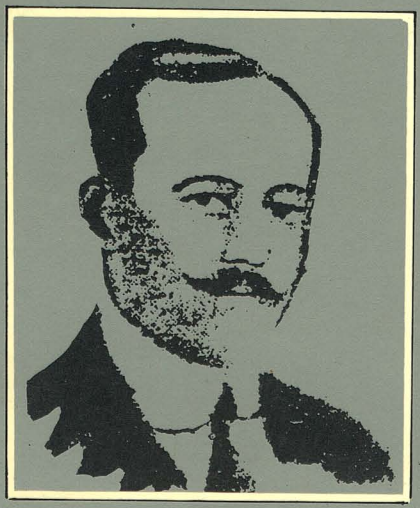
موسوعة عصر النهضة

فرح أنطون
وصعود الخطاب العلماني



سمير أبو حمدان

الشركة العالمية للكتاب
دار الكتاب العالمي

فرح أنطون

و

صعود الخطاب العلماني

موسوعة عصر النهضة

فرح أنطون
و
صعود الخطاب العلماني

سمير أبو حمدان

الشركة العالمية للكتاب
دار الكتاب العالمي

الشركة العالمية للكتاب ش م ل

طباعة - نشر - توزيع

مكتبة المدرسة

دار الكتاب العالمي

الدار الافريقية العربية

الادارة العامة

الصنائع - مقابل الاذاعة اللبنانية

هاتف ٣٥١٢٢٦ - ٣٤٩٣٧٠ - ص.ب ٣١٧٦

تلكس LE ٢٢٨٦٥ - برقيا: كتالبان

فاكس: ٣٥١٢٢٦ - ١ - ٩٦١

بيروت - لبنان

جميع الحقوق محفوظة

١٩٩٢م / ١٤١٣هـ

المقدمة

فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) واحد من أهم المفكرين العرب الذين عاشوا على الحدود المشتركة بين القرنين التاسع عشر والعشرين. وهو من أبرز الذين حملوا همَّ التقدم والنهضة في المشرق العربي ـ الإسلامي. وقد تميز بثقافة مترامية شملت التاريخ والأدب والفلسفة والعلم الأمر الذي يحملنا على وصفه بالمفكر الموسوعي دون أن نتجنى على الحقيقة ونُتَّهَم بالمبالغة. فالرجل تضلَّع بثقافة الغرب ومعارفه، ففتح خزائن هذه الثقافة وتعرف إلى رجالاتها ورموزها؛ وإذا ما أحدٌ منهم أثار اهتمامه جعله ضيفاً معزّزاً مكرماً على اللغة العربية، فنشر سيرته، وترجم أهم أعماله، وتحدث عن أبرز مواقفه، وهمُّه في كل ذلك أن يعرِّف القراء العرب والمسلمين إلى أولئك الرجال الذين أسهموا، وكل في مجال اختصاصه، في نهضة الغرب وتقدمه وعمرانه. هكذا فعل مع وليم شكسبير وفرنسيس باكون وماكس مولر وأرنست رينان، وهكذا فعل مع جول سيمون وبرناردان دي سان بيير واسكندر دوماس، وأيضاً

فعل ذلك مع تولستوي وجون روسكين وبرتلو وغيرهم. وكان في حديثه عن هؤلاء يرمي، ومن ضمن مشروعه الفكري التنويري، إلى تعريف قراء «الجامعة»، وهي المجلة التي أصدرها في العام ١٨٩٩، بمبادئهم وأفكارهم لأجل أن «تنتفع بها الهيئة الحاكمة والهيئة المحكومة في الشرق».

ولم تقتصر ثقافة فرح انطون الموسوعية على معارف الغرب ومفاهيمه، وإنما أجرى حفرياته في التراث العربي الاسلامي بحثاً عما يعضد ويعزز مشروعه العلماني/ العقلاني بأفكارٍ من رجالات هذا التراث. فكان أن وجد، وفي منطقةٍ ما من هذا التراث، الفيلسوف العربي القرطبي أبو الوليد ابن رشد، فاستضافه في «جامعته» مترجماً له، وشارحاً لفلسفته، ومستخرجاً من هذه الفلسفة أهم الأفكار التي يمكن توظيفها واستثمارها في خطابه العلماني. وما نشره في «الجامعة» من سيرة حياة ابن رشد، ومن شرحٍ لفلسفته العقلانية، شكّل إلى بعضه البعض كتابه الشهير «ابن رشد وفلسفته» الذي أثار في نهايات القرن الماضي زوبعة من الجدل والنقاش تمثلت، عل وجه التحديد، في المناظرة التي جرت بين فرح انطون وبين الاستاذ الامام محمد عبده، دارت بجملتها حول المسائل والأفكار

والطروحات التي أثارها فرح على صفحات مجلته في خلال شرحه لأفكار الفيلسوف القرطبي الذي كان قد رفع العقل إلى منصة عالية ومرموقة.

وفي هذا الكتاب عن فرح أنطون عملنا على الاحاطة بفكره وبأدبه وبالوقفات البارزة في حياته. ولئن كنا نعرف مسبقاً بأن ثمة باحثين آخرين سبقونا إلى الحديث عن هذا الرجل وعن مواقفه الفلسفية ونتاجه الأدبي، غير أننا نأمل، هنا، في أن نكون أضفنا شيئاً آخر جديداً. ففرح انطون، شأنه شأن مفكرين نهضويين آخرين، لم يحظَ إلى الآن بدراسة نقدية تتناول أدبه، وفلسفته، وأفكاره، وتتناول ايضاً مشروعه الفكري الذي روّج له، والأيديولوجيا التي صدر عنها وحددت له وجهة سيره. ونحن نأمل بأن تكون هذه الدراسة التي نضعها بين ايدي القراء الكرام هي نفسها الدراسة التي افتقدها فرح انطون حتى الآن.

سمير أبو حمدان

الفصل الأول

في السيرة الذاتية

- فرح انطون و «جامعته».
- انطون، رينان، نيتشه.
- ذهابه إلى أميركا وعودته السريعة.
- أقوال فيه.
- أسلوبه.

في طرابلس، من أعمال لبنان الشمالي، وُلد فرح انطون، وذلك عام ١٨٧٤، لأسرةٍ عُرِفت بثرائها. فقد كان والده تاجراً مرموقاً يتعاطى تصدير الأخشاب واستيرادها، وكانت لتجارته فروع في تركيا وسوريا ولبنان. وما أن بلغ أنطون الاثنتي عشرة سنة حتى أرسله والده انطون الياس انطون إلى دير بكفتين (الكورة) الذي جعل ثلاثاً من غرفه مدرسةً ابتدائية وثانوية.

وتولى تدريسه هناك استاذان هما انطون شحيبر وجبر ضومط. وقد وصف هذا الأخير تلميذه انطون بأنه فتى «اسمر اللون، نحيف البنية، واسع الجبين والعينين، يحب المطالعة، ومن الأوائل في صفه في العلوم الرياضية والطبيعية»[1].

وما أن بلغ انطون السنة السادسة عشرة حتى خرج نهائياً من حقل الدراسة متوفراً على قسط من العلم، وهو القسط الذي كانت تؤمنه لتلامذتها مدرسة دير بكفتين.

---

(١) مجلة «السيدات والرجال»، الملحق، السنة الرابعة ص ٩١-٩٢.

أما الشهادة التي حازها فهي، على رأي مارون عبود، «وريقة لا تعادل الصف الثالث (ابتدائي) من معاهد هذا الزمان». وهي لم تكن بيد فرح انطون إلا بمثابة «مفتاح لمتحف العقل الانساني»[٢].

غير أنه، وما أن خرج من المدرسة وبيده (شهادته) حتى أقنعه أبوه بالعمل معه في مجال التجارة «فمارسها برهة وجيزة. ومع أنه ذاق لذة الربح منها، لم يرتَح إليها كحرفة، واعتذر لأبيه عن الاستمرار فيها بقوله أنه وجد معاملة التجار لا تتفق مع أخلاقه ومبادئه بتاتاً، لذلك لا يعتقد أنه يستطيع أن يحتمل التنازع التجاري»[٣].

إذن فقد زَوَى انطون عينيه عن التجارة وأحابيلها ولجأ إلى الكتاب يستقرئه ويستنبط مدلولاته معتبراً أنه، أي الكتاب، العالمُ الذي ينتمي إليه. ونتيجة انكبابه المتواصل على النَّهل من الكتب المتوافرة بين يديه، وهي باللغتين العربية والفرنسية، «أدركته حرفة الأدب» على ما يذهب مارون عبود. وقد صَقَل هذه الحرفة بممارسته التعليم إذ أنه، وبعد أن أدار ظهره للتجارة، عُهدت إليه إدارة مدرسة

(٢) مجلة «الكتاب»، ج ٤، ١٩٤٧، ص ١٧٣٧.
(٣) مجلة «المقتطف»، نقولا الحداد، مجلد ٦١، ص ٢٦١.

أهلية للروم الأرثوذكس في طرابلس حيث عمل فيها لسنوات عدة. وكان لأسلوبه في التعليم فضل كبير على تكوين موهبته الأدبية. فهو، ومنذ أن عُهِدَ إليه تولّي إدارة تلك المدرسة، باشر تعديلاً في برامجها بحيث أعطى الحظ الأوفر للعلوم الطبيعية والرياضيات، بالإضافة إلى التاريخ والأدب. وكان الأدب عنده مادةً محبَّبة، فطالب باختيار النصوص الأدبية التي توقّع أنها قد تسهم في تهذيب ذوق الطالب وتبلور ملكته الأدبية. وفي هذا الاطار لجأ فرح إلى أسلوب جديد في التعامل مع النصوص الأدبية وهو الأسلوب النقدي تحديداً. فالتلميذ كان عليه أن يقرأ النص ثم يقوّمه وينقده موضحاً مواطن الضعف والقوة فيه.

فرح أنطون و"جامعته" :

ولم يطل به الوقت مديراً للمدرسة الأهلية إذ أن ميوله كانت لها وجهة محددة، تمثلت بالكتابة. فبعد أن قرأ الكثير في العربية والفرنسية ملتهماً العديد من الكتب لجأ إلى إنشاء المقالات فتوسم في نفسه القدرة على التعبير وبالمستوى الذي يمكّنه من أن يكون كاتباً في إحدى الصحف. وعلى هذا بدأ، ومن طرابلس، يراسل صحفاً مصرية مختلفة. وكانت أول صحيفة مصرية نشرت له مقالاً هي «البلاغ المصري» التي كانت تصدر بالفرنسية، ثم

«الأهرام» التي نشرت له، وتحت اسم (سلامة)، مقالاً عنوانه «دائرة الحق»، ثم كان له مقال آخر في جريدة «الأهالي». وهكذا فقد اعتذر عن الاستمرار كمدير لمدرسة أهلية في طرابلس، وانصرف كلياً إلى الكتابة... ولكن أي كتابة وأي تعبير والعثمانيون يكمّون الأفواه ويحولون دون حرية الحركة في طول البلاد وعرضها! من هنا فإن فرح انطون سرعان ما شد الرحال إلى الاسكندرية التي بلغها عام ١٨٩٧، وكانت حجته في هذا الرحيل أن صناعة القلم في سوريا كانت لعهد عبد الحميد «مقيدةً بقيود وكأنها سلاسل من حديد»[٤]. وما أن بلغ الاسكندرية حتى بدأ يتصل بدور الصحف وبرؤساء تحريرها الذين رحبوا به كاتباً على منابرها يتميز بثقافة ذات طابع شمولي. وعلى هذا فقد تنوعت مقالاته فكانت علمية حيناً (نُشرت في «المقتطف») وتاريخية حيناً ثانياً (نشرت في «الهلال»). أما مقالاته الفكرية والثقافية، إذ كانت تعالج موضوعات فلسفية متعددة، فنشرت في «الجامعة» التي كان وراء إنشائها. وهذه المجلة (العلمية التهذيبية التاريخية الصحية) كما عرَّفها فرح انطون، لهي «أكبر عمل قام به في حقل الصحافة، فكانت منبراً مهماً نشر بواسطتها آراءه الاجتماعية والسياسية

(٤) المصدر السابق، ص ٢٦٢.

والأفكـار الجديـدة التي اكتسبهـا واقتبسهـا من مفكـري الغرب»[٥].

كان لـ «جامعة» فرح انطون أثر كبير في الحياة الثقافية والفكرية في مصر، وأيضاً في الحياة الصحافيـة حيث اتخـذت لنفسهـا منحىً آخـر، وهـو المنحى العلمي، الفلسفي، التربوي؛ وعلى الرغم من أنها في ذلك الوقت لم تكن مثل سائر الصحف والمجلات المصرية، لهـا موظفوها ومحرروها وكتابها، إلا أنها صدرت بشكل منتظم، ومرتين في الشهر. والشخص الوحيد الذي أعانه على إصدارها هو ابن شقيقته ميخائيل كرم الذي تولى إدارتها لمدة سنتين فقط، على حين كان فرح يتولى الجوانب الأخرى من كتابة وترجمة وتحرير وطباعة ونشر وتوزيع.

إن متابعةً متمهلة للمسار الذي اتخذته «الجامعة» منذ صدورها وحتى السنة السابعة، وهي السنة التي أُقفلت فيها، لا بد وأن يلحظ التطور الذي حدث في فكر فرح انطون. فقد كان اسم المجلة، في سنتها الأولى، «الجامعة

---

(٥) الأعمال الكاملة لفرح انطون (المؤلفات الروائية)، ج ١، تقديم الدكتور أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٦.

العثمانية». وكان فرح يريد «لجامعته» أن تكون المنبر المدافع عن السلطنة العثمانية، وبغض النظر عن سوءاتها، بكونها القوة الوحيدة المؤهلة للذود عن الشرق، وبكونها ايضاً المستهدفة الأولى من الغرب. ومن هنا فان «الجامعة» انطوت، وخاصة في بدْوَتها الأولى، على دعوة أبناء الشرق للالتفاف حول السلطنة خوفاً عليها من الزحف الغربي الاستعماري. نقول ذلك ونحن نعلم مدى تعلُّق فرح انطون بالأفكار الغربية الليبرالية. فقد تشبع بهذه الأفكار، وهو انطلق منها تحديداً لمناوأة السياسة الاستعمارية للغرب. أما المفكر الغربي الأبرز الذي كان لأفكاره التأثير الجم على فرح فهو جول سيمون (Jules Simon) الذي اعتبره بمثابة القدوة والمثال الذي على «الجامعة» أن تقتدي وتتمثل به. وأفضى به شغفه بجول سيمون إلى حد أنه وضع ترجمة له نشرها في «الجامعة» على اعداد متتالية، كما أنه نشر ملخصاً لأفكاره ومبادئه. وكان فرح يهدف من وراء ذلك إلى حمل الناس على تطوير ذواتهم انطلاقاً منها. وقد تضمنت قصته «الحب حتى الموت» جملة من أفكار سيمون وضعها في أسلوب أدبي مرن، قريب المأخذ، كيما تكون منطلقاً لحياة اجتماعية متطورة وسعيدة. وإذ تحدثت هذه القصة عن إخلاص المرأة وأمانتها، ذهب إلى اعتبار أن هاتين الخصلتين في حال وُجدتا في النساء، يصبح أمراً

محتمـاً تحقُّق السعـادة على صعيـد الأسـرة والمجتمـع. وإضـافة إلى ذلـك فقد نقـل إلى المسرح عمـلاً روائيـاً هـو «البرج الهائل»، وذلك بعد أن عرَّبه و(مَسْرَحه). وكان هذا العمل الروائي ـ المسرحي يشتمل على الكثير من البراهين على مدى الترابط بين خيانة النساء الفاجرات وبين التدهـور الأخلاقي في المجتمع.

وفي هذه الفترة من حياته كتب عدداً من المقالات دعـا فيهـا إلى الايمان بـالله، وعـدم التشـريـك بـه أو التشكيـك بقدرته.

ولئن تابعت «الجامعة» خطتهـا الفكريـة والاجتماعيـة، وحتى السيـاسية، في سنتهـا الثانيـة، غير أنهـا ابتكرت بـاباً جـديداً يضـاف إلى أبوابهـا الثـابتـة، يتحـدث عن عـظمـاء التـاريخ في الفكـر والسياسة والأدب. ومن بين الـذين كتب ترجمات لحياتهم الاسكندر الكبير، والسلطان عبد الحميد، وأمير أفغانستان عبد الـرحمن. كما سلط الضـوء على قضية الكاتب الروسي الشهيـر تولستـوي الذي تعـرض لـ «الحرم» من قبل المجمع المقـدس الروسي بسبب أفكـاره ومبادئـه. ومـا فعلته «الجـامعة»، في هـذا الاطـار، أنهـا تبنّت قضيـة تـولستوي، ودافعت عن مبـادئه بعـد أن عـرَّفت القـراء بهـا وحللتهـا. ولم يتوقف الأمـر عند هـذا الحـد بـل أكبَّ فـرح

أنطون بنفسه، على وضع سيرة حياة تولستوي، مع تحليل موضوعي وعميق للبيئة السياسية والاجتماعية والدينية التي وُجد بين ظهرانيها. كما أنه أخذ على عاتقه تلخيص وتعريب إحدى أهم رواياته وهي (البعث). ولعل (الحرم) الذي تعرض له الكاتب الروسي أحدث تأثيراً عاطفياً لا حد له في نفس فرح، فكان أن نشر المناقشات والحوارات التي أجراها المجمع المقدس (السينودس) قبل اتخاذه قراره المجحف القاضي بحرمه. وفي هذا الاطار فان الخطوة المؤثرة التي أقدم عليها فرح تمثلت في نشره لنص الدفاع الذي تولته زوجه تولستوي عنه أمام السينودس.

على أي حال فان المسار الذي اختطته لنفسها «الجامعة» وخاصة لجهة التعريف بكبار رجال الفكر والأدب والسياسة، أمكن له أن يُحدِث قدراً من التطوير على صعيد الصحافة في مصر التي لم تكن، بعدُ، قد شقت هذا الطريق. لكن ثمة من يذهب إلى أن «الجامعة» أساءت لبعضٍ من الأدباء والمفكرين الغربيين البارزين عندما لجأت إلى تلخيص كتبهم بشكل مختصر جداً الأمر الذي أفقدها الكثير من وهج الشكل ودقة المضمون. وكان من هذا الرأي الأديب اللبناني مارون عبود نفسه الذي كتب ترجمة لحياة فرح انطون بمناسبة مرور ربع قرن على وفاته،

ونشرت في مجلة «الكتاب» بناءً على طلبها. فقد اعتبر مارون عبود أن فرح انطون «لخَّص كتباً كثيرة في فصول، فأساء إلى أصحابها وإلى الفن، ولكنه أحسن إلى الجمهور إذ كان كمن يعطي المريض درهم كيناً بدلاً من حزمة قنطاريون»(٦).

