، وهو يذهب هذا المذهب العقلي، بأنه جاء بدعة لأنّه مجد فترة ما قبل القرن السابع، أي فترة «الجاهلية».

دفع ابن رشد هذه التهمة الخطيرة انطلاقا من بيان تهافت ادعاء الاجماع (Consensus) أولا وأخذ الأشاعرة أنفسهم من «الغرب» ثانيا.

إن القرآن نص ديني والأشاعرة يدعون أنهم ينفردون بفهمه الفهم الصحيح وهم لا يمثلون إلا حزبا من أحزاب المسلمين. قضية الإجماع تستحق أن توقف عندها قليلا وأن نبسّط الكلام فيها تماشيا مع غرض هذا الكتيب.

لنفترض أن مائة من الناس أجمعوا على فهم نص معين فهما واحدا (وهو افتراض مستحبيل إلا في حالة النقل أو التقليد وهو مستحبيل طبيعة اختلاف الأفهام) : إن إجماعا كهذا يجعل هذا الفهم ملزما للجميع فلا يتحقق لعشرة أو عشرين بالمائة منهم بعد مدة قصيرة أن يعتربوا على فهم أقروا به وأن يشكّلوا معارضة له وإلا عذ ذلك أمرا غير مقبول فكريا وأخلاقيا.

النص القرآني لم يكن في يوم من الأيام محل إجماع كل المسلمين فكيف يدعى جزء منهم وهو الأشاعرة مثلا أنهم يعبرون بقراءتهم للنص القرآني عن قراءة مائة بالمائة من المسلمين ؟

إن الأشاعرة لا يعودون أن يكونوا في أحسن الحالات مثليين لشق من المسلمين وإذا كانوا يفضلون لفهم القرآن الاستناد إلى فكرة حدوث العالم فلا حق لهم (الفقدان الإجماع) في منع حزب آخر من المسلمين من القول بقدم العالم وأزليته خاصة أن الفيلسوف «وحدة يفهم الدين بالحقيقة (ولأنه) لا يوجد من الفرق التي تقسم العالم الإسلامي كالأشاعرة والباطنية والمعتزلة واحدة حائزة للحقيقة المطلقة» (60).

(60) أرنست رينان : «ابن رشد والرشدية»، ص. 76.

مسودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين وتبالغها تبالي
الشقلين، يوهمون أن العقل ميزانها، والحق برهانها وهم يتسبّبون في القضية
الواحدة فرقاً ويسيرون فيها شواكل وطرقًا. ذلّك لأن الله خلقهم للنار، وبعمل
أهل النار يعملون ليحملوا أوزارهم كاملة يوم القيمة ومن أوزار الذين يضلّونهم
بغير علم ألا ساء ما يزرون.

ونشأ منهم في هذه السمحنة البيضاء شياطين أنس يخادعون الله والذين
آمنوا وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون، يوحّي بعضهم إلى بعض خوف
القول غروراً ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون. فكانوا أضرّ عليها من
أهل الكتاب وأبعد عن الرجعة إلى الله والمأب. لأنَّ الكتّابي يجتهد في ضلال
ويجدّ في كلامٍ وهؤلاء جهدهم التعطيل وقصاراهم التمويه والتخييل. دبت
عقاربهم في الآفاق ببرهة من الزمان إلى أن أطعننا الله سبحانه منهم على رجال
كان الدهر قدمنا لهم على شدة حروفهم وعفى عنهم سنين على كثرة ذنوبهم. وما
أملّ لهم إلا ليزدادوا إثماً. وما أمهلوا إلا ليأخذهم الله الذي لا إله إلا هو وسع
كل شيء علماً.

وما زلنا وصل الله كرامتكم نذكرهم على مقدار ظتنا فيهم وندعوهم
على بصيرة إلى ما يقرّبهم إلى الله سبحانه وبدنيهم. فلما أراد الله فضيحة
عمائهم وكشف غواياتهم وقف لبعضهم على كتب مسطورة في الضلال موجبة
أخذ كتاب صاحبها بالشمال. ظاهرها موشح بكتاب الله وباطنها مصراً
بالإعراض عن الله. ليس منها الإيمان بالظلم وجيء منها بالحرب الزيون في صورة
السلم. مزلة للأقدام وهم يدبّ في باطن الإسلام. أسياف أهل الصليب دونها
مفتوحة وأيديهم عما يناله هؤلاء مغلولة فإنّهم يواافقون الأمة في ظاهرهم وزينهم
ولسانهم ويختالفونها بباطنهم وغيّبهم وبهتانهم.

فلما وقفنا منهم على ما هو قدّى في جفن الدين ونكتة سوداء في
صفحة النور المبين نبذناهم في الله نبذ النواة وأقصيناهم حيث يقصى السفهاء
من الغواة⁽⁶⁵⁾ وأبغضناهم في الله كما أنا نحب المؤمنين في الله وقلنا اللهم إنَّ
دينك هو الحقُّ اليقين وعبادك هم الموصوفون بالمتقين وهؤلاء قد صدروا عن

(65) وقع نفي ابن رشد إلى «الإنسنة» وهو حيٌّ يهوديٌّ في ضواحي قرطبة.

«وليس لقائل أن يقول إن هذا النوع من النظر في القياس العقلي بدعة
إذ لم يكن في القدر الأول فإنَّ النظر أيضاً في القياس الفقهي وأنواعه هو
شيءٌ استنبط بعد القدر الأول وليس يرى أنه بدعة، فكذلك يجب أن نعتقد
في النظر في القياس العقلي»⁽⁶³⁾.

إنَّ رأي ابن رشد هنا يوافق الحقيقة التاريخية :

فمن المعروف أن رجال الدين البيزنطيين والسورين اضطروا بداية من
القرن السادس المسيحي (وقبل أن يظهر الإسلام) إلى الدفاع عن العقائد
المسيحية السنّية ضد الفلسفة المشائية التي انتشرت في بلادهم ضدَّ ما
يعتبرونه هرطقات متأثرة بهذه الفلسفة بل استعاناً بالجدل الذي مكتّبهم منه
الأرسطوطيسيّة ذاتها. وقد اشتهر البعض منهم من آطع المتكلّمون المسلمين
على آثارهم مثل يوحنا فيليبون صاحب التعاليق على فيزياء أرسطو⁽⁶⁴⁾ (617)
وصاحب نقض كتاب بروكلوس حول قدم العالم والذي انتشرت آثاره في
الاسكندرية في القرنين السادس والسابع ومثل يوحنا الدمشقي (750-650)
ولقد كان كثير من النساطرة واليعقوبيين يعيشون في ظلّ المسلمين في بلاد
الرافدين وسوريا منذ قيام دولة الإسلام العربية وقد أثروا أيّاً تأثير في المتكلّمين
المسلمين.

فكيف يحلّ المتكلّمون لأنفسهم الاقتباس من الأمم الأخرى ويحرّمونه
على الفلسفه ؟

إنَّ متكلّمي الأندلس لم يكتفوا بتحريم أفكار ابن رشد ولكنّهم زينوا
ليعقوب المنصور (1184-1198) امتحان الفيلسوف نفسه فنفاه إلى
«الإنسنة» الحي اليهودي في ضواحي قرطبة وأصدر منشوراً بمنع الفلسفة في
الأندلس والمغرب ما أقرب أسلوب الغرالي وهذا هو نصّ المنشور :

«قد كان في سالف الدهر قوم خاضوا في بحور الأوهام وأقرّ لهم عوامهم
بشفوف عليهم في الأفهام حيث لا داعي يدعوا إلى الحيّ القيوم ولا حاكم يفصل
بين المشكوك فيه والمعلوم⁽⁶⁴⁾ فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق،

(63) المصدر السابق، ص. 15.

(64) هذه الجملة تحدّد دور الدولة الدينية في تحديد ما هو دين قويم وما هو «هرطقة».

وفي هذه القرون فقدت التربية الاجتماعية التي كان بإمكان الرشدية أن تنبت فيها وتنمو. ودليلنا على ذلك أن المسلمين لن يكفوا عن التساؤل عن أسباب اختلال التوازن بين حضارتهم وحضارة الغرب الرأسمالي من دون أن يصلوا إلى نتيجة مقنعة لأنهم ركزوا، بصفة عامة، على الصانع وأهملوا الصنعة، ركزوا على الله والدولة والمعلم ورب العائلة والروح وأهملوا الطبيعة والمجتمع والتعلم وأفراد العائلة والجسد ولسوف يتبيّن لكثير منهم خطر هذه الثنائيّة (غير المتعادلة) التي اعتمدوها ولكن في وقت متأخر. لقد نسب كثير من المفكرين أسباب تعميق حالة الالاتوازن بين الحضارتين إلى استفادة متأخرة «للمصلحين» والحال أن دعوات الإصلاح كانت مبكرة ولكنها لم تتفطن إلى أسباب الخلل الحقيقة. وقد دفعنا ذلك إلى أن نخصص الفصل اللاحق لبيان تهافت فكرة تأخر ظهور حركات الإصلاح، حتى يتضح بما فيه الكفاية أن القضية لا تكمن في تأخر ظهور الدعوات الإصلاحية وإنما تكمن في تهافت مضمون الإصلاح.

آياتك وعميت أبصارهم عن بنياتك فباعد أسفارهم وألحق بهم أشياعهم حيث كانوا وأنصارهم. ولم يكن بينهم إلا قليل وبين الإلحاد بالسيف في مجال أسلتهم والإيقاظ بحده من غفلتهم وستتهم. ولكنهم وقفوا موقف الخزي والهون ثم طردوا عن رحمة الله ولو رددوا لعادوا لما نهوا عنه وانهم لكافرون.

فاحذروا، وفّقكم الله، هذه الشرذمة على الإياع حذركم من السموم الساربة في الأبدان. ومن عشر له على كتاب من كتبهم فجزاؤه النار التي بها يعذب أربابه وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه وما به ومتى عشر منهم على مجد في غلوائه، عم عن سبيل استقامته واهتدائه فليعاجل فيه بالتحقيق والتعريف (ولا تركنا إلى الذين ظلموا فتمسّكم النار وما لكم من دون الله من أولياء ثم لا تنصرون. أولئك الذين حبطت أعمالهم أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وحطط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون) والله تعالى يطهر من دنس الملحدين أصقاعكم ويكتب في صحائف الأبرار تضافركم على الحق واجتماعكم إنه منع كريم (66).

هكذا توصلنا، على الأقل في نظرنا، إلى بيان أسباب امتحان ابن رشد. فلقد كان يعتمد نظرة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم نظرة إلى علاقة الدولة بالمجتمع تعادي مبدأ الثنائيّة المشطة وهي بالذات هذه الثنائيّة التي كان يقول بها المتكلّمون في الدولة الموحدة :

«تزعزعت دعامة الإياع في صدور الناس (عندما انتشرت الرشدية في أوروبا) فحدث يومئذ ما كان حدث في الأندلس لو سمع الأندلسيون لفلسفة ابن رشد وقبلوها. ولكنّا نرجح أن ابن رشد كان قادرًا في حياته على صرف هذه الزوبعة عن نفوس أبناء وطنه لو قبلوها بواسطة التأويل الذي لجأ إليه. والتأويل على ما هو معلوم بباب واسع يسع كل الآراء وانتداليم» (67).

ولسوف تدفع الدول الرأسمالية الغربية التي طورت المبادئ الرشدية لأنّها وافقت فيها فوّ الطبقة البورجوازية الدولة العثمانية سنة 1839 إلى الإعلان عنأخذها بنمط التطور الرأسمالي بما فيه الليبرالية السياسية.

(66) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته» ، ص.ص. 69-71.

(67) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته» ، ص. 145.

الفصل الخامس

من ابن رشد إلى التنظيمات (1839)

ابن رشد :

«جميع الشرائع ترد إلى الشرائع الثلاث القائمة في الوقت الحاضر».

«المذاهب في العالم ليست تتباعد كلّ التباعد حتى يكفر بعضها ولا يكفر».

السلطان محمود الثاني :

«لا أود أن أرى فروقاً دينية بين رعاياي إلا عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة».

وَجَهَتِ الإِيْدِيُولُوْجِيَّاتِ الْوَطَنِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ فِيِ الْقَرْنِ الْعَشَرِينِ التَّفَكِيرِ السِّيَاسِيِّ الْعَرَبِيِّ وَجَهَةٌ وَطَنِيَّةٌ تَجَيِّدِيَّةٌ لَا تَسْتَنْكُفُ مِنْ أَنْ تَنْسَبُ إِلَىِ الْمَجَالِ السِّيَاسِيِّ الْوَطَنِيِّ مَا لَا يَحْقِّقُ أَنْ يَنْسَبُ إِلَىِ غَيْرِ الْمَجَالِ السِّيَاسِيِّ الْإِسْلَامِيِّ الْعُثْمَانِيِّ فَتَكَاثَرَتِ الْمُؤَلَّفَاتُ فِيِ مُخْتَلَفِ الْبَلَادَانِ الْعَرَبِيَّةِ وَفِيِ مُخْتَلَفِ الْاِخْتِصَاصَاتِ لَا شَيْءٌ يُوحَّدُ بَيْنَهَا غَيْرَ اِدْعَاءِ سَيِّقَ هَذَا الْبَلَدُ الْعَرَبِيُّ أَوْ ذَاكُ فِيِ مَجَالٍ مَا يُسَمِّيُّ بِ«الْدُّعَوَةِ إِلَىِ الْإِصْلَاحِ». هَكُذا حَازَتِ مَصْرُقُصُ الْسَّبَقِ عِنْدِ الْبَعْضِ وَحَازَتِهِ بَعْضُ الْوَلَايَاتِ الشَّامِيَّةِ حَسْبَ الْبَعْضِ الْآخَرِ وَلَمْ تَتَخَلَّ تُونِسُ فِيِ هَذَا الْمَيْدَانِ فَأَدَلَّتِ بَدْلُوهَا مَلْوَحَةً بِأَسْمَاءِ عَدِيدَةٍ مِثْلِ خَيْرِ الدِّينِ...»

وَالغَرِيبُ أَنَّ بَعْضَ الْمُنْكِرِينَ السِّيَاسِيِّينَ الْعَرَبِ مِنْ ذُوِّيِّ الْشَّفَافَةِ الْاِقْتَصَادِيَّةِ وَالْسِّيَاسِيَّةِ الْوَاسِعَةِ مِثْلِ سَمِّيرِ أَمِينِ نَحْوِ الْقَوْمِ فَكَتَبَ فِيِ «الْتَّطَوُّرِ الْلَّامِتَكَافِيِّ» :

«فِيِ الْقَرْنِ السَّادِسِ عَشَرَ وَمَجِيَّءِ الْمَرْكِنْتِيَّلِيَّةِ حَصَلَ التَّجَارُ الْأَوْرَبِيُّونَ مِنِ الْسُّلْطَانَةِ الْعُثْمَانِيَّةِ عَلَىِ اِمْتِيَازَاتِ تَجَارِيَّةٍ. وَبِانْدِحَارِ الطَّبَقَةِ التَّجَارِيَّةِ الْعَرَبِيَّةِ (كَذَا !) تَمَّ لِأَرْوَيَا الْأَنْتِصَارِ ثُمَّ مَرَّتِ الْقَرْنُونِ الْثَّلَاثَةِ التَّالِيَّةِ كَغْفَوَةِ طَوِيلَةِ كَانَ الْشَّرْقُ يَجْهَلُ خَلَالَهَا كُلَّ مَا كَانَ يَجْرِيُ فِيِ الْغَربِ. لَقَدْ كَانَ فِيِ التَّطَوُّرِ التَّجَارِيِّ الْأَوْرَبِيِّ الْمَرْكِنْتِيَّلِيَّةِ خَرَابُ لِعَالَمِ الْعَرَبِ التَّجَارِيِّ. فَقَدْ هَزَلَتِ الْمَدَنُ وَأَخْذَتِ الْأَرِيَافُ تَحْتَلُّ بِكُلِّ تَنَافِرَاتِهَا مَقْدَمَةِ الْمَسْرَحِ وَتَوَقَّفَتِ مَرَاكِزُ التَّفَكِيرِ الْمُمْكِنُ حَوْلَ انْحِطَاطِ عَالَمِ الْشَّرْقِ عَنِ الْوُجُودِ. وَجَاءَتِ الْبِيَقُوْنَةُ عَنِيفَةً مَوْجَعَةً فِيِ مَطْلَعِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مَعَ قَدْوَمِ حَمْلَةِ بُونَابِرَتِ عَلَىِ مَصْرِ» (68).

إِنَّا لَنْ نَهْتَمُ بِدَحْضِ الرَّأْيِ الْقَائِلِ بِوَجْبِ إِرْجَاعِ اِخْتِلَالِ التَّوازنِ بَيْنِ الْحَضَارَاتِ إِلَىِ عَامِلٍ وَاحِدٍ...

وَلَكِنَّا عَلَىِ الْعَكْسِ مِنْ ذَلِكَ نُودُّ دَحْضَ الْفَكَرَةِ الْقَائِلَةِ بِ«غَفَوَةِ طَوِيلَةِ» كَانَ الْشَّرْقُ يَجْهَلُ خَلَالَهَا كُلَّ مَا يَجْرِيُ فِيِ الْغَربِ» وَ«يَتَوَقَّفُ مَرَاكِزُ التَّفَكِيرِ الْمُمْكِنُ حَوْلَ انْحِطَاطِ عَالَمِ الْشَّرْقِ عَنِ الْوُجُودِ» وَ«بِالْبِيَقُوْنَةِ عَنِيفَةِ الْمَوْجَعَةِ فِيِ مَطْلَعِ الْقَرْنِ التَّاسِعِ عَشَرَ مَعَ قَدْوَمِ حَمْلَةِ نَابِلِيُّونَ عَلَىِ مَصْرِ» لَأَنَّ هَذَا الدَّحْضُ

(68) سَمِّيرُ أَمِينُ : «الْتَّطَوُّرُ الْلَّامِتَكَافِيِّ»، بِيَرُوتُ، طِ 3، 1980، صِ.ص. 231-232.

عن علامات ضعف الخلافة العثمانية في منتصف القرن السابع عشر ما يلي :

«إن وضع الإنسان الاجتماعي يوافق وضعه الشخصي. وإن هذا الوضع في أغلب الحالات يوازي ذاك (...) وبادئ ذي بدء فإن حياة الإنسان الطبيعية تتوزع على أطوار ثلاثة : سنوات النمو وسنوات النضج وسنوات الشيخوخة. ومع أن هذه الأطوار الثلاثة محددة عند الإنسان فهي تختلف من واحد إلى آخر حسب قوّة البنية الفردية وضعفها (...) وهذه الأطوار تختلف كذلك بالنسبة إلى المجتمعات (...) ففي سنة 1063 من هجرة الرسول (عليه السلام) عندما بلغت إمبراطورية عثمان العلية سنّتها الرابعة والستين بعد الثلاثمائة وفقاً للقاعدة الريانية وللقوانين الطبيعية (التي تحكم) الحضارة والمجتمعات الإنسانية بدّت علامات توعّك على سيماء هذه الإمبراطورية وأثار نزاع في طبيعتها وقدراتها» (70). إن التسوية هنا بين «القوانين الطبيعية» و«القاعدة الريانية» تحيل بشكل واضح على تفكير ابن رشد الذي تعرضنا لبعض ملامحه. ويسهل بذلك اعتماد السبيبة الأفقية سواء فيما يتصل بحياة الإنسان الطبيعية أو فيما يتصل بـ«المجتمعات» قاعدة لتفسير نشوء الأمم وقوتها وضعفها فلا تدخل إذن مباشراً لله في تسيير الطبيعة والمجتمع. وكتب المؤرخ والمغرافي عمر طالب ملاحظات في حواشي مخطوط محفوظ في «مكتبة معارف» بأنقرة عنوانه «تاريخ الهند الغربي» مركزاً على الجانب الاقتصادي في اختلال التوازن الحضاري بل محدداً أسباب هيمنة أوروبا المادية :

«تعلم الأوروبيون الآن معرفة العالم كله. هم يبعثون بسفنهما إلى كل مكان ويستحوذون على الموانئ الهامة. كانت بضائع الهند والسند والصين قدّعا تصل إلى السويس ليوزعها المسلمون في العالم جميعه. غير أن هذه البضائع الآن تصل إلى أفرنجستان على متن سفن برتغالية وهولندية وإنجليزية ومن هناك توجه إلى كل مكان. وما لا حاجة لهم هم أنفسهم به يحملونه إلى إسطنبول وإلى البلاد الإسلامية الأخرى ويبيعونه بسعر يفوق سعره الأول»

(70) كاتب شلبي : «دستور العمل لإصلاح الخلل»، إسطنبول 1280/1863 نشر في ذيل قوانين آل عثمان لبني علي صص. 131-132 وأورد ذلك Bernard Lewis : "Islam et Laicité" باريس، 1988، ص. 28.

وتحده هو الذي يمكن من بيان أسباب بطيء استجابة المجتمع العثماني سواء في المركز أو في الولايات للدعوات الإصلاحية (69).

كتب المؤرخ والمغرافي كاتب شلبي (1608-1657) المعروف في أوروبا باسم حاجي خليفة في «دستور العمل لإصلاح الخلل» في لهجة خلدونية

(69) نقش مهدي عامل هذه المسألة وكتب فيها ما يلي : «الفكر لا يقوم بذاته، بل بالبنية الاجتماعية التي هو فيها حقلها الإيديولوجي» (ص 84) وبهذا الفهم لا يصح الحديث عن عقل عربي بالمعنى المطلق للعبارة وإنما يصح الحديث في حالة الرشدية مثلاً عن «العقل العربي (...)» من حيث الشكل التاريخي الخاص بعقلانية البنية الاجتماعية السابقة على الرأسمالية (الذي) أنتج ما أنتجه من آثار في حقل إيديولوجي خاص بهذه البنية» (ص 95) في زمن معين. لم يجز الفكر الشدي عن «القطع مع الفكر المسيطر السابق أي مع إيديولوجية الطبقة السيطرة السابقة، بالشكل الذي تكّن فيه البروجوازية الأوروبية من أن تقطع بفكها مع إيديولوجية الطبقة الإقطاعية، سواء أكانت هذه الإيديولوجية دينية أم شكلاً محظياً من الفكر الأرسطوطالسي ؟ إن السبب في ذلك لا يعود إلى «بنية العقل العربي» أو إلى «تلخله» أو إلى «توقفه» (...) بل إن السبب يعود إلى الشروط المادية الاجتماعية والتاريخية التي تكونت فيها البروجوازيات العربية كبورجوازيات كولونيالية، وإلى عجزها الإيديولوجي - الذي هو مظهر من مظاهر عجزها الطبيعي - عن القفز بالفكر من بنائه السابقة إلى بنية جديدة تطلقه وتخرره» (ص. 95) إذ «ما هي تلك الأسباب التي منعت البلدان العربية من القيام بهذه الثورة قبل أوروبا الغربية، مع العلم بأن الشروط العلمية والتقنية التي سبقت تلك الثورة كانت متوفّرة في هذه البلدان، وفي غيرها أيضاً، كالصين مثلاً في القرن الخامس أو السادس الميلادي» (ص. 88) هل مرد هذه الأسباب إلى «بنية العقل العربي» إن العامل الاجتماعي الذي افتقدته البلدان العربية والذي توفر وجوده في أوروبا الغربية هو تكون طبقة اجتماعية هي البروجوازية التي استخدمت المعرفة العلمية والتقنية في حقل الإنتاج الاقتصادي بشكل كان حافزاً قوياً لتطور العلم والتقنية. أما المجتمعات العربية الإسلامية في القرون الوسطى فلم تكون فيها مثل هذه الطبقة التي تكونت في إطار علاقات الإنتاج الإقطاعية وعدم تكوّنها هذا راجع إلى بنية نفط الإنتاج الاستبدادي أو «الأسيوي» الذي يتميز بانعدام الملكية الخاصة فيه لوسائل الإنتاج حتى في شكلها الإقطاعي» (ص. 89) وبعبارة أخرى تصبح الربط مباشرة بموضوعنا فإن الدعوة الرشدية إلى تبرئة الطبيعة وجدت قبولاً عند البروجوازية الغربية لأن هذه الدعوة هي في نهاية الأمر تبرئة لهذه الطبقة الوضيعة النشأة (قاماً كالعالم المحدث) (مهدي عامل : «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البروجوازيات العربية»، بيروت، 1989)

ويعبر عبد الله العروي عمّا سبق بصياغة أخرى فيكتبه : «إن مفهوم العقل عند كبار مفكرينا حتى الأكثـر تشبـها به مثل المـعزـلة والـفـلـاسـفة وابن خـلـدون ومـحمد عـبـدـه (كـذا !) بـين أـنـصارـ الإـصلاحـ فـيـ القرـنـ الـآخـرـ غـيرـ مـكـتمـلـ بـالـنظـرـ إـلـيـ مـفـهـومـ آخـرـ يـهـيـمـ الـيـوـمـ عـلـىـ الـبـشـرـيـةـ جـمـعـاءـ. فـعـنـدـماـ نـسـتـعـمـلـ كـلـمـةـ عـقـلـ فـيـ حدـودـ ثـقـافـتـنـاـ التـقـلـيدـيـةـ تـقـولـ غـيرـ مـاـ يـقـولـهـ غـيرـنـاـ (يـقـصـدـ الـمـتـمـنـ إـلـىـ الـغـربـ الرـأـسـمـاـلـيـ)ـ فـلـاـ يـكـونـ تـجـاـوبـ ولاـ تـفـاهـ (...ـ)ـ بـينـ كـلـمـتـنـاـ وـكـلـمـتـهـمـ وـبـينـ مـفـهـومـنـاـ وـمـفـهـومـهـمـ يـوـجـدـ فـرقـ فـاـصـلـ وـهـوـ بـكـلـ بـسـاطـةـ التـارـيخـ. لـوـ لـمـ يـتـحـقـقـ تـارـيخـيـاـ الـمـفـهـومـ الـجـدـيدـ لـمـ بـدـاـ لـنـاـ الـمـفـهـومـ الـقـدـيمـ غـيرـ مـكـتمـلـ. لـكـنـهـ تـحـقـقـ بـالـفـعـلـ فـيـ الـفـائـدـةـ مـنـ نـفـيـ مـاـ حـصـلـ؛ـ (ـمـفـهـومـ الـعـقـلـ،ـ الدـارـ الـبـيـضاـءـ،ـ 1996ـ،ـ صـ 18ـ).

تتمكن من النمو في بيئتها الأصلية؟ وجثومة الحياة هنا لا تعني غير التربة المادية. ومن المعروف أن الفترة التي يتحدث عنها برنان هي الفترة التي شهدت نمواً الطبقة البورجوازية وهذه الطبقة تحتاج طبيعياً إلى فكر يبرئ الطبيعة الحديثة في عرف الديانين (قياساً إلى الله الأزل) ولقد وجدت هذا الفكر في ابن رشد وتحتاج إلى علم جديد يركّز على الصنعة (العلوم الطبيعية) أكثر مما يركّز على الصانع (اللاهوت) ولقد كان ابن رشد لا يكفي عن التأكيد أنه «كلما كانت المعرفة بالصنعة أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ». وعندئذ فإن ما بدارنست برنان سبباً في اختلال التوازن بين الحضارتين إنما هو في الحقيقة نتيجة، ولم يقع عمر طالب في مثل هذه «العقلانية» ولذلك فهم «المعرفة» فيما مادياً : «تعلم الأوروبيون الآن معرفة العالم كلّه».

وإذن فنحن إزاء شاهدين جلّيin ومبكيّرين أحدهما يرجع أسباب الضعف الحضاري إلى نوع من الحتمية الطبيعية القاهرة وثانيهما إلى أسباب تجارية واقتصادية وضمنها سياسية وعسكرية ولكنها يتّفاقان في الدعوة إلى «الإصلاح». ولقد كلفت سلطنة أحمد الثالث (1713-1730) شلبي محمد أفندي (ت 1732) بالقيام بسفارة إلى فرنسا على عهد وصاية دوق دورليانس فنشر إثر عودته إلى الأستانة (1721) كتاباً بعنوان «سياحت نامة» وقعت ترجمته إلى الفرنسية منذ 1757.

ويذهب المؤرخون مذاهب شتى في تبرير أسباب هذه السفارة هل هي استجابة من الأتراك لرغبة الفرنسيين في التباحث معهم حول قضية ترميم القبر المقدس في القدس أم محاولة الأتراك إطلاق سراح 150 من الأسرى المسلمين في فرنسا أو تنقية بعض نصوص الامتيازات أو محاولة الإطلاع على ما يجد حضارياً في فرنسا وخاصة على نظام لاو Système Law المالي الذي اعتبره كثيرون قبل أن يفشل حرّياً بإصلاح الكثير من الأوضاع المالية.

ولا نستبعد أن تكون كل هذه الأسباب وجيهة وإن كانت لا تنزل منزلة متساوية في دفع العثمانيين إلى انتهاج هذه السياسة الجديدة المتمثلة في الإطلاع مباشرة على ما يحدث في أوروبا خاصة أنَّ هذه السياسة حدثت في عصر اشتُدَّ فيه من ناحية الضغوط الخارجية على الدولة العثمانية (الهزائم

بخمسة أضعاف فيربحون بهذه الطريقة مالاً وفيراً. ولهذا السبب قلل الذهب والفضة في بلاد الإسلام. فعلى الإمبراطورية العثمانية أن تستحوذ على شواطئِ اليمن وعلى التجارة التي تعبّر منها وإلا فإنَّ الأوروبيين سوف يهيمون عما قريب على بلاد الإسلام»⁽⁷¹⁾.

إنَّ وعي عمر طالب باختلال التوازن الحضاري حادٌ كما يظهر من النصّ كما أنَّ إجابته عن السؤال : ما العمل ؟ واضح. وهو لا يفسّر اختلال توازن الحضارتين كما سيفعل برنان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ويتبّعه في ذلك كثير من «العقلانيين» العرب «بغرور» العقل في «سماء الأنجلوس» : «فمن سنة 1130 إلى 1150 استقرَّ بطليطلة مجتمع نشيط للترجمة رعاه رئيس الأساقفة ريون فنقل إلى اللاتينية أهم مؤلفات العرب العلمية. فمن بدايات القرن الثالث عشر الأولى كان أرسطو العربي محلَّ احتفاء باللغ في جامعة باريس فتمكنَ الغرب من التحرّر من تخلف دام أربعة أو خمسة قرون : لقد كانت أوروبا إلى هذه الفترة تابعة علمياً للمسلمين. وفي حدود منتصف القرن الثالث عشر ما زالت كفة الميزان بعد غير مستقرة. وبداية من 1275 تقريباً ظهرت حركة حركتان بشكل جليٍّ : فمن ناحية غرب المسلمين في انحطاط فكريٍّ بالغ ومن ناحية أخرى دخلت أوروبا الغربية من جهتها ثبات في هذه الطريق الواسعة من البحث العلميٍّ عن الحقيقة (...) فعندما بثَ العلم المسمى بالعربي جثومة الحياة في الغرب اللاتينيٍّ احتفى. وفي حين كان ابن رشد قد بلغ في المدارس اللاتينية شهرة أرسطو، كان إخوه في الدين قد نسوه. فبانقضاء سنة 1200 تقريباً لم يعد هناك فيلسوف ذائع الصيت. لقد كانت الفلسفة تتعرّض دائماً لامتحان في الإسلام ولكن بطريقة لم تنبع في إلحادها. وبداية من سنة 1200 تغلبت ردة الفعل الكلامية كلياً. لقد ألغيت الفلسفة في البلاد الإسلامية»⁽⁷²⁾.

بل إنَّ عمر طالب سينذهب إلى أبعد مما وقف عنده برنان فكانه طرح ضمنياً السؤال الآتي : «لماذا نبت جثومة الحياة في الغرب اللاتيني ولم

(71) أورد ذلك برنارد لويس، المرجع السابق، ص. 33.

Ernest Renan: "L'islamisme et la science", 1883، باريس، ص 14.

يفقد جمالاً وطراة ما لا يقاس كل اللواتي كان بإمكانني أن أشركهن في رحلتي وأنه لم يبق على قيد الحياة من الأطفال الستين الذين أخرجت من مائتي إمرأة غير ولد رافقني في هذه الرحلة وبنت تركتها في القسطنطينية. لقد رأيت مرات عديدة السيدة المركizza دي بوناك ابنتك التي تسحر كل من يرونها عند زيارة السيد سفير فرنسا، زوجها⁽⁷⁴⁾.

هذا الولد الذي يقي على قيد الحياة من ضمن ستين ولداً هو سعيد أفندي الذي رافقه في هذه السفارة بصفة سكرتير والذي سيعين فيما بعد سفيراً بالسويد وسيقترب اسمه بانشاء أول مطبعة عثمانية رسمية سنة 1727. وقد صدمته حداة فرنسا مقارنة بالدولة العثمانية فسارع إلى تعلم اللغة الفرنسية بل عجز عن السيطرة على جموع الشباب (كانت سنة إذاك 25 سنة) رغم صفتة الرسمية ففرق في حياة باريس الطلبيقة. كتبت دوقة أورليانس في إحدى رسائلها بتاريخ 27 سبتمبر 1721 :

«إنَّ الْحَيَاةَ الْمَاجِنَةَ وَالْمَجْنُونَةَ فِي بَارِيسٍ تَصْبِحُ يَوْمًا فِيهَا مَا أَكْثَرُ رِذَاءً وَفَضَاعَةً، وَفِي كُلِّ مَرَّةٍ تَرْعَدُ السَّمَاءُ أَخْشَى عَلَى هَذِهِ الْمَدِينَةِ. إِنَّ ثَلَاثَ نَسَاءَ مِنْ ذَوَاتِ الْمَنْزَلَةِ الرَّفِيقَةِ اقْتَرَفْنَ أَمْوَالَهُنَّ مُنْفَرَّةَ حَقًا. لَقَدْ لَاحَقَنِ فِي بَارِيسِ السَّفِيرُ التُّرْكِيُّ وَأَغْرِيَنِ ابْنَهُ وَأَسْكَرْنَهُ كُلَّيْهِ وَقَضَيْنِ يَوْمَيْنِ رَفِيقَةَ هَذَا الْمَلْتَحِيِّ الْمَضْحُوكِ فِي مَتَاهَةِ حَدِيقَةِ فَرْسَايِ. وَالآنَ وَقَدْ تَعْوَدَنِ عَلَى هَذِهِ الْأَمْوَالِ أَعْتَدَنِ أَنَّهُ لَنْ يَبْقَى أَيْ رَاهِبٌ كَبُوشِيٌّ (Capucin) فِي مَأْمَنِ مِنْ إِغْرَائِهِنَّ. إِنَّهَا لِسَمْعَةِ حَسْنَةِ هَذِهِ الْتِي سَتَكُونُ لِلْمُسِيْحِيَّاتِ وَلِلْسَّيْدَاتِ ذَوَاتِ الْمَنْزَلَةِ الرَّفِيقَةِ فِي الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ. لَقَدْ قَالَ الشَّابُ التُّرْكِيُّ لِلْسَّيْدَةِ بُولِينِيَاكَ، إِحدَى هُؤُلَاءِ السَّيْدَاتِ الْثَّلَاثِ (وَهُوَ قَدْ أَتَقَنَ الْفَرَنْسِيَّةَ عَلَى الْوَجْهِ الْأَكْمَلِ) : سَيِّدَتِي، إِنَّ سَمِعْتَكِ امْتَدَّتْ حَتَّى الْقُسْطَنْطِينِيَّةِ، وَأَنَا مَتَّأْكُدُ، سَيِّدَتِي، أَنَّ مَا بَلَغْنَا هُوَ الْحَقِيقَةِ»⁽⁷⁵⁾.

لقد كان الفضول مشتركاً استوى فيه العثمانيون والفرنسيون كما كان عند الفرنسيين فضولاً عاماً وشاملاً فـ «محمد أفندي يتحدث في رحلته عن تجمع الفرنسيين في كل مكان ينزل فيه وازدحامهم لرؤيته حتى أن الأمر وصل

(74) المصدر السابق، ص 212.

(75) المصدر السابق، ص 223.

التي لحقت بها وانتهت الأخيرة منها بعقد صلح «باساروفيتز» في صربيا، 1718) والداخلية (استقلال كثير من الأقاليم في الأناضول بمناطقهم واتجاه كثير من الولايات تونس، الجزائر، ليبيا حالياً الخ الاتجاه ذاته) واتجهت فيه السلطنة من ناحية ثانية إلى المزيد من الإقبال على مظاهر الترف حتى أنه أطلق على هذه الفترة اسم «عصر الخزامي» (الله دوري)، وكل الوجهين من هذا الوضع سوف يدفعان نهاية العقد الثالث من هذا القرن إلى قيام ردة فعل دينية سياسية ذهبت بعدد من دعاة الانفتاح.