ومن الكتب التي لخصها وعرَّبها، وينطبق عليها رأي مارون عبود، «الكوخ الهندي» و «بول وفرجيني» لبرناردان دي سان بيير و «أتالا» لشاتوبريان. ومن الكتاب الذين أعجب بهم وعرَّف قراءه إلى آرائهم جون روسكين الذي كانت مبادئه تتجه نحو تمجيد الطبيعة والفن، كما تحدث عن نظرية داروين في النشوء والارتقاء، متكلماً عن الحلقة المفقودة التي سرقت طويلاً النوم من عيني داروين. وبالإضافة إلى ذلك كان ثمة شغف لدى فرح بكل ما يتعلق بالثورة الفرنسية، بمادئها، وخلفياتها، وقادتها، والأسباب التي أدت إليها، فعكف على تلخيص رواية الكسندر دوماس التي تتحدث عن تاريخ هذه الثورة، وكان العنوان الذي اختاره لها فرح انطون هو «نهضة الأسد».

---

(٦) مجلة «الكتاب»، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٧٣٩.

ـ انطون، رينان، نيتشه:

ولكن سرعان ما تعرضت «الجامعة» لما يشبه الانتكاسة إذ راحت تصدر مرة في الشهر بدلاً من مرتين. ويعزو البعض هذه الانتكاسة إلى ضائقة مالية حادة تعرض لها فرح ومجلته. غير أن ثمة من يرجّح بأن سبباً مرضياً حال دون صدور «الجامعة» بوتيرة منتظمة كالسابق، ولعل هذا السبب، من بين أسباب أخرى، كان وراء رحيله إلى نيويورك فيما بعد للعمل والعلاج. ويبدو أن فرح انطون أصيب بمرض خطير، قد يكون السرطان، الأمر الذي حمل أطباءه على تقديم النصح له بالتوقف عن الكتابة، أو بأقل تعديل، بالتقليل منها. ففي ذلك الحين، كما يقول فرح، «كانت «الجامعة» في خطر حقيقي لم يدرِ به أحدٌ من قرائها وأصدقائها حتى أخص أخصّائها». وحسب بعض الباحثين فان هذا (الخطر الحقيقي) لم يكن إلا مرضاً (حقيقياً) كاد يحول بينه وبين الكتابة.

ولأن بوادر التعب والاجهاد بدأت تظهر عليه فان صديقه بشارة تقلا صاحب جريدة «الأهرام» اقترح على فرح أن يتولى الاشراف على الجريدة الرديفة لـ «الأهرام» وهي «صدى الاهرام» التي قرر إصدارها في الاسكندرية، على أن ينتقل بالأولى إلى القاهرة.

وعلى الرغم من أن بشارة توخى من خطوته هذه أن يوفر شيئاً من الراحة لصديقه فرح، غير أن الأخير، وبما عُرف عنه من نشاط، قبل بالمهمة التي ألقاها عليه بشارة، وفي الوقت نفسه واظب على إصدار «الجامعة» شهرياً. ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل إن فرحاً، وبالرغم من معاناته، عكف على السهر حتى ساعات متأخرة من الليل قارئاً ومترجماً وكاتباً للمقالات. وفي تلك الفترة من حياته أنجز ما كان يحلم به دائماً وهو تحقيق ترجمة لرواية الكسندر دوماس حول تاريخ الثورة الفرنسية، ولكن بدون تلخيص هذه المرة. وتوزعت هذه الرواية على ثلاثة أقسام، فكان القسم الأول بعنوان «نهضة الأسد» وهو يتعلق، على رأي فرح انطون، بـ (نهوض الشعب الفرنسوي في ثورته الكبرى إلى طلب حقوقه وتذكير الحكام بواجباتهم). والقسم الثاني، وعنوانه «وثبة الأسد» ويتعلق بـ (وثوبه لاقتحام المظالم وكسر نير الاستعباد والاستبداد ولما لم يجد اللين والمسالمة نفعاً). أما القسم الثالث والأخير، فقد كان يدور حول (افتراس الثورة الملك لويس السادس عشر والملكة ماري انطوانيت قرينته وجميع النبلاء والرجال الذين حضروها).

ومن ترجماته في تلك الفترة أيضاً كتاب جول سيمون

حول «المرأة في القرن العشرين». وكان فرح بعد نقل هذه الأعمال الروائية والتاريخية والعلمية إلى العربية ينشرها في «الجامعة» على حلقات، ثم يصدرها في كتب «وهكذا كانت «الجامعة» منبراً لنشر أفكاره ومبادئه العلمية والعلمانية وميوله الاشتراكية، وخاصة بعد أن دخلت في سنتها الثالثة التي لم يخلُ عدد منها، كما في أكثر الأعداد السابقة، من مقال علميّ مترجم عن مؤلفات بعض العلماء مع سِيَر حياتهم، مثل الكيماوي برتلو، أو عن مجلة علمية أجنبية»(٧).

ولكنْ ثمة تحول طرأ فجأة على مسار «الجامعة» ابتداء من سنتها الثالثة. إنه ذلك التحول المرتبط بمسألة الايمان والدين. فمنذ صدورها كانت «الجامعة» منبراً اجتماعياً، علمياً، تاريخياً، ثقافياً، ولكنها كانت أيضاً، وهذا الأهم، المنبر الذي يشيع الايمان في النفوس الحيرى، ويحضّ القراء على التفكُّر في عبقرية الخالق رافضاً أي تشكيك به، أو تساؤل حول قدرته. لكنّ ما كان أصبح من الماضي، وقد جدَّ جديدٌ، وهو يتمثل في أن كل ما يحوط بنا أصبح

---

(٧) من ترجمة الدكتور أدونيس العكرة لحياة فرح انطون، الأعمال الكاملة، مصدر مذكور، ص ٨.

موضوعاً قابلاً للتشريح والفحص بواسطة العقل. ليس هذا وحسب، بل أن التساؤل حول من خلَق الكون، وما الظروف التي خُلِقَ وسطها، وكيف، ولماذا، وأين، كل هذه الأشياء باتت مطروحة للسؤال والاستفسار. . . وللشك!

ويمكن أن نعزو هذا التحول عند فرح أنطون إلى قراءاته المكثفة للمؤرخ والمفكر الفرنسي أرنست رينان. فهو أُعجب برينان أشد الاعجاب وقد عرَّب نص الحُرم الذي طاول هذا الأخير ونشره في «جامعته»، كما عرَّب ونشر أيضاً صلاته الشهيرة أمام الأكروبول، وجواب أناتول فرانس عنها بلسان آلهة الحكمة، وقد تلا فرانس نص الجواب في اليوم الذي احتُفل فيه بازاحة الستار عن تمثال رينان.

غير أن ثمة سبباً آخر لهذا التحول، بل لعله السبب الأهم، وهو يتمثل في إطلاعه على أفكار الفيلسوف الألماني نيتشه، فكان لـ (فلسفته الهوجاء) كما يصفها مارون عبود، تأثير كبير على المسار الفكري لفرح انطون. ففي نيويورك التي ارتحل إليها فرح، طلباً للرزق وللعلاج، انغمس في قراءة نيتشه، فتشبع بأفكاره، إلى درجة أنه نظم

قصيدة، ولكنها لا تتّسم بالجودة، ضمّنها عدداً من هذه الأفكار. أما القصيدة فتقول:

عِش بالجبال ولا تعِش بالوادي
إن شئت رؤية هذه الأمجادِ
واركب لها قطرَ البُخار فقد مضى
عصر النياقِ وصوت ذاك الحادي
واطلب إليها أن تطير ولا تقل
«مهلاً فإنك سائر بفؤادي»
فالوقت وقت إرادة صماءٍ تصـ
ـرع كلَّ معترِضٍ سبيل جهادِ
مات القديم فكفّنوه فما له
ما بيننا من رجعة ومعادِ
الأرض تحتاج الإرادة والنشا
ط وليس (وحي الدين) والارشادِ!
بهما ارتقت هذي البلاد وأنها
مرقاة كل تمدنٍ وبلادِ
هذا كلام قاله نتشا (نيتشه) وكا
ن مقوّم المعوج والمنآدِ
في زعم بعض الناس أما مذهبي
فيه فأبقيه إلى ميعادِ

إذن ففي العام الثالث من حياة «الجامعة» كان فرح قد تعرف إلى عدد كبير من المفكرين والكتاب البارزين بينهم رينان ونيتشه، كما قلنا، فترجم للأول كتابه «حياة يسوع» متصرفاً هذه المرة بعنوانه ومضمونه بحيث لم يعد لرينان علاقة به! وترجم للثاني كتابه «هكذا قال زاراتوسترا» (هكذا تكلم زرادشت) ـ .

ويتعرف فرح إلى فيكتور هوغو، ويتحدث في «جامعته» عن الذكرى المئوية لولادته مدشناً الحديث بعبارة لكاتب دانمركي شهير يقول فيها: (إن ظهور أعاظم الرجال في الأرض منحة إلهية من السماء). أما هو فيختتم مقالته عن هوغو بالقول: (إن رجلاً كهيغو لا ينبت من الأرض ولا يهبط من السماء، بل هو ينشيء نفسه بنفسه، وذلك بالصبر والعمل والسهر).

ويرى فرح انطون إلى الجانب العبقري في شخصية هوغو، وهو الجانب الذي يمكن أن يوجد في أي طفل يولد حديثاً. ومن هنا يوجّه نداءً إلى النساء يقول فيه: (أيتها النساء لا تهملن ولداً، إذ من يعلم متى يمر في الأرض ذلك الولد الذي سيكون إلهاً! ومتى أخذتن رأس ولدكن لتقبيله

فلا تضغطن عليه كثيراً فإنه ربما كان هذا الرأس وحده يضم عالِماً صغيراً).

ويتعرف إلى العالِم الكيماوي برتلو فيكتب سيرة حياته منوّهاً بأبرز أعماله، ويختتم كلامه بالقول: المجد للعلماء. ومن الذين تعرف إليهم أيضاً، إضافة لمن سبق ذكرهم، كان مكسيم غوركي الذي عرَّب له روايته «ملفا»، وأيضاً جان جاك روسو الذي قرأ له «العقد الاجتماعي» وعرَّب له «ابن الشعب». وإذ شعر بنوعٍ من عاطفة جياشة تجاه هذا المفكر الفرنسي، شرَّع أبواب «جامعته» له، فنشر صوراً لروسو مع المرأة التي أحبته، وهي مدام دي وارين. غير أن التفاصيل التي نشرتها «الجامعة» حول العلاقة بين الاثنين، روسو ووارين، كانت على شيء من المبالغة والتضخيم.

وبين معارفه أيضاً كان الفيلسوف أوغست كانت، والفلكي الشهير فلاماريون، والامبراطور غليوم الثاني الذي ترجم له وعرَّب رسالته إلى واحد من العلماء البارزين.

ولم يدع فرح شيئاً يفلت منه، ولا حدثاً ثقافياً يفر من بين يديه. فعندما أصدر قاسم أمين كتابه «المرأة الجديدة» هب فرح و«جامعته» للترحيب بهذا الكتاب، لكونه يتحدث عن جانب هام من جوانب النهضة في الشرق ألا وهو المرأة. ومثلما كان يفعل بالنسبة إلى أمات الكتب العالمية

لجهة تلخيصها ونشرها على حلقات، فعل نفس الشيء بكتاب قاسم أمين حيث نشر بعضاً منه مسلسلاً. ولم يكتفِ بهذا الحد بل نهض بمقارنة بين أفكار قاسم أمين المتضمنة في كتابه «المرأة الجديدة» وأفكار جول سيمون في كتابه «المرأة في القرن العشرين» ملاحظاً أن ثمة أشياء كثيرة تجمع بين هذا وذاك.

حتى الشعر، والنقد الشعري، وهما الشيئان اللذان لم يستحوذا كثيراً على اهتمامه، كان له نصيب منهما. فكتب بعض الشعر الذي جاء ركيكاً، وبعض النقد الذي كان أكثر جودة وإتقاناً. فهو، كما يقول مارون عبود، لم يَهَب الشعر «على قلة بضاعته منه»، وعلى هذا فقد «حدَّد حافظ إبراهيم وأحمد شوقي تحديداً جيداً». كما أنه تكلم بتفصيل عن شعر كلٍ من شكسبير وبيكون، وكان يدشن حديثه عن هذين الشاعرين وغيرهما بالقول: «مشاهير الناس آلهة للناس في هذه الحياة، ولكنهم آلهة لا تعبد إلا بعد الممات»[٨].

ـ ذهابه إلى اميركا وعودته السريعة:

في العام ١٩٠٣، وكانت «الجامعة» قد بلغت سنتها الرابعة، فتح فرح انطون عينيه على علَم جديد من أعلام

---

(٧) مجلة «الكتاب»، مصدر مذكور، ص ١٧٤٥.

الفكر. إنه «أوغست كانت» صاحب الفلسفة الحسية، وهي الفلسفة التي تذهب إلى إعطاء العلم بُعداً إنسانياً. أما ما الفائدة من الترويج لهذه الفلسفة فإن فرح انطون يجيبنا بنفسه عن السؤال فيقول: «هذه الفائدة هي تقديس الإنسانية واحترام شخص الإنسان احتراماً مطلقاً (. . .) ومن هنا (أي باحترام شخص الإنسان) نشأ ارتقاء حقيقي في حالة الانسانية».

وفي هذه السنة أيضاً ثمة شيء آخر أنجزه فرح، وذلك قبل مغادرته إلى أميركا. فهو عاد إلى (صديقه) أرنست رينان فأكب من جديد على استنطاق أفكاره، ولكن هذه المرة، انطلاقاً من كتابه الهام «تاريخ الرسل». وفي نفس السنة أيضاً لخص لقراء «الجامعة» كتاباً فلكياً لمؤلفه فلاماريون. وكانت في هذه السنة قد أسفرت الحفريات الجارية على قدم وساق في بلاد الرافدين عن اكتشاف ألواحٍ نِقِش عليها بعضٌ من شريعة حمورابي، فنهض إلى كتابة سيرة هذا المشرّع والحاكم القديم، مع تحليل لشرائعه. وإذ كانت هذه الألواح المكتشفة تثير الشك حول بعض مقولات التوراة، ذهب إلى معرفة ما يمكن أن يكون لها من تأثير على مسألة الايمان بهذا الكتاب الديني.

ومن انجازاته في هذا العام (١٩٠٣)، وهو عام خصب

بالنسبة له، نستطيع أن نذكر الروايات الثلاث التي وضع لمساته الأخيرة عليها. هذه الروايات هي: «الدين، والعلم والمال» (أو المدن الثلاث)، و«الوحش، الوحش، الوحش» (أو سياحة في أرز لبنان)، و«أورشليم الجديدة» (أو فتح العرب بيت المقدس)[٩].

*

في بدايات العام ١٩٠٤ أغلقت الجامعة أبوابها لأن محررها الأول والأخير كان قد أصبح في المقلب الآخر من هذا العالم، أي في نيويورك. فقد حزم فرح حقائبه وغادر إلى أميركا طلباً للشفاء وللعمل، وذلك بعد أن بلغته رسالة من ابن عم له يدعى الياس انطون يحدثه فيها عن (صفقة ما) فيما لو جاء إلى أميركا. فهو يملك محلاً تجارياً، كما أنه سيشارك فرحاً، فيما لو لبّى رغبته، في إصدار «الجامعة» على أن تكون الأرباح بين الاثنين مناصفةً، من المحل ومن المجلة. وساغ فرح انطون الفكرة، وشرع هو وابن عمه في تنفيذ بنود الصفقة حيث راحت «الجامعة»، ومنذ العام ١٩٠٥ ، تصدر شهرياً. لكن الاثنين لم يضعا

---

(٩) سوف نقدم تلخيصاً لكلٍ من الروايات الثلاث في مكان آخر من هذا الكتاب. انظر الصفحات: ٥١ ــ ٧٧.

سقفاً لطموحهما فأصدرا إلى جانب «الجامعة» جريدة يومية وأخرى أسبوعية، تعنيان بشؤون المهاجرين العرب، إلى شؤون أخرى، سياسية وعلمية وثقافية واجتماعية.

في أميركا شاهد فرح البون الشاسع والهوّة العميقة اللذين يفصلان الشرق عن الغرب؛ فهنا التخلف وهناك التقدم والتمدن، هنا الاستبداد وهناك الحرية بأبهى صورها، هنا الدين وقد ألبس لبوس البدع والمذاهب والخرافات، وهناك الدين وقد تحول إلى ممارسات أخلاقية إنسانية. لكن الحرية هي الشيء الذي أخذ بلبّه وأدهله، وتمنى لو أنه يزور الشرق في مستقبل الأيام. وأدهشه ما يجري في الغرب من حرية في التعبير والعمل والتملك، ومن حرية للمرأة توازي حرية الرجل، الأمر الذي حمله على الوقوف بإزاء تمثال الحرية في نيويورك وتوجيه التحية له.

لكن فرح انطون، برغم اعجابه الشديد بأميركا وبأنماط عيشها وتفكيرها، ظل محتفظاً بكمية من الحنين إلى تراب الشرق. بل أنه لم يتخيَّل يوماً بأنه يستطيع العيش خارجه، ومن أجل ذلك شدَّ الرحال مرة أخرى عائداً إلى مصر، وذلك بعد انقضاء سنتين على مكوثه في نيويورك. وفي اليوم التالي لوصوله بدأ يهيء لاصدار «جامعته» من جديد. لكنها

سرعان ما احتجبت بعد ستة أشهر، ولم تستأنف الصدور مرة أخرى، وكان ذلك بسبب ضيق ذات اليد من ناحية، ونتيجة مرضه من ناحية ثانية.

وأما بالنسبة للدور الذي لعبته «الجامعة» فكان على جانب من الأهمية. فهي دشنت عهداً في الصحافة المصرية لم تكن، بعدُ، قد أَلِفته. والعهد الجديد الذي نعنيه هنا يتمثل في الأبواب الثابتة التي أحدثتها، وفي الموضوعات العلمية والتاريخية والأدبية والاجتماعية التي تطرقت إليها. وبفضل ذلك كله أصبحت «الجامعة»، ورغم عمرها القصير، توازي في أهميتها مجلتين بارزتين في ذلك الوقت هما «الهلال» و«المقتطف».

وقبل أن نطوي حديثنا عن «الجامعة» نرى ألا ننسى الحدث الأبرز الذي كانت قد شهدته صفحاتها، وهو المتعلق بكتاب فرح أنطون «ابن رشد وفلسفته»، وبالضجة التي أحدثها وسط الحياة الثقافية في مصر، كما بالمناظرة التي شهدتها الجامعة حول هذه القضية بين المؤلف والأستاذ الإمام محمد عبده[١٠]. ولئن كنا سنعود إلى

---

(١٠) في هذا الكتاب فصل عن «ابن رشد وفلسفته»، وهو يتضمن أيضاً مقتطفات من المناظرة بين فرح أنطون ومحمد عبده. انظر الصفحات: ١٣٥ ــ ٢١١ .