وقد نهج المؤلف في هذه الرحلة نهج أسلافه (وسينهج خير الدين في تونس بعد قرن ونصف نهجه) في إرجاع أسباب ما صار إليه الوضع الحضاري في السلطنة إلى انحراف العثمانيين عن القوانين التي سادت على عهد سليمان القانوني في القرن السادس عشر. غير أنَّ هذه الرحلة تتضمن حديثاً عن جوانب سوف يكثر الرحالة بهذه من الوقوف عندها حتى لتصير مبعث ضجر عند المطلعين على هذه الرحلات المبكرة ومنها الحديث عن بعض عادات الفرنسيين وتقاليدهم ألغى وخاصة ما يتصل منها بمنزلة المرأة الفرنسية :

«يُكَلِّفُ الْفَرَنْسِيُّونَ لِلْمَرْأَةِ كَثِيرًا مِنَ الاحْتِرَامِ. إِنَّ أَكْبَرَ السَّادَةِ يَظْهُرُونَ إِكْرَامًا عَجِيبًا حَتَّى لِنَسَاءِ الطَّبِيقَةِ السُّفْلَى بِحِيثُ أَنَّ النَّسَاءَ يَنْعَلُنَّ مَا يَشَاءُنَّ وَيَدْهَبُنَّ إِلَى مَا يَرْوَقُ لَهُنَّ مِنَ الْأَمَانَاتِ، فَمَطَالِبُهُنَّ تَلَاقِي الْقَبُولِ فِي أَيِّ مَكَانٍ. وَيُقَالُ كَذَلِكَ إِنَّ فَرَنْسَا هِيَ جَنَّتُهُنَّ لَا تَهُنَّ يَعْشُنَ فِيهَا مَتَحَرَّزَاتٍ مِنْ كُلِّ عَنَاءٍ وَمِنْ كُلِّ وَصَايَةٍ وَأَنَّهُنَّ يَحْصُلُنَّ بِسَهْوَةٍ عَلَى أَيِّ شَيْءٍ يُكَلِّفُ أَنْ يَطْلَبَنَ»⁽⁷³⁾.

ويحسن المرء وهو يقرأ رحلة محمد أفندي بإعجابه بجمال المرأة الأوروبية من ناحية وـ «ديبلوماسية» خطابه كلما تعلق الأمر بالحديث عن المرأة العثمانية فعندما سأله السيدة ماركizza بيرون عن زيارتها له رفقة عدد من بناتها عن سبب عدم إشراك بعض نسائه في هذه الرحلة أجاب :

«سَبَبَانِ مَنْعَانِي مِنْ ذَلِكَ. أَوْلَاهُمَا أَنَّهُ كَانَ يَكْنُ لِطُولِ الرَّحْلَةِ وَلِلْبَحْرِ أَنَّ يَرْهَقَهُنَّ كَثِيرًا وَثَانِيهِمَا أَنَّنِي كَنْتُ عَلَى يَقِينٍ أَنَّنِي سَأَجِدُ فِي فَرَنْسَا سَيْدَاتٍ

(73) ص 73، مسيرو، باريس، 1981، Mehmed Efendi: "Le Paradis des Infidèles"

غير أنَّ الهزَّات وحُتى الهزَّام التي ألحَّقها الفرس الشيعيَّة بالعثمانيين السنَّة في العقد الثالث من القرن الثامن عشر وردة الفعل الدينية السياسيَّة التي اجْهَرَت عنها (وَعِنِ المقاومة المنظمة لروح «الله دوري» والتي امتدَّت من مركز الخلافة حتَّى الجزيرة العربيَّة التي ظهرت فيها الحركة الوهابيَّة) وذَهَبت بالجماعَة التي تصدَّرت حركة الافتتاح على أوربا «دار الحرب» (وَمِنْ بَيْنَ هَذِهِ الجماعَة محمد أفندي) لم تنجُ في القضاء بشَّكل كاملٍ على هذهِ الحركة فوَقَعَت محاولاتٌ جديدة لمواصلة ما بدأ به «الله دوري» ومنها محاولة سعيد أفندي وإبراهيم متفرقة.

اشترَك سعيد أفندي وإبراهيم متفرقة (1674–1744) في الدُّعوة إلى ضرورة إنشاء مطبعة عثمانية وتقَّلُّدَ من الحصول على موافقة شيخ الإسلام بشَرط أن لا تشمل الطباعة القرآن أو أي كتاب ذي طابع دينيٍّ جرياً على نُفُط التفكير الثنائي الذي يقوم على الفصل التام بين الله والطبيعة والروح والجسد والذي حاربه ابن رشد بتبرئة الطبيعة والجسد وبالدُّعوة إلى دراستهما بغية الاقتراب من معرفة الله والروح. وقد طبعت هذه المطبعة التي وقع استيراد حروفها من باريس 17 كتاباً بالتركية (منها رحلة محمد أفندي) تتَّصل بالتاريخ والجغرافيا واللغة ولكلَّها تعرَّضت لضغط متزايد سُلطَهُ عليها الديانيون الغزاليون فأغلقت أبوابها طيلة عقود كاملة (1742–1784) غير أنَّ أحد هذين المؤسِّسين لأول مطبعة عثمانية تمكن في الأثناء من طبع كتابه «أصول الحكم في نظام الأمم» (1732) أثناء حكم السلطان الجديد محمود الأول (1730–1754) داعياً فيه إلى نبذ تقاليد الإعراض عن الحضارة الغربية وإلى القيام بإصلاحات يتنزَّل الإصلاح العسكريَّة فيها منزلة الصدارة. ويتحدَّث إبراهيم متفرقة في كتابه عن هيمنة أوربا المتزايدة على مختلف مناطق العالم بطريقة تذكرنا بما أوردنا في موضع سابق من حديث لعمَّر طالب: «هذا الجنس المرن والمراغِيُّ أقدم في بداية الأمر تدفعه إلى ذلك قوَّة عبقرية على اجتياز كلِّ البحار والتجوال فيها بسفنه والنفاذ إلى كلِّ الأقاليم». وبعد اكتشافات كثيرة تمكن من إخضاع بلدان ومناطق شاسعة في الشرق والغرب (...). وهكذا فإنَّ قوَّة شعوب هذا الجنس التي أفادت دائمًا من تراخي المسلمين الفائق ومن لا مبالاتهم الحادة بعْرَفة أحوال

ذات مرَّة إلى سقوط فرنسيَّين إثنين قتيلين برصاص الجندي نتْيَة هذه «الهجمات» الشعبيَّة لرؤية أفراد السفارة العثمانية: كان الفرنسيون والفرنسيات يودُّون الاطلاع على لباس الأتراك وعلى طريقة أكلهم الخ وكأنَّ الأتراك يودُّون الاطلاع على الواقع العلمي والتكنولوجي الفرنسي (من دون أي اهتمام، كالعادة بأساسه النظري) بداعٍ بالنباتات غير المعروفة في السلطنة مروراً بالموسيقى (اكتشاف الأرغن وفن الأوبرا) وصولاً إلى المراصد الفلكيَّة.

ولقد استغلَّ الباحثون الأوروبيون أيَّا استغلال قولَة محمد أفندي عقب نزَهَة في حدِيقَة ماري: «فَهَمْتُ وَأَنَا أَرَى هَذِهِ الْحَدِيقَة مَعْنَى الْحَدِيقَة: الدُّنْيَا سُجْنُ الْمُؤْمِنِينَ وَجَنَّةُ الْكُفَّارِ»⁽⁷⁶⁾ تعبيراً منه عن هذا الإعجاب البالغ بخطيبِ الحدائق الفرنسيَّة، هذا الإعجاب الذي تجسَّم بعد عودته إلى الآستانة في محاولة عثمانية لإنشاء قصر «كاغذ خانة» (طاحونة الورق) على غرار قصر فرساي فونتانيلو. ونحن لا نرى في استغلال هؤلاء الباحثين هذه القولة أيَّ مبالغة بدليل ما سيصدر عن الرحالة العرب والمسلمين في القرنين التاسع عشر والعشرين من أقوال مشابهة وبدليل ما كتب محمد أفندي نفسه في رحلته:

«إِنَّ الْمَكَانَ الَّذِي يَطْلُقُ عَلَيْهِ الْفَرْنَسِيُّونَ اسْمَ الْبَلَاطِ هُوَ أَرْضُ خَضْرَاءِ مَنْبَسْطَةٍ، فَسِيقَةٌ وَفَتَّانَةٌ زَرَعَتْ أَشْجَارًا باسْقَةٌ بَلْغَ تَنْسِيقَهَا الْهَنْدَسِيَّ وَتَنَاسِبَهَا حَدًّا لِيُسَيِّدَ بِإِمْكَانِ الرَّءُوفِ مَعَهُ أَنْ يَلَاحِظَ أَيِّ اختِلَافٍ بَيْنَهَا وَيَعْكِنِي أَنْ أَقُولُ إِنَّ مَشَهُدَ هَذَا الْبَسَاطَ يَطْرُدُ الْكَبَّابَةَ وَأَنَّ النَّزَهَةَ فِيهِ تَمَّلٌ لِلنُّفُوسِ بِهُجَّةٍ. لَقَدْ قَمَتْ بِخَمْسِ جَوَلَاتٍ أَوْسَتَ فِي هَذِهِ الْمَسَاكِنِ الْجَمِيلَةِ رِفْقَةَ عَدْدٍ لَا يُحْصَى مِنَ الْعَرَبَاتِ الْمُلْبَسَةِ بِنِسَاءِ جَمِيلَاتٍ شَابَهُنَّ الْمَلَائِكَةَ وَجَهَهَا وَالْفَضَّةَ حَدًّا كَنْتُ أَشْعُرُ فِيهَا وَأَنَا أَقْلَى فِيهَا بِفَيْضٍ لَا يُوَصِّفُ مِنَ الْمَتَعَةِ»⁽⁷⁷⁾ وإنَّ فإِنَّهُ يُمْكِنُ القولُ إنَّ عَهْدَ الإِطْلَاعِ الْمَبَاشِرِ عَلَى الْوَاقِعِ الْأُورَبِيِّ الْغَرَبِيِّ قد بدأَ مِنْ نَهَايَةِ العَقدِ الثَّانِيِّ مِنَ الْقَرْنِ الثَّامِنِ عَشَرَ قَبْلَ رَحْلَةِ الطَّهْطاوِيِّ بِأَكْثَرِ مِنْ قَرْنٍ وَلَذِكَرِ فَالْقَضِيَّةِ الَّتِي يَجِبُ أَنْ تُطْرَحَ لِيُسْتَقْبَلَ قَضِيَّةَ تَحْدِيدِ الْفَتَرَةِ الْزَّمِنِيَّةِ الَّتِي وَقَعَ فِيهَا «الاتِّصال» بالغرب يقدرُ ما هي قَضِيَّةُ أَسْبَابِ بَطْءِ الْاسْتِجَابَةِ لِلْدُّعُوَاتِ الْإِصْلَاحِيَّةِ.

(76) المصدر السابق، ص 126.

(77) المصدر السابق، ص 107.

لنا أو غير مشارك في الملة ، فإنَّ الآلة التي تصحَّ بها التزكية ليس يعتبر في صحة التزكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملة أو غير مشارك ، إذا كانت فيها شروطُ الصحة وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملة الإسلام»⁽⁸⁰⁾.

ثمَّ يعدد إبراهيم متفرقة الأسئلة التي يجب في نظره أن تحظى باهتمام المسلمين ففتح بذلك الطريق واسعة للتساؤل الذي غالب على مفكري القرنين التاسع عشر والعشرين وأخرهم عبد الله العروي في كتابه : «مفهوم العقل» : «كيف أمكن لهذه الشعوب التي كانت تعدَّ قبل الآن كمشة من الرجال أن تتکاثر إلى هذا الحدّ؟

كيف أمكنها أن تتحول من شعوب مهزومة وخاضعة إلى شعوب غالبة ومنتصرة؟

كيف أمكنها بعد أن كانت محصورة في قطعة صغيرة من الأرض أن تنتشر اليوم في جهات العالم الأربع؟ وكذلك :

«ما هي قيم مختلف حكوماتها ومبادئها حالياً؟

ما هي النظم السياسية التي تقوم عليها بلاطاتها الشقية؟

ما هي إدارة مدنها؟

ما هو نوع التدبير لشؤون رعايتها؟

ما هي الوسائل التي تتواхدا حتى تجعل من بلدانها بلداناً مزدهرة ومن أراضيها أراضي عامة سكانياً؟

وما هو أخيراً شكل إدارتها والقوانين المدنية والقضائية النافذة في دولها»⁽⁸¹⁾.

(80) ابن رشد، فصل المقال، صص. 15-16.

(81) محمد أفندي، جنة الكثار، ص. 239.

أعدائهم وهم يقتربون بشكل متزايد من حدودنا قد اكتسبت صيتاً وشهرة»⁽⁷⁸⁾.

لا ينسِب متفرقة تفوق الغرب كما يظهر ذلك الشاهد إلى «عقلانية» صافية تکاد تكون معبوداً يعوض معبد الدينيين القدماء وإنما ينسب هذا التفوق إلى «عقلية عملية» فيها المرونة وفيها المرواغة أي إلى ما سيطلق عليه فيما بعد صفة «البراغماتية» أي بالذات هذه الصفة التي فقدت عند المسلمين فحسب تقلص حضارتهم. وواصل إبراهيم متفرقة نقد إعراض المسلمين عن الاطلاع على ما يجد بالبلاد الغربية :

«أما المسلمين فإنَّهم رغم كثرة ما يمتازون به عليهم قد أظهروا على الدوام إما كرها منهم لديانة (شعوب هذا الجنس) وإما نفوراً من أخلاقها وعاداتها شديد الإعراض عن معرفة شؤون ملوك هذه الشعوب الممقوتة وقدراتهم وقسّكوا بعناد موقفهم اللامبالي كليّة بالأخبار المتصلة بوضع هذه الشعوب. وحتى عندما أصبحت هذه الشعوب مجاورة من كل الجهات لأراضي الامبراطورية العثمانية العلية ومتاخمة لها وتجلى للعيان نواياها الماكنة ينصب الشراك (الامبراطورية العثمانية) وانتزاع بعض الأجزاء وأبعض المقاطعات من حوزتها لم يحاول المسلمون الإفادة من غفوتهم أو الإفلاع عن جهلهم الشديد بأشياء على هذه الغاية من الأهمية معرضين عن الاطلاع على حالة أعدائهم وعن مبادئهم المقيضة وعلى مقدار ما لكل واحد من هؤلاء الأعداء من قوة ومن يأس وعلى علاقاتهم الخاصة (...) إن هذا النقص الذي هو عام بين الأعيان والرعايا ومشترك بين الأشخاص في كل المراتب قد ظهر لي مبعث دهشة خصوصاً أنَّ أبحاثاً كهذه تبدو أنها تستأهل أكبر الاهتمام»⁽⁷⁹⁾.

لقد طرح متفرقة هنا السؤال : لم تخلف المسلمين وتقدم غيرهم بل أجاب عن الجزء الأول من السؤال وكأنه يعتمد في إجابته على ابن رشد وهو يكتب :

«إذا كان غيرنا قد فحص عن ذلك، فبین أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا في ذلك وسواء كان ذلك الغير مشاركاً

(78) المصدر السابق، ص 238.

(79) المصدر السابق، ص 238.

على مصر العثمانية وتحدث فيها محمود رائف أفندي عن الجيش الانكليزي ومداخل الحكومة والبرلمان والجمارك والتجارة وحسن استغلال الأرض والشرطة والحربيات إلخ إلخ.

نقول كتابات العثمانيين حتى لا نوسع الحديث فيشمل الهنود المسلمين والفرس... ولسوف يخلف محمود الثاني (1808-1839) سليم الثالث فيسعى إلى تحديد السلطة ليعلن قبل موته بقليل عما يفيد ضرورة تجاوز الغزالية في التشريع والأخذ بالرشدية وذلك عندما صرّح :

«لا أود أن أرى فروقاً دينية بين رعاياي إلا عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة»⁽⁸³⁾.

ولسوف نعرض لردود الفعل على الفلسفة العثمانية التي ولدتها هذه القولة من خلال الخصومة بين محمد عبده وفرح أنطون في الفصول اللاحقة.

لقد رأينا كيف كان الوعي باختلال التوازن الحضاري باكرا عند العثمانيين (حاجي خليفة ، عمر طالب...) ولكن الجديد في حالة إبراهيم متفرقة هو أنه يجب عن السؤال : «ما العمل؟» بإثارة قضية لم يسبقها إليها أحد وهي تتعلق بالأسس السياسية والقانونية للحضارة الغربية أي تربط بين تحويل «هذه الشعوب من شعوب مهزومة وخاضعة إلى شعوب غالبة ومنتصرة» وبين «النظم السياسية التي تقوم عليها بلاطاتها الشقيقة» وكأنه يتکهنمنذ القرن الثامن عشر بـ«التنظيمات» التي سيتبناها محمود الثاني وابنه عبد المجيد والتي ستتشطر العثمانيين شطرين : شطر رحب بها فكان بذلك من أنصار مدرسة إبراهيم متفرقة مثل فرح أنطون نهاية القرن التاسع عشر وبداية العشرين وشطر حاربها فكان بذلك من خصوم مدرسة إبراهيم متفرقة مثل محمد عبده.

غير أن الإصلاح العسكري بدا في نهاية المطاف وجريا على ما ساد في القرن الثامن عشر من التركيز على الجيش (في روسيا ، في بروسيا الخ) هو القصد الأول من تأليف الكتاب :

«إنَّ ما يجب أن يوجه إليه الاهتمام الأكبر والعنابة الأشدَّ هو شكل حكومات (هذه الشعوب) العسكري وتنظيمها اللذان تمكّن بهما منذ بعض السنوات وبمشيئة الله من أن تظهر على جيوش البيت العثماني العتيد بحيث أصبح من الواجب إعمال الرأي الحصيف والصحيح في هذه المسألة وتحمّل كل ما يتصل بها وبيانه على أمل أن تتمكن من دفع كل الأضرار والنكسات التي ألحقتها أعداؤنا بنا وإيقاف تيار المصائب واجتناث أصل الداء»⁽⁸²⁾.

هذه بعض النماذج من كتابات العثمانيين في القرنين السابع عشر والنصف الأول من القرن الثامن عشر الذي سمي في جزء منه «الله دوري» ولو لا خشية الإطالة لأضفنا إليها بعض النماذج الأخرى من مثل ما كتب محمود رائف أفندي عن سفارته إلى إنجلترا (بالفرنسية هذه المرة) أثناء تولي سليم الثالث الحكم (1789-1807) وهو سلطان حدث أثناء حكمه حملة نابليون

(83) يوسف أقجورا : «الأنظمة السياسية الثلاثة»، ترجمة ف. جورجون ضمن : F. Georgeoen : Aux origines du nationalisme turc, Y. Akçura... Paris, 1980, p. 96

(82) المصدر السابق، ص 240.

الفصل السادس

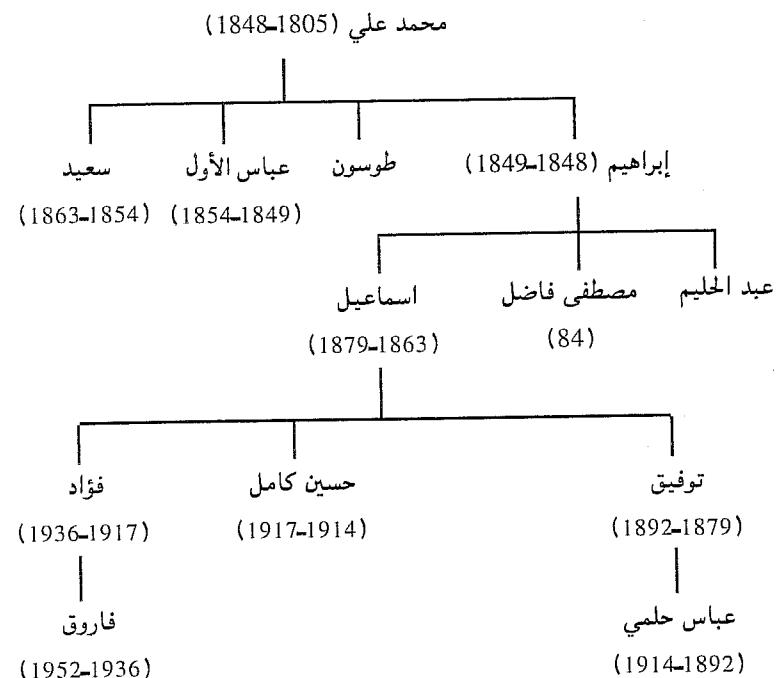
محمد عبده أو الدعوة إلى «دولة الإسلام العربية»

محمد عبده ،

«كيف يتستّى للسلطة المدنية أن تغلب على السلطة الدينية وتقف بها عند حدّها والسلطة الدينية إنما تستمدّ حكمها من الله ثمّ قد نفوذها بتلك القوّة إلى أعماق قلوب الناس وتديرها كيف تشاء. نعم هذا الفصل يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يمكنها أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها».

ولد محمد عبد الله سنة 1849 في قرية صغيرة في محافظة الغربية في مصر السفلية (دلتا النيل) في عائلة فلاحين مصريين مسلمين بسطاء، إذ كان أبوه يقوم بفلاحة أربعين فدانًا من الأرض فتعلم في كتاب «محله مصر» مبادئ الكتابة والقراءة ثم واصل تعليمه في مرحلة تالية بمدرسة «الأحمدية الإسلامية» في طنطا ولم يتمكن من الالتحاق بالجامعة الأزهر إلا عندما قارب الثلاثين من عمره أي في أواسط سبعينيات القرن التاسع عشر، هذه الفترة التي تسلم فيها عبد الحميد الثاني الحكم في الأستانة عاصمة السلطنة العثمانية 1876). ولقد كان الخديوي اسماعيل في مصر يحاول الخلاص من القبضة الانكليزية الفرنسية بعد إفلاس مصر المالي ومطالبة القوى العظمى بسداد الديون المتراكمة على الولاية العثمانية.

كان الحكم في هذه الولاية حتى سنة 1866 وراثياً في عائلة محمد علي الألبانية المتصرّفة التي تظهر شجرة الانساب التالية أهم فروعها حتى سنة 1952 :



(84) مؤسس تيار العثمانيين الأحرار (1830-1875) والدنازلي خانم ويمثل التيار العثماني الاتلافي، على عكس التيار الاتحادي، امتداداً لتيار العثمانيين الأحرار.

من هؤلاء العلماء الذين يتحدث عنهم إبراهيم المولحي ؟ يمكن أن نذكر من بينهم جمال الدين الأفغاني ويعقوب صنوح وأديب إسحاق. وهؤلاء كانوا ينشطون إذاك سياسياً بشكل مكثف فقد أسسوا بين 1876-1879 عدداً من المجرائد مثل التجارة ومصر لأديب إسحاق وجريدة «أبو نضارة» ليعقوب صنوح وكان إبراهيم اللقاني يدير «مرأة الشرق» في حين كان إبراهيم المولحي يدير «نزة الأخبار». بل أن نشاطهم السياسي تجاوز الكتابة الصحفية إلى تأسيس محفل ماسوني لغياب الأحزاب السياسية حتى في كثير من البلدان الغربية في تلك الفترة :

«لم يكتف الوطنيون بالتعبير عن مطالبهم بالكتابة إذ حاولوا تبليغها كذلك بوسائل أخرى فعثروا على واحدة من هذه الوسائل في المحافل الماسونية (...) لم يتأسّس أي محفل أهلي في مصر قبل 1875 ولكن محفل الأهرام أرسل بتاريخ 20 فيفري من هذه السنة طلا إلى محفل الشرق الأعظم لفرنسا بغية تأسيس محفل باللغة العربية في مصر ذلك أنَّ «الأهالي لا يكتفون الاستفادة من كل المحافل لاقتصر هذه على اللغات الأجنبية» (86).

هذا النشاط السياسي المكثف (الكتابة، والانتماء الماسوني) سوف يعرضه الموقف من إسماعيل الذي أصبح يطلب عون الماسونيين ومن عبد الحليم المبعد عن الحكم لأعظم المخاطر : فبعض الماسونيين مثل جمال الدين سيرون في عبد الحليم «جودا خاسراً» فيتحالفون مع إسماعيل (ضدَّ انكلترا) وبعضهم الآخر مثل يعقوب صنوح سيبقون على الولاء الحليمي إذ واصل صنوح حملته على إسماعيل «شيخ الحارة الطماع» حتى أجبر على الرحيل من مصر إلى فرنسا سنة 1978. ماذا كان موقف عبد الحليم في الأثناء ؟ لقد أسس وهو يرى ميل كثير من الماسونيين إلى إسماعيل محفلاً مستقلاً في الإسكندرية :

«تكون في الإسكندرية محفل هام جداً هو «محفل الشرق الأعظم لمصر» اندمج فيه عدد من المحافل الصغيرة رأسه شخصية يؤهلها كل شيء إلى هذه الرئاسة وهي الأمير حليم» (87).

(86) المرجع السابق، ص 56.

(87) المرجع السابق، الصفحة نفسها.

ولكنَّ هذه الوراثة لم تكن صلبة (بنوية) فتتمكن إسماعيل من الحصول من السلطان عبد العزيز سنة 1866 على فرمان حصر بمقتضاه هذه الوراثة في أبناءه فأثار ذلك معارضة الأمراء عبد الحليم ومصطفى فاضل وبذلك انضاف إلى التهديد الخارجي انقسام داخلي لن يحمد حتى استيلاء جمال عبد الناصر وصحابته على السلطة سنة 1952.

صفى مصطفى فاضل أملاكه في مصر وغادرها للإقامة في فرنسا وإليه ينسب تأسيس جمعية العثمانيين الجدد (1866) التي اشتهر من أعضائها نامق كمال وإبراهيم شناسى وضايا.

أما الأمير عبد الحليم فقد بقي في مصر وكان من أنصاره عدد من المثقفين من أصول عرقية ودينية مختلفة أمثال جمال الدين ويعقوب صنوح وأديب إسحاق لوضع الكوسimbولتي الذي كانت عليه مصر آنذاك وبعد ذلك ولأنتما الأمير (شأنه في ذلك شأن الأمير مصطفى فاضل) إلى الماسونية ذات الطقس الأسكتلندي المحافظة مقارنة بمسونية الشرق الأعظم لفرنسا الأكثر راديكالية.

عندما اشتدَّ الضغط الأوروبي على إسماعيل وخشي إقرار مراقبة على أملاكه الخاصة وعلى الخزينة المصرية التجأ إلى متنقفي مصر للوقوف معه موقفاً «وطنياً» من القوى العظمى ومن بريطانيا خاصة :

«وهكذا تأسَّس مجلس مختلط يتكون من وزيرين أجانبين، ويلسنون ودي بلينيير ومن وزير مصر هو رياض باشا الذي أستدَّ إليه وزارة الداخلية. إن مجلساً كهذا وضع إسماعيل في وضع صعب وقد دفعت المراقبة التي كان هؤلاء الوزراء يودون إخضاع ثروة الخديوي الخاصة لها إسماعيل إلى محاولة الإطاحة بهذا المجلس ولذلك كلف سكرتيره الخاص إبراهيم المولحي بالقيام باتصالات سرية لهذا الغرض : «أمرني الخديوي بإقناع العلماء وأعيان البلد بالقيام لهذا الغرض بعمل على أنه لا يجب أن يقع ذكر اسم الخديوي بأي حال من الأحوال» (85).

(85) ص. 60. Homa Pakdaman : Djamel éd. Din Assad Abadi, dit Afghani, 1969, Paris

الأعظم، لازال قضاوه في الكائنات يبرم (90) حيث قد بذل الهمة في اجتلاح المعارف وتوسيع دائرة الآداب والمعارف، إذ فتح المدارس والمكتبيّن وعني بالأستاذة من الأقارب والأجانب، واجتذب التلامذة من كل جانب، حتى أصبحت غaiات الارتفاع سهلاً للاكتساب وخزائن الخيرات مفتاحاً للأبواب وترعرع روح المعرف وأزهر زهره ، وبدأ صلاحه وينع ثمره (...) وأطلق الحرية . أيده الله . في اقتناه هذه الخيرات واجتناه هذه الثمرات (...) فإننا لم نسمع أنَّ ملكاً من ملوك أوربا الذين خلدت أسماؤهم في الصحف، الذين هم كانوا قد قاموا بنشر التمدن في أقطارهم قد بذل الهمة في ذلك معشار ما بذله جناب الخديوي فيه، في والله سعيه، إذ قد أتي بكلِّ ما يمكن أن يؤتى به في سعادة أمته ، ولكن ما تصنع في همتنا الكسالي؟» (91).

بعد عامين من هذه المدحية في إسماعيل سيتغير موقف محمد عبد من مدوحه : «اقتراح علىَّ (الشيخ جمال الدين) ضرورة اغتيال إسماعيل ذات يوم عند مرور عربته على كُبُري قصر النيل ووافقت على ذلك بحرارة. ولكن الأمر لم يتتجاوز الحديث بيننا. فقد كان ينقضنا شخص قادر على المبادرة في الموضوع. ولو كنا نعرف عربي في ذلك الوقت لنظمنا معه الأمر، ولكن ذلك أفضل شيء لأنَّه كان سيمنع تدخل أوربا. ومع ذلك لم يكن من الممكن أن تؤسس جمهورية بسبب ما كان سائداً وقتئذ في أواسط الشعب من جهل سياسي» (92).

ما سبب هذا التحوّل السريع في موقف محمد عبد من إسماعيل ؟

إنه لا يمكن في نظرنا، تفسير هذا التحوّل إذا لم نأخذ بفكرة ذوبان محمد عبد في هذه الفترة في شخصيّة جمال الدين الطاغية، وكان جمال الدين لا يستنكر، لحسابات سياسية، من تبديل ولاء بولاء.

(90) يلاحظ هنا مقاييس الخديوي وأعماله بالله وأفعاله.

(91) محمد عبد : المصدر نفسه، ص 19.

(92) محمد عبد : «سلسلة الأعمال المجهولة، تحقيق وتقديم على شللش»، لندن، رياض الرئيس للكتب والنشر، 1987، ص 85.

كيف كان تفكير الطالب محمد عبد في هذه الفترة وماذا كان موقفه من الأحداث ؟

إنَّ ما بقي من كتابات محمد عبد في هذه الفترة يدلُّ من ناحية على مستوى تعبيريٍّ وفكريٍّ ضعيف جداً مقارنة بكاتب مثل أديب اسحاق (وكان عمره إذاك عشرين عاماً) فقد كتب محمد عبد في تقرير الأهرام وصاحبها الذي سيكيل له الذم سنة 1883 ما يلي :

«... حضرة الهمام الكامل سليم أفندي محرر جريدة الأهرام :

«... فأنشأ لنا جريدة الأهرام، المؤسسة على أحكام قواعد الأحكام، الكافية بإرشاد المسترشدين وتنبيه الغافلين، بما فيها من المباني الرقيقة والمعاني الدقيقة، والأفكار العالية، المؤيدة بالبراين الشافية، القائمة بنشر العلوم بين العلوم، فيالها من جريدة أسست قواعدها في القلوب وامتدت مبانيها لكشف الغيوب، تنادي بمقالها وحالها هي على الفلاح وهلموا إلى موارد النجاح» (88).

وكتب في الأهرام من السنة نفسها (1876؛ العدد الثامن) في وصف الكتابة والقلم :

«فكان القلم لسانا آخر للمتكلّم، إلا أنَّ ما نطق به اللسان الحقيقي عرض سياً، وما نطق به القلم جوهر لا يزال، فلصاحبه عند الذهول أن يرجع إليه ولغيره من أهل لسانه أن يعول عليه، فسهُل عليهم بذلك حفظ آثارهم ويثُّر أفكارهم» (89).

ومن ناحية ثانية فإنَّ كتابات هذه الفترة تدلُّ على ولاء تامٍ لإسماعيل فهو يكتب معرضاً بخصوص الخديوي مبالغًا في مدحه حتى بعد إفلاس الخزينة المصرية :

«وهل يليق بقوم أن تكون هذه الجهات أفكارهم وتلك المستهجنات آثارهم، مع كلِّ ما قد رأوه من صنيع مليكهم وحاميه ديارهم، جناب الخديوي

(88) محمد عبد : «الأعمال الكاملة حقّتها وقدم لها محمد عمارة»، بيروت، ط. 2، 1980، ص 549.

(89) المصدر نفسه، ص 10.

إلى الأحوال البدنية. فكما في الثاني مراقبة ما يحدث من الأمراض واحتلال الصحة ليبادر إلى منعه أو قطعه، كذلك على الضبطية أن تدقق النظر في كل ما يخل بالآداب، أو ينتهك الحقوق التي قد حددتها الشرائع الحقة أو يساعد أمراض النفوس على اغتيالها، لتزيل كل ذلك وتحققه، وتقطع أسبابه. فلنعلم الصناع صنيعه، زاده الله كمالا على كماله، وإنقاذه على إقباله» (94).

هذا النص على غاية من الأهمية في نظرنا لأنّه إذا كان في الجزء الأول منه يعبر عن الصراع السياسي بين الماسونيين (المتشييعين لاسماعيل ثم لتفيق مثل الأفغاني والمتشييعين لحليم مثل يعقوب صنوع) فهو في الجزء الأخير منه يبيّن لهم محمد عبده للعلاقة بين الله والطبيعة ومن ثم للعلاقة بين الدولة والمجتمع : إنَّ الصفة المثلثة للطبيعة عنده هي الانشداد الكلي إلى الله وبما أنه يميل إلى قياس الدولة إلى الله فإنَّ أفضل صفة للمجتمع هي صفة الطاعة لذلك اعتبر نشاط يعقوب صنوع الصحافي المتمرّد على الدولة عملاً تخريبياً واعتبر وظيفة وزارة الداخلية تدقيق «النظر في كل ما يخل بالآداب أو ينتهك الحقوق التي قد حددتها الشرائع الحقة أو يساعد أمراض النفوس على اغتيالها لتزيل كل ذلك وتحققه وتقطع أسبابه».

ويتساءل المرء إذا كان أستاذ علم الأصول بالأزهر يطلب أن تتخذ وزارة الداخلية إجراءات كهذه إزاء بعض كبار مشتفي العصر (يعقوب صنوع) فماذا يمكن أن يكون شأن الفرد العادي لو سلك مسلكاً «ينتهك الحقوق التي قد حددتها الشرائع الحقة»؟

«في ذلك المساء نفسه جاءنا الشيخ محمد عبده وروى لنا القصة الكاملة لخاتمة مغامراته بعد أن غادر نيوبيلد نجس. ففي أكسفورد وجد عدداً من المخطوطات العربية التي لا يعرفها أحد في الأزهر إلا بالإسم. ومن بينها مراسلات بين فيلسوف عربي El Sebain (وهنا يعلق شلش : أو السباين، والإسم مجھول في الحقيقة على الأقل كما كتبه بلنت) وفريديريك الأكبر (وهنا يعلق شلش : ملك بروسيا في القرن الثامن عشر، وربما يكون المقصود فريديريك آخر. وهناك ثلاثة ملوك أوربيين بهذا الإسم) وبيني عبده تكليف من ينسخ عدداً من المخطوطات بتمويل من إدارة الأوقاف»، فبلغت لم يخطئ، إذ كان يتحدث عن ابن سبعين الذي كانت له مراسلات مع فريديريك الأكبر المعروف في الحروب الصليبية والذي اشتهر بميوله الفلسفية الرشدية.

(94) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، ص 21.