الاطلاع على هذه القضية ومعرفة تفاصيلها، غير أنه لا بد من القول هنا بأن حديث فرح انطون عن ابن رشد (من ترجمة لحياته، وشرح لفلسفته، إضافة إلى المناظرة بين عبده وانطون) كان له أكبر الأثر في انتشار «الجامعة» وتوسيع رقعة قرائها.

مهما يكن الأمر فإن احتجاب «الجامعة» عَنَى لعدد وافر من المثقفين المصريين والعرب لذلك الوقت أن منبراً مهماً قد أُغلِق في وجوههم. أما بالنسبة لفرح انطون فقد كان احتجابها صفعة أليمة انعكست حدةً في مزاجه، فأصبح عصبياً، يغلي كالمرجل، ويثور لأتفه الأسباب. لكنه، وإن مكث على هذه الحال فترة غير قصيرة، لم تبلغ به عصبيته إلى حد أن يكسر قلمه ويمزق أوراقه. فهو، وإن توقفت «الجامعة»، لم يتوقف عن الكتابة. غير أن كتابته نَحَت في ذلك الوقت منحىً آخر. فقد نحّى العلم والاجتماع والفلسفة جانباً وعكف على السياسة التي حملت كتابتُه فيها طابَع العداء الحاد للعثمانيين والانكليز. وعبَّرت مقالاته التي كان ينشرها في صحيفة «الأهالي» عن دعوة لجوج إلى التحرر، وإلى رفع شعار القومية العربية، كما إلى الوقوف صفاً واحداً في وجه الجور والاستبداد.

وبسبب المزاجية الحادة التي تميزت بها مقالاته ـ وقد

نشرها تحت اسم (فرّان) وهو اختصار لفرح انطون ـ أُغلقت «الأهالي». وفي هذا يقول الدكتور أدونيس العكرة أنه، وفي تلك الفترة، «كانت القوى التحررية قد أصبحت تشكل خطراً على الانتداب البريطاني، فاتفق فرح مع عبد القادر حمزة صاحب جريدة الأهالي، وأحمد حافظ عوض، على خدمة القضية المصرية. فما كان من السلطة المنتدبة إلا أن أوقفت «الأهالي» ستة أشهر، على أثر مقال عنيف لفرح انطون»(١١).

وانتقل الثلاثة، انطون وحمزة وعوض، إلى جريدة أخرى هي «المنبر». وسرعان ما أُقفلت، فإلى «المحروسة» التي لم تكن أوفر حظاً من «الأهالي» و «المنبر». فقد أُغلقت هي أيضاً بسبب اللهجة العنيفة التي استخدمها (فرّان) في مقالاته.

وبالإضافة إلى اهتمامه بالصحافة الأدبية والعلمية والاجتماعية، وثم السياسية، أبدى فرح اهتماماً بالغاً بالمسرح، فألّف عدداً من المسرحيات ضمَّنها أفكاره ومبادئه. ولئن كان قد سُمِح لبعض من هذه المسرحيات أن ينتقل إلى الخشبة ويمثّل، غير أن بعضاً منها عُدِّل قبل

(١١) الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٩.

تمثيله، والبعض الآخر مُنع منعاً باتاً ومن المسرحيات التي ألفها «مصر الجديدة» و «أبو الهول يتحرك» و«السلطان صلاح الدين» و «بنات الشوارع وبنات الخدور»، بالإضافة إلى مسرحيات أخرى مترجمة بينها «الساحرة» و «أوديب الملك» لسوفوكليس.

ـ أقوال فيه:

لكن المرض لم يسمح لفرح انطون بأن يكمل مسيرته حيث وافته المنية في الثالث من تموز عام ١٩٢٢ عن عمر لا يزيد على الثامنة والأربعين. وقد قالت «الهلال» في تأبينه: «إن «الجامعة» خير آثاره، ونتاجه بعدها دونها قيمة». وتابعت هذا النوع من التأبين مجلة ناطقة بالفرنسية هي «الريفي إجبسيان» بلسان أحد كتابها جورج دوماني. فما كان من شقيقته روزا انطون صاحبة مجلة «السيدات والرجال» (وهي المجلة التي كان فرح قد أسسها لها وساعدها في تحريرها) إلا أن ردت على «الهلال» و «الريفي اجبسيان» بكلمات قاسية ومعنّفة.

لكن مارون عبود، وبعد خمس وأربعين سنة على وفاته، وافق «الهلال» وأيّدها فيما ذهبت إليه. فهو اعتبر أن ما ألّفه ووضعه فرح انطون في «الجامعة» يبقى أكثر أهمية مما ألفه ووضعه بعدها؛ «فليس ـ كما يقول مارون عبود ـ

من تآليف فرح الأخيرة إلا مسرحية «صلاح الدين ومملكة أورشليم». وهذه إذا وضعت في الميزان قبالة «الجامعة» رجَّحت «الجامعة»[١٢].

وقال فيه محمد لطفي جمعة، رداً على «الهلال»: «عندما كان الآخرون يلعبون بذهب المعّز كنت أنت أيها الغريب لا ترهب سيفه. فما أعظم هذا الفضل لك علينا. ها نحن فئة قليلة من الأقارب والأحباب حول قبرك لأنك لم تكن من هؤلاء الذين تتحرك في ركاب نعشهم المركبات الضخمة، ويسير في جنازتهم ذوو النفاق والخديعة».

أما سلامة موسى فقال مؤنّباً: «إن الفراغ الذي أحدثته وفاة فرح انطون في الأدب العربي لن يملأه أحد في أيامنا الهوجاء هذه. كان ميدانه الأدب فلم يتعداه إلى غيره (!) ولذا بزَّ فيه وألمَّ بأطرافه، وابتدع فيه واخترع. فهو أول من تطاول إلى نجمين من نجوم الأدب الافرنجي: تولستوي ونيتشه، وحاول أن يستضيء بضوئهما، ولكن الظلام الذي كان يكتنفه كان أشد مما يحسب».

وأدلى عباس محمود العقاد بدلوه، فقال: «... فقلت له مؤاسياً: إنك يا فرح أفندي طليعة مبكرة من طلائع هذه

---

(١٢) مجلة «الكتاب»، ج ٤، ص ١٧٣٩.

النهضة العامة، وسيعرف لك المستقبل من عملك ما لم يعرف الحاضر، وستكون حين تفترق الطريقان خيراً مما كانت في هذا الملتقى المضطرب. فأومأ برأسه إيماءة شاكرة، وحرك يده حركة فاترة، وقال: ماذا يحفل المستقبل بالحاضر؟ وماذا يبالي السائر للغد بمن كان قبله في مفترق الطريق؟».

أما الشيخ إبراهيم الدباغ فكتب يقول: «كتبت الصحف عن فرح بأقلام فاترة عن نفوس جامدة غير جازعة كأنها تكتب عن بعض الأفراد، فأوجد تقصير الصحف تجاه فقيدنا الجليل عندنا موجدةً عليها». وأضاف يقول: «فرح انطون، الكاتب السوري، تقوم قيامة تأبينه في جامعة أميركية؟ أترى الجامعة المصرية تضيق جوانبها باحياء ذكرى رجلٍ لو كان من المحاضرين فيها لشادَ للعلم بنياناً وللآداب والأخلاق مكاناً؟ لم أدرِ لماذا ضاقت هذه الحظيرة بتلك النفس الكبيرة! ألأنه كان من أحرار الفكر؟ إن الدكاترة طه حسين وهيكل ومنصور من أحرار الفكر أيضاً، بل من أشد أحرار الفكر وطأةً على العقائد! أم لأنه سوري مسيحي، مع أن مصر ليس فيها اليوم مسلم ولا مسيحي ولا يهوديّ بل فيها مصري؟ فمتى ينصف الشرقُ أبناءَ الشرق؟ ومتى يقف الشرق في صفه ويأخذ محله؟».

وكانت لجريدة «الأكسبرس» أيضاً وقفة بمناسبة الوفاة فاعتبرت أن فرحاً «لم يتزوج لأنه لم يجد متسعاً في وقته لأداء واجب العائلة. وكان مع ذلك مستقيماً عفيفاً. لم نَرَه يوماً في كنيسة، ولا سمعنا أنه حضر قداساً، على أن ذلك لا يمنع أن يكون مسيحياً مخلصاً كما يُفهم من كتاباته».

أسلوبه:

سوف نظلم فرح انطون فيما لو أخضعنا نصوصه لمقاييس وموازين النقد الأدبي. فنحن لو فعلنا ذلك لما تمكنا من رؤيته على حقيقته. فهو، وفي كل نص من نصوصه، رمى إلى الترويج لمبدأ بعينه وفكرة بذاتها. من هنا الخلل الذي وقع فيه البعض لجهة النظر إليه كأديب ينطوي أدبه على أفكار ومباديء محددة. وهو عكس ما سوف نقوم به نحن هنا فننظر إليه كمفكر أولاً، وقد صاغ فكره بأسلوب أدبي. بهذه الطريقة تستقيم النظرة إلى فرح انطون. فالكتابة، عنده، انطوت على وظيفة، وهي وظيفة إصلاحية تنويرية. وعلى أساسٍ من هذ نستطيع أن نعتبر «بأنه لم يكتب روايات ليتسلى بها الناس، ولكنه ألفها انتصاراً لعقائد مهزومة»[١٣]. إن أغلب رواياته، إذ سادها

(١٣) المصدر السابق، ص ١٧٤٣.

المناخ الرومنطيقيّ، انطوت على مدلولات فكرية وأخلاقية. وبناءً عليه فإن الشكل في رواياته تراجع إلى الوراء ليتقدم عليه المضمون. فالرواية أو النص الأدبي ليس إلا ميداناً تسرح عليه أفكاره وتمرح. هكذا أراد لنصوصه أن تكون، المكان الذي يودع فيه أفكاره التي اعتبرها البعض (أفكاراً اشتراكية). أما ما عدا ذلك فلم يولِهِ انطون اهتماماً يستحق الذكر. فهو لم يهتم بالبلاغة ولا بالقوالب الأدبية؛ لقد كان للرجل «هدف يرمي إليه». وفي ذلك خالَفَ بعضاً من نهضويي القرن التاسع عشر، الذين اهتموا بأن يكون قولهم بليغاً في مبناه مثلما هو بليغ في معناه. وعلى رأي مارون عبود كان فرح «يحرث كرمَ الفكر وينقّيه من العلّيق والقندَوْل لينمو ويثمر. وما أرى الثائرين والمتمردين بعده إلا تلاميذ له. فهو الذي شق الطريق وأضرم في النفوس نار الثورة الوجدانية»(١٤).

إنها إذن دعوة إلى (ثورة وجدانية) تلك التي دعا إليها فرح، ويمكن أن نضع لها مصطلحاً آخر ألا وهو اليوتوبيا، أي المدينة الفاضلة التي ما وُجدت في زمنه ولم توجد في أي زمن آخر. لكن الشرخ الذي اعترى (نظريته)

---

(١٤) المصدر السابق، ص ١٧٣٨.

الاجتماعية والفلسفية، إذا كان قد توصل إلى مثل هذه (النظرية)، فيتمثل في أنه افتقد إلى المنهج. فهو لم ينطلق من منهج محدد وصارم في خلال طرحه لأفكاره الفلسفية والاجتماعية، وإنما من طريقةٍ في الكتابة تتميز بالتشتت والتبعثر. فمن المقالة العلمية، إلى المقالة الاجتماعية أو الفلسفية، إلى الرواية، إلى المسرحية، إلى النص المترجم، إلى سِيَر البارزين في السياسة والفكر والأدب والعلم.

ولئن كان صادقاً وجدياً في مختلف هذه الجوانب، غير أننا لا نستطيع أن نحسبه على جانبٍ واحد منها. إنه أديب ومفكر وصحافي ومترجم ومسرحي ومناضل سياسي؛ ولربما أسهم هذا التشتت في الاختصاصات، وبما تتطلبه من جهد وتعب، في مرضه، وبالتالي في وفاته.

*

الفصل الثاني

الأعمال الروائية

- نبذة عن «الدين والعلم والمال».
- القسر الفكري.
- الوحش، الوحش، الوحش.
- أورشليم الجديدة.

الحديث عن فرح انطون الروائي يحتّم علينا أن نطرح السؤال التالي: أيُّ نوع من الروائيين كان فرح؟ هل كان من ذلك النوع الذي يهمه أن يرتفع بالسرد إلى ذرى عالية، وأن يبلغ بتصويره الأحداث مرتبة مرموقة؟ بل ولدينا سؤال أكثر أهمية من الأول، وهو: ما التصنيف الذي كان فرح يرغب فيه ويطمح إليه؟ أكان يرغب، وهو يكتب الرواية، في أن يصنَّف كروائي أم كمفكر؟

لدينا إجابة سريعة عن هذه الأسئلة، وهي الاجابة التي وافق عليها هو نفسه في المقدمات التي وضعها لرواياته. لقد أراد لنفسه صفة المفكر لا صفة الروائي ظناً منه أن الرواية إذا لم تكن مكرّسة لنشر المباديء والأفكار لا تعدو أن تكون ضرباً من التسلية ونوعاً من الامتاع. وانطلاقاً من هذا الفهم للفعل الروائي لم يتوقف طويلاً عند تلك القوالب والأساليب التي ترفع من مكانة الفن الروائي، وإنما لجأ إلى تضمين عبارته حشوة فكرية عقائدية، وبالشكل الذي لم يكن موفقاً دائماً. فالمفردة الأدبية فرض عليها فرح حملاً ثقيلاً لا عهد لها به. ومن هنا، كما نلاحظ، جاء نصه الروائي متعباً، ومرهقاً، ومقطوع النفس. ولئن كنا نعلم بأن

ثمة روائيين كثراً لجأوا قبل فرح وبعده إلى هذا الضرب من الكتابة الروائية (أي تضمين الفعل الروائي بعداً أخلاقياً أو أيديولوجياً) غير أن فرح انطون اختلف عن هؤلاء بأنه جعل للبعد الفكري في رواياته نبرةً عالية جداً، بحيث أدى ذلك إلى طمس البعد الفنيّ في هذه الروايات. حتى أننا نستطيع أن نذهب إلى أبعد فنرى أن البناء الروائي الذي عمَّره سرعان ما تصدَّع وهوى بفعل العبوات الفكرية والأيديولوجية التي حُشِرت قسراً بداخله.

وثمة من بين الأدباء والنقاد من برَّر لفرح انطون هذا الأسلوب الذي عوَّل عليه في ممارسته للكتابة الروائية، وذلك انطلاقاً من عدم اهتمامه بالبلاغة والقوالب الأدبية. فهو، حسب هؤلاء، ليس «من أصحاب العبارات الملساء الجوفاء، ولا الكلمات التي تملأ الماضغين». وكأنَّ بهؤلاء قد رأوا إلى الفن الروائي وهو من أرقى الفنون الحديثة والمعاصرة، أنه مجرد (كلمات ملساء جوفاء تملأ الماضغين)!

ومن التبريرات التي أُعطيت لفرح ولأسلوبه في الكتابة الروائية أنه لم يكن يعنيه من الفصاحة إلا «الإبانة والظهور»، وأن الأسلوب الذي اعتمده في هذا المجال لهو «أسلوب انجيلي ساذج يهمه أن يعبر بوضوح عما يعتلج في خاطره

ففاض أسلوبه رقةً وحناناً، وعبَّر عن نفسه التي تجرحها النظرة الثابتة، ومن نظرة إلى الأزاهر التي قبَّلتها هذه النحلة الدائبة تدرك ما في جرَّتها من عسل»[1].

إذن ففي الجرة (عسل)، وعلينا نحن كقراء أن نبحث عن هذا (العسل)، وهو كناية عن المبادىء الأيديولوجية التي يروِّج لها، كيما يستقيم فهمنا الصحيح لفرح انطون، وأي بحث عما هو خارج هذه المباديء الأيديولوجية، أو عما يحوط بها من بناء فني أو أسلوب أو شكل، لهو من العبث المحض! نقول ذلك ونحن نعلم أن فرحاً نفسه أدرك أن للنص الأدبي، والروائي تحديداً، مقوماتٍ وأسساً تختلف كل الاختلاف عن مقومات وأسس النص الفلسفي أو الأيديولوجي. فالرواية، على ما يذهب انطون، تقتضي «الوصف وتصوير العواطف والحوادث تصويراً طبيعياً لأن فن الروايات فن بسيكولوجي جماله وتأثيره متوقفان على حُسْن سبكه ولطف أسلوبه ودرس باطن الانسان وأخلاقه وبيئته درساً دقيقاً»[2]!

ولكن قراءةً متمهلة لنصوص فرح انطون الروائية تحملنا

---

(١) مارون عبود، مجلة «الكتاب»، ص ١٧٣٨.

(٢) من مقدمته لرواية «الدين والعلم والمال»، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ٤٤.

على الاقتناع بأنه لم يولِ هذا (الفن البسيكولوجي) الاهتمام الذي يستحقه كما أنه لم يهتم كثيراً بما يسميه (حسن السبك) أو (لطف الأسلوب)! وقد حصر همَّه في كيفية توصيل أفكاره إلى قرائه، وإن جاء كل ذلك على حساب الفن الروائي كفن قائم بذاته. وعلى أساسٍ من هذا نستطيع القول أنه كان يمكن لفرح أن يلجأ إلى ضرب آخر من الكتابة، وهي الكتابة الفلسفية أو الأيديولوجية، لتسريب أفكاره ومعتقداته دونما اللجوء إلى الرواية التي حُمِّلت أكثر مما تحتمل.

على أي حال فإن لأنطون رأياً محدداً يتعلق بفن الرواية. فهو يقسم الروايات إلى قسمين: القسم الأول «ينشأ للتفكهة والتسلية» بينما القسم الثاني «ينشأ للافادة ونشر المباديء والأفكار»(٣). وإذ يلاحظ انطون أن الشرق افتقد إلى الروايات المضمَّخة بالأفكار والمباديء، ذهب إلى أن كتاباً بارزين في الغرب، من مثل تولستوي وكبلنغ وإميل زولا، رأوا إلى نصوصهم الروائية بمثابة (المنبر) الذي يروجون لأفكارهم من خلاله. أما لماذا لجأ إلى الرواية كمنبر لاطلاق أفكاره فلأنها «أشد تأثيراً وأحسن وقعاً». فقد خطر له أن يهجر «أسلوب المقالات المتقطعة»

---

(٣) المصدر السابق، ص ٤٤.

و «الفصول المتفرقة» إلى الكتابة الروائية لأنها «أجمع وأوعى». وعلى هذا فإن فرح أنطون عزم «بحوله تعالى على إبراز عدة روايات كل واحدة منها تبتديء وتنتهي في جزء واحد، تسهيلاً لمطالعتها واستيعابها، لأن الانتظار يقطع الرغبة فيها، وسيكون اهتمامنا فيها بالمباديء والأفكار (مقدَّماً) على الاهتمام بالحوادث والأخبار»[٤].