وهناك دليل صريح على ما نقول وهو حدة ما كتب محمد عبده حتى عندما أصبح سنة 1879 مدرساً لعلم الكلام بالأزهر في صديقه القديم الماسوني يعقوب صنوع الذي بقي على ولائه للأمير حليم وكان لا يكف عن التشهير من منفاه في باريس بإسماعيل «شيخ الحارة الطعام» كما كان يسميه فقد امتدح محمد عبده قرار وزير الداخلية والشاعر محمود سامي البارودي بمنع دخول جريدة يعقوب صنوع إلى مصر وذلك بعد أن اشتدى في التعریض به «جريدة» أبي نضارة «ذلك الجنال الهزأة، الذي لم يدع قبيحة من القبائح إلا احتواها، ولا رذيلة من الرذائل إلا أحصاها، أتى من العبارات ما لا يستطيع السوقه وأدبناه الناس أن يأتوا به، وجعل ديدنه السب والثلب وثلم الأعراض، وقزيق حجاب الإنسانية، والقدح في السير الشخصية، بما لا يليق أن يتفوّه به الصبيان، مما يفسد الأخلاق، ويذيب الوجه خجلاً وحياء (...) وإنّي لأعجب من أنّاس يتناولونه بأيديهم ويفيلون لقراءته والنظر فيه، مع أنه لا يحتوي على سياسة ولا أخبار ولا مضحكات ولا فكاهات، بل هو محض الشتم واللطم، مع وجود الجنرالات العربية الحرة، كمصر والأهرام والوطن ومراة الشرق، تلك الجنرالات الوطنية التي قد بلغت في حريتها ونشرها للأفكار العالمية مبلغ الجنرال الأوروبي وتلك حالة لم نتوهّمها في الأزمان السابقة (...) ولطالما كنت أرود نفسي بيان شناعة ما يرتكب هذا الجنال الخبيث المقصود، الدنيء المنبع، وإعلان ذلك على السنة جرائدنا الوطنية، أيّدها الله، غير أنّي كنت أخشى أن يكون لومي إغراء. حتى إذا بدا لهمة الأمير الوطني، صاحب الأفكار العالية والنفس الطاهرة الذكية وال بصيرة النافذة، محب الوطن وبنيه، الغيور على أمته، الحريص على وقارها، حضرة مأمور ضبطيتنا سعادة محمود باشا سامي، كثُر الله في الأمة أمثاله، أن يضبط ما يرد من أعداده إلى المحروسة (يقصد القاهرة). دفعاً لما يسري إلى الأذهان من سُم فساده فلا جرم قد استحق بذلك ثناء ذوي الألباب وشكر الكلم ومحبّي الإنسانية، على قيامه بحق وظيفته السامية التي نسبتها إلى الأمور البدنية (93)، والأداب، كنسبة مجلس الصحة

(93) لا يستقيم المعنى هنا فيجب أن تقرأ كلمة البدنية الدينية. ونشير عرضاً إلى أن بعض الأخطاء قد تسررت إلى كتاب «سلسلة الأعمال المجهولة» على الرغم من الجهد الكبير الذي بذله المحقق على شلش من ذلك مثلاً ما ورد في الصفحة 127 من تعليق على شلش على كلام بلنت Blunt.

هو السبب الذي يفسّر أنه يطلب من رجال الأزهر (الطاولة الشرفية) أن يتبنّوا نظرته الثنائية التي تبقى على دور هؤلاء. فالمؤسسة الدينية تبقى ضرورية للمجتمع ضرورة الماء للنبات.

هذه النظرة العبدوية التي وصفنا تجعلنا، لثنائيتها الفوضة وغلبة الصبغة الدينية عليها، نشكّ في انتماه طيلة هذه الفترة إلى الماسونية عن اختيار حُرّ لا تبعيّة منه لجمال الدين وإلا فكيف نفسّر انتماء شاب مثل أديب إسحاق (1856–1884) إلى حلقة جمال الدين على تعارض تفكيره التام مع تفكير محمد عبده؟

إن أديب إسحاق يلحّ مثل محمد عبده على أن العصر هو عصر العلم والتقنية ولكنّه يرى أنّ لهذا العلم وهذه التقنية أساساً فكرية تلائمها ومن ثم فإنه لا يمكن بناء علم حديث على أساس ثقافية مستمدّة مما يسمّيه عصر «الخشونة» الذي تدرج ضمنه فترة الإسلام التي يعتبرها محمد عبده «الأصل» في كل إصلاح. فأديب إسحاق يصف عصر «الخشونة» هذا وصفاً قريباً من وصف محمد عبده الذي سيق أن أثبّتنا ولكن في لغة أرقى أسلوباً :

«لقد ذهبت الخشونة ببرجالها والبداوة بأبطالها وأقبل الاختراع بقوته والعلم بسطوته فدع أحاديث من كان يخترق بسيفه الصنوف ويبيد برمحه الآلوف ويرغم بإقدامه الأنوف. إنه لو وجد في هذا العصر لهزمه هنري مارتنين بينديتّه (...) فلا يطمعن الشريقي في مقاومة الغربي بالفارس المقدام والبطل القزّام فتلك أمّة قد خلت وإنّما نحن في عصر تغلب فيه من كثر اختراعه وطال في الخلابة باعه فبطل ما قرر المتقدّمون من الحكماء (يقصد هنا ابن خلدون) إذ ادعوا أنّ الأمّة الوحشية أقدر على التغلب من سواها بما فيها من الشجاعة والإقدام وبما في أهل المدنية من الضعف الناشيء عن الترف والنعيم وسعة المعاش واعتبروا ذلك في الحيوانات بالدواجن منها والوحشية وقاتّهم أن قياسهم مع الفارق بما في هذا الحيوان الناطق من قوّة الاختراع وشدّة الاحتياط. ولو صحّ هذا القول لامتنعت عليه مقاومة الوحش الضاربة فإنّ أشدّ ليضعف عن مقاومة أدناها من الضعف. وإنّما تغلب عليها بقوّة الرأي وسعة التصور بل لو صحّ لما أمكن لنفر من الانكليز وفريق من الروس وشذوذة من الفرنسيين وطاولة

ولكن أيّة دولة كان محمد عبده يطلب ؟ دولة الخديوي إسماعيل التي كان يتدحّها أم دولة إسماعيل التي اقترح عليه جمال الدين اغتيال رأسها أم دولة توفيق التي سيهمل لقيامها ليصف رأسها بعد ذلك بـ«الوغد اللثيم والفدم العظيم» ؟ أم دولة عباس حلمي الذي سيصبح من المقربين إليه قبل أن يتخاصم معه لأسباب لا يعرف مدى مساهة كروم في حياتها ؟

إن تفكير محمد عبده الذي ظهر من خلال تنديده بيعقوب صنوع سنة 1879 لا يبدو إن استثنينا التطور الواضح في أسلوب التعبير مختلفاً عمّا كان عليه زمان دراسة محمد عبده بالأزهر إذ كان يقوم على الدعوة إلى الدولة الدينية وعلى هذه الثنائية الفوضة التي تفصل بين السماء والأرض والدولة والمجتمع والروح والجسد إذ يمكن أن نقرأ له في هذا الطور الظاهري من حياته نقداً محتملاً للتعليم الأزهري ولرجال الأزهر الذين كان يرى فيهم «روح الأمة» أي ينزعّهم المنزلة الرفيعة في توجيه حياة المجتمع (الجسد) فهو «يعاتبهم» على تقليدية تعليمهم ويفصلهم به «... الطائفة الشرفية التي تعدّ منزلة روح لهذه الأمة، فإنّهم إلى الآن لم ينظروا إلى أنفسهم ولا إلينا بعين الرحمة، ولم يروا لهذه العلومفائدة تعود عليهم أو على أبناء ملتهم بفائدة. ولكن اشتغلوا بما رأيّاً كان أليق بزمان قد أفلت كواكبه وطوبت صحفه وولّ ركابه، غير ملتفتين إلى أنّا أصبحنا في خلق جديد، قد طرحتنا الأيام بديننا وشرفنا في بادية قد غصّت بآساد ضارية (...). قد ولّت أزمنة كان التحارب فيها بالأخشاب والنبال والسهام وخزف الجبال وما أشبه ذلك مما كان يمكن استحصاله بزهيد القييم وحضرنا زمان نظرّ فيه إلى المراكب المدرعة ومدافع «المتراليوز» و«الكروب» وبنادق الإبرة وغير ذلك من الأسلحة التي تحدّدت واستتجّد فيما بعد» (95).

قد يبدو في هذا النص أنّ محمد عبده يؤمن بفكرة التطور بالمعنى الرشدي للكلمة بل بالمعنى الأنطوني للكلمة عندما يعدد فوائد العلوم والتكنولوجيات الحديثة ولكن فكرة التطور عنده مازالت (وستبقى) قائمة على أساس من المنطق الثنائي : علوم وتقنيّة من ناحية وثقافة إسلامية من ناحية ثانية : وهذا

(95) محمد عبده : «الأعمال الكاملة»، ص 20.

من الرأس والروح في حال كونها علة القوام وروح النظام الاجتماعي الماثلة في عالم الاجتماع للعقل الكلي في عالم الوجود» (98).

لم يكن محمد عبده يستنكر في السبعينات من اعتبار المجتمع في وضع «الأرجل» نسبة إلى الدولة (إسماعيل) «جناب الخديوي الأعظم، لا زال قضاوه في الكائنات بيرم» وإذا اعتبرنا أن هذه «الصفة الحسني» التي وصف بها إسماعيل هي من تربصات تكوينه اللغوي والبلاغي فإن ذلك لا يقلل من نزعته الفكرية التي تقوم على وجوب اندغام المجتمع في الدولة. وقد ساعده على الاتجاه هذه الوجهة تبعيته الفكرية لجمال الدين الذي ابتلعت شخصيته القوية محمد عبده ابتلاعاً كاملاً وكان هذا الداعية قد قرر إذا دعم إسماعيل وخذلان الأمير حليم بالرغم مما أحدهه هذا الموقف من انقسام في صفوف الماسونيين وهم النخبة المثقفة والقائدة فكريًا في هذه الفترة : (انشقاق يعقوب صنوع) وما سيحدثه من انشقاق ثان عندما يقرر بعد ذلك دعم توفيق باشا ضد أبيه إسماعيل وتبعه محمد عبده الذي وصل به الأمر حد التحمس لقتل الخديوي الأب نزولاً عند إيحاء جمال الدين.

يبين جمال الدين أيضاً أن موقفه المساند لتوفيق باشا سبب ازعاجاً شديداً عند الماسونيين الموالين لحليم ، رئيس مخلفهم :

«قاطعت إذن اجتماعاتهم وكذلك إدارة محففهم (99) وتبيني في ذلك كل الذين كانوا مثلي فخورين بإخلاصهم للخديوي (يقصد توفيق) تخليت عن صداقتهم برغم أنني كنت طيلة سنتين مدير محففهم وبرغم أنهم أحبوني وأنما كذلك أحببthem» (100).

كان جمال الدين قد ربط مصيره ومصير جماعته القريبة (محمد عبده وعبد الله التديم وسامي البارودي...) بمصير توفيق ، الذي أحسن بإمكانية توليه السلطة والاستفادة من صداقته فتحول نتيجة لذلك من دعم إسماعيل

من الهولنديين أن يتغلبوا على ألف الألف من الذين لم يألفوا عوائد الخصب وغضارة النعيم. فليدع الشرقيون ذكر أخبار الخشونة وليمحوا بقية آثار البداوة ويلتمسوا صيانة أنفسهم بما سهل للغربيين التغلب عليها ويعلموا أن الفساد لم يسرع إلى أوطانهم إلا بما تأصل فيها من الخشونة والجهل فلا سبيل إلى إزالته إلا بإزالة السبب فإن المسبيّات موقوفة على أسبابها (96).

ما السبيل إلى إزالة «الخشونة والجهل» ؟ اعتماد الدين والدعوة إلى دولة دينية ؟ لا يرى أديب إسحاق (تماماً كما سيكونرأي فرح أنطون بعد ربع قرن في خصومته مع محمد عبده) للدولة الدينية أو لرجال الدين دوراً سياسياً في العصر الحديث «لأن الدين غير الحقائق الطبيعية» :

«وأمّا الخروج من خطّة الخشونة فلا يتّأتى إلا بأسبابه من العلم وتهذيب الأخلاق ولا يحصل الأول إلا بالمدارس الحرة السليمة المقادص يتولّها الذين سلمت أنفسهم من شوائب النعصب وعلموا أن الدين هو غير الحقائق الطبيعية وإن كان بذاته حقيقة واجبة التسليم وقانوناً لازم الوجود ولا سيما تحت سماء الشرق فلم يجعلوه من موانع التعليم وحجب الحقّ في حال كونه موجباً للأول وظهراً للثاني» (97).

ما كتب محمد عبده يستند إلى الثنائيّة وما كتب أديب إسحاق ينفيها فكيف أمكن لهما أن ينتميا إلى حلقة جمال الدين وهما على هذا التناقض في النّظر إلى الله (الدين) وعلاقته بالطبيعة (الحقائق الطبيعية) ومن ثم إلى الدولة وعلاقتها بالمجتمع ؟

لقد نزل محمد عبده الله والدين ورجال الدين منزلة «الروح من الأمة» ولكن أديب إسحاق قلب أدوار طرفي العلاقة :

«من الوهم بل من الجهل المخلج أن يقال في عصر الاجتماعيين (يقصد الاشتراكين) والديمقراطيين أن نسبة الأمة إلى الحكومة نسبة الأرجل

(96) أديب إسحاق : «الكتابات السياسية والاجتماعية جمعها وقدم لها ناجي علوش»، بيروت، 1978، ص 109.

(97) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

Homa Pakdaman: "Djemal ed-din Assad-Abadi", ص 62، (100)

(98) أديب إسحاق : «الكتابات...»، ص 271.

(99) أي كوكب الشرق العضو في الشرق الأعظم في 7 جوان 1878. وكان جمال الدين قد تلقى من المحف دعوة بالعربية لإدارته للسنة الجارية.

الصراع بين عبد الحميد الداعية إلى سياسة إسلامية مقاومة للغرب النصراني (بريطانيا وفرنسا من دون ألمانيا) وخصومه من العثمانيين الجدد ليموت فيها سنة 1897.

إنَّ محمد عبد سيفي طيلة الثمانينات خاصة على اتصال بجمال الدين ولكنَّ هذه العشر سنوات ستكون بالنسبة إلى محمد عبد سيفي سنوات الحيرة والبحث الوعي أو غير الوعي عن موقف من الأحداث راشد وغير تابع لجمال الدين وإذا كان مرسى جمال الدين في التسعينات هو إسلامية عبد الحميد الثاني فإنَّ مرسى محمد عبد سيفي سيكون العروبية الإسلامية، هذه الدعوة التي شجعت عليها بريطانيا المحاربة للسلطنة والتي ستجد لها أنصاراً عند الكواكب وجمال الدين ومحمد رشيد رضا والشريف حسين وعبد العزيز آل سعود. حتى منتصف الثمانينات كان محمد عبد ظلاً لجمال الدين يفكِّر بمثل ما يفكِّر ويتخذ من المواقف ما يتَّخذ وقد قاده هذا الوضع الفكري إلى المشاركة الفكرية في الحركة العربية (1882) فأجبر نتائجه لذلك على الهجرة شأنه في ذلك شأن كثيرين وقفوا موقفه فاستقرَّ بيروت التي كانت حتى سنة 1888تابعة لإيالة الشام التي ضمت ألوية دمشق والقدس وغزة وصفد ونابلس وعجلون واللجنون وصيدا والكرك وعكا. ومن مدينة بيروت كان يراسل جمال الدين المقيم بفرنسا مراسلة المرید لقطبه في اللغة الصوفية كما تدلُّ على ذلك الرسالة التالية (1883) :

«مولاي الأعظم حفظه الله وأيد مقاصده

ليتنى كنت أعلم ماذا أكتب إليك وأنت تعلم ما في نفسى كما تعلم ما في نفسك. صنعتنا بيديك وأفضت على موادنا صورتها الكمالية وأنشأتنا في أحسن تقويم (104). فيك عرفنا أنفسنا وبك عرفناك وبك عرفنا العالم أجمعين. فعلمك بنا كما لا يخفاك علم من طريق الوجب وهو علمك بذاتك وثقتك بقدرتك وإرادتك فعنك صدرنا وإليك المآب (...). إنني لا أحذثك يا مولاي عن شيء مما أصابنا بعد فراقك فقد تكفل بيئانه أخي في حبكم إبراهيم أفندي اللقاني سوى بعض ما تركه في كتابه من انقلاب بعض القلوب من خاصتك وتحول أحوالهم بعد نزول ما نزل بك. فقد تغلب أعون الشر وأنصار السوء عقب جلالك بقوة جاهم وشدة بأسهم (...). حتى أنهم غيروا قلب

(104) مثال جديد على علاقة الله بالطبيعة والروح بالجسد وهو يذكر بما كتب في منتصف السبعينيات عن شيوخ الأزهر الذي اعتبرهم «روح الأمة».

إلى دعم ابنه، الخديوي المنتظر، وهو يتحدث عن العلاقة بينه وبين توفيق قبل تولي الخديوية فيذكر أنها كانت حميمية :

«كان يحبّني حقيقة وأنا كذلك كنت أحبّ كلَّ من يحبّونه. فكانت علاقتي طيبة بكلِّ من كانت علاقتهم به طيبة. وكانت أعادني كلَّ من كانوا يعادونه» (101).

من الذين كانوا يعادون توفيق ؟

أنهم الخديوي إسماعيل نفسه وهم كذلك أنصار حليم ومن أشهرهم يعقوب صنوح. ويدرك جمال الدين أنَّ توفيق كان يرسل كلَّ يوم سكرتيرة كمال باشا لشكراً وتذكيره بمدى ما يعول عليه لإفشال مؤامرات إسماعيل باشا (أبيه) (102). ولقد دامت هذه «الصداقة» حتى سلمت بريطانيا توفيق مقابلid السلطة وخيب هذا أمل جمال الدين في أن يكون الخديوي وسيلة لتحقيق سياسة الداعية في مصر وسلكت بريطانيا إزاء جمال الدين سنة 1879 السياسة التي سلكتها إزاءه في كابول سنة 1868 :

ألقى جمال الدين ذات مساء في مسجد الحسن خطاباً شديداً للهجة أمام 4000 شخص ندد فيه بروح تنبوية عميقه قبل ثلاث سنوات من الاحتلال البريطاني لمصر بغايات السياسة البريطانية في وادي النيل وأظهر في الآن نفسه الخديوي توفيق باشا في مظهر الخادم الوعي أو غير الوعي ولكن المجر للسيطرة الانكليزية وختم خطابه بنداء بالحرب ضدَّ الأجنبي وبالثورة لإنقاذ استقلال مصر وبناء حريتها.

بعد يومين من هذا الخطاب وقع إيقاف خطيب مسجد الحسن بطلب من قنصل إنكلترا العام واقتياده إلى ظهر سفينة نقلته إلى جدة على شاطئ بلاد العرب» (103).

وبذلك انتهت إقامة جمال الدين في مصر ولوسوف يعيش بعد ذلك في عدد من المهاجر إلى أن يستقرُّ في بداية التسعينات بالاستانة زمن اشتداد

(101) المرجع نفسه والصفحة نفسها.

(102) المرجع سالف الذكر، الصفحة نفسها.

(103) المرجع نفسه، ص 64.

تبعدنا هذه الرسالة على غاية من الأهمية فيما يتعلق بتطور تفكير محمد عبده الذي لا بدّ في نظرنا من ربطه بفترتين من حياته : فترة السبعينات والمنفي وفترة عودته إلى مصر (1895-1905) إذ كان تفكيره حتى الأربعين من العمر (ونذكر هنا أن أديب اسحاق مات في سن الثامنة والعشرين) ظلاً باهتاً لما كان يعتقد أنه تفكير جمال الدين «مولاه الأعظم» ولقد كان جمال الدين يسلك سلوك كتاب القرون الوسطى فيلُون تفكيره حسب الجمهور وهذا هو ما يفسّر اختلاف «الرَّدُّ على الدهريين» عن «خاطرات الأفغاني». وما يؤيد قولنا بظليه تفكير محمد عبده بل بفهمه النسبي لتفكير الأفغاني ما تكشفه رسالة لمحمد عبده أثناء الجدل بين رينان وجمال الدين حول «الإسلام والعلم» من أبعاد هذه المسألة وما تضمنه الجدال في حد ذاته :

«نستمنج من كرمه الواسع (كرم جمال الدين) أن يمن علينا بأمرين أحدهما إرسال رسمه الفوتوغرافي الجديد، فإنَّ هذا الخادم كان عنده نسختان من الفوتوغرافية - الأولى : إحداهما أخذها أعون الضبطية من بيتي عندما أودعت السجن كما أخذوا كتاب الماسون بخط مولاي العظيم والثانية كان استجدانها سعد أفندي زغلول، وهو من خواص محسوبكم. ولشفقتي عليه تركته له أياماً ليعيش عليها أعواماً والثاني أن يتتابع إرسال ما ينشره من فصوله السياسية والأدبية في الجرائد أيّاً كانت»⁽¹¹⁰⁾ مما نشره جمال الدين إذاً رده على أرنست رينان :

«مولاي العظيم أيدَه الله»

(...) بلغنا قبل وصول كتابكم الكريم ما نشر في «الديبا» Débat من دفاعكم عن الدين الإسلامي (يالها من مدافعة) ردًا على مسيورينان⁽¹¹¹⁾.

كانت الوضعية ذات الاتجاه اللا أدرى بل الاحادي مهيمنة إذاً في فرنسا هيمنة تقاد تكون كاملة بدعم من الجمهورية الثالثة المعادية للاكليروس والداعية إلى طرد التعليم الديني من المدارس وكان بعض المفكّرين ومنهم رينان

(110) محمد عبده : سلسلة الأعمال المجهولة...، ص 49.

(111) المصدر السابق، ص 53.

دولتلو رياض باشا على تلاميذ الصادقين أيامًا معدودة ركن فيها إلى العمل بالشدة والأخذ ببادئ الحدة ولم يلبث أن وصلت إليه بعد ما كانوا حجروا على في بلدي⁽¹⁰⁵⁾ وحظروا على الدخول في المدن نحو أربعة أشهر ففي أول اتصال برياض باشا جلوت عليه الأمر وكشفت له من الحقيقة ما خفي ، حتى زال ما ليس المطلوب وبطل كيدهم وما كانوا يعملون ونزلت عنده منزلة حسدي عليها الكافة من العلماء والأمراء ورجال الحكومة بل وكثير من كان يدعى الانتقام إلى حضرة مولانا العظيم (يقصد جمال الدين) وقعدت من كل أمير مصعد النفس فلا ينطق إلا بما تريد حكمتك ولا يعمل إلا ما تشاء إرادتك فكأنك وحقك كنت وأنت في الهند بين أظهر المصريين ساعياً فيهم إلى مقاصدك العالية طالباً بهم أوج السعادة وذرورة المجد والفاخر.

وهكذا ضمت إلى كل من ينتسب إليك، صادقاً في الانتساب أو كاذباً، تحسينا للظن وإيشارا لجانب العفو والكرم. لهذا ألقاني لمتأخر عن مساعدة أولئك الأشقياء الأدنىء أديب إسحاق⁽¹⁰⁶⁾ وسلام النقاش⁽¹⁰⁷⁾ وسعيد البستانى⁽¹⁰⁸⁾ والهلهلابي ومشاكلهم من اللثام فأصلحت لهم القلوب وفسحت لهم من الصدور وفتحت عليهم أبواب التقدم إلى المنافع الغزيرة (لكنهم لم يرعوا عهداً ولم يحفظوا ودًا ولا حاجة لي الآن إلى إيضاح ما صدر منهم خيانة ولؤماً، فإنَّ مولاً أعلم بمسيحيي الشوام، وجميعهم مع بعض المصريين (يقصد مثلاً الهلهلابي سالف الذكر) من اصطبّل واحد. وألفت لحبك من حرم الشرف بلقائك قبيلًا ليس بالقليل يجلون قدرك ويعرفون لك فضلك وكنا وإخواننا من المكانة في قلوب الناس، كما شرح لك إبراهيم أفندي. ولكنَّ هذا لم يلهني عن طلب الانتقام لك والأخذ بشارك من الوغد اللثيم وال福德 العظيم (يقصد الخديوي توفيق)⁽¹⁰⁹⁾.

(105) في بلدي : تعبر عن عداوته للكسموبوليتية و موقفه من أديب اسحاق سوف يتكرر مع فرح أنطون سنة 1903.

٨

(106) سبق أن امتحن أديب اسحاق قبل أربع سنوات.

(107) الملاحظة السابقة نفسها.

(108) سعيد البستانى (مات 1901)، درس بالجامعة الانجليزية التي ستسمى فيما بعد (1920) بالأمريكية في بيروت.

(109) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، صص. 48-49 ولقد حذف محمد رشيد رضا في تاريخ الأستاذ الإمام، 1931، كل ما يتعلق بمظاهر التصوف في الرسالة وكذلك ما يتعلق بوصف الشوام خاصة.

مركزًا للتعصب الديني ولكنه لا يمكن للمرء أن يستنتج من هذا المشهد المزمن أن التقدم العلمي والفلسفى في القرون الوسطى ليس مردًا إلى الشعب العربى الذى كان مهيمناً إدراكًا».

يتضمن رد جمال الدين على رينان ثلاث أفكار أساسية :

- 1) العمل حرفياً بما جاء في الأديان يحول دون المعرفة العلمية الحديثة التي تقوم على الملاحظة والاختبار ولا تطمئن إلى أي سببية عمودية.
 - 2) الإقرار بغلبة العمل بحرفية الدين في البلاد الإسلامية مما يؤدي إلى التعصب وإلى غياب الروح النقدية.
 - 3) هذه الحالة هي نتيجة لا سبب ويقود هذا الفهم جمال الدين مباشرة إلى رفض الحتمية واعتبار تعدد العوامل في فهم أسباب نمو الحضارات وانحسارها إذ لا حتمية في التاريخ تتأسس على مفاهيم البيئة والعرق وغيرهما من العوامل التي كان يقول بها رينان، المفكر الاستعماري الشهير⁽¹¹⁵⁾.
- من الواضح هنا أن «جمال الخاطرات» هو الذي يتحدث لا «جمال الردة على الدهريين» وجمال الخاطرات الإنساني النزعية يقول بالاختلاف بين الحضارات لا بتناقضها وينفر من الثنائية التي بني عليها مريده محمد عبده تفكيره نفور الشدياق وأديب إسحاق ويعقوب صنوع وفرح أنطون منها. أمّا رينان فقد رد على ما جاء في مقال جمال الدين بعد يوم واحد وفي الجريدة نفسها ردًا ضعيفًا، في نظرنا، لأنّه يعتمد أبسط أشكال القياس :

(115) كان جمال الدين مطلعاً على نظرية ارينست رينان الاستعمارية التي تتلخص في رأيه التالي:

«إنَّ أَمَّةً لا تستعمر غيرها محكوم عليها نهائياً بالسير نحو الاشتراكية ونحو حرب الأغنياء والفقراً، ولذلك فإنَّ فتح جنس راقٍ لبلده يسكنه جنس منحطَ (une race inférieure) بغية الاستقرار فيه وحكمه ليس فيه ما يدعو إلى الانزعاج. إنَّ الجلترَا تمارس هذا النوع من الاستعمار في الهند بما يعود بالخير كله على الهند وعلى الإنسانية بصفة عامة وعلى الجلترَا ذاتها. فقدر ما يجب استئناف الفتوحات بين الأجناس المتساوية فإنَّ بعث الأجناس الراقية الحياة في الأجناس المنحطة أو الهجينة يدخل ضمن تدبير العناية للإنسانية».

أورد ذلك : Ernest Renan, "Oeuvres complètes", Paris, 1947, vol. I. p. 390.
Raymond Aron: "Dimensions de la conscience historique", Paris, 1964, p. 17.

رجل الدين الذي فقد إيمانه وبدأ يدرس الديانات دراسة تاريخانية ومثالية في نفس الآن يميلون إلى الاعتقاد فيما يتعلق بالعرب والمسلمين أن الدين الإسلامي (قياساً إلى المسيحية) يمثل عائقاً للتطور. وقد وقف جمال الدين في المهرجان الفرنسي موقفاً أقلَّ مثالية من الموقف الريناني كما يظهر ذلك الجدل الذي وقع بين المفكر البروتونى والمفكر «الشيعي» الأصل ولكنَّ محمد عبده لم يتغطَّ في نظرنا إلى «مادية» جمال الدين في ردوده.

عندما ناقش رينان (1823-1892) في محاضرة ألقاها بالسوبريون الانتاج العلمي في الإسلام ردَّ عليه جمال الدين بمقال في جريدة «الديبا» بتاريخ 18 ماي 1983 نقتطف منه ما يلي :

«إنَّ المؤمن الحقيقيَّ عليه فعلًا أن يعرض عن الدراسات التي يكون موضوعها الحقيقة العلمية⁽¹¹²⁾، ذلك أنه عندما يكون مشدوداً إلى عقيدة يصبح عبداً لها⁽¹¹³⁾ شأنه في ذلك شأن ثورٍ شُدُّ إلى محراث فعليه أن يسير أبداً في خطٍّ حددَه سلفاً القائمون على الشرع إضافة إلى أنه بسبب اعتقاده أن دينه يتضمن كلَّ الأخلاق وكلَّ العلوم فإنه يتعلَّق بهذا الدين أشدَّ التعلُّق ولا يبذل أي جهد ليذهب أبعد من ذلك.

إنَّى أعرف كلَّ هذا، ولكنَّى أعرف كذلك أنَّ هذا الطفل المسلم والعربى، هذا المتعصب المملوء فخرًا ساذجاً بامتلاكه ما يعتقد أنه الحقيقة المطلقة إنَّما ينتمي إلى جنس ترك آثاراً تدلُّ عليه. ولم يكن ذلك بالحديد والنار فحسب⁽¹¹⁴⁾ وإنَّما كذلك بأثارٍ مشرقة وخصبة ثبتت ميلوه العلمية. حقًا إنَّه بعد سقوط المملكة العربية في المشرق وكذلك في المغرب سقطت البلدان التي كانت مركزاً كبيراً للعلم مثل العراق والأندلس في الجهل من جديد وأصبحت

(112) يقصد هنا المؤمن بظاهر النص الذي يقول بالسببية العمودية والمعجزات ومنها معجزة خلق الله الطبيعة من عدم ومعجزة النبوات (نعتمد هنا أفغاني «الخاطرات» فعلى الدين في هذا الكتاب أن يقبل التأويل بما يلائم التطور العلمي بالمعنى الحديدي للكلمة مما يفتح الباب أمام نظرية التوافق (الكونكورديسم).

(113) العقيدة عنده قرارٌ والعلم إبحار.

(114) الإشارة واضحة إلى قمع الثورة في الجزائر سنة 1870 وإلى تجربة غوردون الانجليزي في الخرطوم.

تتضمن هذه الفقرة من كتاب بلنت إشارات إلى أحداث تاريخية هامة لا بد من التوقف عندها لعلاقتها بظهور التيار العربي الإسلامي الذي يندرج ضمنه محمد عبد والكواكيبي ومحمد رشيد رضا وهو تيار يهدف إلى تأسيس دولة «الإسلام العربية» على أساس من التمييز بين مسلمي شمال إفريقيا (البربر) والترك والفرس وبين العرب المسلمين.

أول هذه الأحداث التأزم الشديد في العلاقات بين بريطانيا وعبد الحميد الثاني الذي انتهج نهجاً إسلامياً بعد أن تحولت سياسة بريطانيا إزاء السلطة من سياسة الحفاظ عليها إلى سياسة جديدة تهدف إلى مزيد من إضعافها تمهدًا لإسقاطها واقتسامها : وضمن هذه السياسة يندرج احتلال فرنسا لتونس واحتلال بريطانيا لمصر كما يندرج ضمن ذلك رد عبد الحميد على العثمانيين الجدد وخلق مذلة باشا في الطائف لأن العثمانيين الجدد كانوا محسوبين على بريطانيا.

إذا كانت السياسة الألمانية ستتجه وجهة إسلامية دعماً لعبد الحميد فإن سياسة بريطانيا سوف تشجع كل نزعهعروبية إسلامية بهدف فصل العرب المسلمين عن بقية المسلمين حتى أن بلنت كتب منذ سنة 1881 كتاباً يدعوه إلى هذه النزعه النابذه ذكره في هذه الرسالة التي بعث بها من لندن إلى محمد عبد في باريس بتاريخ 7 أبريل 1884.

«... أما فيما يتعلق بمصر وسوريا والخلافة العربية فأنت سيد من يعرف آرائي حولها لأنها منشورة بالكتاب الذي ألقته منذ ثلاث سنوات (يقصد «مستقبل الإسلام»، 1881) وأقمته على توجهاً لك وأرائك المفيدة»⁽¹¹⁷⁾.
في هذه الرسالة نفسها ينصح ويلفريد بلنت جماعة «العروبة الوثقى» التي طلبت عونه المالي بعدم اليأس من انجلترا لتأسيس «دولة الإسلام العربية»:
«أما فيما يتعلق بصحيفتكم فيسعدني أن أبذل كل ما بوسعى لمعاونتكم. ولكنني أنصحكم بكل قواي أن تلزموا الاعتدال في لغتكم حين تكتبون عن الحكومة الانكليزية لا معنى أن أي شيء تقولونه حول تصرفاتها

(117) محمد عبد : سلسلة الأعمال المجهولة...، ص 89.

«إنني اعتقد أن تجديد البلاد المسلمة لن يكون بالإسلام. إن هذا التجديد يكون بإضعاف الإسلام تماماً كما بدأت الوثبة الكبرى في البلاد التي تسمى بـ «المسيحية» بدمير كنيسة القرون الوسطى المستبدة».

فما يمكن أن نستنتجه من هذا الجدل هو أن دفاع جمال الدين عن «الدين الإسلامي» ليس بالمعنى الذي فهمه كثير من المتكلمين المسلمين المحدثين بل المعاصرين الذين توجهوا وجهة المفاضلة بين الأديان إذ هو يقوم على رفض اعتبار الدين (أي دين) العامل الوحيد في «كتابة فلسفة سليمة للتاريخ».

إن الدين عند جمال الدين ليس تعبيراً عن حقيقة علمية ولكنه يمكن أن يمثل (وهنا يبدو وجه جمال «الرد على الدهرين» واضحاً جلياً) طاقة دفع إيديولوجية يمكن استغلالها سياسياً : فجمال الدين في جدله مع رينان قريب من اللاذرية وجمال الدين في «الرد على الدهرين» هو السياسي حائط المؤامرات الهدافـة إلى التغيير العنيـف. ولن يفهم محمد عبد ذلك إلا نهاية الشهـانـيات وذلك بالرغم من علامـات تطـور بدـأت تـبدو عـلـيـه مـنـذـ أـنـ استـدـعـاهـ جـمالـ الدـينـ فيـ جـانـفـيـ 1884ـ إـلـىـ بـارـيسـ لـإـصـدارـ «ـالـعـروـةـ الـوثـقـىـ».ـ فـقدـ قـابـلـهـ صـديـقـهـ الانـكـلـيـزـيـ وـيـلـفـرـيدـ بلـنـتـ إـذـاكـ وـكـتـبـ عـنـهـ فيـ كـتـابـ «ـجـورـدـونـ فيـ الـخـرـطـومـ»ـ ماـ يـلـيـ :

«وـجـدـنـاهـ (ـيـقـضـدـ مـحـمـدـ عـبـدـ)ـ قـدـ تـأـورـبـ إـلـىـ حدـ ماـ بـعـدـ شـهـرـينـ مـنـ الإـقـامـةـ فـقـدـ أـهـمـ حـلـقـ رـأـسـهـ وـارـتـدـ طـرـبـوشـاـ بـدـلـ العـمـامـةـ مـاـ قـلـلـ مـهـابـتـهـ كـشـيـخـ،ـ معـ أـنـهـ كـانـ وـمـاـ يـزاـلـ يـرـتـدـ عـبـاءـ مـحـترـمـةـ مـنـ الجـوشـ.ـ وـهـوـ يـتـكـلـمـ الآـنـ بـصـراـحةـ ضـدـ السـلـطـانـ وـالـأـتـرـاكـ وـيـشـكـوـ مـنـ الـاستـبـادـ فـيـ سـوـرـياـ (ـالـشـامـ)ـ وـلـاـ يـعـتـقـدـ أـنـ الشـرـيفـ عـونـ (ـأـمـيرـ مـكـةـ)ـ سـيـكـونـ الـخـلـيـفـةـ الـقـادـمـ وـيـقـولـ إنـ الـمـهـديـ هوـ مـقـدـمـةـ ظـهـورـ الـخـلـيـفـةـ الـعـرـبـيـ وـسـرـعـانـ مـاـ سـيـصـبـخـ الـخـلـيـفـةـ بـعـدـ ذـلـكـ»⁽¹¹⁶⁾.

(116) محمد عبد : سلسلة الأعمال المجهولة...، ص 87.

والشيشان والأكراد والترك والبرير أن يتلقوا برحابة صدر تفكيراً يميز بين هذه الأجناس ؟ وكيف يمكن للدروز والعلويين والإسماعيليين والتناولة أن يتلقوا برحابة صدر تفكيراً مازال يعتبرهم في القرن العشرين من «أهل الأهوا» ؟

لذلك لا يستغرب المرء من مفكّر مثل محمد كرد علي أن يعتبر أنه إذا كان محمد عبده «مصلحاً» بالنسبة إلى المصريين فإن مصلح الشام هو الشيخ البريري الأصل طاهر الجزائري.