ويتحدث فرح عن روايته «الدين والعلم والمال» فيعتبرها مجرد بحث فلسفي، اجتماعي، يذلّل للعلاقة التي يَفترض أنها قائمة بين الدين والعلم والمال. وقد أطلق عليها صفة الرواية على سبيل (التساهل).

وإذا كان فرح انطون قد تحدث في مقدمة كتابه «الدين والعلم والمال» عن نوعين من الرواية، نوع «للتفكهة والتسلية» وآخر لنشر الأفكار والمباديء، فإنه، وفي مقدمة كتابه «أورشليم الجديدة، أو فتح العرب بيت المقدس»، يتحدث عن أربعة أنواع! فثمة النوع الأول ذو الطابع الاجتماعي الأخلاقي، وهو مفضَّلٌ عنده لأنه يرمي إلى تهذيب أخلاق الأمة، وإلى إرشادها لما فيه مصلحتها. وثمة

---

(٤) المصدر السابق، ص ٤٤.

النوع الثاني ذو الطابع التاريخي، وهو الذي ينحصر اهتمامه في العودة إلى التاريخ وسرد أهم أحداثه، وبسطها أمام كل فرد من أفراد الأمة لكي يستمد منها العبرة والموعظة. ولعل الهدف الأساس لهذا النوع من الرواية هو تنبيه الأمة إلى الأسباب التي تقود إلى التقدم والظفر، والأخرى التي تسوق إلى التخلف والانحطاط.

وثمة نوع ثالث متمثل في الرواية البسيكولوجية (النفسية). وهذا النوع ـ إذ يلجأ إلى تصوير العواطف في جيشانها والأحاسيس في هيجانها ـ يطلق عليه فرح تسمية (الروايات الحبية).

لكن النوع الأرقى هو الذي يستطيع أن يجمع بين الأنواع الثلاثة السابقة في وحدة متماسكة «فيكون تاريخياً لمحبي التاريخ، فلسفياً اجتماعياً لمحبي الفلسفة والاجتماع، أدبياً حبياً لمحبي الأدب والعواطف الحبية الطاهرة المنزهة عن الخلاعة والغرام البارد»(٥). ومن بين الروايات التي تنخرط في هذا النوع «الجحيم» لدانتي، و «البؤساء» لڤيكتور هوغو.

---

(٥) من مقدمته لرواية «أورشليم الجديدة»، الأعمال الكاملة، ج ١، ص ١٥٠.

إن «أورشليم الجديدة» من هذا النوع مثلما يقرر فرح انطون. فهي دمجت الفلسفة والاجتماع والتاريخ والأدب والحب في سياق واحد. غير أن شيئاً آخر، أكثر أهمية، أضافه انطون إلى هذه المقومات ألا وهو الدين. فهو، وانطلاقاً من أن العصر إنما هو عصر دينيّ سواء بالنسبة للمسلمين أو للمسيحيين، ذهب إلى اعتبار أن روايته «أورشليم الجديدة» تبقى ناقصة في أهم وجوهها إذا لم تضم الدين إلى صفحاتها. ولأنها على هذا النحو من الشمول فإنه توقع بأن الكتّاب الأفاضل الذين يقاسمونه همّ النهضة وإيقاظ الشرق. من سباته، سوف ينظرون إلى روايته تلك نظرة خاصة تنسيه ما بذله من جهد وتعب على تأليفها. فهؤلاء هم العزاء الوحيد له، وهم الذين يمحضونه الحافز والقوة على الاستمرار في بث أفكاره ومعتقداته، إذا ما علمنا خاصة مقدار التهشيم في بلادنا لـ «حرية الفكر ونزاهة النشر تزلفاً للسذج وذوي المصالح خصوصاً في الشؤون الوطنية والمسائل الشرقية(= الدينية)»[٦].

ولئن كان فرح انطون أبعد ما يكون في أعماله السابقة عن طلب البلاغة وأساليبها، غير أنه انتبه، عند وصوله إلى «أورشليم الجديدة» بأن الأدب أدب والفكر فكر. أما إذا

(٦) المصدر السابق، ص ١٥١.

أردنا جمعهما في سياق واحد، وهذا أمر متيسر، فليس بابراز واحد منهما على حساب الآخر. إن الفكر يبلغ غاياته المرجوة في عملية التوصيل عندما يعول على أسلوب راق ومرموق يصوغه ويحدد له المفردات والعبارات. ومن هنا فإن انطون، وفي روايته هذه، يتنبَّه إلى الأهمية التي ينطوي عليها الأسلوب، أو (الطريقة الانشائية) حسب تعبيره. فقد لجأ إلى (جمال التأليف) كما يخبرنا. وجمال التأليف هذا يوجد في سائر (الكتب الجليلة)، أو تلك الكتب التي أحدثت ما يشبه الهزة العنيفة في نفوس القراء، وبحيث استطاع أصحابها أن يقنعوا هؤلاء بآرائهم ومعتقداتهم.

وعلى الرغم من أن (جمال التأليف)، وهو العنصر الذي اكتشفه متأخراً، يأتي في مؤخرة أهدافه، غير أنه ذهب إلى الاعتقاد بأن مثل هذا العنصر، أي الأسلوب، بمكْنَته خلق جمهور متفهم، قادر على التمييز بين الغث والسمين، أو بين أدب يطوي في جوفه أفكاراً تهدف إلى تنوير الناس وتثويرهم، وبين أدب وضع لتفكهتهم والترويح عنهم. وعلى هذا فقد أراد الرجل لنصه الأدبي الروائي بأن يكون نصاً فكرياً/ ايديولوجياً. إنه يرمي من ورائه إلى قذف كمية من الأفكار التاريخية والاجتماعية والفلسفية في وجه القاريء الذي عليه أن يلتهم الرواية على أنها كذلك، أي

على أنها ضرب من الفكر لا من الأدب. وإذ كان انطون قد لجأ إلى (جمال التأليف)، وهو الطابع الذي يوجد في سائر (الكتب الجليلة)، فلأنه أراد لأفكاره أن تصل بأقصى سرعتها إلى القاريء. فـ (جمال التأليف) هنا يصبح بغير ذي بال، وبدون معنى يذكر، ما لم يكن مكرساً لغرض بعينه، وهو الترويج للخطاب الأيديولوجي الذي يرى إليه فرح أنه (خطابٌ تنويريّ).

على أي حال، ولكي نعطي صورة أوضح عن نصوصه الروائية وما تنطوي عليه من أفكار، نرى أن نقدمها هنا ملخّصة. أما النصوص الروائية فهي، كما سبق الذكر، ثلاثة: «الدين والعلم والمال أو المدن الثلاث»، «الوحش، الوحش، الوحش أو سياحة في أرز لبنان»، و «أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس». وقد أسقطنا من حسابنا روايته الرابعة «مريم قبل التوبة» لسبب جوهري وهو أن المؤلف لم يُنهها.

ـ **نبذة عن «الدين والعلم والمال»:**

يتناهى إلى حليم، وهو شاب مثقف وشخصية رئيسة في الرواية، بأن ثمة مدناً ثلاثاً قد نشأت فوق مكان ما من الكرة الأرضية، فيشد رحاله ويذهب مع رفيق له يدعى صادق، قاصداً هذه المدن لاكتشاف شيء جديد قد يكون

موجوداً فيها. وما أن بلغا رحبةً من الأرض منبسطة وفسيحة حتى نظرا حولهما فوجدا أنهما وسط قرية صغيرة أُطلق عليها اسم (الدخول). ومن هذه القرية تراءت لهما المدن الثلاث، وقد اصطفت الواحدة قرب الأخرى.

وإذ التفت حليم إلى ناحية من القرية شاهد شيخاً فاستفسر منه عن المدن الثلاث وعن السر الكامن فيها. فما كان من الشيخ إلا أن أحاطه علماً بحقيقة هذه المدن. ومما قاله أن ثمة رجلاً يدعى الشيخ سليمان كان قد اشترى في زمن سابق السهل الفسيح الذي تقوم عليه المدن الثلاث، وهو لم يكن، بعدُ، قد شهد أي عمران. وجلب الشيخ سليمان إلى ذلك السهل شباناً وشابات متبطّلين، أي لا عمل لهم، وجلب معهم خبراء في الزراعة والصناعة لأجل تدريبهم وتعليمهم كيف يزرعون ويصنعون.

وبعد فترة من الزمن عُمِّر السهل، ونشأت فوقه مدينة سعيدة، يحيا أبناؤها وفق نظام يتساوى في ظله الجميع. فالمدينة مكتفية في ذاتها، والتعاون على أشده بين ساكنيها.

لكن ثمة شيئاً حدث في هذه المدينة فبدَّل مسارها إذ أن الجيل الذي أتى بعد هؤلاء، أي السكان الأوائل، كان متعدد الميول والاهتمامات. لقد كان، بمعنى آخر، أرقى من

الجيل السابق وذلك لأنه مالَ إلى الاهتمام (بالشؤون النفيسة). فهناك من أولى اهتمامه العلم، وآخر اهتم بالتجارة، وآخر اهتم بالدين. وسرعان ما وقعت الفرقة بين هذه الاهتمامات الثلاثة وبين أصحابها. ونتيجة ذلك قرَّ الرأي على أن يكون في ذلك السهل الفسيح ثلاث مدن بدل الواحدة وعلى أن تستقر في كل منها فئة محددة لها شغف باتجاه محدد: مدينة للفئة الساعية وراء المال، وثانية للفئة المحبّذة للعلم، وثالثة تسكنها الفئة ذات الميول الدينية. ولئن جاء هذا الحل كفضٍّ للنزاع الناشب بين هذه الفئات الثلاث، غير أن هذا النزاع استمر واحتدم رغم التباعد الجغرافي بينها.

لقد سمع حليم ورفيقه قصة هذه المدن الثلاث من الشيخ فقاما بزيارتها بعد أن باتا ليلتهما في قرية (الدخول). ولدى بلوغهما مدينة المال أدهشهما ما شاهداه من قصور فارهة وبيوت تكتسي مظاهر الأبهة والبحبوحة. أما أسواقها فكانت تضج بالناس الذين يغدون ويروحون بثيابهم الثمينة، وبالبائعين الذي ملأوا حوانيتهم بكل صنف ولون.

وانتقلا إلى مدينة العلم فوجدا أن المشهد اختلف كلياً حيث الهدوء والسكينة، وحيث البيوت لبست لبوس البساطة، فلا زخرف ولا بهرجة، فقط أناس في أيديهم

كتب يقرأونها وفي أعينهم نظرات تنزع نحو الاستغراق في التفكير والتأمل.

ومن هناك انتقلا إلى مدينة الدين ليجدا أن المشهد اختلف مرة أخرى. فالأبهة والفخامة هما الميزتان اللتان تسِمان المباني الدينية من كنائس وجوامع، كما أن أصوات الأجراس والنواقيس تختلط بأصوات المؤذنين، والناس رواحٌ ومجيء، وقد ارتدوا ثياب الزينة وكأنهم في عيد.

وما أن فرغ الاثنان من زيارتهما إلى المدن الثلاث حتى اتجها إلى حديقة عامة. ولأنه فنان مشهور فقد تعرف إلى حليم عدد من الشبان الذين كانوا هناك. وبعد أن تجاذب وإياهم أطراف الحديث، استأذنهم هو ورفيقه بالانصراف. لكن هؤلاء الشبان قالوا له أن اجتماعاً سوف يُعقد بين سكان المدن الثلاث توصلاً إلى حل الخلافات القائمة بينهم. ولئن كان حليم ورفيقه قصدا هذه المدن لمعرفة أحوالها وطبيعتها فقد قبلا الدعوة، خاصة وأنهما لم يكونا تعرَّفا إلا إلى مظاهرها الخارجية وبات عليهما معرفة ما بداخلها من قضايا وشؤون.

في مساء اليوم التالي عجت الحديقة العامة بسكان المدن الثلاث. وقد توالت الاجتماعات على مدى ليالٍ ثلاث حضرها كلها حليم ورفيقه. وفي كل من هذه

الاجتماعات كان الصياح يعلو والفوضى تدب بحيث اقتضى الأمر تدخّل الجند لوضع حد لها. وفي كل منها كان ينهض مندوبٌ عن واحدةٍ من الفئات الثلاث (فئة العلم أو المال أو الدين) يناصر جماعته ويدافع عن مبادئها وعما تؤمن به. فمندوب العمال لخص موقف الفئة المنتمي إليها، فقال أنهم، أي العمال، يعانون كثيراً من طمع أصحاب الرساميل وأرباب العمل. وقال أن العمال هم الأكثرية، ويتعرضون للاستغلال، وأن أرباب العمال أناسٌ جشعون، ولا يقف طمعهم عند حدٍ معين. ويتصدى له مندوب أهل المال والأعمال معتبراً أن أصل الخلاف بين الفريقين مرده نزعة الحسد التي استولت على نفوس العمال والطبقات الفقيرة، معتبراً في الوقت نفسه أن أصحاب الرساميل هم الباعث على البحبوحة والثروة في البلاد. وأضاف مندوب هؤلاء إلى ذلك شيئاً آخر أكثر أهمية وهو أن أرباب الأعمال يحافظون على التوازن الاقتصادي في البلاد، كما أنهم يمثلون أهم مبدأ من المباديء المقدسة وهو حق الملكية أو التملُّك. وهؤلاء لم يكونوا طمَّاعين وجشعين مثلما تمَّ وصفهم على لسان مندوب العمال وإنما كانوا يتمتعون بنزعة إنسانية إذ أجروا زيادات على رواتب العمال، فوفروا لهم العيش الكريم والمسكن المريح.

لكن ماذا يفعل أرباب العمال مع عمالهم الذين أعمى

الحسد عيونهم وقلوبهم، كما أنهم تأثروا إلى حد كبير بأصحاب الأفكار الهدامة التي أشاعها بينهم أهل العلم.

فما كان من مندوب هؤلاء، أي مندوب أهل العلم، إلا أن انتفض للتصدي لمثل هذا التحدي، ففنَّد أقوال أهل المال داعياً إلى إلغاء الملكية الخاصة، وأن تنحصر الملكية بالدولة التي عليها وحدها أن توزع الثروة بالعدل على أبناء الأمة كافة. وفي مقابل حصر ملكية الثورة بالدولة يجب أن يعوَّض أصحاب الأملاك والأموال، وبعد ذلك يأتي العلم ليكون هو، ولا أحد غيره، السيد المطلق في معالجة الأمور الدنيوية والدينية أيضاً!

وكان مندوب أهل الدين حاضراً، فنهض للرد. ومما طالب به أن تسود في البلاد اشتراكية الدين لا اشتراكية العلم. فلئن كانت الأولى، أي اشتركية الدين، تقوم على المحبة والاخاء والمساواة، فإن الثانية، أي اشتراكية العلم، تقوم على العنف. وبسببٍ مما تفوّه به مندوب أهل الدين فإن الحديقة التي تعج بسكان المدن الثلاث. تحولت إلى فوضى (وقد عمَّت الفتنة كما يصوّر لنا فرح!) الأمر الذي أدى إلى تدخل الجنود لقطع دابرها!!

وأُجِّل النقاش إلى الليلة التالية حيث أن القول الفصل في المسائل المختلف عليها سينطق به شيخ العلماء،

وباسم العلم. وفي الوقت المحدد قام هذا الأخير بالقاء خطبة في الحشد بيَّن فيها مدى التوافق والانسجام في ما بين العلم والدين. فلا تناقض بين الاثنين إلا ذلك التناقض الذي يصطنعه أولئك الذين يمارسون كلاً من العلم والدين. فأساس المشكلة يكمن في المظهر وليس في الجوهر حيث أن الذين مارسوا العلم أخطأوا في استخدامه لدرجة أنه صار أمراً مكروهاً عند أهل الدين، مثلما أن الذين مارسوا الدين وفق الأسس القديمة أخطأوا في معرفة جوهره لدرجة أن ممارستهم له باتت ممقوتة من جانب أهل العلم. وعلى أساسٍ من هذه النظرة ذهب شيخ العلماء إلى التوفيق بين الاثنين، العلم والدين، لأنهما ــ وإن اختلفا في الوسيلة ــ إلا أنهما لا يختلفان في العمق وفي الجوهر، وفي الغاية الأساسية وهي خدمة البشرية والارتقاء بها من طور إلى طور.

أما بالنسبة إلى الصراع الناشب بين العمال من جهة وأرباب المال والأعمال من أخرى فقد ارتأى شيخ العلماء أن يصار إلى بلوغ الحل الوسط. ولعل البند الأساس في الحل المذكور يقضي بأن يحتفظ الرأسماليون بممتلكاتهم ومصانعهم، على أن ينال العمال، بالمقابل، حقوقهم كاملة، من زيادة على الأجور، وتحديد ساعات العمل،

وتوفير المستلزمات الصحية والعلمية لهم ولأبنائهم من إقامة المستشفيات والمدارس وغير ذلك مما يعود بالنفع عليهم.

غير أن هذا الحل الوسط لم يحظَ برضا العمال المغالين في تطرفهم فلجأوا إلى السبيل الذي تخيلوا أنه سيكون الأقرب لنيل حقوقهم، وهو سبيل الثورة. وهكذا كان. فما أن أصبح اليوم التالي حتى أفاق سكان المدن الثلاث مذعورين. فقد اختلط الصراخ والعويل بأزيز الرصاص. والشيء الذي أسهم بتدمير المدن الثلاث وإبادة سكانها هو أن السماء نفسها لم تكن راضية عما يجري فهبَّت عواصف هوجاء وصواعق ضربت كل مكان فأحالته إلى خراب.

وأما حليم ورفيقه فكانا قد لاذا بالفرار وأخذا مكاناً فوق تل يشرف على السهل الفسيح حيث راحا يتأملان ذلك المشهد المريع أمامهما. وسرعان ما شاهد حليم ورفيقه خمسةً من الفرسان مقبلين نحوهم. وبعد أن تفرس بهم حليم جيداً لاحت له فتاة كان قد وقع في حبها لدى بلوغه قرية (الدخول)؛ أما الآخرون، أو الذين تخيّلهم فرساناً، فكانوا أناثاً؛ وبعد مداولات فيما حصل قرَّ الرأي على أن يتزوج حليم من فتاته، وعلى أن يتزوج رفيقه صادق من فتاة أخرى. أما الثلاث الأخريات فاقترنَّ بثلاثة

من الشبان هم أصدقاء لحليم. وكان الهدف من هذه الزيجات، هو تجديد النسل وإنجاب الأبناء، وإعادة بناء المدن الثلاث على أسس جديدة.