وإذا كان هذا هو موقف كثير من المسلمين والاسلاميين من محمد عبده فإنَّ موقف الشوام المسيحيين وخاصة منهم العرب الأرثوذوكس الذين كانوا يعيشون منذ زمن الفتح الإسلامي في وفاق مع المسلمين من الشيخ لا يحتاج إلى بيان لأنَّهم يرون فيه موقفاً ينسف الوحدة بين المسلمين والمسيحيين في الشام. ويبدو في نظرنا أن الأربع سنوات التي تفصل بين 1885 و1889 (سنة عودة محمد عبده إلى مصر) مثلث في حياة عبده الفكرية فترة أزمة لم تحل إلا بقطيعة مع إسلامية عبد الحميد وجمال الدين من ناحية وتحول محمد عبده من ناحية ثانية إلى موقف مساند لبريطانيا يقي عليه حتى موته سنة 1905.

إنَّ معاشرة جمال الدين في فرنسا أي في بيئه غير البيئة الإسلامية المحافظة مكنَّ محمد عبده من معرفة «مولاه العظيم» معرفة أعمق : كان ينظر إليه نظرة «المريد إلى قطبه» وعادة تتلخص نظرة التلميذ إلى معلمه في «كاد المعلم أن يكون رسولاً». ولقد تغيرت هذه النظرة إذ كان جمال الدين في أوروبا يعيش عيشة إنسان طبيعي للجسد عليه حقوق يقود إغفالها إلى متاهات لا تدخل في تفاصيلها. فمن التقارير التي بقيت في أرشيفات البوليس الفرنسي يمكن أن نقرأ التقرير التالي :

«باريس في 28 أبريل 1885

حصل لي شرف إمداد السيد رئيس الشرطة البلدية في 13 من الشهر الحالي ببعض المعلومات حول السيد جمال (الدين) وهو من الرعایا الأفغان وصحفيٌّ. وهذا هي معلومات جديدة أمنّني بها مفتّش من قسمٍ تتصل بهذا الأجنبيِّ.

في مصر يمكن أن يتجاوز (كذا) غضبي ونفاد صبرى. وإنما لأنني أرى في صداقة إنجلترا خير أمل للمسلمين : وصدقني أنه بالرغم من سلوك إنجلترا خلال هذا الموضوع كله مسلك عدو الدين فمازال بين الأنكلزيز من يتعاطفون مع آمالنا لأمم الشرق» (118).

اعتماداً على ما سبق يمكن التأريخ لبذورعروبية الإسلامية من ثمانينات القرن التاسع عشر ولسوف يكون المعبّرون عنها من المصريين محمد عبده ومن الخلبيين الكواكبى ومن البيروتين محمد رشيد رضا ومن الحجازيين الشريف حسين. وكل هؤلاء يجمعهم التصوف في نشأتهم الأولى كما تجمعهم عداوتهم المتفاوتة لغير العرب المسلمين وللشمام غير المسلمين : إنَّ هذه الحقيقة هي التي تفسّر حديث محمد عبده عن «عون الرفيق» شريف مكة وعن محمد ابن عبد الله «مهدي السودان». وإذا كان محمد عبده لا يرى أن «عون الرفيق» يمكن أن يكون خليفة فمرد ذلك إلى وضع هذا الشريف الصعب.

ولم يكن ذلك شأن مهدي السودان في تلك الفترة على أنَّ موقف محمد عبده في منتصف ثمانينات القرن التاسع عشر من القوى العظمى لم يكن قد تحدّد بما فيه الكفاية خاصة أنه كان ينشط في ظلِّ جمال الدين، وخصوصة جمال الدين مع إنجلترا قدية قدم فشله السياسي في أفغانستان ولذلك كتب بلنت بتاريخ 21 جويلية 1884 في كتابه «غوردون في الخرطوم» عن محمد عبده أثناء زيارته قام بها الشيخ إلى إنجلترا دفع بلنت نقائتها :

«وصل محمد عبده من باريس. تغيّرت رأوه منذ رأيناه آخر مرّة فالشعور السائد عنده الآن هو كراهيته إنجلترا التي اتحدت مع كراحته الشراكسة» (119).

إنَّ تحفظ كثير من المسلمين (حتى لا تحدث عن الإسلاميين) إزاء تفكير محمد عبده مردٌ إلى هذا الموقف العنصري من الأجناس غير العربية وإلى الموقف السنّي المتصلب من الطوائف المسلمة : فكيف يمكن للشركس

(118) المصدر السابق، ص 89.

(119) المصدر السابق، ص 90.

ومن ناحية ثانية فإنَّ اطلاع محمد عبد المباشر على الاتجاه الفكريِّ الغالب في أوروبا الغربية وخاصة منها فرنسا هو الذي سيدفعه إلى مواقف أكثرِ حمافظة عند عودته إلى بيروت حيثُ اشتغل بالتدريس ثلاث سنوات (1885–1888) إذ شغل في مدرسة دينية خطبة مدرسٍ وكانت بيروت إذاً تتأهب للتحول إلى مركز ولاية لتركيز كثير من الأنشطة فيها ومنها النشاطُ الفكريُّ والعلميُّ إذ أنشأ فيها الإنجيليون الأمريكيون في الستينيات أول جامعَةً بالمعنى الحديث للكلمة وتبعدُهم اليهوديون الذين كانوا ينظرون بقلقٍ إلى تسلُّل البروتستانتية إلى الشام بإنشاء جامعة القديس يوسف في منتصف السبعينيات.

أما المسلمين فقد كانوا أقل الشوام أخذًا بأسباب الحضارة الرأسمالية اقتصاداً وفكراً يدلّ على ذلك ما كتب محمد رشيد رضا في، وصف طرابلس:

«إن طرابلس أصبحت كأنها بمعزل عن العالم المدني لا يهاجر إليها المرتقون في العلوم إذ لا مدارس ولا تعليم فيها ولا المرتقون في الأعمال التجارية أو الصناعية أو الزراعية إذ لا رجاء لأحد في الكسب منها» (122).

هذه العناصر الثلاثة (تكلص صوفيته بمعاهدة جمال الدين في المهرج الغربي وأطلاعه المباشر على غلبة التفكير الالاديني في فرنسا ومركز جيوب ثقافية غربية في قلب الشام ترى في كورنوليوس فان ديك المصلح القدوة) دفعت محمد عبده علىعروبيته الإسلامية وعداؤته لإسلامية عبد الحميد، إلى أن يكتب أثناء إقامته في بيروت بتقريرين إلى السلطات العثمانية أحدهما وجهه إلى شيخ الإسلام في الأستانة ألح فيه على ضرورة التعجيل بالتصدي في كل ولايات السلطنة (وخاصة منها الولايات العربية) لـ «الغزو الثقافي» الذي تقوم به البعثات المسيحية الأجنبية وذلك بإعادة تنظيم التعليم الديني وإنشاء سلك دعاة ينشطون داخل السلطنة بالدرجة الأولى.

أما التقرير الثاني فقد بعث به إلى والي بيروت وحذر فيه من مخاطر المركبات الانفصالية في الولايات العربية وخاصة منها سوريا ولبنان حيث كانت

¹²²⁾ محمد رشيد رضا : «رحلات الشيخ محمد رشيد رضا» ، بيروت ، 1971 ، ص 10.

غادر السيد جمال في 24 أفريل الجاري (نزل سيز) في النهج الذي يحمل هذا الإسم، رقم 16 وذلك عقب جدال مع الفندقي السيد باوليني وسكن في اليوم الموالي في نهج (فينيون) رقم 23 في شقة مفروشة تديرها السيدة (مافلين). ويبدو أن السيد جمال أصطحب معه في 24 أفريل أجنبية تسمى كاترين لتنام في غرفته وأن السيد باوليني اعترض على ذلك متذرعاً بأن هذه المرأة جاسوسة تعمل لحساب مستشار امبراطورية ألمانيا. ومن هنا كان الجدال بينهما فذهب السيد جمال الفوري. وإذا كان يمكن الإطمئنان إلى رأي فندي (نهج سيز) فإن المستأجر القديم كان منذ مدة طويلة مفتونا بالمسماة كاترين التي كانت تسعى إلى ربط علاقات حميمة به. وقد يكون السيد جمال استسلم للأمر. فمنذ ما يقرب من خمسة أشهر ومنذ بداية علاقته بهذه الفتاة قد يكون فقط حياته انقلب رأسا على عقب بمعنى أنه تحول من حالة الرجل المتحفظ والمتاحاج إلى حالة رجل منفتح ومبذر إلى حد ما.

إن عشيقه السيد جمال جسمة وسمراء ولم تتجاوز كثيرا فترة الشباب. ولابد أن تكون أصيلة (بروسيا) رغم أنها تدعى أنها ولدت في فيينا (النمسا). وهي تقيم في نزل يقع في نهج واشنطن ولا يعرف لها غير السيد جمال عشيق.

وقد تكون هي السبب في إعادة ربط صلات جمال المنقطعة منذ مدة طويلة بعدد كبير جداً من الصحافيين الباريسيين. وما يدعو السيد باوليني إلى افتراض أنها لم ترتبط بالسيد جمال إلا لصلحة أن السيد جمال دميم وقليل العناية بشخصه ويعيش في ظروف مالية صعبة»(120).

ولم يكن محمد عبد الذى سيصفه كروم فى مذكرةه بأنّه «كان شيئاً ما حالماً ومتواهّماً»(121) مؤهلاً لتغيير نظرته إلى الأشياء بسهولة فتقلص لذلك «تأليهه» لجمال الدين الذى كان يرى فيه قبل سنتين تجسيداً للكمال الروحي البشري «صنعتنا بيديك وأفضت على موادنا صورتها الكمالية وأنشأتنا على أحسن تقويم».

Homa Pakdaman : Djamal ed-Din Assad-Abadi, dit Afghani, Paris, p. 339. (120)
I. Ghali A., L'Egypte nationaliste et libérale, La Haye, 1969, p. 68. (121)

والرسل يرشدون العقل إلى معرفة الله وما يجب أن يعرف من صفاته ويبينون الحدّ الذي يجب أن يقف عنده في طلب تلك المعرفة على وجه لا يشق عليه الاطمئنان إليه ولا يرفع ثقته بما أتاه الله من القوّة يجمعون كلمة الخلق على إله واحد لا فرقة معه، ويخلون السبيل بينهم وبينه وحده، وينهضون نفوسهم إلى التعلق به في جميع الأعمال والمعاملات ويدركونهم بعظمته بفرض ضرورة من العبادات فيما اختلف من الأوقات تذكرة لمن ينسى وتزكية مستمرة لمن يخشى تقوّي ما ضعف منهم وتزيد المستيقن يقيناً.

يبينون للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم وتنازعته مصالحهم ولذاتهم فيفصلون في تلك المخاصمات بأمر الله الصادع و يؤيدون بما يبلغون عنه ما تقوم به المصالح العامة ولا تفوت به المنافع الخاصة، يعودون بالناس إلى الألفة ويكشفون لهم سرّ المحبة ويلفتونهم إلى أنّ فيها انتظام شمل الجماعة ويفرضون عليهم مجاهدة أنفسهم ليستوطنوها قلوبهم ويسعروها أفتديتهم يعلمونهم لذلك أن يري كلّ حقّ الآخر وإن كان لا يغفل حقّه وأن لا يتتجاوز في الطلب حدّه. أمّا ما ورد في كلام الأنبياء من الإشارة إلى شيءٍ مما ذكرنا من أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض فإنّما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالة على حكمـة مبدعـه أو توجـيهـهـ الفـكـرـ إلىـ الغـوصـ لإـدراكـ أـسـرـارـهـ وـبـداـعـهـ. وـحـالـهـمـ عـلـيـهـمـ السـلـامـ فـيـ مـخـاطـبـةـ أـمـهـمـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ تـكـوـنـ فـوـقـ مـاـ يـفـهـمـونـ وـإـلـاـ ضـاعـتـ الحـكـمـةـ فـيـ إـرـسـالـهـمـ. وـلـهـذاـ قـدـ يـأـتـيـ التـعـبـيرـ الذـيـ سـيـقـ إـلـىـ الـعـامـةـ بـاـ يـحـاجـ إـلـىـ التـأـوـيلـ وـالتـفـسـيرـ عـنـدـ الـخـاصـةـ، يـحـاجـ إـلـىـ الزـمـانـ الطـوـيلـ حـتـىـ يـفـهـمـهـ الـعـامـةـ، وـهـذـاـ قـسـمـ أـقـلـ مـاـ وـرـدـ فـيـ كـلـامـهـ عـلـىـ كـلـ حـالـ لـاـ يـجـوزـ أـنـ يـقـامـ الدـيـنـ حـاجـزاـ بـيـنـ الـأـرـوـاحـ وـبـيـنـ مـاـ مـيـزـهـ اللـهـ بـهـ مـنـ الـاستـعـدـادـ لـلـعـلـمـ بـحـقـائـقـ الـكـائـنـاتـ الـمـكـنـةـ بـقـدـرـ الـإـمـكـانـ بـلـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـ الدـيـنـ باـعـثـاـ لـهـاـ عـلـىـ طـلـبـ الـعـرـفـانـ، مـطـالـبـ لـهـاـ باـحـترـامـ الـبـرـهـانـ فـارـضاـ عـلـيـهـاـ أـنـ تـبـذـلـ مـاـ تـسـتـطـعـ مـنـ الجـهـدـ فـيـ مـعـرـفـةـ مـاـ بـيـنـ يـدـيـهـاـ مـنـ الـعـوـالـمـ، وـلـكـنـ مـعـ التـزـامـ الـقـصـدـ، وـالـوـقـوفـ فـيـ سـلـامـ الـاعـتـقـادـ عـنـ الـحـدـ. وـمـنـ قـالـ غـيرـ ذـلـكـ فـقـدـ جـهـلـ الدـيـنـ وـجـنـىـ عـلـيـهـ جـنـايـةـ لـاـ يـغـفـرـهـ لـهـ رـبـ الـدـيـنـ»⁽¹²⁴⁾.

(124) محمد عبد : «سلسلة الأعمال الكاملة» (ج 3)، بيروت، ط 2، 1980، ص ص. 421-420

الأقلّيات تنـشـطـ نـشـاطـاـ كـبـيرـاـ مـتأـثـرـاـ بـالـحـرـكـاتـ السـيـاسـيـةـ وـالـشـفـاقـيـةـ غـيرـ الإـسـلامـيـةـ⁽¹²³⁾.

ما الذي دعا محمد عبد العروبي الإسلامي المعادي لعبد الحميد إلى أن يكتب إلى السلطات العثمانية محذراً ؟ إنه إيمانه بأنه إذ يفعل ذلك فإنّما يدفع ضرراً أكبر (النظرة الحديثة إلى الأشياء) بضرر أصغر (دعم سياسة عبد الحميد الإسلامية) أي في نهاية الأمر الخوف من انهيار المنظومة الفكرية التقليدية القائمة على ثنائية الله والطبيعة والدولة والمجتمع والروح والجسد بتأثير خريجي الجامعة الإنجيلية خاصة التي وصل الأمر فيها ببداية الشهرين حـدـ تـدـرـيسـ الدـارـوـينـيـةـ مـاـ سـبـبـ خـصـومـةـ بـيـنـ الـأـسـاتـذـةـ اـنـتـقلـتـ إـلـىـ الـطـلـبـ فـانـدـلـعـ نـتـيـجـةـ تـأـيـدـ أـغـلـبـ هـؤـلـاءـ لـأـقـلـ الـأـسـاتـذـةـ مـحـافظـةـ أـولـ إـضـرـابـ طـلـابـ جـامـعـيـ فـيـ السـلـطـةـ الـعـلـمـانـيـةـ الـخـبـرـ عـنـهـ طـرـدـ بـعـضـ الـطـلـبـةـ مـنـهـ الـأـرـثـوذـوكـسيـ جـرجـيـ زـيـدانـ.

إن الدروس التي ألقاها محمد عبد وأعيدت صياغتها ثم نشرت سنة 1897 بعنوان «رسالة التوحيد» تدل دلالة قاطعة على أن تفكيره لم يتطرّر قيد أغلة فيما يتصل بنظرته إلى الله والطبيعة ومن ثم بنظرته إلى علاقة الدولة بالمجتمع مما يدفعنا إلى التساؤل عن مدى تشبّعه بالفكر الماسوني بل إلى الجزم بأنّ محمد عبد وإن انتسب إلى المسوانية تنظيمياً فإنّ أسسها الفكرية لم تنفذ إلى تفكيره فقد جاء في «رسالة التوحيد» ما يلي :

«العالم الإنساني في حاجة إلى الرسل الذين هم من الأمم منزلة العقول من الأشخاص وأن بعثتهم حاجة من حاجات العقول البشرية قضت رحمة المبدع الحكيم سدادها ونعمـةـ منـ وـاهـبـ الـوـجـودـ مـيـزـ بـهـ الـإـنـسـانـيـةـ عـنـ بـقـيـةـ الـكـائـنـاتـ مـنـ جـنـسـهـ وـلـكـنـهاـ حـاجـةـ روـحـيـةـ وـكـلـ مـاـ لـامـسـ الـحـسـ مـنـهـ فـالـقـصـدـ فـيـهـ إـلـىـ الـرـوـحـ وـتـطـهـيرـهـ مـنـ دـنـسـ الـأـهـواـءـ الضـالـلـةـ وـتـقـوـيـمـ مـلـكـاتـهـ».

G. C. Garcin in : L'Egypte d'aujourd'hui : Permanence et changement, (123) ouvr. coll. sous la direction de R. Montran, Paris, 1977, p. 39.

وبما أنَّ وظيفة الرسل تعبِّر عنها الكتب المقدسة فإنَّ هذه الكتب يجب أن تصبح المرجع الواحد الأحدي للناس لأنَّ الرسل من الأمم بمنزلة العقول من الأشخاص «ولأنَّ هذه الكتب جاء بها الرسل (العقل) الذين «قضت رحمة المبدع الحكيم ببعثتهم» فلا مجال عندئذ لأي نشاط عقليٍّ (محدث) إلا إذا كان في إطار الدين (الأزلي) :

«يجب أن يكون الدين ياعشا لها (أي للأرواح) على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ، ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ .»

استدراكاً مثل استدراك محمد عبده (لكن وما بعدها) لا يتمكّن مفكّر مثل فرح أنطون من أن يفهمه لأنَّه يرى أنَّ «أساس الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراماً مطلقاً لتبجيل الحقائق شيئاً فشيئاً»⁽¹²⁵⁾ إذ كيف يمكن الحديث عن الحرية الفكرية من ناحية وتقييدها بـ«التزام القصد والوقوف في سلامة الاعتقاد عند الحدّ» من ناحية ثانية ؟ ومن الذي ستناط به مهمة حدَّ هذا الحدّ ؟ أفلم يلجم محمد عبده نفسه سنة 1879 إلى دولة اسماعيل باشا التي سينقلب عليها فيما بعد يطلب منها «الحيلولة دون دخول جريدة صديقه القديم في الماسونية يعقوب صنوع إلى مصر ؟

والحقيقة أنَّ مفتي الديار المصرية يعطينا مثالاً مأخوذًا من تاريخ العصور الوسطى يبيّن ما يقصد بـ«لزوم الحدّ» ويعين الأداة الضابطة للحدود الفكرية :

«يقول آخرون إنَّ التاريخ يروي لنا أنَّ بعض أرباب الأفكار قد أخذوا السيف لغلوه في فكره فلم يترك له من الحرية ما يتمتع به إلى متنه ما يبلغ. وليس يصح أن ينكر ما صنع الخليفة المنصور وغيره بالزنادقة. وأقول إنَّ كثيراً من الغلو إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أنها كما كان من آراء الحال وأمثاله فتضطرُّ السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة فتأخذ

⁽¹²⁵⁾ فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 42

في هذا النص نعثر على كل تفكير محمد عبده كما نعثر على ما يميّزه من ناحية عن محمد رشيد رضا وإن كانا ينتهيان إلى نظرية واحدة إلى الله وعلاقته بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع ومن ناحية ثانية عن فرح أنطون الذي يختلف عنهما اختلافاً تاماً في هذه النظرة ولذلك فستنورقُ عند بعض الجمل في النص نقطة الاختلاف الأساسية بين محمد عبده ومحمد رشيد رضا تكمّن في عزوف محمد عبده على الأقلّ فيما يتصل بالعلوم الطبيعية عن الأخذ بنظرية التوافق بين العلم والدين Concordisme إذ هو يعتبر أنَّ ما ورد في «كلام الأنبياء من الإشارة إلى (...) أحوال الأفلاك أو هيئة الأرض (...) فإنَّما يقصد منه النظر إلى ما فيه من الدلالات على حكمة مبدعه» بينما كان محمد رشيد رضا من الآخذين بهذه النظرية.

وفيما عدا هذه النقطة فلا فرق بين المفكرين الدينيين يذكر إذ هما يقولان بانشداد الطبيعة إلى الله انشداداً كاملاً وهذه العلاقة بين الله والطبيعة تبدو في الشاهد المتقدم واضحه وهي تستند إلى الثنائية التقليدية التي تقوم على قدم الله وحدوث الطبيعة بكل ما تتضمنه هذه الثنائية من نتائج على مستوى النظرة إلى علاقة الدولة بالمجتمع :

فهناك خالق واحد، واهب الوجود، رحيم، مبدع، حكيم، منعم على المؤمن أن يعرف صفاته وهناك الطبيعة ومنها العالم الإنساني (المحدث) الذي يحكمه « Denis الأهواء الضالة » و« اختلاف العقول والشهوات » وتنافز « المصالح واللذات ». .

هذا الاختلاف الكلّي بين الله والعالم الإنساني هو الذي يفسّر العناية الإلهية بكل ما يحدث في الأرض من كبيرة وصغيرة وهو الذي يفسّر «رحمته» ببعض المناطق في الكورة الأرضية وببعض الأقوام فيها أي يفسّر «كيف قشت رحمة المبدع الحكيم بعث الرسل».

ونكاد نستغني عن القول إنَّ وظيفة هؤلاء، بما أنها دليل على العناية الإلهية، إنَّما هي وظيفة شاملة تتناول العقلي والجسدي والنفسي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ فالرسل «يبينون للناس ما تنازعته مصالحهم ولذاتهم فييفصلون في تلك الخصومات بأمر الله الصادع وبيؤيدون بما يبلغون عنه ما تقوم به المصالح العامة ولا تفوت به المصالح الخاصة».

الله ولا تفكروا في ذات الله»⁽¹²⁸⁾ (عند ذلك يكون الله قد أتم نوره ولو كره الكافرون وتبعهم الجاحدون القاطنون - وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل، وتعليم الجاهم، وتوضيح المنهج وتقويم الأعوج، وهو ما تقتضيه السنة الالهية في التدريج «سنة الله في الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا»⁽¹²⁹⁾،⁽¹³⁰⁾ والحقيقة أن نص رسالة التوحيد «على غاية من العموم لفضفضة مفهومي «العقل» و«العلم» فيه كما تظهر ذلك العبارات التالية :

«الرسل من الأمم منزلة العقول من الأشخاص» (الدين هنا مراد للعقل).

«بعثة الرسل حاجة روحية» (توجد هنا تسوية بين الدين والعقل والروح).

«الرسل يرشدون العقل إلى معرفة الله وما يجب أن يعرف من صفاته» (يتنزل العقل هنا منزلة التابع للدين وتنحصر المعرفة هنا في معرفة الله وهو ما ينقض ما جاء في الحديث سالف الذكر).

«يبين (الرسل) للناس ما اختلفت عليه عقولهم وشهواتهم وتنازعته مصالحهم ولذاتهم» (الملاحظة السابقة نفسها).

«لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم بحقائق الكائنات الممكنة بقدر الإمكان» (وقدت التسوية هنا بين العقل والروح بل اقتربت وظيفة الروح من وظيفة العقل المحصور في العلم التجاري).

(128) هذا الحديث الذي «صح معناه» رشدي المضمون إذ يعني «كلما كانت المعرفة بالصنعة أتمّ كانت المعرفة بالصانع أتمّ» فالعقل هنا مجاله الطبيعة لا المطلق.

(129) هذا الاعتقاد هو الذي قاد بعض أتباع محمد عبده بداية القرن العشرين إلى التفكير في إرسال دعاء إلى البيان المنصر على روسيا لدعوتهم إلى تبني الإسلام دينا.

(130) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، تقديم برهان غليون، الجزائر، 1987، ص 148.

صاحب الفكرة، لا لأنّه تفكّر ولكن لأنّه لم يرد أن يقصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيّد غيره بما رأه من الحرية لنفسه، مع أنّ غيره في غنى عمّا يراه هو حقاً له، وتخشى الفتنة إذا استمرّ مدعي الحرية في غلوائه، فلهذا يرى حفاظ النظام أن أمثال هؤلاء يجب أن ينفيّ منهم المجتمع صوناً له عمّا يزعزع أركانه»⁽¹²⁶⁾.

حقاً إن في هذا النص من البيان والتبيين ما يجعلنا نحجم عن التعليق عليه واستخراج ما يمكن أن ينجرّ عن هذه النظرة إلى العلاقة بين الدولة والمجتمع من نتائج.

إن دراسة الأفكار من دون ربطها بمواقف أصحابها السياسية ومصالحهم أي بـ« Denis ahlou l'asala » لا يسمح، في نظرنا بتنزيلها تاريخياً في المنزلة التي تستحق إذ تصبح هي بدورها صالحة لكل زمان ومكان⁽¹²⁷⁾.

وهناك ملاحظة لابد من إبدائها وهي أن استعمال محمد عبده لفظ «الرسل» لا يعني أنه يسوّي بين الإسلام والمسيحية واليهودية. ولو كان يفعل ذلك لكان رشدياً يؤمن بـ«أن الشرائع الثلاث حق» أو لكان عثمانياً آخذا بقوله محمود الثاني المؤثرة ولما خصّ أكثر ما كتب في ردوه على فرح أنطون لـ«المفاضلة بين الأديان» إذ هو يعتبر أن الديانتين اليهودية والمسيحية قد تعرضتا للتحريف ولذلك فالدولة الدينية التي يطلبها هي «دولة الإسلام العربية» التي يرفض أن توصف بـ«الالاهوتية» وهذه الدولة مؤهّلة، في نظره لتصبح لا ما فسد في بلاد العرب وللحقائقها من البلاد الإسلامية فحسب بل ما فسد في الأرض جميعها :

«لابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم وأخذ العالمون بمعنى الحديث الذي صح معناه «تفكروا في خلق

(126) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية»، ص 108-109.

(127) تحفظنا هنا واضح إزاء بعض ما ورد في «مفهوم العقل» للعروي ومنه أنه «يحمل محمد عبده من «المنطق» ما لا يتحمل». ومثل هذه الملاحظة لا يمكن أن تظهر وجاهتها إلا بربط تفكير محمد عبده بممارسته السياسية وهو اتجاه رفضه العروي منذ البداية.

«الدين لا دخل له في المسائل العلمية، أي أنتا نقول إن أوروبا إذا اشتغلت بالعلم وإذا اشتغل به العرب فالدافع لهم جمِيعاً على ذلك حاجتهم الدينوية إليه لا حاجتهم الدينية»⁽¹³³⁾.

أو
«إن الدين متى صار «عقلياً» لم يعد ديناً بل أصبح علماً. إذ ما هو الدين؟ هو الإيمان بخالق غير منظور وأخْرَه غير منظورة ووحيٌ ونبوءة ومعجزات وبعث وحشر وثواب وعقاب. وكلها غير محسوسة وغير معقوله لا دليل عليها غير ما جاء في الكتب المقدّسة»⁽¹³⁴⁾.

فمحمد عبده يتحدث عن عقل يتراوَف أحياناً مع الروح والنفس في حين على عقلانية ترافق الروحانية أمّا فرح أنطون فهو يتحدث ضمن العقلانية بالمعنى الرشدي للفظ (أي النزعة العقلية التي لها المنزلة الأولى حتى بالنسبة إلى الدين) عن معقولية rationalité مجالها الأوحد عالم الحس لأنّه لا يمكن التدليل على الحقيقة في غير هذا العالم. ونکاد نستغنى عن القول إنّ هذه المعقولية هي التي كانت سائدة في أوروبا القرن التاسع عشر ولا يمكن عزلها عن الظروف الاجتماعية والاقتصادية التي كانت سائدة إدراك : وهذا هو ما يفسّر في نظرنا انتصار تفكير محمد عبده على تفكير فرح أنطون. فالمجتمعات العربية الإسلامية مازالت في القرن العشرين أكثر تهيئاً لقبول تفكير محمد عبده. أمّا في البلدان الغربية فإذا كان هناك اليوم نقد لاذع لمعقولية الوضعية فذلك لأنّ العلمي والتكنولوجي لم يخضعهما الاجتماعي والسياسي (أي الديمقراطي) للمراقبة الصارمة فقدات المعقولية لما أحاط بها من حالة إلى أضرار ملزمة للتطور على أن التعارض بين محمد عبده وفرح أنطون لا يمكن أن يتضح بما فيه الكفاية بمجرد تفكيك النصوص الفكرية وحدتها إذ لابدّ من ربط هذا الجدل الفكري بمبرراته السياسية أيضاً.

(133) المصدر نفسه، ص. 325.

(134) المصدر نفسه، ص. 290.

ولهذا الغموض لابدّ من الرجوع إلى نصّ آخر لمحمد عبده أكثر بياناً :

«إياك أن تعتقد ما يعتقد بعض السذج من أن فرقاً بين العقل والوجدان (القلب) في الوجهة، بمقتضى الفطرة والغريرة فإنما يقع التناقض بينهما عرضاً عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس، وقد أجمع العقلاء على أن المشاهدات بالحس الباطني (الوجودان والقلب) من مبادئ البرهان العقلي، كوجودك أنك موجود، وجودك لسرورك وحزنك وغضبك ولذتك وألمك ونحو ذلك».

من هنا العقل للنظر في الغايات والأسباب والمسارات والفرق بين البساطات والمركبات والوجودان لإدراك ما يحدث في النفس والذات من لذائد وألام، وهلع واطمئنان (...) ونحو ذلك مما يذوقه الإنسان ولا يحصيه البيان، فهما عينان للنفس تنظر بهما، عين تقع على القريب وأخرى تتدبر إلى بعيد، وهي في حاجة إلى كلّ منها ولا تنتفع بإدراهما حتى يتمّ لها الانتفاع بالأخرى. فالعلم الصحيح مقوم الوجودان، والوجودان السليم من أشدّ أعون العلم والدين الكامل علم وذوق، عقل وقلب»⁽¹³¹⁾.

في هذا النص أناط محمد عبده بالعلم وظيفة المعرفة المادية وأناط بـ«القلب» (والدين) وظيفة إدراك «ما يحدث في النفس والذات» أي هذه المعرفة التي اختصّ بها علم النفس في تلك الفترة بعد أن اشتهر من أعلامه رجال عديدون منهم فرويد في كتابه الأولى مثل «تأويل الأحلام» الذي ظهر سنة 1900.

إنّ هذا التوسيع البالغ لمعنى «العلم» هو الذي يمنع محمد عبده من فهم «أديب» مثل فرح أنطون عندما يكتب :

«إن العلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل» لأنّ قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأمّا الدين فيجب أن يوضع في دائرة «القلب» لأنّ قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب المقدّسة من غير فحص في أصولها»⁽¹³²⁾.

(131) محمد عبده : المصدر السابق، ص 147.

(132) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 210.

الأصلي. وكل غرض ينافق هذا الغرض لا يعتد به. ومن المشهور لدى الفلاسفة وعلماء العمران (يقصد السوسيولوجيين) أن أحسن شيء تخدم به الحكومة رعيتها أن تقلل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم. فهي لم تنشأ لتكون تاجرا ولا صانعا ولا مدبرا ولا معلما للحقوق والواجبات وإنما وظيفتها الأولى حماية حرية الشخص (...). حرية الشخص هذه لا حد لها كما جاء في البند الرابع من بنود حقوق الإنسان⁽¹³⁶⁾ إلا حرية الشخص الثاني»⁽¹³⁷⁾.

تعثر في بعض الدراسات على نسبة تفكير فرح أنطون إما إلى علمويته وإما إلى مسيحيته المحاربة للإسلام. وهذا المذهب لا يفسر في نظرنا غير إهمال النظر إلى حقيقة التعددية الدينية والطائفية القاتلة في الشام وبذلك يكون تفكير فرح أنطون نتيجة لا سببا ولدينا على ذلك أن مجايلا مسلما لفرح أنطون وهو محمد كرد علي كان يقف موقف نفسه من كثير من القضايا التي تعرضنا لها فهو يكتب عن اعتبار القرآن مصدرا للمعرفة العلمية: «(إن) من ادعوا أن القرآن يحمل في دفتيه جميع العلوم لا يدركون أنهم جعلوا منه بهذا الوصف مختصرا في دروس الأشياء، وما القرآن إلا كتاب حكمة خلق أمّة تصلح للمعاش والمعاد وكفى بذلك إعظاما لشأنه»⁽¹³⁸⁾.

وهو يكتب في ضرورة تقليل أدوار الدولة المدنية:

«طلب شعوب الشرق كل شيء من حكوماتها. وما شأن الحكومات إلا حفظ الأمن وإقامة العدل والتمهيد للعاملين. أما التوفّر على الزراعة والصناعة، وتعليم البنين والبنات ونشر العلم والدين وإنشاء القصور والمصانع وما ينشأ عن الحضارة من نعيم وسعادة فهو من عمل الرعية تبرز فيه ما

(136) نص هذا البند: «تقوم الحرية على إمكانية أن يفعل المرء كل ما ليس من شأنه أن يلحق ضررا بالآخرين. وهكذا فإن مجال قمع كل انسان بحقوقه الطبيعية يتقدّم حتى الحدود التي تضمن لغيره من أفراد المجتمع التمتع بما يتمتع به هو من حقوقه. هذه الفوائل لا يمكن لغير القانون أن يحدّدها».

(137) فرح أنطون: المصدر السابق، ص 269.

(138) محمد كرد علي: «المذكرات، 4 أجزاء»، دمشق، 1948 – 1951، ص 1167.

في بيان محمد عبده بأن العقل والقلب هما «عينان للنفس تنظر بهما عين تقع على القريب (وهي العقل) وأخرى متقدّم إلى البعيد (يقصد القلب والدين) عند عروض العلل والأمراض الروحية على النفوس» إنما يعني في حقيقة الأمر أن دولة لائقية ليس بإمكانها أن «تقع إلا على القريب» مما يعرض للمجتمع ولذلك فلا بدّ من عين أخرى قادرة على «أن تقتد إلى البعيد» وهذه العين القرآنية مجسدة في رجال الدين. ومحمد عبده وإن كان استعمل للعقل والدين لفظ «العين» مما قد يوحي بالمساواة بينهما فهو لا يقول في حقيقة الأمر بهذه المساواة إذ كيف تتساوى عين «لا تقع إلا على القريب» بعين «متقدّم إلى البعيد»؟.

كيف يتسمى للسلطة المدنية (العين التي لا تقع إلا على القريب) أن تتغلّب على السلطة الدينية (العين التي متقدّم إلى البعيد) وتتفق بها عند حدّها والسلطة الدينية إنما تستمدّ حكمها من الله ثمّ تقدّم نفوذها بذلك القوة إلى أعماق قلوب الناس وتدبّرها كيف تشاء. نعم هذا الفصل (يقصد بين السلطتين) يسهل التسامح لو كانت الأبدان التي يحكمها الملك يكن أن تأتي أعمالها على حدة مستقلة عن الأرواح التي تحيا بها والأرواح كذلك تأتي أعمالها بدون الأبدان التي تحمل قواها»⁽¹³⁵⁾.

هكذا إذن نرى أن تنزيل الديني (والفكري) في السياسي هو الكفيل وحده ببيان أسباب الخصومة بين محمد عبده وفرح أنطون الراشذوكسي العثماني الذي هاجر إلى مصر من بلد يعدّ عددا كبيرا من الأجناس (عرب أكراد، أرمن، يهود...) والديانات (إسلام، مسيحية، يهودية) والطوائف في كل واحدة من هذه الديانات ويقع ضمن سلطنة عثمانية لا تقلّ عن الشام تعددية والذي كان يرى استحالةبقاء دولة تحكم رعایا بهذا التعدد إن استندت إلى دين مخصوص.

إن الحكومة لم تنشأ لتدبير جسم ولا روح بل إن وظيفتها سلبية إيجابية فهي عليها فقط حماية حرية الشخص. هذا هو غرض الحكومة

(135) فرح أنطون: «ابن رشد وفلسفته»، ص 233

المسيحيين والمسلمين واليهود في الشرق الأدنى وهي نظرة ساهمت ظروف هذه المنطقة الخاصة في الدفع إلى تبنيها بدليل أنَّ أغلب ما سيسمى بالبلاد العربية لم تكن تشغله مثل هذه القضايا سنة الخصومة العبدوية الأنطونية.