ـ القسر الفكري:

إن النظر النقدي في هذه الرواية سوف يرينا أشياء عدة. بين هذه الأشياء أنها تنتمي إلى ذلك النوع من الروايات التي تعوّل على المخيّلة في عملية إنتاجها. وهي، إذ لا تنتمي إلى النمط الواقعي، حلّقت في فضاءات نائية لا تمت بصلة إلى عالم الأرض بقدر ما تمت إلى عالم آخر. هذا شيء، أما الشيء الآخر فيتمثل في أسلوبها. فهي، وعلى الرغم من اعتراف فرح انطون بما للفن من أهمية في كتابة الرواية، غير أنها لم تأت على المستوى الفني المرموق، أو بأقل تعديل، على المستوى الذي يطمح إليه فرح. فلجهة التقنية الأسلوبية لم يستطع فرح أن يخلق المناخ الروائي الذي يجعلنا نقتنع بأننا نقرأ رواية وليس شيئاً آخر. كما أن الشخصيات التي كوّنها في روايته، وعبّر من خلالها عن أفكاره وطروحاته، لم تكن تمتلك سمات الشخصية الروائية، بالإضافة إلى أنها كانت غير مقنعة فيما طرحته وتفوهت به.

على هذا الأساس يمكن القول بأن (جمال التأليف)

الذي دعا إليه فرح انطون لم يأتِ مثلما يرغب ويريد. ولكن ما يشفع به أنه لا يقدم نصَّه هنا على أنه نصٌّ روائي، وإنما على أنه نصٌّ فكريّ خاصة وأن (اهتمامنا فيها، كما يقول، سيكون بالمباديء والأفكار مقدماً على الاهتمام بالحوادث والأخبار). إلا أن اهتمامه بالمباديء والأفكار وحسب، مع إيلاء بعض الأهمية لـ (جمال التأليف) جاء ليثقل على الرواية، ويحملها على أن تحبس أنفاسها حتى لتكاد تنفجر. فما فعله انطون أنه قَسَر أفكاره ومبادئه إلى النص قسراً لدرجة أنه أفقده شخصيته، وما عاد محسوباً على الرواية، مثلما لم يعد محسوباً على الفكر. هذا إذا علمنا أن ما أراد أنطون أن يقوله على لسان أبطاله جاء على شيء من التشتت والتبعثر، بل ونسمح لأنفسنا بالقول أنه جاء على شيء من السذاجة! فلا الأفكار عبرت عن نفسها كما يُراد لها أن تعبر، ولا الشخصيات كانت مفوَّهة، وقادرة على إقناعنا برغباتها.

على أي حال فنحن نريد أن نغض النظر قليلاً عن (التقنية) التي اعتمدها فرح في عملية الترويج عن باقة من أفكاره لنتجه نحو منطقة أخرى فنسأل: إلى أي مدى استطاع هذا المفكر الذي سطع نجمه في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل هذا القرن أن يكون مصيباً في فكره المعَبَّر عنه،

هنا، في روايته «الدين والعلم والمال»؟ وهل أمكن له ــ طالما أن همه أولاً وأخيراً هو همٌّ فكريّ ــ أن يشخّص الحالة التي تعيشها المجتمعات العربية ــ الاسلامية، وأن يقدم حلولاً تقيلها من عثرتها؟

لا نريد أن تكون إجابتنا عن هذين السؤالين متسرعة. فنحن ننهد، هنا، نحو منطقة محددة وهي أن نعرف ما إذا كان وُفِّق في التعبير عن أفكاره، وما إذا كانت هذه الأفكار نفسها تصلح علاجاً لحالة مرضية شبيهة بالحالة التي كانت تعيشها المجتمعات العربية ــ الإسلامية. سوف نسمح لأنفسنا بالقول بأن أنطون لم يحسن الاختيار عندما أراد أن ينظّر لفكر معين من خلال أسلوب معين، هو أسلوب الرواية. لكن ذلك يجب ألا يعني للبعض بأن الرواية غير قادرة على الاضطلاع بهذه المهمة، بل لأن (التقنية الروائية) التي اختارها فرح لم تكن موفقة، ومرد ذلك، ربما، إلى عدم تمرّسه في قطاع الرواية.

هذا جانب، أما الجانب الآخر فيتعلق بفكره تحديداً. ففي روايته «الدين والعلم والمال» (ونحن نتناولها هنا على أساس أنها نصٌّ فكري نزولاً عند رغبته)، لم يبلغ تلك الدرجة التي نستطيع القول معها بأنه شخّص الداء ووصف الدواء. فهو، في معالجته الحالة المرضية للمجتمعات

العربية ـ الإسلامية، لم ينطلق من هذه المجتمعات نفسها، من ظروفها، ومناخها، وموروثها الثقافي والديني والاجتماعي والاقتصادي، إنما من مجتمعات أخرى أمكن لها أن تتطور وتترقّى انطلاقاً من أفكار ومباديء تمخضت عنها (الحالة المرضية) التي كانت تعيشها هي، وليس مجتمعات أخرى. ولعل ما فعله فرح انطون، وغيره أيضاً من مفكري عصر النهضة، أنه استمد أفكاره ومبادئه من تجاربٍ مرت بها شعوب أخرى ومجتمعات أخرى. وقد تراءى له أن مثل هذه الأفكار والمباديء، طالما أنها شكلت دواء ناجعاً في أمكنة مختلفة، فلماذا لا تكون كذلك في المكان العربي ـ الاسلامي!

من هنا منطق (القسر الفكري)، كما يمكن أن نطلق عليه، الذي مارسه فرح انطون إبان بحثه عما يطوّر ويحدِّث المجمع العربي ـ الإسلامي، ولكن ليس انطلاقاً من شخصية هذا المجتمع، وموروثه الفكري والديني، وراهنه الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وإنما انطلاقاً من مجتمع آخر هو المجتمع الغربي تحديداً. فما صحَّ ونجح هناك يجب أن يصح وينجح هنا! الأمر الذي أدى إلى سلخ مجموعة من الأفكار والمباديء والشعارات من سياقها الخاص، أي السياق الغربي، وقسرها في سياق آخر هو

السياق العربي ـ الاسلامي. ونستطيع أن نفهم ما أراد فرح أن يقوله في روايته هذه، بل وأن نتعرف إلى المصادر التي استمد منها أفكاره، من خلال تصفُّح أعداد مجلة «الجامعة» الصادرة عام ١٩٠٣ أي في عامها الرابع، وهو نفس العام التي نُشرت فيها رواية «الدين والعلم والمال». ففي الأعداد التي سبقت نشر الرواية كان فرح قد أطلع قراءه على جملةٍ من الآراء لمفكرين غربيين بينهم جان جاك روسو وآراؤه في المجتمع، وبينهم تولستوي الذي تعرّض للحُرم من قبل المجمع المقدس، وبينهم أوغست كانت صاحب الفلسفة الحسية وهي الفلسفة التي دعا فرح إلى إحلالها محل الدين واعتبارها ديناً إنسانياً شاملاً. وبينهم ايضاً أرنست رينان الذي حدَّد موقفه من الدين وأوجد مفهوماً للعلاقة بينه وبين المجتمع(٧).

ونضيف إلى ذلك ما كان قد نشره من مقالات تحدثت عن النظريات الاشتراكية التي كانت، وقتئذ في عز ألقها وتوهجها. ولا ننسى حديثه في أحد أعداد «الجامعة» عن

---

(٧) انظر: كتابنا «جمال الدين الأفغاني وفلسفة الجامعة الاسلامية»، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٢، وخاصة الفصل الثالث منه للتعرف إلى نظرة أرنست رينان العرقية تجاه العرب والمسلمين.

النمط الاقتصادي الأميركي، وكيف أنه يعزز مكانة أرباب الأموال (الرأسماليين) على حساب العمال والكادحين.

وإذا كان فرح قد روَّج لأفكار هؤلاء في روايته «الدين والعلم والمال» محاولاً أن يجسدها في ديالوغٍ روائي، غير أنه وجد بأنها لم تفِ بالغرض فأتبعها برواية أخرى عنوانها «الوحش، الوحش، والوحش» أوضح فيها ذلك التكالب الموجود في مجتمع ذي نمط اقتصادي حر. ففي ظل هكذا نمط اقتصادي تتراجع العدالة الاجتماعية إلى الوراء ليحلَّ محلها تنافس لا أخلاقيّ، بعيداً من أي اعتبار مناقبيّ.

. . . وهُنا تلخيص للرواية.

ـ الوحش، الوحش، الوحش:

تتحدث الرواية عن شابين توفرا على مقدار من الثقافة والاستنارة، اسم الأول سليم والثاني كليم. لقد أراد سليم وكليم أن يقوما بسياحة في أرجاء لبنان الشمالي، للتعرف أولاً إلى بعض المعالم هناك، وثانياً لزيارة عدد من الأصدقاء. ولأن الصديقين لا يعرفان جيداً المسالك والطرقات في تلك المنطقة من لبنان، فإنهما ارتأيا أن يصحبا معهما شخصاً مكارياً يدعى جرجس ليكون لهما بمثابة الدليل.

ولأن فرح انطون أراد أن يقوِّلهما ما يرغب هو في قوله، فإنهما أمضيا رحلة الطريق وهما يتحدثان في شؤون المجتمع وشجونه. وسرعان ما مرَّ الثلاثة من أمام دير قديم، هو دير حنطورة، فما كان من الصديقين إلا أن شرعا في حديث يتعلق بالدين، وبرجاله وبضرورة أشخاص مثل هؤلاء للمجتمع. وتوصل الاثنان إلى قناعة بأن المجتمع ليس به حاجة إلى أمثال هؤلاء، خاصة أنهم يحيون حياة هانئة، ولكن على حساب الآخرين. وهم، إلى ذلك، يفرضون أنفسهم صلة وصل لا حاجة لها بين الإنسان وربه، كما أنهم يمتلكون الأموال الطائلة والأوقاف الشاسعة بغير أن يبذلوا جهداً أو تعباً. وبعد أن اتفقا على أن الفضائل ضرورية في مجتمع يسوده التكالب والتنازع والخداع غير أنهما ذهبا إلى أن التعامل بين البشر يكون فاسداً أو صالحاً تبعاً لمن يمارسه وللأشخاص الذين يجدون أنفسهم ملزمين التعامل بعضهم مع بعض.

ولم يتوقف سليم وكليم عن حديثهما في هذا الأمر إلا حين مرَّ الثلاثة بالقرب من نبع ماء، وإلى جانبه حانوت. وهنا توقف الثلاثة للراحة بعد وعثاء السفر، فكان أن جلسا إلى جانب جرجس المكاري لالتهام زوادتهما والاستلقاء قليلاً.

وعلى مقربة من الثلاثة وُجد شخص يدعى مخلوف سرعان ما تبين لهم أنه فاقدٌ عقله. وبعد أن استفسرا عن سبب جنونه اتضح لهما أن الرجل كان قد أقام علاقة حب مع إحدى الفتيات، لكنها انتهت إلى جنونه. وقد انتابت هذا الرجل نوبة من الجنون بعد أن تناول منهما صحيفة يبدو أنها تتضمن حديثاً عن علاقةٍ غرامية شبيهة بالعلاقة التي أفضت إلى جنونه. ولم تتلاشَ نوبة الرجل الجنونية إلا بعد أن أوضحا له بأن حبيبته ستعود إليه، وما عليه إلا أن ينتظر.

ولم يطُل بهم الوقت في تلك الجلسة إذ أنهم تابعوا مسيرهم حتى بلغوا بلدة تدعى الحدث. وفوجيء الثلاثة بأن رهطاً من أبناء القرية تجمعوا في مكان ما وسطها، وأن صياحاً وجلبة يصدران عنه. ولدى استفسارهم تبين لهم أن ثمة في قرية الحدث ثلاثة من الشبان الأميركيين، وهم وفدوا إليها لغرض محدد وهو أن يستأجروا منزلاً فيها لأحد الأميركيين الأغنياء الذي سوف يلحقهم هو وزوجته لقضاء فترة من الراحة والاستجمام. وسبب الجلبة يعود إلى أن بعضاً من أهالي القرية يرفض تأجيرهم منزلاً لا لشيء إلا لأنهم على المذهب البروتستنتي!.

ويتدخل سليم وكليم في الأمر حيث يتعهدان الترجمة

بين الأهلين والأميركيين الثلاثة. ثم يتدخل أحد أبناء القرية، ويدعى أبو مرعب، فيفض الخلاف من خلال دعوته الأميركيين للاقامة في منزله وذلك حفاظاً على التقاليد اللبنانية الجبلية، وصوناً لكرامة القرية التي كاد يهدرها البعض.

ويبيت سليم وكليم ليلتهما عند صديق مشترك، اسمه أمين، وهو مصاب بالسل، وطريح الفراش. ولأن صورة الرجل المجنون، مخلوف، لم تغب عنهما، فقد استفسرا عن أمره من أمين الذي أخبرهما قصته كاملة. فمخلوف، واسمه الحقيقي يعقوب درمان، كان قد أحب فتاة تنتمي إلى عائلة ميسورة. وكان هذا الحب نشأ بعد أن أقدم مخلوف على انتشال الفتاة من غرقٍ محقّق. تبادل الاثنان الحب حتى شغفا ببعضهما البعض. لكن هذا الحب سرعان ما اهتز وقضي عليه بسبب والد الفتاة الذي فَقَد غناه، فاختفى وما عاد أحدٌ يسمع عنه شيئاً.

إن حبيبة مخلوف، وهي ابنة رفاهٍ وغنى، فضّلت الرحيل على أن تقضي حياتها فقيرة. فقد تركت لحبيبها رسالة تنبئه فيها بأنها راحلة إلى أميركا، وتنصحه بأن ينساها... وقد أدى ذلك إلى جنونه.

أما أمين، صديقهما المشترك، فهو كان موظفاً

حكومياً. وقد أحب فتاة من عائلة ميسورة. لكن لوقا طمعون، وهو تاجر معروف، أراد الفتاة لنفسه طمعاً بثروة أبيها. ولذلك دبَّر مكيدة خبيثة لأمين، حيث وشى به إلى السلطات مدعياً بأنه يخابر حزباً محظوراً هو حزب تركيا الفتاة، فطرح بالسجن ولم يخرج منه إلا وداء السل قد تمكن منه.

وأحبَّ السائحان، سليم وكليم، أن يخرجا إلى الصيد في جبل الأرز. وبينما هما يتوغلان في أرجاء الجبل صادفا رجلاً أشيب مسناً، وقد اتخذ من كوخ ناءٍ وبعيد من الأنظار مسكناً له. وتبين للصديقين أن الرجل مجنون أيضاً، وهو لاذ بالفرار من حياة المدن بعد أن اتضح له هناك أن ثمة وحوشاً كاسرة تعيش في قلوب الناس وصدورهم، وهو لم يلجأ إلى الغاب إلا هروباً منها، إلى وحوش البرية التي اعتبرها أكثر رحمة من وحوش المدينة.

ولكن سليم وكليم شككا في أن يكون ما قاله لهما ذلك الرجل المسن والمجنون ينطوي على الحقيقة كاملة. فقررا أن يعودا إليه في مرحلة لاحقة كيما يتعرفا إلى حقيقة السر الكامن وراء انعزاله بعيداً من مرأى البشر.

ويعود الشابان إلى القرية ليجدا أن ثمة قادماً جديداً حلَّ فيها، وهو الثري الأميركي الذي أرسل الشبان الثلاثة

لتأمين مسكن له في القرية قبل وصوله. إن هذا الأميركي الثري كانت ترافقه زوجته، اللبنانية الأصل، وقد ظهرت على سيمائها بوادر المرض الذي ألمَّ بها نتيجة ظروف معقدة واجهتها في صباها، وفي طليعة هذه الظروف أنها فقدت أباها حين كانت في أمس الحاجة إليه.

ويتوجه الأميركي وزوجته إلى الأرز لقضاء فترة قصيرة، وفد إليهما في خلالها تاجر من بيروت. وقد رغب هذا الأخير بمقابلة مع المستر كالدن، الثري الأميركي، للحصول منه على إحدى الوكالات التجارية في الشرق. ولكن ثمة من تعرَّف إلى هذا التاجر من بين أبناء القرية. فقد عرفه كلٌ من مخلوف المجنون، وشيخ الغابة المجنون، وأمين المصاب بالسل. وما أن وقع نظرهم عليه حتى ثارت ثائرتهم وحاولوا الفتك به لولا سكان القرية الذين هرعوا إلى تهدئتهم.

وهنا يجد المؤلف (فرح انطون) أنه بات من المستحسن توضيح بعض المسائل، وبخاصة تلك العلاقة الغامضة بين التاجر البيروتي من جهة وبين مخلوف المجنون والشيخ المجنون وأمين المسلول من أخرى. فالشيخ المسن الذي عَزل نفسه في كوخ بعيد وناءٍ لم يكن إلا والد إميليا، زوجة الثري الأميركي، واسمه متى حاروم.

وهو لم يتوارَ عن الأنظار ويفقد عقله إلا بعد أن تسبَّب لوقا طمعون، التاجر البيروتي الزائر، بخسارة تجارته.

وهذا التاجر نفسه هو الذي وشى بأمين، طمعاً بالحصول على أميليا، وكان وراء زجّه في السجن وإصابته بالسل. وهو نفسه الذي أدى بيعقوب درمان، أي مخلوف، إلى أن يفقد عقله، بعد أن سبَّب إفلاساً لوالد حبيبته فتوارى هذا الأخير عن الأنظار، الأمر الذي أجبر إميلياً على الرحيل إلى أميركا، وكان من نتيجة ذلك أن فقد مخلوف عقله.

ويختتم المؤلف روايته بأن يعيد الأب إلى ابنته، فيصحو من جنونه. ثم يتجه الثلاثة، الأب وابنته وزوجها إلى بيروت ومن هناك يبحرون إلى أميركا، على حين بقي يعقوب وأمين في القرية، وقد استعادا شيئاً من الاستقرار النفسي والجسدي.

*

إن رواية فرح انطون «الوحش، الوحش، الوحش» تنطوي على مضمون أخلاقي. فهو يصور لنا حالة المجتمعات البشرية التي يسود فيها التنازع الاقتصادي بدون أن يلجمه رادعٌ من أخلاق أو وازع من ضمير. فهكذا مجتمع تحكمه عدد من الغرائز الحيوانية، غريزة التسلط، وغريزة الغاية تبرر الوسيلة، وغريزة الجشع والكسب السريع

ولو أدى ذلك إلى مأساة اجتماعية كاملة. فكل شيء محلَّل، ومبرر، في مجتمع كهذا لا هم لأفراده سوى أن يصلوا إلى مآربهم؛ أما كيف يصلون، فلا حاجة لطرح مثل هذا السؤال.

فقد وضع متى الحاروم ثقته بلوقا طمعون (نسبة إلى الطمع) وأطلعه على خفايا تجارته. ولسرقة هذه التجارة منه غرَّر بابنته اميليا كي يسيطر على ثروة أبيها، فأبعدها عن حبيبها الأول امين الذي وشى به وطرحه في السجن فأُصيب بالسل. وأبعدها عن حبيبها الآخر مخلوف الذي صُعق دماغه بعد مأساة أبيها ورحيلها؛ لكنه، وبعد أن بلغ غايته الدنيئة وهي السيطرة الكاملة على ثروة متى الحاروم وإفلاسه، أدار ظهره لاميليا المغرَّر بها. وقد دفع بها إلى براثن الغربة حيث راحت تلوك مأساةً مثلثة الأطراف: مأساة أب عاشت في كنفه رفاهاً وعزاً وغنىً، وقد اختفى على حين غرة وما عادت تعرف عنه شيئاً؛ ومأساة شاب أحبها وأراد الزواج منها لكنه سرعان ما وجد نفسه طريح الفراش يئن من آلام الصدر والرئتين؛ ومأساة شاب آخر هامَ بها لدرجة أنها عندما أنبأته برحيلها تسرب التلف إلى دماغه.

إنها مأساة مجتمع بكامله يقوم على غريزة البقاء، ومن هو أقوى... فليبقَ!

ـ أورشليم الجديدة:

«أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس» هي أهم نص روائي لفرح انطون مقارناً بنصيْه السابقين «الدين والعلم والمال» و«الوحش الوحش، الوحش»، بالإضافة إلى نصه الآخر غير المكتمل «مريم قبل التوبة». فهو أوْلى اهتماماً مساوياً لكلٍ من الأفكار والمباديء من جهة و(جمال التأليف) من أخرى. فإذا كانت الأيديولوجيا في نصَّيْه السابقين قد كشفت عن وجهها بالشكل الذي جعل القاريء ينفر من وقاحتها في كثير من الأحيان ولم يصغِ إلى خطابها، فان الايديولوجيا هنا، أي في «أورشليم الجديدة»، أصبحت على قدر من الخبرة والمراس. فهي لم تقفز بين السطور وتزعجه بجلبتها وضوضائها كما في السابق، وإنما وارَت نفسها، أو تخفَّت، خلف أسلوب قصصيّ كان قد طوّر نفسه إلى حد كبير. ومن هنا فقد استطاع فرح انطون أن يسرّب نظرياته التاريخية والفلسفية والسياسية والاجتماعية، ولكن بغير أن يُشعرنا بأن في هذا التسريب نوعاً من القسر أو الارغام.

إذن فقد ضمَّن أنطون روايته هذه جملةً من الأفكار تنتمي إلى التاريخ والسياسة والاجتماع والدين والفلسفة والعلم. أما أحداثها فتبدأ في العام ٦٣٦، وعشية عيد

الميلاد على وجه الدقة. وبناء على التاريخ فإن فتح العرب لمدينة القدس بدأ في هذه الفترة.

يصوّر لنا المؤلف مشهد القدس ليلة الميلاد حيث الهرج والمرج، وحيث مدينة بيت لحم مزدحمة بالحجاج الذين ينتظرون على أحر من الجمر وصول البطريرك صفرونيوس لاقامة قداس منتصف الليل.

وفيما الحشد على انتظار سرت بين الناس همهمة، وتتحول الهمهمة إلى ضوضاء حيث أن خبراً يفيد بأن شخصاً غريباً ــ يهودياً ــ يوجد وسط الحشد. فما كان من الحاضرين إلا أن تفرقوا أشتاتاً بحثاً عن ذلك اليهودي، حتى إذا ما خيِّل لهم أنهم وجدوا هذا الشخص، وكان يدعى إيليا، أشبعوه ضرباً. لكن إيليا لم يكن يهودياً وإنما مسيحياً مؤمناً. هكذا أفادت إحدى النساء التي عرفته في الحال. واستمر الحشد بالبحث، فساورت الناس الظنون حول شيخ وابنته باعتبارهما يهوديين. ويدرك إيليا أن الرجل وابنته هما كذلك بالفعل فيخشى عليهما من سوء العاقبة. فيقنع الحشد الثائر بأن البنت المرافقة للشيخ وثنية لا يهودية، وهي أتت في هذه الليلة المباركة كي تتعمَّد وتتنصَّر، فهدأت الضوضاء وعاد الكل إلى مكانه.

وأقبل البطريرك صفرونيوس، فأسرع إليه إيليا الذي

أخبره بخبر الشيخ والفتاة وبأنهما يهوديان راجياً إياه أن ينقذهما. فأمر البطريرك صفرونيوس بأن يطلق سراح الأب، وبأن توضع الفتاة في دير قريب للنظر في أمرها.

وإذ أحس إيليا بميل جارف نحو تلك الفتاة، راح يتردد بغير انقطاع إلى الدير مستفسراً عنها، إضافة إلى أن ثمة سبباً آخر كان يشده لزيارتها وهو تلك الرغبة عنده إلى العيش في دير وهجْر الناس. ولقد انطفأ في قلبه هذا الشعور تجاه حياة الدير والرهبنة، وهو شعور نما معه مذ كان صغيراً، نتيجة ما كان يعانيه في هذا المكان من تصرفات تشمئز لها نفسه. فالمطارنة وكبار الكهنة يظلمون ويتعرضون بالاهانة لصغار رجال الدين من كهنة وشمامسة. وقد لاحظ إيليا أن الانقسام الذي نلقاه في المجتمع بين غني وفقير أو قوي وضعيف، نجد أمثلةً عديدة له في حياة الأديرة حيث ثمة انقسام حاد بين رجال الدين الأغنياء الذين يتزيون بالحلي ويرتدون أفخر الألبسة ويأكلون الطيبات، وبين الفقراء منهم الذين يتولون أراضي الأوقاف فيحرثونها ويزرعونها، ويزدردون لقمتهم مغمسةً بالعرق والدم.

إن هذا الانقسام، أو التفاوت الاجتماعي على صعيد الكنيسة ككل، شكل تساؤلاً قلقاً بالنسبة للسواد الأعظم من الناس. فبعض من هؤلاء، ونتيجة لهذا التفاوت، شكّك

بالمباديء الدينية نفسها، ووجد أن الايمان بها ضرب من المحال. وفي روايته يختار فرح انطون (الشيخ سليمان) ليعبر عن رأيه في هذه المسألة. فهذا الأخير يرى أن الرداء الأسود الذي يلبسه رجال الدين تعبير عن رغبة بالراحة الأبدية وبمحبة الخير والصلاح. لكن الأمر بات معكوساً حيث أن رجال الدين لم يعودوا يعرفون من الدين غير الرداء والكلام الفارغ. ولعله لهذا السبب هجر الناسُ المباديء الدينية الحقة، فاستشرى الفساد وانتشر في كل مكان بحيث أن الدين (وهذا ما يريد أن يصل إليه فرح انطون) لم يعد قادراً على إصلاح ما أفسد الدهر. فالبُنى الاجتماعية والسياسية والأخلاقية بلغت من التعقيد درجةً لا يستهان بها. والدين في مواجهته الأوضاع المستجدَّة، يلفي نفسه عاجزاً عن القيام بدور مؤثر. وعلى أساسٍ من هذا فإن ثمة شيئاً آخر ينبغي أن يحلَّ محل الدين، ألاَ وهو العلم! فالعلم هو الوسيلة الوحيدة لمواجهة الأوضاع المعقدة البالغة درجة في التطور، على حين أن المبادىء الدينية وُجدت، في الأساس، كيما تصلح البشرية في بَدْوتها الأولى، أي عندما كانت في طورها الطفوليّ الأول!.

هذه النظرية يرددها فرح انطون من خلال الخطبة التي يلقيها الشيخ سليمان على سمع إيليا (وإيليا، هنا، يمثل

عيّنة من قراء فرح انطون) والذي يدعو فيها أيضاً إلى عدم الخوض في جدالات عقيمة حول الدين لأن مثل ذلك لا يؤدي إلى أي نفع وإنما إلى قيام تعارضات طائفية تكرس شرعية السلطان القائمة، السياسية والاجتماعية والدينية.

ويعتبر انطون على لسان الشيخ سليمان أنه، وعلى الرغم من تعدد التفسيرات والتأويلات، ينبغي ألا ننظر إلى الدين في تعدديته، بل في وحدته. فالدين واحد، وهو مطلق، والعقل العلمي وحده يستطيع أن يوصلنا إلى هذه النتيجة، أي إلى أن الدين الحق يقوم على فعل الخير، والإيمان بإله واحد، ومحبة الناس، كل الناس، على اختلاف أديانهم وطوائفهم.

على أي حال فان ما تبقى من الرواية يتحدث عن الفتوحات العربية المتوالية. فالممالك تتساقط الواحدة بعد الأخرى أمام زحف الجيوش العربية الجرارة، والمدن التي عصت استسلمت، والقدس في قلق ووجوم. فبطريركها صفرونيوس في حالة لا يحسد عليها، خاصة وأن الأمبراطور الروماني تخلى عن رعايته لكل من سوريا وفلسطين وتركهما أمام مستقبل مجهول ولكنه عاصف.

ويفد رسول إلى القدس ليبلغ صفرونيوس بأن العرب يحاصرون المدينة، طالباً منه تسليمها سلماً وإلا أُخذت

حرباً. وهكذا كان، إذ أن صفرونيوس أبلغ الرسول بأنه سوف يسلم المدينة، ولكن بشرط واحد وهو أن تكون بيد عمر بن الخطاب نظراً لما تناهى إليه عنه من فروسية وعدل.

●

الفصل الثالث

الفكر السياسي عند فرح أنطون

- ولادة الحركة التنويرية.
- الانشقاق.
- الفكر السياسي.
- موقفه من الأديان.
- فصل الدين عن الدولة.
- العلم أساس التمدن.

ـ ولادة الحركة التنويرية:

بدأ السوس ينخر في عظام الامبراطورية العثمانية منذ القرن السابع عشر. فقد شاخت الامبراطورية التي كادت في وقت سابق، أي في القرن السادس عشر، أن تخضِع أوروبا لمشيئتها. ولعل ما أنقذ القارة الأوروبية هو صمود البُنى الثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية بازاء التحدي العثماني، وبل بتحول هذه البنى من نمطها الاقطاعي القديم إلى نمط رأسمالي حديث أكثر تطوراً وأكثر قدرة على مواجهة التحديات التي تهب عليها من الشرق. وما يمكن التنويه به في هذا السياق أن أوروبا المهددة على نحو جديّ كانت قد توصلت، منذ مطلع القرن السابع عشر، إلىٰ شيء مفاجيء تمثَّل في أن العلم أصبح سيد الموقف، وذلك بأوجه تطبيقه المتعددة التي أفضت إلى عصرنةٍ وتحديث على صعيد المؤسسات كافة، من سياسية واقتصادية وعسكرية.

ومن هنا حصل انحدار كبير في الخط البياني للتأثير العثماني يقابله صعود كبير في هذا الخط للتأثير الأوربي داخل السلطنة وخارجها. ولم يطل الوقت حتى بزغ فجر

القرن الثامن عشر، وهو القرن الذي شهد التمهيد للثورة الصناعية التي حققت لأوروبا حالة من التفوق، وعلى مختلف الصعد، لم تكن تحلم بها من قبل. ونتيجة لهذا التفوق كان على الامبراطورية العثمانية أن تواجه حملةً من التحديات بينها ذلك التصدُّع في بناها السياسية والعسكرية القديمة والمتخلفة، وبينها تلك النزعة الاستقلالية التي كشفت عن وجهها في بعض الولايات الخاضعة للعثمانيين (اليونان، مصر، الجزيرة العربية). وكان مما يغبط أوروبا أن تغذي هذه النزعة وتحتضنها. وبينها أخيراً ذلك الغزو، ذو الطابع السياسي والثقافي والعلمي، الذي شنَّته أوروبا على المقاطعات الخاضعة للأمبراطورية. فقد شاهدت النخبة المثقفة، والحاكمة، مدى التفوق الأوروبي على صعيد المكتشفات العلمية، وأيضاً على صعيد التحديث في المؤسسات السياسية والعسكرية.

وكانت مصر، ونتيجة عدم وقوعها المباشر تحت ضغط العثمانيين، الأكثر تأثراً بما هو حاصلٌ في أوروبا. والحق أن التحول في مصر بدأت تنمو بذوره منذ النصف الثاني للقرن الثامن عشر وذلك عندما عاثت الأقدار بسلطة المماليك، فكُتب عليها أن تتفسَّح وتنهار. وظل الوضع في مصر على حاله حتى مجيء محمد علي باشا الذي حل في

(مسند) الخديوية عام ١٨٠٥. فقد تبلور على يد هذا الباشا، ومن بعده على يد ابنه ابراهيم باشا، أول مشروع تحديثيّ على النسق الأوروبي حيث «عمل هذا القائد العسكري على توجيه ما ورثه من عهد المماليك ومن تجربة غزو نابليون لمصر، قبل حين، على نحو يقوده نحو آفاق جديدة. وبيّنَ أن بُعدَ مصر عن مركز الامبراطورية أسهم في تحقيق حد من الحماية لذلك المشروع على نحو أوليّ»[1].

إذن فان مشروع محمد علي باشا ــ متمثلاً، هنا، بمحاولاته الحثيثة لاقتباس المدنية الغربية بما هي علم وتقنية وتنظيم سياسي وإداري وعسكري ــ انطوى على بعدٍ تحديثي. ولئن كان مثل هذا المشروع لم يؤتِ ثماره المرجوة غير أنه شرَّع الأبواب في َوجه كل ما هو أوروبي. لقد مثل محمد علي ومشروعه وضعاً تاريخياً جسَّد نوعاً من الاستجابة لمدنية الغرب، كما جسَّد قراراً بالخروج من الحالة السائدة، الشديدة التخلف، في البقعة العربية ــ الاسلامية، وخاصة في تلك البقعة التي تخضع لسلطان الامبراطورية العثمانية، وهو سلطان كان في مرحلة الأفول.

---

(١) مقدمة الدكتور طيب تيزيني لكتاب «ابن رشد وفلسفته» لفرح انطون، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨، ص ١٠.

ولم يقتصر تأثير المشروع التحديثي لمحمد علي على مصر وحدها، وإنما بلغت عدواه بلداناً عربية أخرى، بينها سوريا التي حاول إبراهيم باشا، وقد كان جيشه منتشراً في أجزاء متعددة منها، أن يسترشد بمحاولات أبيه في عمليات التحديث. فقد وجّه هذا الباشا، بالتعاون مع حليفه المحلي القوي الامير بشير الثاني، ضربة قاصمة للاقطاع، واضعاً حداً لاستبداده، وموحداً جبل لبنان تحت سلطة الأمير. أما الأمير نفسه فكان أن فعل شيئاً يستحق الذكر لجهة الحد من سلطة الاقطاعيين، وتعسفهم، واستبدادهم؛ هذا من ناحية، ومن ناحية ثانية، انطلق في عملية تحديثية محدودة تمثلت في تشجيعه الحركة التجارية، وترسيخ الأمن، وإقامة المدارس، والتعرف إلى الطباعة، وإيجاد نوع من التطوير على صعيد الحياة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

إن هذه الحالة التاريخية التي جسّدها في مصر محمد علي باشا، وفي سوريا ولبنان ابنه ابراهيم وحليفه الامير بشير الثاني، شجعت الحركة التنويرية على الكشف عن وجهها. بل إن نبرة هذه الحركة التنويرية علت وتصعّدت منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، وكان أبرز ممثليها وقتذاك كلّ من بطرس البستاني (١٨١٩ ــ ١٨٨٣) وناصيف

اليازجي (١٨٠٠ ــ ١٨٧١) وجرجي زيدان (١٨٦١ ــ ١٩١٤) وشبلي الشميل (١٨٥٠ ــ ١٩١٧) ورشيد رضا (١٨٦٥ ــ ١٩٢٥) وفرح انطون (١٨٧٤ ــ ١٩٢٢). إن هؤلاء وغيرهم وجدوا في ذلك الدفق من المباديء والشعارات الذي راح يتسرب إلى هذه المنطقة، وبينها شعارات الثورة الفرنسية ومقولات أخرى من مثل الليبرالية والنزعة الدستورية وسيادة القانون وفكرة القومية . . . وجد هؤلاء في ذلك الدفق فرصة تاريخية للجَّهر فيما يرون ويعتقدون. وقد لجأ بعضٌ من هؤلاء، وفي السبيل إلى ترويج أفكارهم ومبادئهم، إلى إنشاء الصحف والمجلات، على حين لجأ البعض الآخر إلى التحرير فيها وإنشاء المقالات التي تحض على تنوير العقول وتطوير البُنى والمؤسسات.

لكن الضغط العثماني، إذ كان على أشُده في ذلك الوقت، حمل هؤلاء المفكرين على الهجرة نحو مكان آخر يكون في مأمن من سوط عبد الحميد، خاصة وأن (صناعة القلم في سوريا) كانت في عهد هذا الأخير (مقيّدة وكأنها سلاسل من حديد) كما قال نقولا حداد في مقالة نشرتها له «المقتطف». أما المكان الذي اختاره هؤلاء فكان مصر نظراً لعدم وقوعها تحت الضغط المباشر للعثمانيين.

ولئن كانت الفتن الطائفية التي ذرت بقرنها في جبل لبنان ابتداء من أربعينات القرن التاسع عشر أحد أسباب الهجرة إلى مصر حيث أنها حدَّت من التفكير العقلاني واللاطائفي، غير أننا نقف ضداً لرأي أحد الباحثين، وهو الدكتور طيب تيزيني، الذي ذهب إلى أن من بين الأسباب التي أدت إلى هجرة هؤلاء، كان الخوف من نيران التعصب الطائفي، وشعورهم «بأنهم ينتمون إلى أقلية نُظِر إليها شذراً (شزراً) من منظار ايديولوجية الأكثرية السائدة المغلقة (السنية)»[٢]!! فكيف نستطيع أن نمحض ثقتنا لهذا الرأي ونحن نرى أن مفكرين آخرين ينتمون إلى ما سماه الباحث (أيديولوجية الأكثرية) قد هاجروا أيضاً إلى مصر نتيجة الضغط العثماني، ويمكن أن نذكر من بين هؤلاء (الأكثريين السنة) محمد رشيد رضا على سبيل المثال.

ـ الانشقاق:

مهما يكن الأمر فان فرح انطون، ومنذ إطلالته الأولى على الحياة الثقافية في مصر، كان عليه أن يجيب، شأنه شأن سائر مفكري القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، عن ذلك السؤال الذي فرضته النهضة، وهو: كيف نتلقى منجزات

---

(٢) المصدر السابق، ص ١٣.

المدنية الغربية دون أن يتناقض ذلك مع الموروث الثقافي، العربي ـ الاسلامي؟

الاجابات التي تمحورت حول السؤال الآنف الذكر يمكن أن نختصرها في اثنتين رئيسيتين: الاجابة الأولى رأت إلى أن فعل النهضة، إذا ما أُريدَ له أن يتحقق ويتحول إلى فعل ناجز، يجب أن يستند إلى الاسلام والانطلاق، من بعدُ، نحو الأفق الرحب، أي نحو المدنية الغربية بمنجزاتها وصورها ومظاهرها المختلفة. فطالما أننا محصَّنون بالاسلام فلم يعد ثمة ما يبرر الخشية من الانجرار وراء التيار التغريبي الذي يشتد عوده يوماً بعد يوم في الساحة العربية ـ الاسلامية. وهذه الاجابة التي كان أحد أبرز منتجيها الشيخ محمد عبده وصديقه الشيخ محمد رشيد رضا صاحب مجلة «المنار»، وقفت في وجهها إجابات أخرى أنتجها أصحاب التيار العلماني الذين دعوا إلى اقتباس المدنية الغربية، وبل إلى (بصمها) دون أن يراودهم الشعور بأنهم ينطلقون من بيئة أو من مجتمع له نسيجه الخاص، وله تقاليده وأعرافه وشخصيته وموروثه الثقافي والديني.