وإذا كنا قد بينا ما فيه الكفاية، على الأقل في نظرنا، الأسباب الاجتماعية والسياسية التي دعت فرح أنطون إلى القول بضرورة الفصل بين وظيفتي العقل والقلب فإنَّ السؤال الذي يتadar إلى الذهن هو لم قال محمد عبده سياسياً بضرورة «العينين» (أي العقل والقلب)؟ ما تبرير ذلك بالنسبة إلى مصر لا يخلو بلده من التعدد الطائفي؟ إن سبب ذلك هو ما سبق أن ذكرناه من أخذ محمد عبده بفكرة «دولة الإسلام العربية» التي كانت بريطانيا تشجع عليها مقاومة منها لسياسة عبد الحميد الإسلامية. ومن المعروف أنَّ محمد عبده سوف يتوجه منذ عودته من المنفى إلى مصر سنة 1889 وجهة بريطانية على عكس جمال الدين الذي سينتهي به المطاف إلى الاستقرار بالآستانة.

عاد محمد عبده إذن إلى مصر بعد أن سمح الإنجليز بعودته عدد كبير من المنفيين فوق تعينه قاضياً في بنها ثم نقل إلى القاهرة سنة 1890 وكان قد تخطى الأربعين أي بلغ هذه السن التي كثيراً ما يحدث فيها تغيير كبير في حياة الأفراد. وقد ظهر هذا التغيير في موقفه من بريطانيا كما ثبت ذلك المقالة التالية التي نسبها علي شلش محقق سلسلة الأعمال المجهولة إلى محمد عبده بتاريخ أبريل 1892:

«انحاز قسم من المصريين إلى الحكم (يقصد الخديوي توفيق سنة 1882) تعليقاً بأسباب حفظ الحالة التي كانوا عليها والتمسك براكزهم التي نالوها، وطلب من دولَةِ الأنجلِيز أنْ تساعد على إطفاءِ الشُّورَةِ فحضرت عساكرها وحصلت الحرب التي ليس هنا موضع تفصيل أحوالها فهزمت العساكر المصرية وفرَّ رئيسها (يقصد عرابي باشا) من ساحةِ الحرب استبقاءً للحياة مع عدم الشقة بذلك ودخلت الأنجلِيز بعد أن سفكَت دماءَها وأنفقت أموالها . ولم تفعل ذلك أنجليترا محبةً في سواد عيون المصريين بل لأغراض لها دفعتها إليها.

انبعثت همَّتها إلى أقصى حدودها، وما أحسن النهاء من بنائها بعظم ما عليهم من تبعه»⁽¹³⁹⁾.

وهو يكتب في ضرورة الأخذ بالعلم بمعناه غير العبدوي أي هذا العلم الذي بلغ اليوم أربعة قرون من العمر :

«كان يكتب لنا التوفيق لو اقتبسنا من حسنات المدينة الغربية ما يربى على ما أخذنا من سيئاتها. والسبب في تأخرنا عن الغربيين إهمالنا التفكير زمناً في كل ما يدفعنا إلى الأمم. أبطأنا في الاقتداء بنـ كان الواجب الاقتداء بهم وما حدثنا أنفسنا من أول جيل بالأخذ من المدينة التي ظهرت أعلامها في الغرب بعد النهضة»⁽¹⁴⁰⁾.

وهو يكتب في ضرورة الفصل بين الدين والدولة قياساً إلى التجربة الغربية :

«يوم فصلت الأمم النصرانية الدين عن الدنيا سارت أمورها على سداد . وما وسع الدول الإسلامية في القرون الأولى إلا سلوك طريق الدنيا كما سلكت إلى الدين طريقه وكانت تبتعد عن الخلط بين الطريقتين ما ساعدتها الحال»⁽¹⁴¹⁾.

بل هو يكتب عن رجال الدين ما لم يجرأ فرح أنطون على كتابته و تعرض مع ذلك للمقاطعة :

«متى أصبحت كلمة الفقهاء نافذة في سياسة أمّة يخشى عليها الانحلال»⁽¹⁴²⁾.

فهل نعدَّ محمدَ كردَ على، بعد ما رأينا من هذه الشواهد، علموياً أو معادياً للإسلام؟ والحقيقة أننا إزاء نظرة كاملة إلى الأشياء تبنّاها كثير من

(139) محمد كرد على : «المذكرات»، ص 1054.

(140) محمد كرد على : «المذكرات»، ص 1170-1171.

(141) محمد كرد على : «المذكرات»، ص 1057-1058.

(142) محمد كرد على : «المذكرات»، ص 1020.

وفي أنفسهم استعداداً كافلاً لإجراء الإصلاح وتأييد الحرية وتخيلوا أنهم نالوا بأنفسهم ما هم فيهاليوم من الحرية الشخصية وإصلاح المالية وتحسين أحوال الريّ وسلطة القانون وحفظ الأموال والأرواح وتنظيم الجيش وحرية الجرائد والأفكار، حتى بلغت مصر في مدى تسع سنوات (يقصد منذ إخماد الشورى العربية) ما لم تبلغه أمةٌ أجنبيةٌ في مسافة مائة عام مع سفك الدماء وبدل الأرواح.

وما المُصريون إلى جانب الأجانب الذين لا يهمهم من حال المصري إلا أن يكون فريسة نفوذهم وقريان سلطانهم، كما تعودوا عليه من زمان بعيد، يتضمن دمه بأنسبية الامتيازات الأجنبية وكلما حاولت إنجلترا أن تساوي بين المصري والجنجي وتحفظ شيئاً من سورة تلك الامتيازات قامت قيادة الأجنبي الذي يموج على المصريين أن لا غرض له إلا مصلحتهم خدمة للإنسانية وأنبقاء حالته متمتعاً بانتزاف ثروة البلاد وخارجها عن حكم القانون غير متساوٍ بالمصري في شيءٍ من تكاليف الحكومة التي تحفظ له ماله وروحه، مطلق اليد في هدر دم المصري لا يتكلف لذلك أكثر من أن يتغيب عن مصر مدةً يتمتع في أثناءها برؤية وطنه وإظهار أثر النعمة التي نالها من المصريين بواسطة الامتيازات ثم يعود إليها ثانية في زيٍّ غير زيٍّ وقويه لهيئته، ويقيم بينما على ما كان عليه كل ذلك ضامنٌ لراحة المصريين وحسن مستقبليهم كما يزعمون. ثم يطلب منها بعد ذلك أن تتبعه على رأيه ونسايره في طريقه ونuspend شوكته ونفوذه لثبات تلك الحالة حتى لا تتبعنا الدولة الأنجلizية. ليت شعري وأي ابتلاء يكون أبلغ من ابتلاعه لنا⁽¹⁴⁵⁾، مثال ذلك أن تجتمع جماعة من الذئاب وقع بين أيديهم ضبي في طريقه أسد، وله طريق آخر للنجاة من الفريقين فيقولون له بعد أن يخروا عليه طريق النجاة إن الأصلح لك والأنفع أن نقطعك أقساماً ونشترك

(145) عبارة هامة لأنها تدل على تصنيف محمد عبد للأخطر البريطاني. وقد حرص على تبرير موقفه هذا دينياً بأن بين أن حكم الأنجلز متحدّر من الإسلام السليم (أي من الأصل وهو منطق الإصلاح عنده) وأكثرها خطراً على الأجانب وهو الشوام المسيحيون والأرمن والشركس واليونان الخ ويكمّن الخلاف بينه وبين تيار مصطفى كامل في استناد هذا على فرنسا واستناد محمد عبد على بريطانيا : وكانت علاقات فرنسا ببريطانيا قبل إمضاء الاتفاق الودي بينهما سنة 1904 لا تخلو من التنافس.

ولما دخلت رجال الأنجلز حقن الدماء وأغمدت سيف الانتقام وأخذت تباشر ما في نيتها من الإصلاح⁽¹⁴³⁾ وإقامة منار الحرية على مقتضى ما نالته أمم أوروبا باتّهاب جسيمة وتکاليف شاقة في مسافة قرون عديدة (...). ولكنها وجدت المصريين مختلفي الرأي ومتفرقين الكلمة، ووجدت بينهم على كلمة الأجنبي والدخل⁽¹⁴⁴⁾ ووجدت مصر أشبه بمدينة بايل يوم تبللت الألسن فلم تتمكن من الوقوف على حالة المصريين واستعدادهم ولباقيتهم بالنسبة لما تقدم وبالنسبة لجهل رجالها بلغة البلاد وعوائدها. واشتباه عليها الأمر فلم تجد أمامها رجالاً تنشر الإصلاح بواسطتهم إلا من وجدهم قابضين على أزمة الإدارة والحكومة. ولم تجد من المصريين نفوراً منهم وإنحرافاً عنهم وهم من علمت لم تسلم يد أحد منهم من انغماسها في غمار الأزمان السابقة، أزمان الظلم والاستبداد، شبعوا عليها وشاربوا فيها وذاقوا الذئها ونالوا من فائدتها. فلم تر الأنجلز بدأ من مباشرة الإصلاح على أيديهم ولم يوقفها المصريون على طريقة أخرى سوى هذا السبيل فكانت تعطّلهم أسباب الإصلاح في أنوفهم كما يتسعّط المريض الدواء وكانوا ينتقمون لأنفسهم، فما كان من خير وإصلاح جبروا على فعله وقهروا عليه نسيبه أمام المصريين لأنفسهم وما كان من شرّ وخلل وقصير فكروا من إيقائه ودوامه نسيبه إلى الأنجلز، والمصريون يسلمون ذلك لهم ببساطتهم، وبما يجي في نفوسهم من أثر القناعة العميم لأولئك الحكام، ويشتركون معهم في التسخّط من هذه الحالة، حتى توهم المصريون في حكامهم

(143) نلاحظ هنا فضفحة المفهوم. هذه الفضفحة التي رأيناها في مفهوم العلم. وهذه الفضفحة هي التي تفسّر في نظرنا ادعاء الكثيرين الانتفاء إلى مدرسة محمد عبد رغم تقارب تفكيرهم وسلوكهم أحياناً على أن محمد عبد سيعد إلى تبرير موقفه من بريطانيا كالتالي : «نعم نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوروبية أمّة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوّسهم وعوائدهم، وهي الأمة الأنجلزية، فهي الأمة المسيحية التي تقدر التسامح حقّ قدره، ولا يصعب علينا أن نقول إنّ منشأ ذلك أنّ أمّها في الحروب الصليبية وقوداً جيشهَا كانوا من أشدّ الصليبيين علاقة بسلطان المسلمين وأمراء جيشه، وقد امتاز الانكلزيز في ذلك الزمان المظلم بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم، فحملوا من ذلك شيئاً كثيراً إلى بلادهم (...). وهل أحد من يأبى على القول بأنّ الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنجلز وعنده أخذوا هذه الخلّة»، انظر محمد عبد : «الإسلام والنصرانية»، صص 170-171.

(144) هو هنا يعبر عن كرهه للكوكسمايوالية في مصر.

1) ينقض تفكير محمد عبده الذي أصبح بثابة المحفوظات في المدارس والمعاهد تلقن للأطفال والتلاميذ تلقينا ومفادة ضرورة الجماع بين العلم والتقنية الغربيين من ناحية والثقافة الإسلامية من ناحية ثانية إذ هو هنا يعتقد نظام الحكم الانكليزي ولا نعتقد أنَّ المرء يمكن أن يقبل بادعائه أن «الإسلام السليم هو أستاذ الانجليز».

2) ينقض ادعاء بعض الدراسات التي تميل إلى حصر الولاء اللامشروط لبريطانيا في الشوام وخاصة منهم كثيراً من خريجي الجامعة الانجليزية في بيروت.

3) يدل دلالة قاطعة على تغيير محمد عبده نحو موالة بريطانيا في ظل كروم الذي اشتَدَّ بعض المصريين في مقاومته.

والحقيقة أنَّ كروم في مصر لو بحث عن مشرعين بريطانيين للاحتلال الانجليزي لمصر لما وجد أفضل من محمد عبده : فلقد كان يقف من الانكليز موقف المناصر سواء في سياسة مصر أو في علاقتهم بالسلطنة العثمانية، وقد أورد بلنت في شأنه فيما يتلخص بالسلطنة أثناء الأحداث الأرمنية سنة 1896 :

«تحدثت طويلاً مع محمد عبده قبل أيام. كان قد قرأ مقالاً عن أرمينيا الذي نشرته مجلة «القرن التاسع عشر» ووافقتني على كل ما ذكرته ضدَّ عبد الحميد. وهو يراه مجنوناً يجب خلعه» (148).

إنَّ مثل هذه المساندة للسياسة البريطانية هي التي تفسَّر لم «قال عنه كروم إنَّه الأمل الرئيسي للإصلاح الإسلامي في مصر» (149)، بالرغم من اقتناعه بأنه «كان شيئاً ما حالاً ومتوهماً» (150). كثيراً ما يطمئنَ بعض الباحثين إلى ادعاء محمد عبده أنه يعادي العمل السياسي استناداً إلى قوله :

(148) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، ص 107.

(149) المصدر نفسه، ص 100.

(150) «إنَّ الشيخ محمد عبده رجل ذو نظرٍ متسامحة ومستينة، فهو يقرُّ بضرورة المعونة الغربية في عملية الإصلاح وكان مقاوماً للخديويين والباشوات لا لأنَّه لا يقبل إلى درجة معينة تعين الباشوات عندما يوجد صالحون منهم ولكن لأنَّ تجربته برهنت له أنَّ عدد الصالحين فيهم ضئيل. وفي الواقع فإنَّ محمد عبده كان شيئاً ما حالاً ومتوهماً وذلك بالرغم من أنَّه وطني مصري حقيقي» (إيرل كروم : مصر الحديثة، ج. 2، ص 177 أورد ذلك : Ghali (Ibrahim) : "L'Egypte nationaliste et libérale", La Haye, 1969, p. 68.

بأجمعنا في افتراضك، تحفظاً عليك من أن يبطش بك الأسد دفعه واحدة فيسرّه ذلك ويساعدهم عليه ويقدم أعضاء واحداً فواحداً تسهلاً لهم وفراراً من الأسد ويضل عن طريق نجاته من الطرفين (...).

فخفي على بعض النبهاء مناً طريق النجاة للمصريين وأخذوا يصيرون مع الأجنبي المُشروع أمره، وانتهزوا فرصة حرية الجرائد للقدح والطعن والصراع والعويل وكل ذلك ينحصر في أمرين : طلب الجلاء وقصیر الانجليز في مباشرة الإصلاح (146) أما الجلاء فهو أول واجب على كل مصري وطني أن يسعى في الحصول عليه من أبوابه وفي أوقاته. ولا ينشئ عنه إلا كل ساقط النفس في مراتب الاجتماع البشري بل هو من الأمور الطبيعية أن لا يقبل أحد حكومة الأجنبية عليه. ولكن ينبغي أن نسعى لذلك بالوسائل الفعالة المؤدية إليه، بدون أن ينشأ عن ذلك ضرر، وأن يكون في الوقت المناسب، فإنَّ الأمور مرهونة بأوقاتها والبرهان قائم بأننا لم نبلغ درجة الحرية التي تتمتع بها الآن وما تبعها من الإصلاح إلا بواسطة الانجليز دون سواهم وهم لم يستطعوا ذلك إلا بوجود جيش الاحتلال بينما ولولا ما رضخ حكامنا لإشارة الانجليز في إجراء الإصلاح المذكور ولولا دخول الانجليز لما تيسر لنا أن نتال شيئاً من ذلك بأنفسنا بدليل أننا أقمنا نتحمل الهوان والذلة ولم نتفادهما، فضلاً عن أننا كنا مساعدين للظلم على أنفسنا كما تقدَّم. ونحن لم تتغير أحوالنا ولا أجسامنا ولم تدخل في أنفسنا يد العجزات فتغيرَّ نصها كمالاً وجهلها علماً في مدة تسع سنوات والنبهاء المهدّبون فيينا جزء ليس بعظيم. غاية الأمر يمكن لنا أن نقول إنَّ الذين لم يتربُّوا على الظلم ولم تدخل في نفوسهم سجية الامتثال والهوان، ولم يدركوه، ولم يتفرجوا في ملاعب الجبروت والعظمة هم صبيان الآن في سن التعليم الابتدائي» (147).

حرصنا على إيراد هذا النص من سلسلة أعمال محمد عبده المجهولة على طوله لأنَّه :

(146) النبهاء من المصريين الذين خفي عليهم طريق النجاة هم هنا أنصار التيار الذي يوصف بـ«الوطني».

(147) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، صص 30-33.

بل إن علاقة محمد عبده بعباس الثاني كادت تفسد صيف 1901 لأنَّ الخديوي تراجع في موقفه من قران إحدى الأميرات في الوقت الذي سافر المفتى فيه إلى سويسرا لعقد القران.

كما أنَّ محمد عبده اهتمَّ أشدَّ الاهتمام بالفضيحة المشهورة (هرب الشريفة المسنة (قاريت الثلاثين) بنت الشيخ السادات مع علي يوسف صاحب «اللواء» المقرب من الخديوي عباس) فقد كتب بـلـنـت بتاريخ 1904 :

«روى لي عبده خلاصة لكلِّ ما حدث خلال الصيف. وكانت الحادثة الرئيسية هي مغامرة الشيخ علي يوسف التي تورط فيها الخديو. فالخديو منذ زيارته الأولى إلى لندن وتعرفه على مليكنا قد مال إلى حياة اللهو مع النساء السيئات السمعة وأحاط نفسه برفاقه السوء ودخل في هؤلاء الشيخ علي يوسف الذي كانت علاقته بالبلاط أدبية في الأصل ولكنه أصبح سميراً وانضم إلى بطانة السوء. ومع أنه لم يعد شاباً فقد تصابي في صحبة الخديو. وكان الأخير يجلُّ من النساء أبناء الشيخ السادات التي منعها أبوها من الزواج... الخ» (154).

لقد كان بـلـنـت يتغيب في إنجلترا مدة من الزمن ثم يعود إلى مصر فيحصل من تقارير محمد عبده على كلَّ صغيرة وكبيرة تتصل بالقصر وبالبلاد وذلك كتب :

«أعطيته فدائنا من الأرض منذ سنتين (أي سنة 1897) بنى لنفسه عليه داراً ريفية وأصبح بذلك أقرب جار لنا» (155) كما كتب بتاريخ 20 أفريل 1894 :

«الشيخ محمد عبده الذي أسكنته بيـتاً ريفياً على قطعة من أرض تبعد عن بيـتي نحو نصف ميل. وكان له فضل على كمئـوخ وكاتب يوميات يتمثل في كونه صديقاً حمـيـماً لـصـطـفـيـ فـهـيـ (رئيس الوزراء في ذلك الوقت وحتى سنة 1910 وهو حـمـوـ سـعـدـ زـغلـولـ) الذي لم يكن يخفـيـ عـلـيـ شـيـئـاً ولا كان عـبـدـ يـخـفـيـ عـنـيـ شـيـئـاً» (156).

(154) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، ص 138.

(155) المصدر السابق، ص 111.

(156) محمد عبده : «سلسلة الأعمال المجهولة»، ص 103.

«أعوذ بالله من السياسة ومن لفظ السياسة ومن معنى السياسة ومن كلَّ حرف يلفظ من كلمة السياسة ومن كلَّ خيال يخطر بيـالي من السياسة ومن كلَّ أرض تذكر فيها السياسة ومن كلَّ شخص يتكلـم أو يتعلـم أو يجنـ أو يعقل في السياسة ومن ساس ويسوس وسائـوس ومسوسـ. إن هذه السياسة كأنـها الشجرة التي تخرج في أصلـ الجحيم طـلعـها كـأنـه روـسـ الشـيـاطـينـ فإـنـهمـ لاـكـلـونـ منهاـ فـمـالـثـونـ منهاـ الـبـطـونـ» (151) والحقيقة عـكـسـ ما يـدـعـيـ الشـيـخـ تمامـاـ إـذـ ازدادـ غـرـقاـ فيـ النـشـاطـ السـيـاسـيـ فيـ الـخـمـسـ عـشـرـةـ سـنـةـ التـيـ تـفـصـلـ بـيـنـ عـودـتـهـ إـلـىـ مـصـرـ وـموـتـهـ فيـ جـوـيلـيـةـ 1905ـ :ـ فـلـقـدـ كـانـ طـبـلـةـ عـلـاقـتـهـ الـوـثـيقـةـ بـجـمـالـ الدـيـنـ يـلـعـبـ دـورـاـ ثـانـوـيـاـ فيـ السـيـاسـةـ،ـ أـمـاـ بـعـدـ عـودـتـهـ إـلـىـ مـصـرـ فـقـدـ لـعـبـ دـورـاـ أـسـاسـيـاـ فيـ تـحـدـيدـ الـعـلـاقـةـ بـيـنـ الـانـكـلـيزـ وـالـقـصـرـ وـكـانـ مـنـ هـؤـلـاءـ الـذـيـنـ يـمـلـؤـنـ عـلـىـ عـكـسـ ما يـدـعـيـ «ـتـلـامـذـتـهـ»ـ (ـوـتـلـامـذـتـهـ فـرـقـ مـتـنـاكـرـةـ كـلـ مـنـهـ يـدـعـيـ قـرـيـاـ أـكـبـرـ مـنـ تـفـكـيرـ الـأـسـتـاذـ وـقـلـبـهـ)ـ إـلـىـ تـتـبعـ كـلـ صـغـيرـةـ وـكـبـيرـةـ تـجـدـ فـيـ الـبـلـادـ بـلـ فـيـ الـأـوـسـاطـ الـخـاصـةـ فـقـدـ كـتـبـ عـنـهـ بـلـنـتـ بـتـارـيخـ 24ـ مـارـسـ 1896ـ :

«ـزـارـنيـ الشـيـخـ مـحمدـ عـبـدـ وـرـوـيـ لـيـ عـمـاـ جـرـىـ فـيـ القـصـرـ فـهـوـ يـقـابـلـ الـخـدـيـوـ الـآنـ مـرـتـيـنـ فـيـ الـأـسـبـوعـ وـيـؤـمـ النـاسـ لـلـصـلـاـةـ يـوـمـ الـجـمـعـةـ فـيـ مـسـجـدـ (ـقـصـرـ)ـ الـقـيـةـ وـيـحـذـفـ اـسـمـ السـلـطـانـ (ـيـقـصـدـ عـبـدـ الـحـمـيدـ الـشـانـيـ)ـ مـنـ الدـعـاءـ» (152).

وكتب بتاريخ 8 نوفمبر 1896 عن اهتمامه حتى بما يحدث من خلافات في العائلة الخديوية تتصل بسائل الزواج والحب وتفضيل الذكور على الإناث :

«ـيـقـولـ (ـعـبـدـ)ـ إـنـ زـوـاجـهـ (ـيـقـصـدـ الـخـدـيـوـ)ـ كـانـ مـنـ تـدـبـيرـ أـمـهـ مـنـ أـوـلـهـ لـآخـرـ فـعـنـدـمـاـ عـادـ عـبـاسـ مـنـ أـورـياـ لـأـوـلـ مـرـةـ كـانـ يـرـيدـ أـنـ يـبـقـيـ أـعـزـبـاـ بـعـدـاـ عـنـ النـسـاءـ وـلـكـنـهـ اـخـتـارـ فـيـ النـهـاـيـةـ زـوـجـتـهـ الـحـالـيـةـ.ـ وـقـدـ خـابـ أـمـلـهـ مـنـ جـدـيدـ هـذـاـ الـعـامـ حـينـ وـلـدـتـ لـهـ بـنـتـاـ ثـانـيـةـ،ـ بـدـلاـ مـنـ وـلـدـ» (153).

(151) فـرـحـ أـنـطـونـ :ـ «ـابـنـ رـشـدـ وـفـلـسـفـتـهـ»ـ،ـ صـ 252.

(152) محمد عبده : «ـسـلـسلـةـ الـأـعـمـالـ الـمـجـهـوـلـةـ»ـ،ـ صـ 105.

(153) المصدر السابق، ص 107.

الفصل السابع

فرح أنطون أو العقل بين سندان الكوسموبوليتية ومطرقة القوميات النابذة

فرح أنطونٌ

«إن الحكومة لم تنشأ لتدبير حسم ولا روح... ومن المشهور لدى الفلاسفة وعلماء العمران أن أحسن شيء تخدم به الحكومة رعيتها أن تقلل ما استطاعت من المداخلة في شؤونهم فهي لم تنشأ لتكون تاجراً ولا صانعاً ولا مديراً ولا معلماً للحقوق والواجبات».

قد يكتب البعض عن العلاقة الحميمة بين بلنت ومحمد عبده فينسبها إلى أسباب شخصية أو فكرية بحتة. ونحن بدورنا ما كنا لنكتب حرفاً واحداً في المسألة لو كنا نعتقد أن القضية شخصية فنحن من يعادون إقحام الأنف في شؤون الناس الخاصة: إن محمد عبده رجل عام وكذلك ويلفرد بلنت. وعندما يصبح المرء شخصية عامة فمن حق الناس أن يبحثوا في نشاطاته الأكثر «حميمية» لأن هذه النشاطات تكيف تفكير المجتمع وسلوكه ثم إننا لم نر أحداً من الباحثين الجادين اقتصر في حديثه عن علاقة لورنس بفيصل الحجازي (على ما نعرف من فرق بين المثالين) على هذا الجانب الشخصي. وأكبر دليل على أن محمد عبده شخصية سياسية لا يجب الاقتصار في دراستها على النصوص الدينية المزولة عن الظروف السياسية أن بلنت الذي عاشه ربع قرن (لا بضع سنوات كما كان شأن محمد رشيد رضا) تحدث عن مكانة محمد عبده عند كرومرو ف قال أنها وصلت حد التفكير في توليه رئاسة الوزارة فقد كتب بتاريخ 2 ديسمبر 1903 :

«يقول ان الخديو غاضب منه جداً بسبب أن يسدّد (الخديو) مبلغ العشرين ألف جنيه كاملاً لقاء صفقته مع الأوقاف وأنه يبذل كل ما بوسعه لإقصائه عن منصب الفتى ومع ذلك فعבده راسخ في مركزه الآن بحيث لا يقيم أهمية كبيرة لما يحوكه الخديو ضده ويبدو حقيقة كما لو كان نفوذه قد أصبح في النهاية على ما كان يجب أن يكون عليه من البداية أي أن يكون أعلى شخص في مصر. وروحه المعنوية مرتفعة جداً. وقد هنأته على قرب تعينه رئيساً للوزراء. فكرومرو يسند الفتى الآن والخديو في غاية الغباء لأنّه يسمح للشّرور الحقيقية بالمرور دون اعتراض ولا يتدخل إلا في التوافه»(157).

ورغم ما بلغه محمد عبده من مكانة فإنَّ فرح أنطون وهو أحد المسيحيين الشوام الذين يقتهم محمد عبده كان في هذا الظرف ينشط فكريًا في اتجاه ينسف دور رجال الدين في السياسة، فهل كان بإمكان مفتى الديار المصرية أن يقف مكتوف الأيدي إزاء مثل هذا النشاط؟ بالطبع لا، هذا هو إذن الطرف الأول في الخصومة وعلينا الآن أن نرسم صورة فكرية للطرف الثاني حتى تكتمل الصورة.

(157) المصدر السابق، ص 130.

ولد فرج أنطون (1874-1922) في بكفيا في طرابلس التي أصبحت منذ 1888 تابعة لولاية بيروت في عائلة متهن التجارة بعد أربع عشرة سنة من الحرب الأهلية في الشام (1860) التي خلقت في هذه المنطقة المتعددة الأجناس واللغات والديانات والطوائف (في «لبنان الكبير» الذي تأسس سنة 1920 ست عشرة طائفه) آثارا عميقه أبدع المسلم الدمشقي عبد الرحمن الشهبندر في وصفها نهاية القرن التاسع عشر :

«عين عبد الحميد واليا على بيروت يدعى رشيد بك أبو سميح شهر أحمد عزة باشا. ماذا كان حالنا في زمن رشيد بك أبو سميح ؟ كنت تلميذا في الجامعة الأمريكية إذا خرجم من بيتي في حي البسطة كنت معرضا للقتل لظن المسلمين أنني نصراني حتى إذا دخلت في الجميرة أصبحت في خطر من النصارى لظنهم أنني مسلم» (158).

فعلى قارئ هذا الكتاب أن يستحضر في ذهنه باستمرار هذا الوضع حتى يفهم تفكير فرج أنطون وتفكير محمد رشيد رضا في أن واحد إذ نحن نتحدث عن منطقة تختلف اختلافا كاملا عن الشمال الإفريقي مثلا حيث لا يوجد غير المذهب السنوي المالكي وإذا كان يوجد بعض مشابه للمذهب السنوي الحنفي فهو محصور في جيوب صغيرة جداً (مثال بالي تونس وبعض العائلات).

هذه الطائفية كانت كثيرا ما تدفع مختلف الطوائف إلى تأسيس مدارس خاصة بها ولذلك درس فرج أنطون في مدرسة بكفيا الأرثوذوكسية على أيدي أساتذة مشهورين يمكن أن نذكر منهم جبر ضومط وأنطون شحبيه ونال شهادتها سنة 1890 سنة تحول الشيخ محمد عبده نحو الولاء البريطاني وبداية قطيعته مع جمال الدين الإسلامي.

كان فرج أنطون طموحا لذلك سعى إلى اتقان الفرنسية وبها تمكن من الاطلاع الواسع على الثقافة الرأسمالية والليبرالية الغربية وخاصة منها الفرنسية.

(158) حسن الحكيم : «عبد الرحمن الشهبندر - حياته وجهاته»، بيروت، 1985، ص

أوتارا في نفوس جميع قارئيه في الشرق العربي لأن هذه الدنيا الجديدة من الأدب الأوروبي كانت تختلف، لا بل تناقض، ما تعلمنا من أدب عربي. ذلك لأنّ الأدب العربي، كما كنا نعرفه في ذلك الوقت، كان أدب السلطة والتقاليد والعقائد. ولكن الأدب الأوروبي أو بالأصح الفرنسي، الذي نقله إلينا فرح أنطون كان أدب الثورة والتمرد، أدب العقل الذي يحسّ والقلب الذي يعقل⁽¹⁶²⁾، أدب فولتير وروسو وديدريو وبرنارдан دي سان بييار، وكان جمّيع هؤلاء مجاهدين يكافحون استبداد الملوك والأمراء واستبداد العقيدة وسلطان التاريخ⁽¹⁶³⁾.

ما كنا لنورد هذا النص الطويل لو كان يتعلّق بالتأثير الأدبي وحده. فلقد أوردناه لأنّه نصّ يؤكّد ما ذهبنا إليه من فهم لتفكير فرح أنطون المعادي للثنائية الشالية : ثنائية الله الكامل والطبيعة الفاسدة ثنائية السماء والأرض وثنائية الدولة والمجتمع بل ثنائية الشكل والمضمون بدليل افتتاح هذا الأدب على السياسة يجرّمها «السلطة والتقاليد والعقائد» وعلى المجتمع يبرئ ما كانت النّظرة التقليدية تجرّمه «الثورة والتمرد».

كما أثنا ما كنا لنورد هذا النصّ الطويل لولم يكن يمسّ موضوعنا مباشرة فلقد كتب سلامة موسى مضيّفا : «كان أثر فرح أنطون في نفسي أثني أكبرت الأدب الأوروبي إكبارة عظيماً. ولم يكن هذا غريباً في مثلي. فإنّ فرح أنطون استبدل بالماوريدي عندي جان جاك روسو»⁽¹⁶⁴⁾.

إنّ المقابلة التي أقامها سلامة موسى بين الماوريدي وجان جاك روسو تلخص في حقيقة الأمر كلّ أسباب الخصومة بين فرح أنطون ومحمد عبده ولقد كانت أسباب هذه الخصومة كامنة لتحول سنة 1903 إلى خصومة معلنة بعد أن أعلن فرح أنطون في «الجامعة العثمانية» عن نيته في دراسة «حجّة الإسلام» أبي حامد الغزالى «الذى فاق فلاسفة العرب بنقض الفلسفة والدفاع عن الدين

وقد اشتغل مع أبيه في التجارة مدةً من الزمن قبل أن يتولّ إدارة مدرسة أرثوذوكسية في طرابلس لم تحقق رغبة الشاب فرح أنطون في تأكيد ذاته لأنّ طرابلس كانت على حدّ تعبير الشريف السنّي محمد رشيد رضا : «كأنّها بعزل عن العالم المدني لا يهاجر إليها المرتّلون في العلوم إذ لا مدارس ولا تعليم فيها إذ لا رجاء لأحد من الكسب منها»⁽¹⁵⁹⁾.

فقرّرأيه على الهجرة إلى مصر الكسموبوليتية التي شجّع فيها كروم ر بشهادة كلّ المصريين حرّية التفكير والنشر تشجّعاً ضُمِّنَ به بريطانيا على إيرلندا النابذة فسافر فرح أنطون إليها سنة 1897 صحبة الشاب الذي لا يقل عنه طموحاً محمد رشيد رضا «ابن بلده ورفيقه في سفره. قدما من طرابلس الشام إلى مصر في باخرة واحدة للاشتغال بالصحافة فيها»⁽¹⁶⁰⁾ فقرّقرار محمد رشيد رضا بـ«المعروسة» عند دعوة العروبية الإسلامية ورأسمهم إذاك محمد عبده الذي أسّس له مجلة المثار سنة 1898 وقرر فرح أنطون بـ«الغرّ» عند دعوة الفلسفة العثمانية في البداية ودعاة الوطنية الكمالية المصرية بعد ذلك فأسس سنة 1899 «الجامعة العثمانية» هذه المجلة التي حاربها العروبيان والإسلاميون والإسلاميون وكل دعوة الخصوصية الدينية من المسيحيين ورحب بها خصومهم وخاصة من الأقلّيات كما يظهر ذلك من حديث سلامة موسى القبطي منشاً والاشتراكي مرسى :

«كنت سنة 1903 تلميذاً في السنة الأولى الثانوية (...) وكان سنّي إذاك نحو خمس عشرة أو ست عشرة سنة فشرعت أقرأ الجرائد اليومية وأشتري مجلة المقتطف والجامعة (...) كانت رؤيا جديدة بل إلهاماً جديداً أن أعرف مجلة «الجامعة» لفرح أنطون. فقد عثرت على بضعة عشر عدداً من هذه المجلة، ثمّ اقتنيت مؤلفات هذا الكاتب العظيم (...) فرأيت دنياً جديدة من الأدب الأوروبي. لم نكن نعرف عنها شيئاً من قبل»⁽¹⁶¹⁾ وقد مسّ هذا الأدب

(159) محمد رشيد رضا : «رحلات الشيخ محمد رشيد رضا»، ص. 10.

(160) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص. 44.

(161) ما أخطر كلام سلامة موسى على من أرخوا «النهضة العربية» بـ«نهاية القرن الثامن عشر فجعلوا من العرب شعيراً قاصراً مازال في حالة الجبو بعد.. قرنين من الزمان.

(162) للتسطير إذ تعني هذه العبارات تحاوّزاً للثنائية التقليدية : قلب / عقل - روح جسد / شرق / غرب - الآنا / الآخر.

(163) سلامة موسى : «تراث سلامة موسى»، القاهرة، 1958، صص 42-44.

(164) سلامة موسى : التربية، ص. 84.

فرح أنطون فكان كاملي الاتجاه في زمن ما كان يمكن للكامليين فيه أن «يزروا» منطقة إلا وحاول «بريطانيو الولاء» أن يبسطوا مسامعهم كما تدل على ذلك زيارة محمد فريد إلى شمال إفريقيا سنة 1902 التي عقبتها سنة 1903 زيارة محمد عبده إلى تونس والجزائر وزروله ضيفاً على الأميرة نازلي فاضل، زوجة خليل بن سالم بوجاجب التي لا يجهل أحد ولا أيها الماسوني الشهير إلى العثمانية الانقلافية البريطانية النزعة(167).

كتب سلامة موسى في اتجاه فرح أنطون الكاملي المعادي لبريطانيا :

«اشتغلت معه في جريدة (اللواء) (التي كانت تصف رشيد رضا «الدخل») وكانت جريدة الحزب الوطني (...) فزادني توجيهها نحو الأدب الأوروبي. وعاش في مصر إلى 1921 حين توفي وهو في الخامسة والأربعين. وكانت وفاته نكبة على النهضة المصرية السياسية والأدبية. وكان من اللبنانيين القلائل الذين اندمعوا في الحركة الوطنية المصرية تماماً. وكان سعد زغلول يحبه ويقدره وزاره واصف غالبي باشا وهو في فراش المرض قبل وفاته بنزل أخيه روزا حداد وقدم له تحية الوفد»(168).

أما السبب الإضافي الثاني فيتصل بظهور التدين بقدر ما كان محمد عبده ومحمد رشيد رضا يسلكان في الحياة العامة مسلكاً يلائم في مسألة التشريع ما أقره الإسلام من حدود تحافظ على «الوقار» المطلوب من الشيوخ كان فرح أنطون «مفكراً حراً بالمعنى الفرنسي لهذه العبارة (يقصد un libre penseur) وكان إنساناً مفراحاً يشرب الخمر، بل كان يشرب الأستنـت، وهو مشروب منع بيده بعد ذلك لفتكه بالصحة (...) ومات (...) حوالي الأربعين (ولم يتزوج)»(169).

(167) مذهبنا هذا وحده هو الذي يفسّر موقف الشيخ صالح التونسي من محمد عبده. فلقد كان هذا الشيخ إسلامي النزعة وكان لا يجهل ولا يهتم عبده. فخصوصيته مع محمد عبده ليست بسبب اختلاف مزعوم حول طريقة الإصلاح إذ ينتهي كلاً الشیخان إلى نظرية تقليدية إلى الأشياء وإن كان هذا لا يعني أنه لا يمكن أن تحصل منافسة بين المتنمين إلى نظرية واحدة إلى الأشياء.

(168) سلامة موسى : «التربية»، ص 48.

(169) سلامة موسى : «التربية»، ص 186.

كما فاقهم ابن رشد بتعزيز الفلسفة ومبادئها العلمية» وردت عليه «المثار» بأنه «أهان العقائد الإسلامية وأئمة المسلمين» إذ ما دور مفتى الديار المصرية إن لم يكن مقاومة «كثير من الغلو» (الذي) إذا انتشر بين العامة أفسد نظامها واضطرب أمنها (...) فتضطر السياسة للدخول في الأمر لحفظ أمن العامة فتأخذ صاحب الفكرة لا لأنّه تفكّر ولكن لأنّه لم يرد أن يحصر حق الحرية على شخصه بل أراد أن يقيّد غيره بما رأه من الحرية لنفسه ، مع أنّ غيره في غنى عما يراه هو حقّ له»(165).

كان فرح أنطون النموذج الطيب لـ«صاحب الفكرة الذي تفكّر ولم يقصر حق الحرية على نفسه» إذ أصدر سنة 1902 ترجمة لـ«بولس فرجيني» «ليناردان دي سان بيـار وألف سنة 1903 «الدين والعلم والمـال أو المـدن الثلاث» و«الوحش الوحش أو سياحة في أرز لبنان» وفي بعض هذه الكتب «نراه يتحدث عن الأديرة فيتقدّم نظمها وعن الرهبان فينعني عليهم كسلهم وتواكلهم. وهو لا يكتفي بذلك بل يرسم الصورة غير المشالية لحياة الرهبان في الأديرة وكذلك يتحدث عن الأديان والفرق المصطنعة التي تقام بينها»(166).

أيّ كان فرح أنطون في نهاية الأمر حفيداً فكريّاً للشدياق الذي طالما ندد منذ 1855 في «الساـق على السـاق فيما هو الفـاريـاق» بـ«الـفروق المصـطـنـعـة بين الأـديـان» وأخـا فـكريـاً للـريحـاني وجـبرـان خـلـيل جـبرـان ومـيخـائيل نـعـيمـةـ أيـ لكل هـؤـلـاءـ الذي لم يـنسـواـ ما جـرـتهـ الحـربـ الـأـهـلـيـةـ فيـ العـامـ السـتـينـ (1860)ـ من خـرابـ علىـ الشـامـ بلـ كـانـ فيـ بـعـضـ الـوـجـوهـ حـامـلاـ لـبـذـورـ الـقـومـيـةـ الـعـرـبـيـةـ التيـ سـتـختارـ نـوـاـةـ لـدـعـوتـهاـ وـحدـةـ الـجـنـسـ الـعـرـبـيـ لاـ ماـ يـفـرقـ بـيـنـهـ مـنـ دـيـانـاتـ وـمـذاـهـبـ.

ويوجد إضافة إلى الاختلاف في النظرة إلى الأشياء بين فرح أنطون ومحمد عبده (ورشيد رضا) سببان إضافيان يفسران حدة هذه الخصومة :

السبب الإضافي الأول سياسي فمن المعروف أنَّ محمد عبده كان بريطاني الولاء حتى أنَّ كرومـرـ كـادـ يـعـيـنـهـ سـنةـ 1903ـ رـئـيـساـ لـوزـراءـ مـصـرـ أـمـاـ

(165) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية»، ص 99.

(166) محمد يوسف نجم : «القصة في الأدب العربي الحديث 1870-1914»، بيـرـوتـ، 1966ـ، ص 99.

كلاً لم يصنع العلم ذلك صنعاً تماماً وإن كان قد صنع شيئاً كثيراً منه. ولسنا نعلم السبب الحقيقي في هذا العجز. هل هو ضعف العلم نفسه عن إرضاء الإنسانية وتسكين ثائرها أم هو ضعف الإنسانية نفسها عن احتمال قوة العلم الهائلة» (171).

هذا التحفظ إزاء العلمانية الفظة الذي لا ينافق القول بفكرة التطور المستندة أساساً إلى الإطمئنان إلى السببية الأفقية والحذر الشديد من كل سببية عمودية لم يمنع قيام خصومة بين فرح أنطون ومحمد عبده حرص أنطون على تحديد سببها العميق الأصلي. وبعد أن عرّف السببية العمودية فقال عنها إنها تعني أن سبب الفعل من خارج (الغائب) لا من داخل (الشاهد) أضاف :

«وَهُنَا الْانْفَسَالُ الْعَظِيمُ بَيْنَ أَنْصَارِ الْعِلْمِ وَالْعُقْلِ وَأَنْصَارِ الدِّينِ، هُنَا مُفْرَقُ الطَّرِيقِ أَمَامَهُمْ» (172) وبذلك تكون الخصومة بينه وبين محمد عبده في حقيقة الأمر خصومة حول منزلة كل من (الشاهد) و(الغائب) في قضية الإصلاح فإذا كان تفكير محمد عبده يقوم على اعتبار أن الإصلاح ضروري من داخل الدين الإسلامي أي بتقليد «الأصل» لأن هذا الأصل يمثل «نموذج الكمال البشري» فإن فرح أنطون يتبنّى في هذا السياق تفكير قاسم أمين في هذا الموضوع :

«إِذَا كَانَ التَّمَدُّنُ إِسْلَامِيًّا بِدَأْ وَانْتَهَى قَبْلَ أَنْ يَكْشُفَ الغَطَاءَ عَنِ اُصُولِ الْعِلْمِ (...). فَكَيْفَ يُكَيْنُ أَنْ نَعْتَقِدُ أَنَّ هَذَا التَّمَدُّنَ كَانَ «فَوْذَاجَ الْكَمَالِ الْبَشَرِيِّ»» (173).

فالاختلاف إذن بين المفكرين هو اختلاف تام لأنهما ينطلقان من نظرتين متعارضتين إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع : إن الكمال عند محمد عبده لا يعني أكثر من الإعجاز القرآني. والإعجاز القرآني يعني وجهاً من وجوه الإعجاز الأكبر المتمثل في خلق الله القديم الطبيعة من عدم وقدرته على إعدامها. أما تفكير فرح أنطون فهو يقوم على رفض السببية

(171) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 15.

(172) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 294.

(173) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 275.

وإذن فأسباب الخصومة، وكما يتضح مما تقدم إنما هي في حقيقة الأمر خصومة بين نظرتين متناقضتين ومتناكرتين إلى الأشياء لم يكن فيها فرح أنطون ومحمد عبده غير مثالين، نظرة تقول بثنائية الله والطبيعة والدولة والمجتمع والروح والجسد والمعلم والتلميذ والرجل والمرأة... وترى ضرورة اندداد الطرف الثاني في هذه الثنائية إلى الطرف الأول اندداداً كاماً وانفعالياً فلا إصلاح إلا بالرجوع إلى «الأصل» الذي هو «الله» ونظرة تدرج ضمن هذا الخطط الرفيع الذي يمتدّ من ابن رشد إلى سبينوزا إلى الشدياق إلى أديب اسحق قوامها ضرورة تعديل العلاقة بين أطراف العادلة سالفة الذكر إيماناً منها بالإنسان على ضعفه ، بل بسبب هذا الضعف ذاته. كتب فرح أنطون مرحباً بوصفه بالعلمانية نافياً عنه صفة العلمانية في أسلوب لا يقلّ عن جنائزيّة الأسلوب الديني :

«إِنَّ مِنْ خَواصِّ الْفَلْسَفَةِ أَنْ تُرِيَ إِنْسَانٌ ضَعْفَهُ وَعَجْزَهُ وَظُلْمَةُ الْأَبْدِيَّةِ الَّتِي حَوْلَهُ. وَمَتَى رَأَى هَذَا الْضَعْفُ وَالْعَجْزُ وَالظُّلْمَةُ أَصْبَحَ أَكْثَرُ تَسَاهُلًا وَتَسَامِحًا فِي رَأْيِهِ وَمُعْتَقَدِهِ لَأَنَّهُ يَتَرَكُ الاعْتِقَادَ بِأَنَّ الْحَقِيقَةَ مَحْصُورَةَ فِي يَدِهِ وَحْدَهُ. وَحِينَئِذٍ يَنْحَصِرُ هُمَّهُ فِي إِصْلَاحِ هَذِهِ الْأَرْضِ وَخَدْمَةِ إِنْسَانِيَّةٍ فِيهَا عَلَى وَجْهِ عَامٍ بَدَلًاً مِنْ زِيادةِ مَصَابِهَا بِالْجَهَلِ وَالشَّقَاقِ وَالْانْقَسَامِ وَتَدْمِيرِهَا بِآفَةِ الظُّلْمِ وَالْانْحِيَازِ الَّتِي هِي أَقْبَحُ الْآفَاتِ» (170).

وكتب في «لا أدرية» لا تقبل الشك :

«هَلْ قَامَ الْعِلْمُ بِكُلِّ الْوَظِيفَةِ الَّتِي انتَدَبَهَا الْعُقْلُ الْبَشَرِيُّ لَهَا. هَلْ قَدَرَ إِلَى الْيَوْمِ عَلَى اسْتِئْصالِ كُلِّ الشَّقَاءِ وَالرَّذْلِيَّةِ مِنَ الْأَرْضِ وَإِصْلَاحِ شَأنِ الْبَشَرِ فِيهَا إِصْلَاحًا تَامًا ؟ هَلْ أَسْتَطَاعَ إِرْوَاءُ ظَمَاءِ إِنْسَانٍ إِلَى مَا وَرَاءِ هَذِهِ الْطَّبَيْعَةِ الَّتِي هِي عَظِيمَةٌ وَلَكِنَّهَا وَأَسْفَاهُ مَادِيَّةٌ جَامِدَةٌ ؟ وَبِعِبَارَةٍ وَاحِدَةٍ نَقُولُ هَلْ حَلَّ الْعِلْمُ مَحْلَ الدِّينِ حَلَّوْلًا نَهَائِيًّا بَعْدَ تَلْكُ الْحَرْبِ الْعُقْلِيَّةِ الْكَبِيرِيَّةِ الَّتِي دَارَتْ رَحَاهَا فِي أُورَبَا بَيْنَ أَمَمٍ مُخْتَلِفَةٍ وَفَلْسَفَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ ؟

(170) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 59.

نکاد نستغنى هنا عن القول إن فرح أسطون قد عمد بتأكيده على مفهوم «القراءة» إلى ما عمد إليه ابن رشد عندما برر قراءته الخاصة للإسلام بفقدان الإجماع وبذلك جعل من الأشعرية مجرد فرق إسلامية من مجتمع فرق عديدة لا حق لها في ادعاء تمثيل كل المسلمين ولقد كان قصد فرح أسطون هنا هو التأكيد على أن قراءة محمد عبده للإسلام ليست إلا قراءة ضمن مجموعة من القراءات الأخرى ومنها قراءة قاسم أمين المسلم الذي لا يشارك فرح أسطون في «الديانة المسيحية» فالفرق إذن بين قراءة المسلم محمد عبده وقراءة المسلم قاسم أمين إنما يكمن لا في الإسلام وإنما في اختلاف بين هذين المفكرين المسلمين في الإحساس بالزمن وفي انداد الأول إلى الماضي وتعلق الثاني بفكرة التطور المفتوح. هذا الإحساس السامي بضغط الزمن وياعتماد نظرة واحدة إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم إلى علاقة الدولة بالمجتمع هو الذي يفسّر تناقض تفكير المسلمين محمد عبده وقاسم أمين وتطابق تفكير المسلم قاسم أمين والمسيحي فرح أسطون في الإيمان بتهافت مفهوم «الأصل» العبدوي : «من الذي يعتقد اليوم أن الأحوال التي كانت في زمن نشأة الأديان تنطبق على أحوال هذا العصر ومتضياته التي تتغير من قرن إلى قرن ليصبح القول بأن الحاضر يمكن تدبيره بالماضي؟» (177).

إن هذا الشاهد يستأهل أن نتوقف عنده لأننا رأينا في فصل سابق أن محمد عبده كان يقول منذ أن كان طالبا بالأزهر في السبعينيات بفكرة «التطور» ويتفقى بـ«العلم» وأثره في حياة المجتمع. مفهوم العلم عند محمد عبده هو هذا العلم الذي نعثر على تعريفه حتى في القواميس اللغوية في القرن الوسطى كما نعثر عليه في بعض الآيات القرآنية والأحاديث التي تنسّب إلى النبي محمد من مثل «اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد» و«اطلبوا العلم ولو في الصين» ...

هذا العلم الذي يتحدث عنه محمد عبده والعبدويون بصفة عامة بل العلم الأرسطوطاليسى والرشدى هو العلم الذى ستنبئى الحضارة الحديثة بداية من القرنين السادس عشر والسابع عشر على نقه وتجاوزه ولذلك فلابد من

(177) فرح أسطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 250.

العمودية ومن ثم على رفض المعجزات وكل خوارق العادة فهو تفكير لا يطمئن لغير السببية الأفقية ومن ثم فهو ينزل الطبيعة في علاقتها بالله منزلة الطرف الذي يقلص، مجرد وجوده، من إطلاق فعل الطرف الأول في هذه العلاقة إذ لا معنى ولا وظيفة لهذا الطرف الأول الذي يمكن أن نقىس إليه الدولة أو رب العائلة أو المعلم... إلا بالوجود القديم والأبدى للطرف الثاني الذي يمكن أن نقىس إليه المجتمع أو أفراد العائلة أو التلاميذ بل إن معرفة الله لا تبدو ممكنة بغير معرفة الطبيعة وهذا هو بالذات ما ذهب إليه ابن رشد منذ القرن الثاني عشر :

«كلما كانت المعرفة بصنعتها (يقصد الموجودات) أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم» (174).

هذا التفكير يقود فرح أسطون منطقياً إلى اعتبار الدين يهودياً كان أو مسيحياً أو إسلامياً مجرد تعبير عن اجتهدات بشرية للنفاذ إلى حقيقة الوجود، أي اجتهدات خاضعة لمستوى تطور الإنسانية في فترات ظهور هذه الديانات لأن «الإنسان في شبابه وكهولته لا يتغدى من نفس الغذاء الذي كان يتغدى به في طفولته» (175) وبذلك تكون النصوص الدينية قابلة للقراءات المختلفة :

«فكان النص جامد والمفسر فاعل قادر يجعل فيه بطريق التفسير حياة وروحاً يوافقان مذهبة. وهذا هو السبب في اختلاف الفلاسفة في تفسير فلسفة أرسطو وجميع الكتب الشراعية العليا التي يرجع إليها البشر في شؤونهم الروحية كالقرآن والإنجيل والتلمود وغيرها» (176).

إن الكتب السماوية قراءة للوجود وكتب مفسريها قراءة على قراءة فكيف يمكن اعتبار هذه القراءة على القراءة أكثر من اجتهداد من الدرجة الثانية أو الثالثة ؟

(174) ابن رشد : «فصل المقال»، ص 13.

(175) فرح أسطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 314.

(176) فرح أسطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 111.

خلدهم محاربة تعاليم توما ولكن مع هذا طعنوا الإنجيل طعنة نجلاء، ذلك أن الإنجيل وأرسطو كانوا يجمعان كل المعرفة الإنسانية، وهذه المعرفة كانت تجاهل وجود أمريكا» (180).

إن ما لم يتفطن إليه محمد عبده مما يتصل بتعارض أسس المعرفة الحديثة وما تقوم عليه الديانات من عمودية كان من الأمور البديهية عند فرج أنطون بل إن هذا المفكّر يرى في الرشدية نفسها «سماً» قاتلا للأديان المخصوصة إن لم يكن للدين بصفة عامة فهو يصف روجيه بيكن الذي تبني الرشدية بأنه «كان على ما يظهر يجهل السّمّ الكامن للدين (في الفلسفة الرشدية)» (181)، وهو يردّ تفتّت الوحدة الدينية المسيحية إلى أسباب عديدة منها الأخذ بالرشدية بل يكاد يبرر موقف الدولة الموحدة من ابن رشد بخطر فلسفة أبي الوليد على وحدتها الدينية :

«تزعمت دعامة الإيمان في صدور الناس (عندما انتشرت الرشدية في أوروبا) فحدث يومئذ ما كان حدث في الأندلس لو سمع الأندلسيون لفلسفة ابن رشد وقبلوها. ولكننا نرجح أن ابن رشد كان قادرًا في حياته على صرف هذه الزوبعة عن نفوس أبناء وطنه لو قبلوها بواسطة التأويل الذي لجأ إليه. والتأويل على ما هو معلوم باب واسع يسع كل الآراء والتعاليم. ولكن ماذا يفيد التأويل إذا كان غرض هذه الفلسفة المساواة بين الناس وتعليمهم أن جميع الأديان حق وهي متشابهة. ما الفائدة من الدين إذا كان كل مؤمن يجب عليه أن يعتقد بوجوب هذه الفلسفة أن دينه ودين غيره على حد سواء. أليست التعزيرية الكبرى والله العظيم في الدين أن يعتقد المؤمن أن الحقيقة في يده وحده وأن الله إله قومه لا إله أحد غيرهم. فوداعاً أيتها الآمال الحلوة التي كنت أحسبك مختصة بي دون سواي. وداعاً يا فردوساً سماوياً ما كنت أظنّ دخولك مكناً لمن يعتقد اعتقاداً يهين اعتقادي ويجرحه وقبحاً لهذه المساواة التي تحرمني أعظم اللذات. وأسفاه، هكذا المؤمن الضعيف الذي يقرأ الفلسفة وهو يقول ذلك ولا يعلم أن قوله هذا أعظم إهانة للإباء البشري والإنسانية» (182).

(180) كلود دلماس : «تاريخ الحضارة الأوربية»، بيروت، ط 2، 1982، ص 59.

(181) فرج أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 145.

(182) فرج أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 145.

استحضار هذه الملاحظة كلما تعلق الأمر بـ «العلم» لأنّه لا يوجد من ناحية من لا يدعو إلى العلم ضمن المفكرين ولأنّ الاختلاف بين محمد عبده وفرح أنطون في هذه المسألة يتعلق لا بل فقط العلم ولكن بضمونه من ناحية ثانية، ففرح أنطون يستعمل «العلم» بالمفهوم الذي سيتحدد في القرون الأربع الأخيرة وهو يفرق بين مفهوم العلم هذا ومفهوم العلم في القرون الوسطى :

«سبب زوال فلسفة ابن رشد والفلسفة اليونانية من طريق الفلسفة الحديثة يومئذ هو دخول هذه الفلسفة في طريق جديدة (...) (فلم) تستطع (فلسفة ابن رشد) التغلب على الفلسفة الحديثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان والمشاهدة» (178).

فإذا كانت فلسفة ابن رشد التي تحمل، في نظره ، بعض بذور الفلسفة الحديثة المتصرّة قد عجزت عن مقاومة الفلسفة الحديثة فكيف يكون بإمكان الغزالية أن تنجح في ذلك ؟

لم يفهم محمد عبده شيئاً من نظرية الحضارة الرأسمالية الحديثة ولذلك وجدها يكتب في «رسالة التوحيد» :

«يجب أن يكون الدين باعثاً لها (يقصد الأرواح) على طلب العرفان مطالباً لها باحترام البرهان فارضاً عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم ولكن مع التزام القصد والوقوف في سلامية الاعتقاد عند الحد» (179).

ولا تفسير عندنا لثل هذا التفكير إلا بثنائية تفكيره إذ كان يعتقد أنه بالإمكان الفصل بين العلم والتقنية من ناحية وبين الثقافة بالمعنى الشامل للكلمة من ناحية ثانية وحتى يتضح كلامنا هذا بما فيه الكفاية نورد هذه الفقرة الواضحة لأحد الكتاب حول عدم إمكانية هذا الفصل :

«إن القرن السادس عشر كان قرن الاستحياء، فرقنا يحب أن يؤمن، ومعظم أرباب القرن الحديث كانوا من فئة مشبعة بعاطفة التدين (...) أن كريستوف كولومبس وأعوانه عندما اكتشفوا القارة الأمريكية لم يدر في

(178) فرج أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 153.

(179) محمد عبده : «رسالة التوحيد»، ص 92.

«نحن نقطع قطعاً أن كلَّ ما أدى إلى البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي»⁽¹⁸⁴⁾.

وإذن فإذا كانت الرشدية وهي من فلسفات القرن الوسطى «سماً» قاتلا للديانات المخصوصة لقولها «إن الشرائع الثلاث حقٌّ» واستنادها إلى السببية الأفقيَّة في فهم الطبيعة والمجتمع فإن الفلسفة الحديثة يمكن أن تتخلص في العبارة «فصل المقال فيما بين الشريعة والعلم الحديث من الانفصال» إذ هي تُخلِّ «سماً» قاتلا للدين بصفة عامة لأنَّها تعادي كل ما هو ميتافيزيقي ولا تشق إلا بما هو محسوس أي قابل للملاحظة والتجرية والاختبار.

فما الحلَّ عندئذ؟

ما زال محمد عبده زمن الشورة الصناعية الثانية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة وزمن هيمنة العلم التجاري والانقلابات الفكرية المتمثلة خاصة في ظهور التاريخانية وازدهارها يرى الحل فيأخذ علوم الغرب وتقنيته من ناحية وفي الحفاظ من ناحية ثانية على الثقافة الإسلامية كما تحدَّدت في «الأصل» أي زمن دولة الإسلام العربية أي ما زال يرى الحل في القول بالثانية: الله الإسلامي القديم كما يحدَّد القرآن صورته والذي له اليد الطولى على كل شيء والطبيعة المحدثة والمنفعلة بما تتضمن من اجتماع وعلوم مادية وتقنية مجال ازدهارها الغرب الرأسمالي ومن ثم فلا تأثير للطبيعيي الديني على الإلهي السماوي. يعني هذا أنَّه لا تأثير لاستعمال الطائرة (وهي شأن علمي وتكنولوجي) على الثقافي (وهو تغيير الإحساس بالزمن وتغيير مفهومه عند الركاب) وهذا هو بالذات ما تحاربه نظرية فرح أسطون:

«إن الأستاذ لا يريد أن يرى دنيا من غير دين ولا دينا من غير دنيا، بل يجب عنده الجمع بين الدنيا والدين»⁽¹⁸⁵⁾.

يودَّ فرح أسطون أن يقول بعبارة أخرى :

ويسائل فرح أسطون محمد عبده الذي اتهم «الجامعة» بعدم فهمها السليم للرشدية واعتبر أن تفكير ابن رشد لا يحمل أي قدر من المادية : لم إذن عمد الموحدون إلى نفي هذا الشيخ إلى «أليسانة»، الحي اليهودي؟ هل كان ذلك مجرد «مؤامرة بلاطية» عند الحاشية لإبعاد ابن رشد «حسداً» منها أم لأنَّ الدولة التومرتية الأشعرية رأت في فلسفة ابن رشد «سماً» بإمكانه أن يغالِ النَّظرة الأشعريَّة إلى الله والطبيعة ومن ثم إلى الدولة والمجتمع فينسف تبعاً لذلك شرعيتها القائمة في بلاد متعددة الأجناس والأديان والطوائف على دين مخصوص هو الدين الإسلامي :

«فلعلَّ الأستاذ اعتمد في كتابة رده (على الجامعة) على كتاب لابن سينا أو لأحد تلامذته وهو يحسب أن مذهبِه مطابق لمذهب ابن رشد. وفي هذه الحالة لا لوم ولا عتب على الأستاذ وإنما اللوم على المصدر الذي أخذ منه⁽¹⁸³⁾ وإلا فإذا كان المتكلمون لا يجدون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبُه الهيأً مليأً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمهما العامة فما سبب الخلاف بينهم وبينه ولماذا اضطهدوه وكفروه؟ لماذا سماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» في المنشور الرسمي الذي كتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف؟ وما معنى كلمة «المعطل والملاحد» هنا؟ أليس معناها الكفر؟ ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصارى وغيره من القصائد التي نظمها يومئذ شعراء الأندلس في ذمِّ ابن رشد ونسبة الكفر والزندة إليه؟ فهذا برهان تاريخي لا يرد على أن مبادئ ابن رشد لا تنطبق على مبادئ الدين الإسلامي ولا على أي دين كان خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهم إلا أن تلطَّف تلك المبادئ وتختفَّ بأن يحذف منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمين في الأندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا درى به من مكانه الأبدى. ذلك لأنَّه صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين أي أن يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه «فصل المقال» هذه القاعدة الكبرى:

(183) ستحتفى هذه المjalمة شيئاً فشيئاً بتطور الحصومة بين المفكرين.

(184) فرح أسطون : «ابن رشد»، ص 204.

(185) فرح أسطون : «ابن رشد»، ص 204.

كيف يمكن لفتى الديار المصرية أن يطلب الجمع بين العلم الحديث الذي
قام على أساس فكرية وفلسفية حديثة وبين أساس فكرية وفلسفية سابقة لفترة
ظهور هذا العلم الحديث :

«كيف يمكن الجمع بين هذين المتناقضين وهما «الرغبة في حفظ
الأصل» والرغبة في الخروج عنه مجازة للعصر». نحن نترك القارئ المنصف
يتأمل في هذه النقطة ملياً ويجد في نفسه جواباً عليها» (186).

نحتاج لفهم هذا التناقض إلى مثال تبسيطي يعرفه الجميع لأنّه يتصل
بعالم الدراسة :

يدخل التلميذ في القرن العشرين الابتدائية والثانوية فيدرس في
حصة العلوم بعض ما يتصل بالتاريخ الطبيعي مما يتعلّق بالأسماك
والдинاصورات والبشر الأوائل فإذا هو إزاء فكرة للتطور تتحدث عن تاريخ
للبشر يرقى إلى ملايين السنين أي منذ ظهور أمه (لوسي Lucie) ثم يحضر
حصة موالية في الدين، فإذا الحديث ينصب على أبيه آدم وأمه، وهي هذه المرة،
خواء وعلى خلقهما منذ بضعة آلاف من السنين فقط كاملين مكتملين ، بل إن
آدم تعلم منذ خلقه «الأسماء كلها» فيكون بذلك في الغالب أكثر علماً حتى من
أب الطفل المادي الحالي : هذان المرسان يستندان في الحقيقة إلى نظرتين
متناقضتين إلى الله والطبيعة وعندما تسكنان ذهن الطفل وما متناكرتان لا
يعي اختلاف مصدريهما المعرفيين يتخرج عالم ذرّة أو مهندس قنطر مكلفة
ولكنه كثيراً ما لا ينسى وهو يبني منزله أن يضيف إلى أساس البيت الحديدي
والصخرية «سمكة» أو أن يذبح فوق هذه الأساس خروفًا أو ثورًا لـ «إسالة الدم»
توفّياً من قوى غير مرئية مازال يخشاها أكثر مما يخشى الزلازل وقوانين
الطبيعة لأنّها من تربّاب الدرس الثاني الذي تلقاه في صغره.

وعلى المستوى الاجتماعي العام كثيراً ما يلاحظ المرء تجاور هذين
النظرتين المتناكترتين في تفكير الناس وفي سلوكهم حتى عندما يكونون من
«النخبة» أي من صناعة القرار الفكري والسياسي. ولنعطي بعض الأمثلة على ما
ندّعي حتى لا نتهم بالبالغة والتجني على هذه النّظرة أو تلك :

كتب محمد رشيد رضا :

«وأمّا فتن النساء فقد اتقيتها بالامتناع من السماح لهنّ بتقبيل اليد
أو الخلوة والانفراد أو الرقية لأية إمرأة إلا أن تتوسل لذلك بسيدتي الوالدة،
فتأنمرني بحضورتها أن أرقيها بالعصا أو السواك أضعه على رأسها المقنع (...)
وأمّا مسألة الفرار من فتن النساء الحسان فاذكر منها حادثة واحدة نظمت
قصتها في المقصورة الرشيدية لما فيها من العبرة.

جاءتني فتاة بارعة الجمال في مكان خالٍ إلا أنه مكشوف وقالت :
- يا سيدي، صدري ضيق، حطْ إيدك المباركة عليه.

قلت لها : إن اليد التي توضع على صدر أجنبية مثلك يد نحبّة لا
مبارة لأنّ هذه معصية. إذهبي وأنا أدعو الله أن يشرح صدرك ويزيل
ضيقه» (187).

وكتب شكيب أرسلان :

«وقع أمامي من خوارق أعمال الشيخ علي العمري (الطرابلسي مواطن
محمد رشيد رضا) أمران أولهما إلى الآن لم أفهم سره : وهو أنّ الشيخ كان
يستدعي أحد الحاضرين أيّاً كان ويقول له ليقطع ورقة من عنده فإذا قطعها
أخذها الشيخ من يده وتفل عليها وقال له : ادن مني فيدنو منه فيمسح بها
عيني ذلك الرجل فلا تمضي لحظة حتى يشعر هذا كأنّه قد وضع البارود في
عينيه وتنهمر منهما الدموع كالماء الجاري ويبقى على هذه الحالة دققيتين أو
ثلاثاً ثم تعود عيناه إلى حالهما المعتادة وقد فعل الشيخ ذلك مع أناس كثرين
أمامي وكلّهم حصل لهم ذلك. وكنت منّ أجري لهم الشيخ هذه العملية وشعرت
بما شعر به غيري حتى أتنّي في البداية خفت على عيوني (كذا) فحدثت بذلك
نجيب سرق من وجهاً المسيحيين في بيروت فقال لي : قم بنا لنزور هذا
الشيخ. وكان مراده أن يختبر ذلك بنفسه. فلماً ذهبنا شعر الشيخ فيما يظهر أن
هذا الرجل يريد أن يختبره فأجرى هذا العمل لعدة أشخاص أمامه ومنهم

(187) شكيب أرسلان : «السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة»، دمشق، 1937، ص

وفي الفترة القريبة منا نسبياً كتب محمد حسنين هيكل عن الإمام الوهابي خالد بن عبد العزيز آل سعود :

« جاء اليوم المحدد للرحلة المشيرة. أول رئيس عربي يضع قدميه في القدس المحطلة ثم يكون ذلك يوم وقفة عرفات. كان العالم كله مشدوداً بالانبهار، وكان العالم العربي على العكس مشدوهاً بالصدمة حتى أنَّ الملك خالد ملك المملكة العربية السعودية وقتها، وهو بطبيعته رجل قليل الكلام ، لم يستطع إخفاء أساسه. ولقد قال « يومها كنت ذاهباً لأغسل الكعبة الشريفة وفي وقت عرفات ودخلت البيت العتيق. ولم أتعود في بيت الله أن أدعوه على أحد وإنما تعودت أن أدعو لكتيرين. وبالرغم مني في ذلك اليوم فقد وجدتني أبتهل إلى الله بأن يسقط الطائرة التي تقل السادات إلى القدس وتحطم قبل أن يصل إليها وحتى لا يفضح المسلمين والعرب بذهابه هناك. ولقد راعني أن أدعوه على مسلم داخل الكعبة. لكن الرجل لم يترك لي خياراً » (190).

إنَّ هذه الثنائية يعتبرها فرح أنطون ثنائية شالة ولذلك فهو يرى « أن الدعوة إلى اعتبار الإسلام ديناً عقلياً مضرة جداً للعامة وإن كان الخاصة لا يحتاجون إليها وإلى غيرها » (191).

ما الذي يدفع إذن مفكراً مثل محمد عبده إلى القول بهذه الثنائية ؟ هل هو مجرد سيطرة النظرة التقليدية إلى الله والطبيعة على تفكيره أم أنَّ هناك أسباباً إضافية أخرى ؟

إذا كان فرح أنطون لا يغفل السبب الأول فهو يقول كذلك بسبب ثان وهو سبب سياسي يتمثل في المصالح التي تحصل للقائلين بالنظرية التقليدية إلى الله والطبيعة لأنَّها تكَّنُهم من إقامة علاقة بين الدولة والمجتمع تلائم هذه النظرية خاصة إذا كانوا ينتهيون إلى السلطة الحاكمة : فالنظرية التقليدية بما أنها تنزل الله (والدين أي رجال الدين) منزلة الخالق وتنزل الطبيعة (والمجتمع) منزلة المخلوق فهي تقييم بين الدولة والمجتمع علاقة عمودية لا أفقية وأفضل قيمة يمكن أن تطلب من المجتمع في هذه الحالة هي الطاعة.

(190) محمد حسنين هيكل : « خريف الغضب »، بيروت، ط. 8، 1984، ص 240.

(191) فرح أنطون : « ابن رشد وفلسفته »، ص 295.

الدكتور عبد الرحمن الأنسى البيرولي وجَّهَتْ أنا ذلك مرَّةً ثانية فحصل لي كما حصل في المرة الأولى. وممَّا أتذكَّرهُ أنه لما كان الدكتور الأنسى يمسح عينيه بعد فيض دموعهما قلت له : يا دكتور ! أين العلم من هذا ؟ فقال لي : هذا فوق العلم. ثمَّ دعا الشيخ نجيب سرقلي يأتيه بورقة ويتفلَّ لها عليها ويسعَ بها عينيه فاعتذر نجيب وتوقف كأنَّه خاف على عينيه. أما الأمر الثاني....» (188).

وفي تونس يروي محمد الصالح مزالى الوزير الأول في عهد الباي محمد الأمين (1954) عن السيدة زروق ابنة خير الدين عند اعتقال العثمانيين الاتحاديين إثر اغتيال الوزير الأول البغدادي محمود شوكت في جوان 1913 أبناء خير الدين الأربع الذين كانوا من أنصار العثمانيين الاتلافيين :

« ذكر (طاهر خير الدين وزير العدل في تونس في العشرينات وجزء من الثلاثينات) ذات يوم حادثة قتل محمود شوكت باشا فروي لي النادرة التالية. بلغت الخبرة بأخته السيدة زروق التي تسكن المرسى مبلغاً شديداً بسبب آخرتها الأربع الذين علمت باعتقالهم فأرسلت إلى (سيدي عزيزي) وهو رجل أسود نال لستقاوه صيتاً وكان يسكن إداك محلًا مجاوراً لمقهى (الحصري) أصبح بعد ذلك ضريحاً له بأربع قطع قضية من ذات الخمس فرنكات فتسنم الرجل التقى ثلاثة منها وأعاد الرابعة إلى الخادم. ازداد قلق السيدة زروق فبعثت برسولها وأمرته بأن يلحَّ على ضرورة أن يقبل المرابط (الناسك) كلَّ هديتها ولكن (سيدي عزيزي) أصرَّ على رفضه قائلاً إنَّه ليس في إمكان أيِّ كان أن يدفع الإرادة الإلهية ».

ولم تلبث أن وردت أخبار من اسطنبول تفيد تبرئة كبير أبناء خير الدين العقيد محمود وتدخل فرنسا لصالح كل من طاهر خير الدين ومحمد الهادي. أما الرابع وهو الداماد صالح، صهر السلطان المخلوع فقد وقع إعدامه » (189).

(188) شكيب أرسلان : « السيد رشيد رضا »، ص 56.

M.-S. Mzali : "Au fil de ma vie", Tunis, 1972, p. 71. (189)

تكفي الإشارة هنا إلى المقارنة بين قتلة عثمان وبين العقوبين الفرنسيين للتحفظ إزاء كل رأي لا يفرق بين تركيز فرح أنطون على التجربة الفرنسية في التغيير وبين أخذه بهذا النمط اللاتيني في التغيير.