وقد ذهب هؤلاء إلى أن ثلاثة طرق تؤدي إلى التقدم وهي تسير بموازاة بعضها البعض: الطريق الأول يتمثل في قيام

الدولة العلمانية التي تفصل بين الدين والدنيا فترفع شعار (الدين لله والوطن للجميع)، والطريق الثاني يتمثل في اقتباس المدنية الغربية بعلومها كافة ومعارفها وآخر ما توصلت إليه اكتشافاتها. أما الطريق الثالث ففي خلق صيغةٍ تُوازِنُ بين ما هو تابعٌ للعقل وما هو تابع للدين، فلكلٍ منهما منطقته التي يجب أن تُحتَرَم بعد أن تُرسم حدودها بدقة متناهية.

يمكن القول، بناء على ما تحصَّل لنا، أن ثمة انشقاقاً كان قد حصل منذ النصف الثاني للقرن التاسع عشر، بين رؤيتين أو نظريتين للنهضة؛ نظرة ترى إلى أن الدين يجب أن يكون الأساس الأول للنهضة دون أن يعني ذلك عدم الاعتراف للعلم، وللعلم الأوروبي تحديداً، بالأهمية التي يستحق. فأصحاب هذه النظرة أو التيار اعتبروا أنه ليس كمثل الاسلام يصلح أساساً للتقدم إذا علمنا خاصة أن هذا الدين القيّم أحلَّ العقل محلاً مرموقاً ومحضه سلطات واسعة لا تعرف حدوداً ولا قيوداً. وطالما أن العلم الأوروبي، أو المدنية الغربية الحديثة، من منتجات العقل، فليس ثمة مسوّغ لعدم القبول بها. ولئن كانت المدنية الغربية على هذا النحو، أي أنها إنتاج عقلي، «فلم العدول عنها؟» مثلما يتساءل الشيخ محمد عبده.

وفي الجانب الآخر من الحياة الفكرية والثقافية في مصر كانت ثمة نظرة مختلفة وهي رأت إلى أن الدين ينبغي أن يتنحى، وكسبيل أوحد إلى النهضة، عن المنصة التي احتلها طويلاً ولم يسمح للعقل بدورٍ ولو محدود على صعيد الحياة الدينية والسياسية والفكرية والعلمية، الأمر الذي أدى إلى مزيد من التخلف.

إن هذه النظرة، وقد تبناها التيار العلماني ممثلاً، هنا، بشبلي الشميل وفرح انطون وآخرين غيرهما، أدت إلى أن تنشأ، وبموازاتها، النزعة الوطنية والقومية. ولعل ما يمكن ملاحظته، في هذا الاطار، أن النزعة الوطنية والقومية التي تبلورت عند هؤلاء لم تكن نابعة من الشعور بـ (ضرورة القومية) مثلما يمكن أن نعبّر كنقيض للتبعثر والتجزئة، وإنما من الشعور بضرورة الخلاص من السلطة ذات الطابع الأكثري (الاسلامي). ولسوف ندرك مدى أحقية هذا الرأي وصوابيته عندما نقف على مصدر هذه النزعة ونَبْعتها الأولى. فالمفكرون العرب والمسلمون الذين بلوروا هذه النزعة وروّجوا لها في كتاباتهم استندوا إلى التجربة القومية الأوروبية وأيضاً إلى ذلك التأثير الجم الذي أحدثه فيهم الغزو الأوروبي، وما جلبه معه من مظاهر الحضارة والتمدن والعلم. ويمكن أن نضيف إلى ذلك ما أحدثه المستشرقون

والارساليات من غرسٍ عميق لعدد من المفاهيم الأوروبية، وعلى رأسها مفهوم القومية، في التربة العربية ــ الاسلامية.

*

المهم أن الانشقاق كان قد حصل في الفكر العربي الحديث، وبخاصة في جانبه الاصلاحي الذي يبحث فيما يجب أن تكون عليه الدولة والمجتمع والفرد. ولعلنا نعتقد هنا أن لهذا الانشقاق أسبابه الموضوعية. فهو جاء في فترةٍ حرجة من تاريخ العرب والمسلمين. انها فترة النكوص الحضاري، وهي التي شهدت طلائع الغزوة الأوروبية الأولى بعد الغزوة الصليبية في القرون الوسطى. لكن ثمة فرقاً كبيراً بين الغزوتين. فاذا كانت الغزوة الصليبية لم تحمل معها غير بُعدها العسكري تحت ستار الدفاع عن قبر المسيح، فان الغزوة الأوروبية الحديثة جلبت معها ــ إلى جانب بعدها العسكري / الديني ــ بعداً آخر أكثر أهمية يتمثل في التفوق الحضاري والتقني والثقافي. وعلى هذا كان على الحضارة العربية ــ الاسلامية أن تواجه قضيتيْ «التحدي» و«الاستجابة» اللتين يتحدث عنهما فيلسوف التاريخ أرنولد توينبي.

وهنا نجد من المستحسن أن نتوقف قليلاً لتسليط الضوء على نظرية توينبي في «التحدي» و«الاستجابة». إن

تـوينبـي، وانـطلاقـاً من مبـاديء علم النـفس السـلوكي التي وضعها عالم النفس «يونغ»، يذهب إلى أن (الحضارة) لهي (الوحدة الأسـاسية) في دراسـة التاريـخ إذا ما اعتبـرنا، خاصة، أن الحضارة يمكن النظر إليها بمثابة (الأرشيف) الذي يحفظ أو يسجل تصرفـات الانسان وسلوكـه وممارسته لحياتـه ومعاشه في بيئة طبيعة لها هوية مستقلة.

إن نـظرية تـوينبـي، الراميـة إلى دراسـة الحضـارات، تـرصـد ــ وانــطلاقـاً من علم النفس السلوكي أو من بعض مبـادئـه ــ ردود الفعــل التي تقـوم بهــا حضــارة مغلوبــة (كالحضارة العربية ــ الاسـلامية) إزاء حضـارة أخرى غـالبة انتَهكت حـرمتـها (كـالحضارة الغـربيـة في مثـل حـالتنـا). فـالتحدي الـذي تحمله الحضارة الغـالبة بين طيـاتها يخلق واقعاً جديداً، أقرب مـا يكون إلى الصـدمة غيـر المتوقعـة، بالنسبة للحضـارة المغلوبة التي يجب أن تتعـامل معـه، أي مـع هذا الـواقع، وفق نمط معين. وهـذا النمط يختلف بين حضارة وأخرى. فالصدمة تكون قاسية ومدمرة بقدر ما يكون التحدي الذي تحمله الحضارة الغالبة قاسياً ومدمراً.

فمن وجهة سيكولـوجية محضـة فان المـرء (وهو، مثله مثل الحضارة، كيـانٌ حي) يصبح مهـدداً في توازنـه العقلي والـذهني والنفسي عندمـا يتعرض لصـدمة عنيفـة ومفاجئـة،

أما نمط التعامل مع هذه الصدمة، مع هذا الواقع الجديد، فيختلف من فرد إلى آخر (ومن حضارة إلى أخرى) وفقاً لما هو متوفر من إمكانيات ووسائل وظروف.

يرى توينبي أن الحضارة المغلوبة، وبعد أن تعرضت إلى صدمةٍ عنيفة هددت توازنها من قبل حضارة غالبة تفوقها تطوراً علمياً وتقنياً وثقافياً، ليس بازائها غير واحد من موقفين: فاما أن تنطوي على نفسها، وتتقوقع، وتفتش في خزائن الماضي عن أمجاد ومآثر وانتصارات تعوض بها إخفاقها الراهن. وهذا الموقف سلبيّ كما نرى وهو تعبير عن إخفاق في مواجهة التحدي بالهروب إلى الوراء، إلى حيث يمكن أن يوجد شيء من التعويض والتسرية عن النفس.

وإما أن تتعايش مع الواقع الجديد، فتفر من التحدي من خلال الانخراط فيه ومماشاته، ظناً منها أنها ــ وبهذه الطريقة ــ تتجاوزه وتقفز عنه. وعلى الرغم من الشكل الايجابي الذي يتلبّسه هذا الموقف فانه لا يعدو أن يكون نوعاً من نسيان المشكلة لا معالجتها.

إن توينبي في نظريته حول التحدي والاستجابة يستمد العبرة من علم النفس السلوكي كما أوضحنا قبل قليل. فإذا

كان عالم النفس يونغ قد رصد نوعين من النفس البشرية: النوع الانطوائي والآخر المنبسط، فان أرنولد توينبي رصد، بالمثل، نوعين من الحضارات: الانطوائي والمنبسط. فالنوع الأول، الانطوائي، وفي حال تعرُّضه لصدمة عنيفة (غزو من قبل حضارة أخرى أو ما شابه)، لا يجد أمامه غير العودة إلى الماضي حيث هو الزمان الذي وُجدت فيه القوة والسؤدد والمجد. على حين يلجأ النوع الثاني، المنبسط، إلى القفز فوق الحاضر المدلهم نحو مستقبل قد يكون زاهراً.

وإذا كان الأول ينطوي على نزعة سلفية، فإن الثاني يتضمن نزعة مستقبلية. والاثنان على خطأ مثلما يعتبر توينبي لسبب جوهري وهو أنهما لا ينطلقان من الواقع المعيوش، ولا يواجهان التحدي المفروض من خارج بالأسلوب العقلاني المفترض. «إنهما قاتلتان للحضارة»! هكذا يصف ارنولد توينبي الاستجابتين ـ السلفية والمستقبلية ـ للتحدي القادم من خارج؛ إذ أن السلفية تنتهي إلى تحجر الحضارة وموتها، في وقت تذهب المستقبلية مذهباً آخر، لكنه يؤدي إلى النتيجة نفسها، حيث أنها تجرِّد الحضارة المغلوبة من هويتها ومن عناصرها وشخصيتها الأمر الذي يجعلها حضارة تابعة، مقلدة،

ومجرد ناسخة لحضارة الآخرين ومدنيتهم[٣].

إن التحدي الذي واجهته الحضارة العربية ــ الاسلامية في العصر الحديث دقّ نفيره عام ١٧٩٨ وذلك عندما غزا نابليون بونابرت مصر. ولقد كانت الاستجابة لهذا التحدي تنسجم إلى حدٍ كبير مع ما ذهب إليه توينبي. فالحركة الفكرية العربية انتصفت إلى نصفيْن متناقضين: نصفها السلفي المتمثل بالاتجاه الاسلامي الاصلاحي الداعي إلى مواجهة الغرب من خلال الاستعانة بالماضي الزاهر (علماً أن بعضاً من ممثلي هذا التيار دعا إلى اقتباس المدنية الغربية لتصليب المواجهة معها)؛ ثم نصفها العلماني المتجه إلى عملية التحديث انطلاقاً من العلم الأوروبي وحده لكونه الشيء القادر على الاضطلاع بمهام النهضة.

ولئن كان النصف الأول، أي التيار السلفي الاصلاحي المستنير، ممثلاً بالشيخين محمد عبده ورشيد رضا، فان النصف الثاني، أي التيار العلماني، يجد خير تمثيل له عند فرح انطون وغيره من المفكرين النهضويين المسيحيين.

---

(٣) انظر: كتاب «المثقفون العرب والغرب» حيث شرح مؤلفه هشام شرابي نظرية توينبي المتعلقة بالتحدي والاستجابة، وقد طبق هذه النظرية على المأزق الحضاري الذي مر به مفكرو النهضة في القرن التاسع عشر؛ دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٨.

ثمة ظروف موضوعية، إذن، أدت إلى الانشقاق في حركة التفكير العربية الحديثة. وهذه الظروف الموضوعية نتجت من التحدي الذي فرضته على العرب والمسلمين الغزوة الأوروبية الحديثة المدججة بكامل عتادها العسكري وعدّتها العلمية والمعرفية. ولئن كانت مثل هذه الغزوة، وخاصة في ناحيتها الثقافية / الحضارية، موضع استهجان من قبل عدد كبير من المفكرين العرب والمسلمين، غير أنها لقيت عند مفكرين آخرين الترحيب والتهليل. ومن بين هؤلاء، بل وفي طليعتهم، يأتي فرح انطون.

لقد اعتبر فرح انطون أن المدنية الغربية، بمفاهيمها وشعاراتها ومنجزاتها العلمية، هي المثال الذي يجب أن يُحتذى إذا ما أريد للمجتمعات العربية ــ الاسلامية أن تنهض، وتنجو مما هي فيه من تخلف وتقهقر ونكوص. فليس بغيرِ المفاهيم الغربية يستطيع العرب والمسلمون أن يضعوا حداً لتراجعهم الحضاري، وأن يلحقوا بركب المدنية الذي بلغ شوطاً بعيداً. غير أن حقيقة الأمر هي أن فرح انطون لم يرمِ، وهو يدعو إلى الأخذ بمفاهيم الغرب ومبادئه، إلى غرض تحديثي وإصلاحي، حسب، وإنما إلى غرض آخر يرتبط، على الأرجح، بخلفيته الدينية. فمفاهيم الغرب وقيمه تستطيع وحدها أن تغيّر وتبدّل في الذهنية

الدينية السائدة في الشرق، وفي الشرق العربي ـ الاسلامي تحديداً. إن مفاهيم وقيماً مثل الحرية والاخاء والمساواة والعدل والديمقراطية كفيلة بأن تنتقل بنا جميعاً من طور إلى طور. يكفي أنها تفصل الدين عن الدولة، وتؤدي إلى «إنقاذ الأقليات الدينية»! كما أنها تستطيع أن تضع «الأسس العلمية والعلمانية لمفهوم جديد للأمة تستوي من خلاله كل الملل والأديان والطوائف والأثنيات أمام المصلحة العامة وتشارك جميعها على قدم المساواة في رسم معالم المجتمع العربي الجديد والحضارة العربية القوية»[٤].

الفكر السياسي:

كان فرح انطون، وفي كل ما كتب وألّف، يصدر عن خطة فكرية رسم خطوطها العامة بدقة متناهية. فهو انطلق من أن ثمة مشكلة حادة لا يني هذا الشرق العربي ـ الاسلامي يعاني منها. أما إذا أردنا أن نطلق تسميةً محددة على هذه المشكلة فلا نملك إلا أن نسميها (المسألة الشرقية)، وهي نفس المسألة التي استند إليها الغرب في غزوة الشرق. ومضمون هذه المسألة أن هناك أقلية اثنية أو دينية تعيش في مناخ أكثريّ ضاغط، فكان على فرح انطون (ومفكرين نهضويين مسيحيين) أن يتوصل

(٤) الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٧.

إلى صيغة كيان سياسي يعيش الجميع في ظله، من مسيحيين ومسلمين، على قدم المساواة. ووجود مثل هذا الكيان السياسي، حيث تكون فيه الحريات الدينية والسياسية مضمونة، بات ضرورة ملحة. فمواجهة الزحف الغربي، العسكري والسياسي والثقافي، تبقى أمراً مستحيلاً في ظل سيادة الذهنية السابقة، وفي ظل وجود تفكير أكثري وآخر أقلويّ.

وقد عبر الدكتور خليل سعادة عن الأهداف التي سعى فرح انطون إلى تحقيقها، مع عدد من المثقفين العرب الآخرين. ففي ذكرى وفاة فرح تحدث الدكتور سعادة عن فحوى الاجتماعات المتكررة التي كانت تضمه إلى فرح ووجوهٍ فكرية أخرى، فقال: «كنا نتمنى في هذه الاجتماعات اتحاد الشعوب الشرقية وتضامنها لنزع نير الغرب عن أعناقها، وكنا نرجو التعويض عن الجامعة الاسلامية بجامعة شرقية عامة تزول منها النعرة الدينية حتى يتسنى لكل الشعوب الشرقية، على اختلاف أديانها ونحلها، الانخراط فيها»(٥).

إذن فقد كان من أهداف فرح انطون رفض فكرة الجامعة الاسلامية رفضاً مطلقاً واستبدالها بفكرة أخرى هي

---

(٥) المجتمع والدين والاشتراكية، حيدر حاج اسماعيل، بيروت، ١٩٧٢، ص ٩.

فكرة الجامعة القومية. فالجامعة الاسلامية، مثلما اعتبر سوف يكون الدينُ ركيزتها، وعلى هذا الأساس فان المناخ الأكثري الضاغط سوف يظل ضاغطاً، وبالتالي فان الشعور الأقلويّ ، وهو شعور بالاضطهاد وبالنقص، لا بد وأن يظل موجوداً. وأكثر من ذلك إذ أن فرح انطون ذهب إلى حد اعتبار أن الجامعة الاسلامية تفسّخ المجتمع بدل أن توحّده. وعلى هذا فان مواجهة الغرب، وبجيوشه وثقافته ومدنيته المتطورة، تبقى أمراً عسيراً، إذ أن المواجهة تتطلب مجتمعاً متضامناً لا مجتمعاً متفسخاً.

ولكن كيف الخروج من المأزق؟ كيف يمكن أن يتحد المجتمع من أجل مواجهة الأخطار الحضارية الداهمة؟

لقد أدرك فرح، ومنذ أن بدأ ينشر مقالاته في «الجامعة»، أن لا سبيل إلى الخروج من المأزق، مأزق التشتت والتفسخ وعدم القدرة على مواجهة التحديات، ما لم تحل الفكرة الوطنية أو القومية محل أي فكرة أخرى. بل أنه وضع أسساً أربعة للخروج من المأزق الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية ـ الاسلامية، وهي: الله، الوطن، الاتحاد، الارتقاء. إنها كلمات أربع تلخص الحل وتحدد طبيعته. فثمة إله واحد، لا شريك له، نعبده جميعاً، مسيحيين ومسلمين؛ وثمة وطن واحد،

لا مثيل له، ننتمي إليه جميعاً، مسيحيين ومسلمين، ونتساوى في الحقوق والواجبات.

إن الله والوطن هما الركيزتان الصلبتان لأي (اتحاد) أو وحدة. بل أن الايمان بإله واحد (بالرغم من اختلاف الأديان) وبوطن واحد، كفيل بأن يحقق الوحدة النهائية والثابتة بين أبناء الوطن وفئاته المختلفة. ولئن كانت إحدى الغايات الرئيسة لاتحادنا هي مواجهة الغزوة الغربية، فانه ـ أي هذا الاتحاد ـ ينبغي أن يكون على قدر من الرقي والتمدن والتحديث. وهنا لا بد وأن نبلغ نقطة مركزية في فكر فرح انطون، حيث علينا أن ننهل من المدنية الغربية، وأن نتلقّن علومها ومعارفها، وأن نستورد منجزاتها التقنية، حتى نتمكن من أن نواجهها... بسلاحها.