فرح أنطون مفكّر إشكالي لأنّه عربي أولاً ومسيحي ثانياً وأورثوذوكسي ثالثاً وعندما يتحدث المرء عن علاقة العرب الأرثوذوكس بالعرب المسلمين فلا يجب أن يخلط بين مسيحية هؤلاء ومسيحية الغربيين (بل المارونيّين) لأنّ العرب الأرثوذوكس في غالبية الأحيان أكثر عروبة من خصومهم وهم الذين يقرأ لهم الشمال الإفريقيون آثاراً اشتهرت في القديم كما يقرأ اليوم لأحفادهم من أمثال فرح أنطون وجورجي زيدان وميخائيل نعيمة... ولذلك نحس شكوى فرح أنطون من اعتبار الكثيرين هؤلاء العرب «جيّباً غربياً» في بلاد الإسلام :

«نحن الآن في الشرق لا في الغرب. والأستاذ أعزه الله يكتب للمسلمين والمسيحيين الشرقيين لا الغربيين. والشرقيون المسيحيون لا علاقتهم بالغرب إلا كما لإخوانهم المسلمين علاقتهم به» (195).

فالدولة التي يطلبها فرح أنطون يجب أن تكون متعلّلة على أديان رعاياها من المسلمين والمسيحيين واليهود وعن الطوائف : ومثل هذه الدولة لن تتمكن من تحقيق هذا الشرط إذا كانت «مستبدة» أو «ضعيفة» أي تطلب السند الشعبي بكل الوسائل.

ويظهر تحفظ فرح أنطون إزاء شطط الشعب كما يظهر تحفظه إزاء المادية والشيوعية في كثير مما كتب، فيما يتعلق بحدره من شطط الشعب يمكن أن نقرأ له :

«أما الحزب الذي يكرهها (يقصد الفلسفة) فهو حزب الشعب. وسبب ذلك أن الشعب في كل مكان مطبوع على بغض الامتياز سواء كان ذلك الإمتياز بالعلم أو المال. وفضلاً عن هذا فإن الفلسفة تبعد الأنيلسوف عن بعض

(195) المصدر السابق، ص 97.

من هنا يمكن أن نفهم تفكير محمد عبده وهو يشبه الدولة بالروح وبشبّه المجتمع بالجسد. أما فرح أنطون فهو يرى أن قلب هذه العلاقة هو شرط أساسى من شروط التغيير :

«الملك بشابة خادم للأمة والأمة من الملك الحقيقي النافذة الرأى والكلمة» (192).

«فكأنّ الأمة (...) المرجع الأعلى للملك وللمجالس وإرادته مقيدة بإرادتها لأنّها فوقه» (193).

كاد فرح أنطون هنا يقول إن الله لا يستمدّ وجوده إلا من الهيولي وأن الصانع لا يستمدّ وجوده إلا من الصنعة وأن تبرير وجود الدولة هو المجتمع وبذلك تصبح الدولة حتى عندما تبذل أقصى الجهود لخدمة المجتمع مجرد دولة تخدم «أنانيتها» لأنّ في خراب المجتمع خراباً وعطالة للدولة.

لقد قادت بعض الأفكار مثل التي تضمنها الشاهدان المتقدمان عدداً من الباحثين إلى الحديث عن «روسية» سياسية قوامها الإرادة الشعبية عند فرح أنطون وما أبعد هذا الحديث عن حقيقة تفكير هذا المفكّر فأنطون يرفض شطط الدولة (أي شطط الإله الغزالي القديم) في تعاملها مع المجتمع (أي المادة المخلوقة) ويطلب لها علاقه رشدية تكفي فيها الدولة بدور الدافع الأول الذي يكفل عن التدخل في كلّ صغيرة وكبيرة :

(إذا كان الحاكم أقوى من الشعب استبدل به الحاكم استبداداً فإما لإصلاحه كما صنع الإمام عمر بن الخطاب (رضه) وإنما لظلمه والإفساد فيه كما صنع الأمراء الذين لا نسمّيهم.

وإذا كان الشعب أقوى من الحاكم استبدل الشعب به كما صنع وأسفاه بذلك الخليفة التقى الصالح عثمان بن عفان الذي تارikhه أوقع في النفس من تاريخ لويس السادس عشر الذي قتله شعبه» (194).

(192) المصدر السابق، ص 263.

(193) المصدر السابق، ص 262.

(194) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 265.

إلى فكر اجتماعي يتخذ من الشعب مرجعه الأول والأخير (خطابا على الأقل) كما سيحدث فيما بعد عندما تصبح العودة إلى «الجمهور» و«الجماهير» و«الشعب» فاتحة كل خطاب في الجمهوريات العربية الحديثة.
أما تحفظه إزاء الشيوعية والمادية فتدلّ عليه الفقرة الطويلة التالية :

«إن العدو الحقيقي للإسلام والمسيحية واليهودية والبوذية والكونفوشيوسية والوثنية في هذا الزمان لم يعد منها بل صار خارجا عنها. فهو عدوٌ جديدٌ آخرجه التمدن الجديد. وهذا العدو اللدود تطريه أصوات تنازع الأديان بعضها مع بعض وبتلعج صدره سرورا كلما رأها تكفر بعضها ببعض ويطعن بعضها على بعض. وهذا العدو الذي يتهدّها كلها على السواء والذي يود لو استطاع أن يهدمها كلها والذي إذا استطاع هدم إحداها هدم معها الباقيات بلا مراء هو «المبادئ المادية» المبنية على البحث بـ«العقل» دون سواه. فاليسحicia والإسلامية تتصالحان تصالح الشقيقين أمام هذا العدو الذي يتهدّد بما معه وإلا جرفهما معًا» (198).

ما أبعد فرح أنطون في هذه الفقرة عن العلمانية . إننا نفسّر هذا التحفظ إزاء «المبادئ المادية» بانحصر الصراع في هذه الفترة بين شقي الآخذين بالنظرية التقليدية والنظرية الحديثة إلى الأشياء وكلاهما مثاليتان (بالمعنى الماركسي للكلمة) أما الشوام الآخذون بالفكر المادي فقد كانوا يعدون على الأصابع ولذلك لا يكاد عامة المتعلمين يسمعون بمفكّر عربي أورشوذوكسي مجاييل لفرح أنطون أخذ بهذا الفكر وهو بنديلي الجوزي (1871-1942) (199). من الذي يجب أن يقود المجتمع عندئذ ؟ إنّه المعتبرون عن «روح الأمة» من الديانيين حسب محمد عبده وهو «أهل الامتياز» عند فرح أنطون. ولكن من هم «أهل الامتياز» ؟

إنّهم أهل الامتياز في العلم والمال أي بعبارة أخرى الطبقة البورجوازية الحديثة التي أكتسبت موقعها في ظلّ القيم الرأسمالية، ولذلك فبقدر ما يبدو

القواعد المادية التي قد يتّخذها البشر لعبادة الله و يجعله يكتفي بالعبادة بالروح والحقّ؟ ومعلوم أن الشعب لا يفهم هذه العبادة الروحية ولا يرى عبادة حقيقة غير العبادة التي اعتادها منذ نشأته ولذلك يعزّو الكفر إلى كلّ من يروم الخروج عنها قيد أصبع» (196).

تفكير فرح أنطون الاجتماعي هنا واضح فـ«الشعب في كلّ مكان مطبوع على بعض الامتياز» فلا وجود في هذا التفكير لهذه المناجاة «للشعب» و«للجماهير» و«قدراتها الكامنة» بل هناك ما يشبه الهوة بين الشعب و«أهل الامتياز» ولا يحصر فرح أنطون هذا الانشطار في بلدٍ بلد أو عصرٍ عصر وإن كان يمكن أن نلاحظ أن هذا الانشطار يحتدّ في المجتمعات غير الرأسمالية فمثلاً زمن كتابة ابن رشد وفلسفته لم تكن تعدد، وهي في هذا متطرّفة على كثير من البلدان العربية، أكثر من بعض المدارس الابتدائية وعندما سيحصل عباس محمود العقاد بعد ذلك ببعض سنوات على الشهادة الابتدائية فسيتمكن بها من الحصول على وظيفة إدارية.

فـ«فكان حياة الأمم صراع دائم بين أعلىها وأسفلها فتارة تكون الغلبة لأولئك وتارة لهؤلاء» (197).

وهنا يمكن للمرء أن يتتساءل : ما الفرق إذن بين تفكير فرح أنطون وهو يتحدث عن «الشعب» وتفكير المنار ومحمد عبده أو محمد رشيد رضا الذي يتحدث عن «الدهماء»؟ الفرق يكمن بالذات في استعمال فرح أنطون «الشعب» بالمعنى الحديث بل هو لا يحصر حديثه في شعب واحد وإنما يتحدث عمّا يراه ظاهرة عامة حتى في الشعوب الأكثر تطوراً ونحن نعرف أن عدد الحجاج إلى بلدة لورد (Lourdes) في فرنسا موطن ديكارت وأوغسست كونت قد بلغ سنة 1996 خمسة ملايين من الحجاج سافر كثیر منهم إلى هذه البلدة طلباً للشفاء من أمراض معضلة بطريق العجزات فلا يجب عندئذ أن يطلب المرء من تفكير فرح أنطون أن يقفز من الفكر التقليدي كما يظهر في استعمال لفظ «الدهماء»

(196) المصدر السابق، ص 47.

(197) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 60.

(198) المصدر السابق، ص 236.

(199) بنديلي الجوزي : ألف خاصة «من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام».

المدرّب والقلب الطبيعي البسيط. وقد قال المعرّي انه خير المشيرين⁽²⁰⁴⁾ وكنيسهم وجامعهم هذه الطبيعة العظيمة الواسعة التي خلقها الله أكبر وأعظم من كل الجماع والكنائس⁽²⁰⁵⁾.

فـ«خاصة الأمة في غنى عن أناس يديرون أرواحهم لأنّهم قادرون على تدبّر أرواحهم بأنفسهم»⁽²⁰⁶⁾.

ما من شاهد من الشواهد التي تقدّمت لا يتضمّن لفظاً أو عبارة تحيل على شعور ديني، وإن كان هذا الشعور الديني يفيض على القوالب الدينية التقليدية التي تتمثل في شعائر الديانات المخصوصة وهذا الشعور الديني نعثر عليه عند عدد من الشوام أمثال جبران ونعيمة والريhaniي بل نعثر عليه بعد أكثر من ثلث قرن في تونس عند الشابي عندما يتحدث عن علاقة حميّة بالطبيعة قوامها الأمومة لا العداوة لضعف السيطرة التكنولوجية على الطبيعة.

فهل يصح أن نصف الكتاب والشعراء الذين ذكرنا بالعلمانية؟

وفي نظرنا إن تركيز فرح أنطون على ضرورة الاستناد إلى العلم الحديث مرده إلى إحساس حاد بالزمن بداية القرن العشرين وإلى إحساس حاد بالبون الشاسع بين وضع السلطة ووضع البلدان الرأسمالية فمسألة «مجاراة الزمن» بالنسبة إلى محمد عبده هي مسألة تتضمّن خياراً أي أنّ هناك إمكانية لاختيار جزء من الحضارة الغربية والاستغناء عن جزء منها أمّا عند فرح أنطون فلا يوجد خيار لأنّ الحضارة كلّ، وعدم مجاراة التيار تقود إلى إماتة الروح والجسد جمِيعاً إذ لا فاصل بينهما على أساس من الثنائيّة التقليدية.

(204) موقف الأب جان فونتين من كثيرون من الشوام المشكوك في ديانتهم الأصلية (الكاثوليكية خاصة) نجده عند محمد عبده عندما يتحدث عن المعرّي : «لا ربّ أنّ أبا العلاء المعرّي يصلح أن يكون رجلاً منْ تعنى الجامعة بنشر تراجمهم وقد قال ما لم يقل بهشه فولتير وروسو وقد مات مع ذلك على فراشه وقبره اليوم مزار يرحل إليه في بلدته» (وذلك دليل على تسامح الإسلام) الإسلام والنصرانية، ص 224.

(205) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 271.

(206) المصدر السابق، ص 272.

«العربون عن روح الأمة» مرتبطين بنمط انتاج ما قبل رأسمالي يبدو أهل الامتياز معادين لهذا النمط الانساجي التقليدي. هذا هو في نظرنا، على المستوى الظقي، الفرق بين محمد عبده وفرح أنطون وهو فرق نجد تعبيراً عنه في فهم كل واحد منهما لـ«العلم» أي للنافذة على الامتياز الموصّل إلى الحكم : فأهل الامتياز عند فرح أنطون هم الذين يرون «أنَّ الكمال البشري أمام الإنسانية لا وراءها»⁽²⁰⁰⁾ بمعنى أنّهم يرفضون فهماً للإصلاح يقوم على «الرجوع إلى الأصل» سواءً أكان هذا الأصل يهودياً يرقى إلى القرن الثالث عشر قبل الميلاد أو مسيحيّاً يرقى إلى القرن الأول للميلاد أو إسلامياً يرقى إلى القرن السابع بعد الميلاد وحجّتهم في ذلك «أنَّ الأصل لا يقلّد مهماً كان مقلّده مخلصاً»⁽²⁰¹⁾.

يحدّد فرح أنطون في أكثر من موضع ملامح «أهل الامتياز» الفكرية فإذا هي أقرب إلى ملامح الفلسفـة العقليـنـ كما تظهر عند ابن رشد بل كما تظهر عند سبينوزـاـ وأبعد ما تكون عن ملامح العلمـانيـنـ على عكس ما ذهب إليه كثـيرـ من الدارـسينـ الذين وصفـواـ فـرحـ أنـطـونـ بـ«ـالـعلـمانـيـ»⁽²⁰²⁾.

«نعتقد أنَّ خاصـةـ الأـمـةـ يمكنـهاـ الاستـغـنـاءـ عنـ رـجـالـ الدـينـ بـكـلـ سـهـولةـ لأنـهاـ قـادـرةـ عـلـىـ أنـ تـعـبـدـ اللـهـ مـبـاـشـرـةـ وـلـيـسـ فـيـ حـاجـةـ إـلـىـ وـاسـطـةـ بـيـنـهـ وـبـيـنـهـ»⁽²⁰³⁾.

«أمـاـ خـاصـةـ الـأـمـةـ أيـ الـمـهـدـيـةـ نـفـوسـهـ وـعـقـولـهـمـ عـنـ الـذـهـابـ إـلـىـ الـجـامـعـ أوـ الـكـنـيـسـةـ لـاـسـتـشـارـةـ الـكـاهـنـ أوـ الشـيـخـ أوـ الصـلـاـةـ وـرـاءـهـمـ لـأـنـ مـشـيرـهـمـ الـعـقـلـ»

(200) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 275.

(201) المصدر السابق، ص 283.

(202) مثال ذلك الأب جان فونتين في كتابه الأخير : La crise religieuse des écrivains syro-libanais chrétiens de 1825 à 1940, Tunis, 1996.

وفي نظرنا أن هذا الكتاب على الجهد الذي لا يستطيع أن ينكره أحد والذي يبيّن عادة كتابات الديانين المسيحيين خاصة إنما يحمل بصمات الأب لويس شيخو في العقود الأولى من القرن العشرين.

(203) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 271.

معادين للديانين ولهذا فهو لا يطلب دولة لا دينية تنفرد بالتفكير والتسخير وكأنها تحمل تحت ثيابها اللادينية منطق الدولة الدينية المنقذة ولذلك طلب «وجود شكائم للشعب وللحكام تکبح جماح الفريقين وتصفي أحکامهما بمصافة العدل والنزاهة» (209).

إتها دولة «ظلية» (Etat croupion) تکف يدها عن التدخل في كل صغيرة وكبيرة وكأنها دولة «العنابة الإلهية».

ولكن ما هي الدولة التي تقبل بمثل هذا التحدید للسلطات ؟ هنا يقول فرح أنطون إنها دولة تجبرها «الشكائم» على الإصلاح «وأسس (...) الإصلاح احترام حرية الفكر والنشر احتراما مطلقا لتنجلي الحقائق والمبادئ شيئا فشيئا» (210).

هكذا نعتقد أننا توصلنا إلى بيان بعض وجوه الاختلاف بين تيارين يعتمدان نظرتين مختلفتين إلى علاقة الله بالطبيعة ومن ثم إلى العلاقة المثلثي المرجوة بين الدولة والمجتمع علينا في الفصل الأخير أن نبين كيف قادت كل واحدة من هذين النظرين إلى فهم معين للتاريخ عامه والتاريخ العربي والإسلامي خاصة.

ومن يخرج عن منطق الثنائيّة لا يبقى أمامه غير منطق النسبية وغير رفض كل دولة تدعى امتلاك الحقيقة (أي المطلق) :

«إن السلطة الدينية لا تقدر على التساهل ولا تحمل نفس فوق طاقتها. ذلك لأنّ غرض هذه السلطة مناقض لغرض التساهل على خط مستقيم، فهي تعتقد اعتقادا ما وراءه رب أن الحقيقة في يدها وأن قواعدها وتعاليمها هي الحق الأبدى الذي لا يداخله أقل شك وما عداه فكفر وضلالة . ومن كان يعتقد هذا الاعتقاد فمن الخطأ على الإنسانية أن تسلمه رعاية قوم من غير قومه وتسلطه على ناس من غير دينه» (207).

هذا الاعتقاد دفعه إلى التحفظ إزاء الديمقراتية إذا شملت رجال الدين فسمحت لهم بامتلاك الحكم لأنّ بلوغ السلطة في هذه الحالة يكون بطريق عامة الناس الذين يتتجاوز عدد الأميين فيهم زمان تأليف ابن رشد وفلسفته الخمسة والتسعين في المائة في أغلب أجزاء السلطة حتى أنّ عدد المدارس الابتدائية في بلد كمصر أصبح يحكمه الانجليز منذ 1882 لم يكن يتتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة بل كان التعليم تابعا لإدارة الأشغال العمومية (النافعة) :

«أساس الإصلاح الذي يجب أن تدعو إليه الحكومات في هذا الزمان حصر الدين في أماكن العبادة كما تحصره فرنسا اليوم وعدم الإذن له بالخروج منها لأنّه لا دخل له في الدنيا ولا وظيفة له غير عبادة الله وهذا ينافي دعوة الأستاذ (يقصد محمد عبده) التي تقدّمت أشدّ منافية» (208).

يكاد يحس فرح أنطون أحيانا أنه سقط في تناقض خطير : فهو من ناحية يدعو إلى الحرية وهو من ناحية ثانية يدعو إلى «عدم الإذن (للدين) بالخروج من أماكن العبادة»؟

إن أساس المشكلة يكمن في نظر فرح أنطون في غياب هذه الحركة الفكرية التي تخرج بالشعب من حالة القصور وطلب الوصاية الدائمة عليه وتجعل منه حكما يقلص من تأثير دعاء «الإنقاذ» سواء أكانوا ديانين أو

(207) المصدر السابق، ص 244.

(208) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 285.

.265 (209) المصدر السابق، ص

.42 (210) المصدر السابق، ص

الفصل الثامن

محمد عبده وفرح أنطون

وقراءة التاريخ

محمد عبده :

«لابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن
والذكر الحكيم».

فرح أنطون :

«إن الأصل لا يُقلّد مهما كان مقلّده مخلصا».

يطرح سؤال هام في نظرنا هو : إلى أي حد أثرت هذان النظريتان المتناكترتان في فهم كل من محمد عبده وفرح أنطون للتاريخ ؟

يرى محمد عبده أن كل الخير يكمن في «الأصل» أي في القرن السابع الميلادي العربي والمسلم في آن واحد. وينجر عن هذا الرأي إهمال بل تأثير لما قبل هذه الفترة فلا لزوم عندئذ لدراسات تتناول حضارة العرب مثلاً قبل القرن السابع.

على أن هذا الرأي يقود إضافة إلى ما سبق إلى زقاق فكري حقيقي : فإذا كان الكمال البشري قد تحقق على أيدي رجال دولة الإسلام العربية فيما إذا يفسر المرء احتطاط هذه الدولة وبماذا يفسر تقدم بعض سكان الأرض وهو سكان أوروبا الغربية ؟

لا يتبقى أمام محمد عبده إلا إجابة واحدة عن السؤال الأول أحد وجهيها ديني (يتعلق بالإسلام) والثاني عنصري (يتعلق بالعرب وبعلاقتهم بغير العرب من المسلمين الفرس والترك والبربر) والوجه والقفافا معاً هما نواة الفكرةعروبية الإسلامية التي تبنّاها الكواكيبي ومحمد رشيد رضا والشريف حسين ...

«وأكبر داء دخل على المسلمين في همهمهم وعقولهم إنما دخل عليهم بسبب استيلاء الجهلة على حكمتهم. أقول «الجهلة» وأريد أهل الخشونة والغطرسة الذين لم يهذبُهم الإسلام ولم يكن لعقائده تمكن من قلوبهم»⁽²¹¹⁾،

من هم «أهل الخشونة والغطرسة» في نظر محمد عبده ؟

إنّهم ليسوا الجهلة ضمن شعبٍ شعبيٍ ولكن الجهلة هم أمم «كاملة»، إنّهم الفرس والترك والبربر. فعن الفرس والترك كتب :

«لم أر ك الإسلام دينا حفظ أصله وخلط فيه أهله»⁽²¹²⁾ لا هم فهموه فأقاموه ولا هم رحموه فتركوه سواسية من الناس اتصلوا به ووصلوا نسبهم

(211) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 218.

(212) تلاحظ هنا ثانيةً محمد عبده الفحفة : فهناك الدين من ناحية (الله والقرآن) وهناك من ناحية ثانية الطبيعة والمجتمع اللذان يتنزلان منزلة انفعالية صرفة. وكلما خرجا عن وضع الانفعال تحولاً في نظر محمد عبده إلى قوتين تافرتين (أي ضالتين) لابد من إعادةهما إلى المنزلة الأصل. فإذا كان لرجال الدين دور فهو يتمثل أساساً في مقاومة ميل الطبيعة والمجتمع إلى الخروج من منزلتهما الانفعالية.

مقلدون يلاؤن أفواههم بهذه الشتائم، وعليهم إثمتها وإنم من يقفون بها إلى يوم القيمة» (216).

فالإسلام الأصلي هو الإسلام العربي لا الإسلام «المستعجم» أو «المتبير» : ونحن هنا إزاء صفوية دينية وعرقية تنجرّ عنها صفوية لغوّة وصفوّة على مستوى العادات والتقاليد قادت كثيراً من العرب المسلمين إلى السعي إلى ترقية ما اعتبروه عند بعض الشعوب المسلمة «شوائب» بغية إعادة إدماج هذه الشعوب في الإسلام الأصلي وهو إسلام العرب المسلمين .

وأفضل من عبر عن الصفوّة العرقية العربي الإسلامي الشريف
الخلبي عبد الرحمن الكواكبي :

«رِبَّا كَانَ أَكْبَرُ سَبَبٍ لِّانْحِلَالِ أَخْلَاقِ الْأَمْرَاءِ الْمُسْلِمِينَ أَتَاهُمْ مِّنْ جَهَةِ الْأَمْهَاتِ وَالزَّوْجَاتِ السَّافِلَاتِ إِذْ كَيْفَ يَرْجِى مِنْ امْرَأَةِ نَشَأَتْ سَافِلَةً رَقِيقَةً ذَلِيلَةً (ويعلق الكواكبي هنا بقوله : كالكرجيّات والأرمنيات والرقائق البركسياً أمهات أكثر الأباء وزوجاتهم) أَنْ تَرْتَكَ بَعْلَهَا، وَهُوَ فِي الْغَالِبِ أَطْوَعُ لَهَا مِنْ خَلْخَالِهَا، أَنْ يَجِيبَ دَاعِيَ شَهَامَةً أَوْ مَرْوَعَةً، أَوْ أَنْ تَغْرِسَ فِي رُؤُوسِ صَبِيَّتِهَا أَمْيَالًا سَامِيَّةً، أَوْ أَنْ تَحْمِسْهُمْ عَلَى أَعْمَالٍ خَطْرَةً. كَلَّا لَا تَفْعُلْ ذَلِكَ أَبَدًا. إِنَّمَا تَفْعُلْهُ الشَّرِيفَاتُ الْلَّاتِي تَجْدَنُ فِي أَنْفُسِهِنَّ عَزَّةً وَشَهَامَةً (ويعلق الكواكبي هنا بقوله : كبنات بيوت المجد الحريصات على الفخر، وبنات أهل الباادية والقرى الأبيات النبوس). وهذا هو سرّ أن أعاظم الرجال لا يوجدون غالباً إلا من أبناء ويعول نسوة شريفات أو بيوت قروية. وهذا هو سبب حرص أمّاء العرب والإفرنج على شرف الزوجات» (217).

من السهل على المرء أن يعثر فيما يتّصل بالمالاصلة بين الأجناس بصفة عامة على قرابة فكريّة بين تفكير محمد عبده وتفكير ارنست رينان (218) بل تفكير غوستاف لوبيون الذي يحبّ محمد عبده الاستشهاد به «يقول الفيلسوف

(216) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية» ، ص 159.

(217) عبد الرحمن الكواكبي : «الأعمال الكاملة» ، إعداد محمد عمارة ، القاهرة ، 1970 ، ص 276.

(218) انظر المقال بين الأفغاني وارنست رينان في الفصل الخامس من هذا الكتاب.

بنسبة وقالوا نحن أهله وعشيرته وحماته وعصبيته وهم ليسوا منه في شيء إلا كما يكون الجهل من العلم والطيش من الحلم وأفن الرأي من صحة الحكم. ظنّ خليفة أنّ الجيش العربي قد يكون عوناً ل الخليفة علوّي لأنّ العلوبيين كانوا أقرب بيت النبي صلّى الله عليه وسلم فأراد أن يتّخذ له جيشاً أجنبياً من الترك والديلم وغيرهم من الأمم التي ظنّ أنه يستعبدّها ويصطفعها بإحسانه. هناك استعجم الإسلام وانقلب أعمجياً» (213).

«هذه السياسة سياسة الظلمة وأهل الأثرة هي التي روّجت ما أدخل على الدين مما لا يعرفه وسلبت من المسلم أملاً كان يخترق أطباق السماوات . فجلّ ما تراه الآن مما نسميه إسلاماً فهو ليس بإسلام وإنما حفظ من أعمال الإسلام صورة الصلاة والصوم والحجّ وقليل من الأقوال التي حرّفت عن معانيها» (214).

وأما عن البرير فقد كتب :

«إِنَّ الْمُسْلِمِينَ لَمَا كَانُوا عُلَمَاءً فِي دِينِهِمْ كَانُوا عُلَمَاءَ الْكَوْنِ وَأَئِمَّةَ الْعَالَمِ. أَصَبَّوْا بِمَرْضِ الْجَهَلِ بِدِينِهِمْ فَانْهَمَرُوا مِنَ الْوِجُودِ وَأَصَبَّوْهَا أَكْلَةَ الْأَكْلِ وَطَعْمَةَ الطَّاعِمِ، هُلْ وَقَفَ الْجَهَلُ بِالْمُسْلِمِينَ عِنْدِ تَكْفِيرِ مَنْ يَخَالِفُهُمْ فِي مَسَائِلِ الدِّينِ أَوْ يَذَهَّبُ مَذَاهِبُ الْفَلَاسِفَةِ أَوْ مَا يَقْرَبُ مِنْ ذَلِكَ؟ لَا، بَلْ عَدَا بِهِمِ الْجَهَلُ عَلَى أَئِمَّةَ الدِّينِ وَخَدْمَةَ السَّنَّةِ وَالْكِتَابِ، فَقَدْ حَمَلَتْ كِتَابُ الْإِمَامِ الْغَزَّالِيِّ إِلَى غَرْنَاطَةَ وَبَعْدَمَا انتَفَعَ بِهَا الْمُسْلِمُونَ أَزْمَانًا هَاجَ الْجَهَلُ بِأَهْلِ تِلْكَ الْمَدِينَةِ وَانْطَلَقَتْ أَلْسِنَةُ الْمُتَعَالِمِينَ مِنَ الْبَرِّ بِتَفْسِيْقِهِ وَتَضْلِيلِهِ فَجَمِعَتْ تِلْكَ الْكِتَابَ خَصْوَصًا نَسْخَ «إِحْيَا عِلْمِ الدِّينِ» وَوُضِعَتْ فِي الشَّارِعِ الْعَامِ فِي الْمَدِينَةِ وَأُحْرَقَتْ.

قال قوم يعدون أنفسهم مسلمين في ابن تيمية - وهو أعلم الناس بالسنة وأشدّهم غيرة على الدين - إنه ضالّ مضلّ (215) وجاء على إثر هؤلاء

(213) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته» ، ص 277.

(214) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته» ، ص 278.

(215) يميز محمد عبده في حقيقة الأمر بين المراطيين الذين أحرقوا «إحياء علوم الدين» والموحدين الذين امتحنوا ابن رشد. ولقد استعمل محمد عبده عبارة «وبعدما انتفع بها كتب الغزالى أزمانا هاج الجهل... الخ وهذا خطأ تاريخي فمن المعروف أن الغزالى عاصر في المشرق الدولة المراطية في المغرب والأندلس.

ويعممّ لوبون نظرته إلى البرير على الأتراك فيحملّ هؤلاء كما حملّ البرير مسؤولية انحطاط العرب فيتحولّ بهذا التعميم إلى قدوة فكرية عند العروبيين الإسلاميين :

«إنَّ ناشري شريعة النبيِّ الجدد لم يكونوا فعلاً من جنس عربٍ ولكنَّهم كانوا من الأتراك ثمَّ من المغول أي كانوا شبه برابرة. وكما كان شأن البربرة الذين اجتاحتُوا العالم الروماني فإنَّ أمر المسلمين الجدد انتهى لاشكٍ في ذلك بتمثلُ حضارة المغلوبين (يقصد العرب) ولكنَّ هذا التمثيل احتاج ضرورة إلى مدة طويلة. وبطءُ هذا التكيف يظهر في حد ذاته الاختلاف الأساسي الذي يفرق بين الشعوب الذكية ذات التطور السريع مثل العرب وبين الشعوب السافلة ذات التطور البطيء مثل برابرة العصور الوسطى والجحافل الآسيوية الشبيهة بهم والتي اجتاحت إمبراطورية محمد» (224).

ولقد تفطنَ فرح أنطون منذ 1903 سنة زيارة محمد عبده إلى شمال إفريقيا للقرابة الفكرية التي ذكرنا فحدّر مفتى الديار المصرية من الاطمئنان إلى آراء رينان (ومن ثمَّ غوستاف لوبون) العنصرية :

نعم نحن وقفنا على قول للفيلسوف رينان فيه طرف مما ذكره الأستاذ فإنه قال عند كلامه على اضطهاد العلم والفلسفة في الإسلام في الشرق والغرب أن الدين الإسلامي كان في أيدي البرير والعناصر الغربية بثابة قواعد شديدة ضيقَة لأنَّهم كانوا يجعلونه كذلك. ولكنَّ نقول للأستاذ باحترام أنه عليه أن يحذر من هذا القول لأنَّه يهدِّم «الجامعة الإسلامية» فإذا كان الأستاذ من دعاة هذه الجامعة وجب أن يرجع في كلِّ ما قاله عنه» (225).

ونكاد نستغنى عن القول إن اضفاء صفة الكمال على «الأصل» تجبر محمد عبده، منطقياً على البحث عن إجابة عن السؤال المحير : لماذا تختلف المسلمين وتقدم الغربيون ؟

(224) غوستاف لوبون : «حضارة العرب»، ص 145.

(225) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 281.

جوستاف لوبون أنَّ العرب أولَ من علمَ العالم كيف تتفق حرية الفكر مع استقامة الدين» (219) وذلك لأنَّ أرنست رينان يعدُّ، لشاليته، رحمة مقارنة بالطبيب المتكلِّف غوستاف لوبون. ويُعْكِننا هنا أنَّ ثبت بعض آراء هذا الطبيب في البرير والترك لإقناع القاريء بما ذهبنا إليه من اعتبار محمد عبده والكواكبي ومحمد رشيد رضا والشريف حسين (220) عروبيين إسلاميين لا إسلاميين.

يعرف غوستاف لوبون بعض هذه الأجناس المسلمة :

«إنَّ برير إفريقيا مجموعة سكان مختلفين جداً عن العرب» (221).

ف«عربيُّ الجزائر ليس في حقيقة الأمر إلا هجيننا حقيقياً علينا أن ننتظر أن نجد فيه كل صفات الهرجاء السافلة» (222)، أمَّا أهلية البرير لتقدير الحضارة الحديثة فتكاد تكون، عنده، مفقودة بسبب «روح الانقسام عند البرير وقلة التهيؤ لقبول الحضارة» (223).

في النظرة التقليدية إلى الطبيعة (سواء عند المسلمين أو الغربيين وبغض النظر عن نوع التكوين الذي تلقوه في المساجد أو الكليات الدينية أو كليات الطب والهندسة) تتحول النتائج إلى أسباب لقيام هذه النظرة على الصفات الظاهرة لا على تركيب الأشياء الداخلي.

(219) محمد عبده : «الإسلام والمصرانية»، ص 104.

(220) أرسل مندوب الشريف حسين بالقاهرة إلى الشريف حسين بتاريخ 22 ديسمبر 1916 هذه البرقية : «كررت تشبثاتي مع ولاة الأمور الانكليز فيينا أن لفظة «ملك العرب» ليست عامة كما يظنون. إنها لا تشمل مصر والجزائر وغيرها بل المقصود منها ملك البلاد العربية وأكَّدت لهم أنه لا يوجد واحد من أصحاب الفكر والرأي في الأمة العربية، يمكن أن يرضي بهذا اللقب الذي هو حُقُومُ الطبيعِيِّ».

وفي 25 ديسمبر أرسل الحسين إلى معتمده بمصر البرقية التالية بتوقيع فؤاد الخطيب (وكيل الخارجية) : «(...) إذ أنَّ مصر ليست من البلاد العربية وتونس والجزائر بطريقة أولى. ولا شك بأنَّ دوام حدوث مثل هذه الحالات والذهابات يحكم علينا بالتردد في العمل» (أنيس صانع : «الهاشميون والثورة العربية الكبرى»، بيروت، 1966، ص 177-178).

G. Lebon : "La civilisation des Arabes" - Syracuse, 1969, p. 45. (221)

(222) المصدر السابق، ص 46.

(223) المصدر السابق، ص 196.

وكتب في موضع آخر :

«سألت يوماً أحد المدرسین في بعض المذاهب : هل تبيع وتشترى وتصرف النقود على مقتضى ما تجد في كتب مذهبك ؟ فأجاب : إنَّ تلك الأحكام قلماً تخطر بياله عند المعاملة بالفعل وإنما يفعل ما يفعل الناس. هكذا فعل الجمود بأهله ، ولو أرادوا أن تكون للشريعة حياة يحيا بها الناس لفعلوا ، ولسهل عليهم وعلى الناس أن يكونوا بها أحياء» (229).

وفي موضوع التشريع الشائك أكثر من غيره كتب عن اقتباس أخلاقها من الإسلام فكانت بذلك نهضتها :

«نعم نحن لا ننكر أن بين الأمم الأوربية أمَّة تعرف كيف تحكم من ليس على دينها ، وتعرف كيف تحترم عقائد من تسوسهم وعوائدهم ، وهي الأمة الأنجلizية فهي الأمة المسيحية التي تقدِّر التسامح حقَّ قدره ، ولا يصعب علينا أن نقول إنَّ منشأ ذلك أنَّ أمراً ها في الحروب الصليبية وقواد جيشهما كانوا من أشدِّ الصليبيين علاقة بسلطان المسلمين وأمراً جيشه (230). وقد امتاز الأنكليز في ذلك الزمان المظلم بدرس عقائد المسلمين وعاداتهم ، فحملوا من ذلك شيئاً كثيراً إلى بلادهم (...) وهل أجد من يأبى على القول بأنَّ الإسلام السليم من البدع هو أستاذ الأنجلiz وعنه أخذوا هذه الخلطة» (231).

إنَّ طاقة كامنة في الإسلام مثل هذه الطاقة لا تنتظر غير «المقدَّ» الفرد الذي بإمكانه أن يغيِّر وضع البلاد الإسلامية إذ :

«لو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه ويأخذهم بأحكامه لرأيتهم قد نهضوا والقرآن الكريم في إحدى اليدين وما قرَّ الأوْلُون وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى ذلك لآخرتهم ، وهذا لدنياهم ، وساروا يزاحمون الأوربيين فيزحفُوهم» (232).

(229) محمد عبده : المصدر السابق ، ص 130.

(230) سلطان المسلمين القدوة هو هنا الكردي صالح الدين.

(231) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية» ، صص. 170-171.

(232) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية» ، ص 31.

لقد رأينا كيف أجاب عن أسباب تخلف المسلمين فكيف تقدم الغربيون؟

لقد تقدَّموا لأنَّهم «اقتبسوا» كلَّ مبادئ حضارتهم من «الأصل الإسلامي» سواء تعلق الأمر بالعلم التجاري أو الاقتصاد أو التشريع . فعن اقتباس العلم التجاري عن الأصل العربي كتب محمد عبده :

«كان علم العرب في أول الأمر يونانيًا ، لكنه لم يلبث كذلك إلا دون قرن واحد تمَّ حصاره عربياً . ولم يرض العربي أن يكون تلميذاً لأرسطو وأفلاطون أو أقليدس أو بطليموس زمنا طويلاً (226) كما بقي الأوريَّ كذلك عشرة قرون كاملة في التاريخ المسيحي : «قالوا إنَّ باكون هو أول من جعل التجربة والمشاهدة قاعدة للعلوم العصرية أو أقامها مقام الرواية عن الأساتذة والتمسّك بآراء المصنَّفين وأطلق العلم من رق التقليد ذاك حقٌّ في أوروبا . وأماماً عند العرب فقد وضعت هذه القاعدة عندهم لبناء العلم عليها في أواخر القرن الثاني من الهجرة» (227).

أما عن علم الاقتصاد فكتب :

«ووضع (الإسلام) قانوناً للإنفاق وحفظ المال في قوله : «إنَّ المبذرين كانوا إخوان الشياطين وكان الشيطان لرَبِّه كفوراً ولا يجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كلَّ البساط فتقعد ملوماً محسوراً» «سورة الإسراء» (228).

(226) كتب ابن رشد متتحدثاً عن أرسطو : «إنَّ مؤلَّف هذا الكتاب (يقصد الطبيعيات لأرسطو) هو أعقل اليونان (...) الذي وضع علوم المنطق والطبيعيات وما بعد الطبيعة وأكملها . وقد قلت إنَّه وضعها لأنَّ جميع الكتب التي ألفت قبله عن هذه العلوم لا تستحقَّ جهد الحديث عنها ، لأنَّها توارت بمؤلفاته الخاصة ، وقد قلت إنَّه أكملها لأنَّ جميع الذين خلفوه حتى زمننا (ويقصد القرن الثاني عشر) أي في مدة خمسة عشر قرناً) لم يستطعوا أن يضيفوا شيئاً إلى مؤلَّفاته أو أن يجدوا فيها خطأً ذاتيًّا» (رينان : «ابن رشد والرشدية» ، ص 70).

(227) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية» ، صص 102-103.

(228) محمد عبده : المصدر السابق ، صص 91-90.

«لم يشتهر أحد (من تلامذة ابن رشد) في الفلسفة بعده وذلك لأحد سببين فإما أنهم خافوا أن يقعوا في ما وقع فيه أستاذهم في حياته وإما أنهم كانوا غير مستعدّين لهذه الصناعة الخطيرة التي تقتضي استعداداً نظرياً، وربما كان السبب الثاني هو الأرجح. إذ لو كان أحدهم مستعداً لذلك استعداداً حقيقياً لرفع صوته مهما حاول الناس إسكاته لأن الحقيقة متى وجدت طريقها جرت فيها بقوة الصاعقة فلا يقف في وجهها شيء». وما طريق الحقيقة سوى القوى الأدبية العظيمة التي هي كل الإنسانية في الإنسان والتي تدفع النفس إلى العمل الحر والقول الحر مهما كانت النتيجة»⁽²³⁵⁾.

أي علمانية في مثل هذا النص الذي يتحدث بلغة صوفية عن «الاستعداد الذاتي» وعن «الحقيقة التي، إن وجدت طريقها في الإنسان العقلي، جرت بقوة الصاعقة» وعن «طريق الحقيقة الذي هو طريق القوى الأدبية العظيمة»؟.

الآن يصح أكثر أن يتحدث المرء عن هيجيلية ما زالت تحتاج إلى من يوثقها إلى الأرض ؟

على أن هذه العقلانية، على هيجيليتها، قد حوت قدرًا من التاريخانية قررتها من تفكير أرنست رينان :

فالاصل الذي يرى فيه محمد عبده بداية كل شيء يصبح عند فرح أنطون مجرد حلقة من حلقات التاريخ الضارب في القدم وبذلك يضفي على الإسلام صفة النسبية فيتحول محمد مننبي إلى مصلح في زمن معين وفي بيئه معينة وفي شعب معين إذا هو :

«سيد العرب الجليل ومجدد حياة قدن الشرق صاحب الشريعة الإسلامية»⁽²³⁶⁾.

هو إذن سيد العرب من دون غيرهم من الشعوب وهو مجدد وما أقرب هذا اللنون من لفظ «المصلح» ولفظ الإصلاح يفيد الظرفية ويفيد ضرورة تعديل الإصلاحات بما يلائم تطور الأمم :

(235) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 278.

(236) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 230.

إن انتظار هذا المنفذ هو الذي يفسر سياسيا مكانة الوهابية في «المنار» و موقف هذه المجلة المعادي لمحمد علي الذي قضى على الدولة السعودية الوهابية في العقد الثاني من القرن التاسع عشر فقد تحامت المجلة التي تدافع عن الأستاذ على هذا الأمير العظيم يوم تذكر مرور مائة سنة على دخوله القطر (وقالت عنه في مقالات طويلة إن إخماد ثورة الوهابيين كان ضرورة قاضية على الإسلام»⁽²³³⁾.

ومن يتناول بالمقارنة تفكير محمد بن عبد الوهاب وسلوك الوهابيين وتفكير ابن تومرت وسلوك الموحدين فلن يعدم وجود نقاط التقاء لا تخصى.

و بما أن الوهابية لم تكن سنة 1903 قوة فاعلة ومؤثرة فقد اضطر محمد عبده إلى القول إن الإسلام إن لم ينتصر بيدي مسلم فإن الإنسانية جميعها المحكومة بالأنجلوساكسونيين الذين كان الإسلام أستاذهم في القرون الوسطى سوف ينتهي بها المطاف إلى الإسلام. وإذا لم يكن «الصبح بقريب» فإن القضية قضية وقت :

«لابد أن ينتهي أمر العالم إلى تآخي العلم والدين على سنة القرآن والذكر الحكيم (...) وليس بينك وبين ما أعدك به إلا الزمان الذي لا بد منه في تنبيه الغافل...»⁽²³⁴⁾.

هذا هو، في نظرنا، مجمل تفكير محمد عبده التاريخي وهو، كما نرى، يقوم على النكارة. وعلى العكس منه كان تفكير فرح أنطون يقوم على الخطية التي تصل حد الفجاجة، ولذلك يميل البعض إلى وصفه بالعلماني وهو ليس كذلك وإنما هو عقلاني يرى في العقل القراءة المحركة للتاريخ فكانه «الله» ويضطره ذلك إلى أن يردّ انقطاع تفكير ابن رشد لا إلى فقدان التربية الاجتماعية المؤهلة لاحتضان هذا التفكير وإنما إلى غياب فرد يضمن تواصل هذا التفكير :

(233) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 282.

(234) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية»، ص 148.

وعن هذه الأسئلة الثلاثة جمِيعاً أجاب محمد عبد بالإيجاب⁽²³⁹⁾ استناداً ولا شك إلى «أن الضرورات تبيح المحظورات» ذلك أنه إذا خشي الناس على أنفسهم من الموت جوعاً في جبل تكثر فيه الخنازير المحرّم أكلها شرعاً فيمكنهم دفع ضرر أكبر (وهو الموت جوعاً) بضرر أصغر (وهو أكل لحم الخنزير). ولقد عارض هذه الفتوى مسلمون مثل الخديوي عباس وكان إذاً في أوج علاقاته الثنائية ببعض النساء ورحب بها آخرون مثل كرومر. ولسوف يعتبر المرحّبون من المسلمين بهذه الفتوى «مصلحين» و«مجتهدين» ومن دعاء «التسامح».

هنا يقف فرح أنطون موقف المتحفظ إزاء فكرة «الاجتهاد» التي تقتصر كما رأينا على المأكل والملابس :

فإذا كانت «الضرورات تبيح المحظورات» أفلأ يدخل في ذلك المناخ ؟

أليس من الضرورات أن يقع تحليل زواج العريبات المسلمات من العرب المسيحيين ؟ ونحن نضيف : ماذا كان يمكن أن تكون فتوى محمد عبد لو بقي حياً ورأى مئات الآلاف من المسلمات اللائي ولدن في البلاد الغربية واعتبرتهن مشكلة الزواج ؟

تقف الإباحة عند محمد عبد عند المأكل والملابس ولا تتعداً إلى المناخ وويرّد رشيد رضا هذا الموقف كالتالي :

يقول بعض النصارى إذا كان الإسلام أباح للمسلم أن يتزوج بالكتابية ليعلم البشر التاليف والتعاطف مع التباهي في العقيدة والخلاف فلماذا لم يسمح للكتابي أن يتزوج بالسلمة لهذا الغرض ؟ والجواب أن الرجال قوامون على النساء لأنّهم أقوى منهاً فليس من العدل ولا من الرحمة أن يسمح لقوى يفرق دينه بينه وبين زوجته الضعيفة ويأمره ببغضها وبغض أولاده ووالده إذا خالفوا عقيدته (يقصد المسيحي واليهودي) أن يتزوج بأمرأة مخالفة له. وإنما أباح الإسلام ذلك لمن يدين بالله بما أمر به من العدل والرحمة، وتتفق شريعته عليه ما فرضته عليه من حقوق الزوجة وهو المسلم . زد على ذلك أن الكتابي لا يبيع

(239) محمد عبد : «سلسلة الأعمال المجهولة»، ص 132.

«إذاً كان (...) تغيير شروط الأديان وحالاتها بتغيير الزمان والمكان أمراً لازماً، فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن فإن الدول الآن منظمة تنظيمياً عسكرياً واجتماعياً يحول دون هذا الرجوع»⁽²³⁷⁾.

بـ «أنسنة» محمد «أنسنة» كاملة كسر فرح أنطون الثنائيّة الشالة (محمد النبي / محمد الإنسان) وجعل من القرآن نصاً بشريّاً قابلاً ل مختلف القراءات مثل القراءة الرشدية والقراءة الأشعرية وفي الآن نفسه عرّى مفهوم «الاجتهاد» من الهالة التي أحاطه به رجال الدين التقليديون : إن «الاجتهاد» (وهو من الثلاثيّة جهد) كان يمكن في نظر فرح أنطون أن يكون مقبولاً لو كان نتيجة جهد حقيقي أي قراءة جديدة للإسلام مثل قراءة ابن رشد أي قراءة «ترقي في الدين بارتقاء عقول البشر واستعدادهم لكمال الهدایة»⁽²³⁸⁾ وبذلك تزداد صورة الله تعالى كلّما ازدادت عقول البشر ثراءً وتعقيداً وحيرة في الآن نفسه.

ولكنّه ليس مقبولاً، عند فرح أنطون، لأنّه اجتهاد من داخل قراءة أحادية للنصّ القرآني وهي القراءة الأشعرية.

ولعله يحسن هنا، لأهمية هذه المسألة، أن نعطي مثالاً يوضح الفرق بين مفهوم الاجتهاد ومفهوم «الارتفاع» :

أصدر محمد عبد «فتاوي لبعض المسلمين من الترسفال (جنوب إفريقيا) ردّاً على ثلاثة أسئلة وجهوها إليه :

1) هل يجوز أن يأكل المسلم في بلد أجنبي لحما غير متذبح على الطريقة الشرعية ؟

2) هل يجوز أن يرتدي المسلم القبعة في بلد أجنبي ؟

3) هل يجوز للشافعي أن يصلّي خلف الحنفي بدون تسمية ؟

(237) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 282.

(238) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 234.

تشابع كلّ منها رئيسيَا كبيراً وأخرى خارجة عن دائرةِهما، ناقمةٌ عليهما حالياً.

ولم يمضُ الثلث الثاني حتى انقلبَ دعوتهما إلى الدين وتهذيب النّفوس إلى دعوة إلى الملك والاستئثار وتوصيغ أبهة الملك وجعله منحصرًا في أسرة يحدثُ أفرادها ما شاؤوا أن يحدُثوا. ولم يمضُ الثلث الثالث حتى تكاملتُ أصول الشّيع وتألّقت فروعها وأينعت ثمراتها وأحدث في الدين من أحدٍ واخترع من اخترع فاختلفوا في القراءات فتعددتُ أشكالها، وتعارضوا في الروايات فتناقضتُ أحکامها وتبينوا بالفهم من النصوص فضاعت ثمراتها وتجادلوا في الفهوم فذهبوا غایياتها ... عقائد متباعدة ... وعبادات مختلفة ... وأقضية متضاربة ... وضمائر متباينة ... فـأي الإجماع؟ أي أخي ... أليس هذا أمرنا في ذلك القرن الأوّل الذي عليه مدار فخرنا، وإليه يردّ أصل مجدهنا ... وفيه اتسع سلطان حكمنا وعلا منار ديننا» (242).

وبينَ فرحَ أنطون بعد ذلك السبب الحقيقي، في نظره ، في انهيار دولة الإسلام العربية في العهد العباسى :

«إنَّ السبب الأكبر الذي سقطت من أجله دولة بنى عباس بعد عزّها ومجدّها إنّما هو عجزها عن حفظ «وحّدتها» بالدين وعدم مقدرتها على الالتجاء إلى وحدة أخرى تحفظ بها نفسها بالرغم من كلّ ما صنعه الخليفة المأمون في هذا السبيل (243). وبما أن الدول الكبيرة لا تقوم وعلى الخصوص لا تدوم (244) إلا بـ«الوحدة». وكانت الوحدة الدينية أمراً مستحيلاً (247) فقد كان من الضروري سقوط دولة بنى العباس وسقوطها انتهى وأسفاه مجد العرب في الكرة الأرضية» (246).

(242) عبد الحميد الزهراوي (قتل 1916) : «الفقه والتتصوف»، القاهرة، (ط.2)، 1960، ص 15-16.

(243) الإعجاب بالمؤمن واضح هنا ومن يقول المؤمن يقول بنقيض ما كان يدعو إليه ابن حنبل.

(244) للتحصيص هنا أهمية كبيرة.

(245) سبق لابن رشد أن بين تهافت القول بالإجماع.

(246) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 257.

له دينه التزوج بالملّمة إلا جحوداً لدینه، يخرج به عن كونه كتابياً، أو فسقاً وإشاراً لشهوته عليه» (240).

فالاختلاف واضح إذن بين فهم كل من محمد عبد وفرح أنطون لمعنى الاجتہاد : الأول يحصر معنى الاجتہاد في نطاق ضيق لا يعرض «الأصل» للإذابة والثاني يوسعه توسيعاً يذهب بفكرة «الأصل» و«الأصالة» لأنَّ هذه الفكرة في حد ذاتها هي نتيجة قراءة من جملة من القراءات أي هي قراءة تستند إلى إجماع الأشعرية وهي حزب من أحزاب المسلمين. ونکاد نستغنى عن القول إنَّ قول فرح أنطون بتهافت مفهوم الأصل دفعه إلى الاجتہاد في بيان تهافت تفكير محمد عبد التاريخي نقطة فايتداً بمسألة مسؤولية الشعوب غير العربية في انحطاط دولة الإسلام العربية مبيناً أن «الفتن والانحلال» لازماً دولة الإسلام العربية منذ نشأتها الأولى ميرئاً بذلك الترك والفرس والبربر من هذه المسؤولية :

«إنَّ جراثيم (يقصد بذور) الفتنة والانحلال كانت في تاريخ المسلمين قبل اتصالهم بالترك والفرس . فليس الترك والفرس بالسبب الحقيقي . إلا ترى أن الخليفة الذي ذكره الأستاذ استجرار بجيش تركيٍّ لكي يتّقي شرّ الفتنة التي كانت تحت الرماد والتي قبل ذلك كانت قد خربت البلاد» (241).

والحقيقة أنه كان من السهل على فرح أنطون أن يبيّن تهافت تفكير محمد عبد فيما يتّصل بإدعاء خلوّ فترة الإسلام الأوّل من «بذور الانحلال» إذ كان كثير من الأوروبيين الإسلاميين أنفسهم يذهبون مذهب فرح أنطون في تقييم هذه الفترة ومنهم الشيخ عبد الحميد الزهراوي (1871 - قتل 1916) الذي كتب :

«المسلمون ليسوا شعباً واحداً وليسوا على سنٍ واحدة في النحلة والعادات (...) لم يمضُ الثلث الأول من القرن الأوّل على المسلمين حتى كفَّ بعضهم بعضاً فتخاربوا وتحازبوا وتخاذلوا إلى أن انقسموا إلى ثلاثة : فئتان

(240) محمد عبد : «الإسلام والنصرانية»، ص 213، حاشية 24.

(241) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 278 .

كل ما يفصل تفكير فرح أنطون عن تفكير محمد عبد نجده مختزلاً في اعتبار فرح أنطون أن سقوط الدولة العباسية (وقياساً إلى ذلك الدولة الموحدية) كان أمراً «ضرورياً» لأنَّ هذا السقوط هو نتيجة تفاعل أسباب ومبنيات أفقية مجالها الطبيعة والمجتمع أي مجتمع استقلَّ عن الله ولم يعد يحظى بـ «عنایته» الأبوية القريبة : أمَّا محمد عبد فهو يرى، مدفوعاً بنظرته إلى علاقة الله بالطبيعة وبالمجتمع أنه كان يمكن أن لا تسقط الدولة العباسية لأنَّها محدثة حدوث العالم الذي أوجده الله وكان يمكن أن لا يوجده. والله هنا (الدين) يصبح مُجسداً في بعض الأفراد الذين يوجهون التاريخ بغضِّ النظر عن الظروف الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية.

كتب فرح أنطون مؤكداً على الاختلاف العميق بينه وبين محمد عبد :

«أَمَّا نحن فجوابنا (...) بسيط جداً . وهو بسيط لأنَّه طبيعي . وهو طبيعي لأنَّه كان ضروريأً أي أنَّ الطبيعة اقتضته وطلبتة . وهذا الجواب هو اعتبارنا كل التفرعات والتشعبات التي حدثت في الإسلام والمسيحية أموراً طبيعية ضرورية لابد منها لأنَّ الإنسانية مطبوعة على الاختلاف والتنوع (...) وروحها لا تستطيع الوقوف» (248).

يوجد تيار قويٌّ وغالب في البلاد العربية والإسلامية لا يتمكّن من التفكير إلاً انطلاقاً من ثانية السماء والأرض وثنائية الصفاء والكدر وثنائية الأصل والشوائب وها أنَّ فرح أنطون يكسر الثنائية فإذا «الشوائب» هي الأمر الطبيعي وإذا «الأصل» هو الأمر «الشاذ» :

«كلَّ هذه (الأحداث ضمن دين دين) أمرٌ إذا كان أنصار الأحزاب يسمونها «بدعا» فإنَّ الفلسفة يسمونها أموراً طبيعية لابد منها لأنَّها تابعة لطبيعة الزمان والمكان والسكان . ومن يحاربها فكأنَّه يحارب الطبيعة نفسها» (249).

لا يؤمن فرح أنطون بالهويات الابتدائية ولكن بالهويات المكتسبة التي تتجلَّ باستمرار : فالإنسان إذا ولد مشوهاً أو جميلاً الخلقة فلا فضل له في ذلك . وكذلك إذا ولد على هذا الدين أو ذاك أو نشأ في قوم دون قوم : وعلى العكس من ذلك فإنَّ ما يبلغه الإنسان باكتسابه يتنزل منزلة الأسى فالانتفاء إلى تنظيم حزبيٍّ مثلاً يُعدُّ عنده أرقى من الانتماء إلى الطائفة لأنَّ الأول مكتسب والثاني ابتدائي . وانطلاقاً من هذا الفهم يصبح الإسلام التوحيد في القرن السابع مكتسباً مقارنة بحالة ما قبل الإسلام ولكن إسلام القرن السابع يصبح بدوره انتماءً ابتدائياً مقارنة بالعصور اللاحقة وكلَّ دولة متعددة الأجناس والديانات والطوائف مثل الدولة العباسية تحكم على نفسها بالموت إن طلبت وحدة ابتدائية (دينية) في فترة تطلب وحدة أكثر تعقيداً من فترة البساطة الأولى .

ويطبق تفكيره هذا على الدولة الموحدية (أنَّها دولة كبرى نشأت البقاء على أساس «مستحيل» وهو الأساس الديني في بلد متعدد الأجناس والديانات والطوائف مما دفعها إلى تغليب منطق العامة (الفهم البسيط للدين) على تفكير ابن رشد (الفهم الأرقى لأنَّه يمثل هوية غير ابتدائية : العقل) :

«السلطة الدينية ضعيفة من طبعها . وهذا الضعف يوجب عليها مجازاة العامة إذ لا قوَّة لها إلا بهم لأنَّ العامة سواد الأمة وأساسها . وكلَّ حكومة لا تخلي من أعداء سواء كانت ملكية أو جمهورية . فالحكومة المقرونة بالدين تعلم أنَّ كل غلطة تبدو منها في الدين يتَّخذها أعداؤها ذريعة لإثارة الشعب عليها . ولذلك لا يكون للحكومة الدينية هم إلا المبالغة في استرضاء الشعب بالأمور التي يحبها . هذا هو السبب في مراعاة الحكومات الدينية عواطف العامة ومجاراتها لهم في كل المسائل حتى ما كان منها مضراً لهم ذلك أنَّ غرضها يكون حفظ كيانها لا تقدم الشعب . وكل شيء يكون جائزاً في هذا السبيل حتى إثارة التعصُّب الديني لتبقى الحكومة معززة بشعبها . وهي تصنع ذلك في حين أنَّ خاصَّة الأمة تحرق الأرم عليها» (247).

(248) فرح أنطون : المصدر السابق، ص 285.

(249) فرح أنطون : المصدر السابق، ص 282.

(247) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 251.

لا نستغرب عندئذ أن يفهم فرح أسطون دور الأتراك والفرس والبربر
فهمًا مضاداً لفهم محمد عبده :

«فنحن نقف عند هذا القول الخطير (يقصد نسبة محمد عبده انحطاط
دولة الإسلام العربية إلى الأجناس غير العربية) متأملين. وقبل كلّ أمر نعترف
لفضيلة الأستاذ بالجرأة في هذا القول. وكما أنه كان جريئاً فيه فإنّ جرأته هذه
تعلّمنا الجرأة أيضًا (...). ونحن نعتقد بلا مداعجة ولا مصانعة أنه ما أنقذ
الإسلام وحفظه إلى اليوم إلا الترك والفرس» (250).

فـ«دولة سلاطيننا آل عثمان» (251) ورثت الميراث العربي «باتخاب
طبيعيٍّ فكفت بقوتها ذلك الميراث ما كان يحدق به من المصائب
والأخطار» (252).

بل «إنَّ ميراث العرب لولا الدولة العثمانية لم يبلغ هذا المقام بل ربما لم
يشبه بعد أصحابه بضعة أعوام» (253).

ويقود تفكير فرح أسطون صاحبه إلى أن يفسّر تقلص تأثير الحضارة
العربية الإسلامية اليهودية المسيحية بغلبة الفكر الديني المخصوص على الفكر
الفلسفي إخلاصاً منه لنظرته التاريخية التي تعتبر العقلي لا الاجتماعي
محركاً للتاريخ :

«كان الطبيعة البشرية العالية متى رأت ألوهاً من الناس الذين هم
أحطّ منها شأنًا وعقلًا يقومون عليها مقاومة عظمتها يحلو لها أن تقتصر
عدهم وعددهم واعتمادها على الحقّ في جانبها وأنّه إذا خذل وخذلت في ساعة
أو يوم أو سنة أو قرن فإنّها تنازل معه إكليل النصر في المستقبل
الأبدى» (254).

(250) فرح أسطون : المصدر السابق، ص 278.

(251) تلاحظ هنا عثمانية فرح أسطون وعنوان مجلّته هو «المجامعة العثمانية».

(252) فرح أسطون : «ابن رشد وفاسفته» ، ص 278.

(253) المصدر السابق، ص 278.

(254) فرح أسطون : «ابن رشد وفاسفته» ، ص 68.

إنَّ فرح أسطون كان يصلّي للعقل صلاة محمد عبده للدين وصلاة
معاصره الشامي بندر الجوزي لخلود النسخ الحيّ في الجسد الاجتماعي.

ويدعوه هذا الإيمان اللامتناهي بالعقل فرح أسطون إلى القول إن تفكير
ابن رشد نفسه قد قبرته المقولية الجديدة التي سكنت العلم الحديث الذي يؤرخ
لولادته بجماعة من العلماء الغربيين من بينهم (باكون) الذي قال عنه محمد
عبده إنه ورث علم العرب في القرن التاسع الميلادي :

«وبسبب زوال فلسفة ابن رشد والفلسفة اليونانية من طريق الفلسفة
الحديثة يومئذ دخول هذه الفلسفة في طريق جديدة (...) فلم تستطع (فلسفة
ابن رشد) التغلب على الفلسفة الحديثة الجديدة المبنية على التجربة والامتحان
والمشاهدة» (255).

وإذ أقرَّ فرح أسطون بـ«زوال» الفلسفة الرشدية وهي التي تستند إلى
العقل في فترة من فترات نهوة فإنه من المنطقى أن ينظر إلى الحركات السياسية
التي تقول بإصلاح اجتماعي يستند إلى الدعوة إلى «الأصل» نظرته إلى
إيديولوجيات سياسية متهافتة غايتها الوصول إلى الحكم في مجتمعات ما زالت
تعيش فترة تاريخية وفكرية ما قبل رشدية :

«إذا كان (...) تغيير شروط الأديان وحالاتها بتغيير الزمان والمكان
أمراً لازماً فالرجوع إلى الأصل أمر محال وخصوصاً في زمن كهذا الزمن فإنَّ
الدول الآن منظمة تنظيمياً عسكرياً واجتماعياً يحول دون هذا الرجوع» (256).
ينجرُّ عن هذا التفكير موقف من الدولة الوهابية العروبية الإسلامية
يناقشه موقف محمد عبده ومجلة النار فيقدر ما تخسرت هذه المجلة على إحياء
مائوية استلام محمد علي الحكم في مصر بداية القرن التاسع عشر غالى فرح
أسطون في مدح هذا الحاكم :

«نقول إنَّ ذلك الأمير العظيم والقائد الكبير الذي كان نابغة الشرق في
زمنه قد رأى بعقله الكبير الراجع وخبرته الواسعة و حاجاته الجديدة أنَّ تلك

(255) المصدر السابق، ص 153.

(256) المصدر السابق، ص 282.

هل كان فرح أنطون وهو يجادل مفتى الديار المصرية شاعراً بانعدام التوازن بينهما لوقف الكتل الشعبية المحروثة غزالياً منذ قرون إلى جانب رجل الدين والسياسة محمد عبده؟

نعم كان فرح أنطون شاعراً بذلك فلقد كتب :

«إنه (يقصد محمد عبده) يعلم أن ضربات رجل مثله قد تكون قاضية إذا لم يردها المضروب عنه»⁽²⁵⁹⁾. ولقد تغلب حزب محمد عبده، تماماً كما تغلب في القرن الثاني عشر حزب الأشاعرة على حزب ابن رشد فانقسم الناس قسمين، قسم عبر عنده سلامة موسى عندما كتب :

«كانت رؤيا جديدة بل إلهاماً جديداً أن أعرف مجلة الجامعة لفرح أنطون (...) ولكن حياة فرح أنطون (...) بترت لأنّه وقع في مناقشات نفس الدين مع الشيخ محمد عبده، فبارت مجلته بعد الرواج ورحل إلى القارة الأمريكية»⁽²⁶⁰⁾.

وقد عبر عنه أنصار الفتى ومنهم أحمد أفندي الكاشف الذي نظم :

سلاماً حجّة الإسلام فينا ** ورضوانا رجاء المسلمين
عنيت بما كتبت فكنت وحياً ** يؤدي وهي ملهمك المينا
فلم تترك لتهم مكاناً ** يرى فيه المزاعم والظنونا
فرفقاً بالماكبـر قد كفاه ** مجادلة وأوشك أن يدينا
ودعـه في تأمله عـسـاه ** يجيئك باعتراف المـهـتدـينـا
فلـو سـلـكـتـ مـلـوكـ الشـرقـ يـومـاً ** سـلوـكـ بـيـنـاـ دـنـيـاـ وـدـيـنـاـ
قـادـيـ الحـقـ مـتـبـعاـ مـصـوـناـ ** وـقـامـ الـمـلـكـ مـتـدـأـ أـمـيـنـاـ
وـعـاشـ التـاجـ مـؤـلـفـاـ رـهـيـاـ ** وـدـامـ الـعـرـشـ مـعـتـرـاـ مـتـيـنـاـ
وـمـثـلـكـ لـوـ تـحـكـمـ مـسـتـبـداـ ** فـقـدـ مـلـأـ الضـمـائـرـ وـالـعيـونـاـ⁽²⁶¹⁾

الدعوة التي كان يدعو إليها الوهابيون إنما هي بثابة نفحة في رماد أو صرخة في وادٍ فإنَّ الأصل لا يقلُّ مهماً كان مقلَّد مخلصاً»⁽²⁵⁷⁾.

ويبيَّن فرح أنطون أنَّ هذه الدعوة التي تبدو عروبية إسلامية خالصة لا شوائب فيها إنما تستند تماماً كعروبية محمد عبده الإسلامية إلى قوى عظمى «غير عربية إسلامية» :

«فعمل محمد علي باشا كان عمل من يعلم أن تلك الدعوة الجديدة لا فائدة منها لأحد سوى أعداء الدولة. وإذا كان من ورائها فائدة فهي فائدة جزئية لجزء واحد فقط من الإسلام وهو سُكَان بلاد العرب الذين يستقلون ببلادهم. هذا إذا لم يقعوا بعد ذلك في حبائل الدول الأوروبية التي لها أملاك على شواطئ البلاد العربية»⁽²⁵⁸⁾.

ما سبق في هذا الفصل خاصة يتبيَّن لنا إذن إنما إزاء قراءتين مختلفتين للتاريخ في القرون الوسطى وفي العصر الحديث وكان يمكننا أن نطيل الشواهد على ذلك ففي حين تبني فرح أنطون التنظيمات لأنها بإعلان السلطان محمود :

«لا أود أن أرى فروقاً دينية بين رعاياي إلا عندما يدخلون المسجد أو البيعة أو الكنيسة».

إنما عبرت عن روح الرشدية التي توجزها الجملة «إن الشرائع الثلاث حق».

لم يتحرَّج محمد عبده أن يكتب عن مدحه باشا «أب الدستور العثماني» الذي خنقه أعون السلطان عبد الحميد الثاني سنة 1883 بسجن الطائف بلغة فيها الكثير من التشفي نسج على منوالها محمد رشيد رضا فيما كتب عن مدحه باشا بصفة خاصة وعن أتباعه من العثمانيين الجدد بصفة عامة.

ولكن ..

(259) المصدر السابق، ص 164.

(260) سلامة موسى : «تربية سلامة موسى»، ص 42.

(261) محمد عبده : «الإسلام والنصرانية»، ص 140.

(257) فرح أنطون : «ابن رشد وفلسفته»، ص 283.

(258) المصدر السابق، ص 283.

المصادر والمراجع

- ابن خلدون (عبد الرحمن) : «العبر»، بيروت، 1958.
 - ابن رشد (أبو الوليد) : «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، بيروت، 1994.
 - أرسلان (شكيب) : «السيد رشيد رضا أو آخاء أربعين سنة»، دمشق، 1937.
 - اسحق (أديب) : «الكتابات السياسية والاجتماعية جمعها وقدم لها ناجي علوش»، بيروت، 1978.
 - أمين (سمير) : «التطور اللامتكافي»، بيروت، ط. 3، 1980.
 - أنطون (فرح) : «ابن رشد وفلسفته»، بيروت، 1988.
 - البيدق (أبو بكر بن علي الصنهاجي) : «أخبار الم Heidi بن تومرت تقديم وتعليق حاجيات»، الجزائر، 1974.
 - التوراة، القاهرة، ط. 1994.
 - الحصري (ساطع) : «مذكراتي في العراق (جزءان)»، بيروت، 1967.
 - حوراني (ألبرت) : «الفكر العربي في عصر النهضة»، بيروت، د.ت.
 - دلماس (كلود) : «تاريخ الحضارة الأوربية»، بيروت، ط. 2، 1982.
 - رضا (محمد رشيد) : «رحلات الإمام محمد رشيد رضا، جمعها وحقّقها يوسف إبيش»، بيروت، 1971.
 - الريhani (أمين) : «تحدر البلشفية»، بيروت، 1988.
 - رينان (إرنست) : «ابن رشد والرشدية، تعرّيف عادل زعيتر»، القاهرة، 1957.
 - عامل (مهدي) : «أزمة الحضارة العربية أم أزمة البورجوازيات العربية»، بيروت، 1989.
 - عيده (محمد) :
- * «الأعمال الكاملة حقّقها وقدم لها محمد عمارة»، بيروت، ط. 2، 1980.
- * «سلسلة الأعمال المجهولة تحقيق وتقديم علي شلش»، لندن، 1987.

الفهرس

7	المقدمة
11	الفصل الأول : المسلمين بين دعوة دولة الإسلام العربية وخصومها
23	الفصل الثاني : الأشعرية تستعيد هيمتها في الشرقيين الأدنى والأوسط.....
39	الفصل الثالث : الأشعرية تستعيد هيمتها في الغرب الإسلامي
57	الفصل الرابع : محبة ابن رشد أم محبة حضارة كاملة
77	الفصل الخامس : من ابن رشد إلى التنظيمات
93	الفصل السادس : محمد عبده أو الدعوة إلى دولة الإسلام العربية
137	الفصل السابع : فرح أنطون بين الكوسموبوليتية ومطرقة القوميات النابذة.....
165	الفصل الثامن : محمد عبده وفرح أنطون وقراءة التاريخ
187	قائمة المصادر والمراجع
191	الفهرس

- * «الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية»، الجزائر، 1987.
- العروي (عبد الله) : «مفهوم العقل»، الدار البيضاء، 1996.
- الغزالى (أبو حامد) : «تهافت الفلسفه»، القاهرة، ط. 7، 1987.
- الفكر العربي (مجلة) (ندوة ابن رشد)، صيف 1995، عدد 81.
- القرآن، المدينة المنورة، 1407 هـ.
- كرد علي (محمد) : المذكرات، 4 أجزاء، دمشق ، 1948 – 1951 .
- الماوردي (أبو الحسن) : «الأحكام السلطانية»، بيروت، 1990.
- موسى (سلامة) : «تربيه سلامة موسى»، القاهرة، 1958 .
- Benachenhou (Abdelhamid): "La dynastie almoravide et son art", Alger, 1974.
- Fontaine (Père Jean): "La Crise religieuse des écrivains syro-libanais de 1825 à 1940, Tunis,, 1996.
- Georgeon (F.) : "Aux origines du nationalisme turc", Paris, 1980.
- Ghali (Ibrahim Amin) : "L'Egypte nationaliste et libérale de M. Kemal à S. Zaghloul", (1892-1927).- La Haye, 1969.
- Lewis (Bernard): "Islam et Laïcité", Paris, 1988.
- Maïmonide : "Le guide des égarés (2 t.)" Paris, 1959.
- Mehmed Efendi : "Le Paridis des infidèles", Paris, 1981.
- Pakdaman (Homa) : "Djmal ed-Din Assad-Abadi, dit Afghani", Paris, 1969.
- Renan (Ernest) : "L'Islamisme et la science", Paris, 1883.

تم طبع هذا الكتاب في شهر مارس 2000
شركة «أوريبيس للطباعة» - قصر سعيد
الهاتف : 547 701 - الفاكس : 546 235

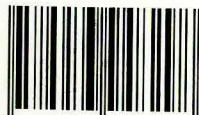
المؤلف:

د. محمد الناصر النفاوي:
- ولد بمنزل بورقيبة سنة 1948 .
- أستاذ محاضر يدرس الحضارة الحديثة والمعاصرة
 بكلية العلوم الإنسانية والإجتماعية بتونس.



-أَلْفُ:

- 1- المتشابهون (رواية)، دار الحوار باللاذقية 1987 (كتبت 1972).
- 2- محمد كرد علي المثقف وقضية الولاء السياسي. دار الجنوب بتونس، 1993 .
- 3- فارس وبizenطة والجزيرة العربية من القرن الثالث إلى القرن السابع، دار الجنوب بتونس، 1996 .
- 4- النبارات الفكرية السياسية في السلطنة العثمانية من صدور التنظيمات الأولى (1839) إلى سقوط الدولة العثمانية الاتحادية.
(دكتوراه دولة في الحضارة وتاريخ الأفكار).
كما نشر مئات المقالات في السياسة والمجتمع في أهم الجرائد والمجلات النقدية التونسية في الثمانينات.



9 789973 948298

© مركز النشر الجامعي 2000.
ت د م ك : 9973-948-29-7 الشمن : 10 دنانير