انطلاقاً من هذا كله يطلب فرح من العرب بمسلميهم ومسيحييهم أن يقفوا (كالبنيان المرصوص) في وجه التحديات الكثيرة. وعلى الرغم من أنه رفض رفضاً قاطعاً فكرة الجامعة الاسلامية، غير أنه لم يرفض الانضواء تحت (العرش الحميدي) كرمزٍ يؤالف بين قلوب الشرقيين. فهو يدعو العرب كافة، من مسلمين ومسيحيين، إلى أن يتآلفوا «كالبنيان المرصوص يشد بعضهم بعضاً والتفافهم حول العرش الحميدي السامي بازاء سيل الغرب الجارف

ليكونوا سداً دونه».

وإذا كان فرح قد وضع أسساً أربعة للخروج من المأزق الحضاري الذي يعيشه عرب القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، إلا أنه قدم بعضاً منها على البعض الآخر. فقد وضع الله والوطن في مقدم هذه الأسس انطلاقاً من أن الأساس الأول (الله) يشكل رابطاً معنوياً وروحياً يمتّن الأواصر بين أفراد الأمة وفئاتها المختلفة، على حين أن الأساس الثاني (الوطن) هو الرابط السياسي، المادي. ويتحدث فرح عن هذين الأساسين، فيقول: «إن عدم الثقة بالله تعالى آخذ بالامتداد في عقول بعض الطبقات في الشرق ساحباً وراءه اليأس من الحياة، معطلاً سبل الحقوق والواجبات، ساخراً من الأدب والفضيلة، صارفاً الميول والأفكار إلى الأمور المادية ومنشئاً بذلك في العالم الأدبي والفلسفي فوضى هائلة».

ويضيف متحدثاً عن الوطن، فيقول: «ومبدأ الوطن مبدأ غامض في الشرق، يعرفه الشرقيون ولا يفهمونه، ولو فهموه لكفوا أنفسهم كثيراً من المصائب، فمن واجبات كل نصير للانسانية والوطنية أن ينهض للدفاع عن الأمر الأول وإيضاح الأمر الثاني. وما عدا ذلك فإن الايمان بالواحد الأحد أساس الفضائل كلها ورباط قوي يربط أجزاء

الانسانية مهما اختلفت مذاهبها وتباينت مشاربها، وكذلك حب الوطن فانه جزء من ذلك الايمان كما يقول العرب، ورباط آخر يربط عناصر كل أمة مهما اختلفت مطالبها. فالبحث في ذلك لا يخرج عن دائرة أبحاث مُجلَّة غرضها الجامعة العثمانية»[٦].

إن النص السابق يقدّم لنا تصوراً عن المباديء التي اعتنقها فرح انطون، لكنه، وفي الوقت نفسه، يقدم لنا عينةً عن بضعة تناقضات شوشت جانباً مهماً من فكره السياسي. فهو، من ناحية، يروّج في كتاباته لفكرة القومية أو الوطنية (وهما مصطلحان يرميان إلى مضمون واحد عنده)، ويدعو في نفس الوقت إلى رفض الجامعة الاسلامية، غير أنه يقبل بفكرة الجامعة العثمانية كما اتضح لنا في النص السابق. ولسوف نعلم مدى التناقض عند فرح فيما لو عرفنا أن كلاً من الجامعة الاسلامية والجامعة العثمانية اتخذت مضموناً مشابهاً، وبل مطابقاً عند مثقفي القرن التاسع عشر. فلقد حصل نوع من الفرز في ذلك العصر بين دعاة القومية أو الوطنية من جهة، وبين دعاة الجامعة الاسلامية أو الجامعة العثمانية من أخرى بحيث أن الاتفاق بين هذين النوعين من الدعاة كان معدوماً.

---

(٦) الجامعة، السنة الأولى، الجزء الأول، ١٨٨٩، ص ٧.

ـ موقفه من الأديان :

إن فرح انطون، إذ انطلق في حديثه عن الأديان من حالةٍ كانت سائدة في الشرق لجهة تفضيل دين على آخر، يذهب إلى أن الأديان كافة تتفق فيما بينها على أن الله واحد لا شريك له. وعلى أساس من هذا فمن العسف الخوض في مقارنات غير مجدية فيما بينها، وفي تفضيل واحد منها على الآخر طالما أنها تسعى، برمتها وباختلاف أسمائها، إلى تعميم الفضائل وتهذيب النفس البشرية وحث المجتمعات على التعلّق بحبال الحق والكمال. ولعل الفضائل التي جاءت بها الأديان، من التنادي إلى العدل والمساواة والنظر إلى الانسان على أنه كائن ذو كرامة وحق في الحياة والعيش الكريم، تعتبر الأساس الذي انطلقت منه المباديء والقوانين المعمول بها في المجتمعات المدنية.

إن كل دين هو مجموعة من الشرائع التي تحض على الفضيلة. وإذ ما وُجد فرق، في هذه الشرائع، بين دين ودين، فعلى مفسِّري الأديان ألا يذهبوا إمعاناً في تضخيم هذا الفرق، إذ قد يتحول بين أيديهم إلى فرقٍ بين الأديان نفسها! بل عليهم أن يتأوّلوها أفضل تأويل، كما يقول فرح. فلكل دين «أصول وشرائع، وهذه الأصول والشرائع منها ما يعم ومنها ما يخص كما قال ابن رشد، وإن

هذا الذي يعم والذي يخص لا غرض منهما إلا الحث على الفضائل. فالفضائل إذاً هي أساس الشرائع. وإذا كان في الشرائع أقوال متعارضة متناقضة أو متشابهة (وهي موجودة في كل كتاب) فالواجب على الحكيم العاقل أن يتأولها أفضل تأويل (. . .) أي يجعل النتيجة الخارجة منها فضيلة لا رذيلة، وبناء على ذلك تُنزَّه الكتب الدينية عن كل كلمة تضر أو تسوء».

هذه هي الخطة التي ينبغي أن يعتمدها الحكماء العقلاء في كل دين انطلاقاً من أن الأديان كافة لم توجد لإحداث الفرقة بين البشر، ولجعلهم أحزاباً وفئاتٍ متقاتلة، وإنما لترقيتهم وترشيدهم وحضهم على الفضيلة، فـ «طبائع الأديان كلها منزهة عن الشر وداعية إلى الخير وكلها تُستمَد من الله لاصلاح شأن البشر». أما السبب في هذه الفرقة الحاصلة بين أبناء الأديان السماوية فيعود إلى مَن تأوَّل هذه الأديان وفسَّرها وخرَّجها هذا التخريج. إنهم مفسرو الأديان الذين أساؤوا إليها وإلى معتنقيها في نفس الوقت لأنهم «يسيئون فهمها واستعمالها». وفي هذا يقول فرح، منزّهاً الأديان مما فُرِض عليها من تفسيرات مغلوطة: «إذا كان بعض أهلها (أهل الأديان) في الزمن الماضي قد أساؤوا فهمها وتأويلها لجهلهم أو لأغراض سياسية أو لضعف

الطبيعة البشرية فلا يجب أن يقال أنها بطالة كاذبة تعطّل قوى الانسان، وإنما يجب إلقاء التبعة في ذلك على الذين لم يفهموها للغرض الذي وُ ضعت له». وفي هذا الاطار يبيّن فرح انطون أن اضطهاد ابن رشد، مثلاً، ليس مرده إلى الدين مثلما فسّر البعض، وإنما إلى الذين أضمروا له الكيد والحسد . . . «وبذلك ـ يضيف فرح ـ تصير الأديان كلها طرقاً للفضيلة والوئام والصلاح لا للفساد والبغض والجهل، هذا هو الغرض من الأديان (. . .) فكل باحث يؤوّل القواعد الدينية والآيات تأويلاً يقصد بها جهتها الضعيفة المضرة لا جهتها الفاضلة النافعة ويلقي تبعة ذلك الضرر على نفس الدين لا على البشر الذين اساؤوا استعماله، يخطيء إلى جميع الأديان على السواء».

وليس ثمة ما هو أخطر على المجتمع، وعلى وحدة أبنائه، من هذا الخطأ في التأويل أو التفسير. ولئن كانت الأديان منزهة عن أي خطأ، غير أن ثمة من أخطأ بحقها. وهذا الخطأ لا يجوز الاستمرار به. فهو، إذ يزعزع الثقة بين أهل الأديان ويزعزع الايمان بهذه الأديان نفسها من قبل معتنقيها، سوف يؤدي إلى تقهقر الأديان وتراجعها إزاء (الغول) القادم مع الغزوة الغربية الجديدة والمتمثل، هنا، بالقيم والمبادىء والأفكار المادية. وعليه بات من المطلوب

والملّح أن تتفق هذه الأديان فيما بينها للوقوف في وجه هـذا (الغول) ورده على أعقابـه. ولنكن أكثر دقـةً فنسمي الأشياء بأسمائها حيث على المسيحية والاسـلام، كدينين شقيقين، أن يواجها معاً ما يتعرضان له من أخطار. وليس هناك ما يمنع ذلك إذا عرفنا أن «دعائمهما مشتركة من عدة وجـوه». وعلى أسـاسٍ من هـذا فـان حكمـاء المسلمين والمسيحيين وعقـلاءهم، إذا ما رغبـوا في الحفاظ على دين كـلٍ منهم، أن يلجـأوا إلى «التـآخي والتعـاضـد ورفض الخصـومـة فيمـا بينهم والكف عن الـطعن وتكفيـر بعضهـم البـعض لئلا تسود المجتمع حالة من عدم اليقين وفقدان الايمان بين الناس، فتجد عند ذلك المباديء المادية أرضاً خصبة يسهل فيها هدم جميع الأديان والحلول مكانها».

فصل الدّين عن الدّولة :

إن هذا المبدأ، أي فصل الدين عن الدولة، يدخل في صلب الفكر السياسي لفرح انطون. بل لقد اعتبـره من أهم المبـاديء التي ينبغي تحقيقهـا وصـولاً إلى تـطور المجتمـع والـدولة. غيـر أن الشيء الذي يجب تسجيله هنـا أن فـرح انطون انطلق، في خلال الترويـج لهذا المبـدأ، من وضعيةٍ كانت تعيشها في ذلك الوقت البقعـة العربيـة ـ الاسلاميـة. فهو لم ينطلق من القناعة بـأن فصل الـدين عن الدولـة بات

حاجة ملحة أو ضرورة من ضرورات الدولة الحديثة، ولكن من شيء آخر، وهو النظرة الأقلويّة التي كانت تتحكم في العديد من أفكار النهضويين العرب المسيحيين. فعلى الرغم من التأثير الذي أحدثه نمط الدولة الغربية في أفكار هؤلاء، وفي تحديد مسارهم الايديولوجي، غير أن الحافز الأساس الذي دفعهم إلى المطالبة بتحقيق هذا المبدأ لهو الشعور بأن الأقليات الدينية والاثنية يمكنها، فيما لو تحقق الفصلُ بين الدين والدولة، أن تتساوى مع الآخرين في الحقوق والواجبات. وأكثر من ذلك حيث أنها تستطيع أن تشارك مشاركة فعلية في صناعة الخطاب السياسي / الأيديولوجي داخل المساحة العربية الاسلامية بالشكل الذي يجعله أكثر انسجاماً مع مدنية الغرب وأكثر تقبلاً لعلومه ومعارفه.

انطلاقاً من هذا الفهم لمسألة المطالبة بفصل الدين عن الدولة من قبل نهضويين عرب مسيحيين، حدَّد فرح انطون جملة معطيات تقتضي فصلاً نهائياً للدين عن الدولة. المُعطى الأول أن هذا الفصل يطلق «الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية». وقد لاحظ فرح أن ثمة فصلاً حدث عبر التاريخ بين القلب والعقل، وقد استتبع ذلك فصلاً نهائياً بين السلطتين الروحية والزمنية. ومما زاد

من تأكيد هذا الفصل وترسيخه اختلاف الأغراض والأهداف والمرامي بين الأديان من جهة والسلطات السياسية (الحكومات) من أخرى. فقد وُجدت الأديان لتحقيق هدف يختلف كلياً عن الهدف الذي تسعى السلطة السياسية لتحقيقه. وإذا كانت الأديان نشأت من أجل الحض على الفضيلة والتقوى، فإن نشوء السلطة الزمنية جاء لسبب آخر وهو تثبيت الأمن والسهر على مصالح الرعية.

وإن حرية الفرد، في ظل السلطة الزمنية، تصل إلى حدها الأقصى وتتوقف، عندما تصطدم وتتعارض مع مصلحة الجماعة. وعلى هذا فان المرء حرٌ في أفعاله، وفي ممارسة حياته حسبما يشاء ويرغب، في التعبير والايمان والتصرف، طالما أن حريته تحترم حرية الآخرين وحرية تعبيرهم عما يؤمنون به ويعتقدون. وعلى هذا فان السلطة الزمنية لا تملك الحق في تقييد حرية الفرد، وفي فرض معتقد معين عليه أو طريقة عيش معينة. إن ذلك ليتعارض أشد التعارض مع وجهة الأديان وغرضها حيث أن لها «طرقاً مخطوطة وتقاليد موضوعة ومباديء مسطورة يجب على المؤمن الاعتقاد بها، وإذا لم يعتقد بها استُهدف للاحتقار وضياع الحق». ثم أن للأديان، أو للسلطة الروحية، حقيقة مطلقة لا جدال فيها، على حين أن السلطة الزمنية تمتلك،

وحسب، حقيقة نسبية قابلة للجدال، مثلما هي قابلة للطعن في شرعيتها. وأنه لمن مصلحة الأديان حدوث الفصل التام بين السلطتين الدينية والزمنية حيث أن بقاءهما منخرطتيْن في بعضهما البعض يجعل من الحقيقة المطلقة (الدينية) والحقيقة النسبية (الزمنية) على نفس السوية، وعلى نفس الدرجة من الجدال والنقاش والطعن.

المُعطى الثاني، في جملة المعطيات التي يقتضيها فصل الدين عن الدولة، يتمثل في تحقيق المساواة بين أفراد الأمة الواحدة وفئاتها المختلفة، الاثنية والدينية. فالمطلوب هو «المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم ليكونوا جميعاً أمة واحدة». وهو يعتبر أن الدولة التي تجعل الدين في صلب تكوينها لا تستطيع أن تتعامل مع سائر أفراد الأمة على نفس السوية، إذ أن طبيعة هذه الدولة تفرض عليها بأن تكون الحامية الأولى للدين، ومن مسلماتها أيضاً أنها لا تستطيع إلا أن تميز بين الأفراد، بين من ينتمون إلى دينها وبين من ينتمون إلى دين آخر. وعلى هذا فان فض العلاقة بين الدين والدولة يضع حدّاً لهذا التمييز ويحل محله المساواة بين الجميع على قاعدة اقتسام العيش بحرية وكرامة. وهذا حق طبيعي للبشر. إنه الحق في أن يعيشوا متساوين ولا فضل

لأحد على آخر إلا فضل الدفاع عن الأمة والسعي إلى خيرها. ولعلنا لا نغلو في القول أن مثل هذا الحق، أو الاعتراف به لأفراد الأمة وفئاتها، هو الذي يحفظ وحدة هذه الأخيرة ويضع حداً لتفسخها. أما إذا انتفى هذا الحق فليس أمامنا غير أن نقبل بشريعة الغاب، وبالفوضى، وبتفسخ الأمة إلى أفراد متقاتلين وفئات متناحرة «وفي ذلك، على ما يقول انطون، ضعف للأمة بالفتن الداخلية والاضطرابات، وإهانة للانسانية التي خلقها الله عزيزة كريمة، ونقض للحق البشري الأبدي الذي حُرِّم مسه في شريعة الله والناس».

أما المعطى الثالث فيتمثل في أن ثمة شؤوناً تتعلق بحياتنا ومعيشنا وبتنظيم اجتماعنا وسياستنا يجب أن تعطى للعقل كيما يديرها فيحسن إدارتها، وليس للدين الذي يجب أن يظل في منأى عن الغوص في شؤون دنيوية ذات طبيعة خاصة لا تمت إلى طبيعته بسبب. فثمة منطقتان يجب الفصل بينهما هما منطقة العقل ومنطقة الدين، وأي اجتياح يقوم به أحدهما نحو منطقة الآخر وخراجه يعتبر تدخلاً في شؤونه الداخلية، وهو تدخل غير مبرَّر ولا حاجة له. أما إذا حدث مثل هذا الأمر في زمن سابق فلأن العقل، وبالتالي العلم، لم يكونا، بعدُ، قد بلغا درجة من التفوق والتطور

تؤهلهما لقيادة المجتمع والدولة والفرد والمؤسسات. أما وقد بلغا اليوم ما بلغاه من تطور وتفوق ورقيّ فليس مما يبرر تكرار تجارب الماضي، وهي تجارب وحّدت ما بين العقل والنقل، أو بين الدين والدنيا.

وإذ يدعو انطون إلى عدم تركّز السلطة السياسية وسلطة المجتمع في قبضة رجال الدين لأن في ذلك ضرراً للدين والدولة والمجتمع على السواء، يقف مجدداً في وجه الدعوة إلى الجامعة الاسلامية التي تبغي توحيد الأمة على أساسٍ من الدين. فالتوحيد انطلاقاً من الدين أمر ينطوي على قدر كبير من الاستحالة، بل كان مثل هذا الأمر، وفي حقب تاريخية بعينها من «أكبر الأسباب التي دعت إلى الفتن والاضطرابات في الاسلام والمسيحية. وإلى هذا السبب، يقول فرح انطون، ننسب كل الحوادث الدموية التي حدثت فيهما». فالأمة يستحيل توحيدها على أساس الدين الواحد وهي التي تضم بين اجنحتها طوائف وعقائد ومذاهب وأديان مختلفة. غير أن التوحيد الديني يصبح أمراً متحققاً، أو أنه يصبح واقعاً، في حالة واحدة وهي التي تكون القوةُ فيها الأسلوبَ المعتمد لتحقيق الوحدة. وقد حصل مثل ذلك في التاريخ غير أن نتائجه كانت مزرية وغاية في السوء. فالأمم التي اعتمدت هذا

الأسلوب، أي أسلوب القوة سبيلاً إلى الوحدة، لم تحصد غير المزيد من التفسح والمزيد من الحروب والفتن الطائفية والدينية.

أما الوحدة المرغوبة في عصرٍ بلغ العلم أشده والدولةُ الحديثة ذراها السامقة، فهي تلك التي تتأسس على مفهوم (الدين لله والوطن للجميع). وفي ذلك يبذل جميع أفراد الأمة، بمختلف مشاربهم وعقائدهم، الغالي والرخيص في سبيل ترسيخ دعائم هذه الوحدة واستمرارها وتطويرها.

وفي ختام حديثه عن مبدأ فصل الدين عن الدولة يقول فرح انطون: «لا مدنية حقيقية ولا تساهل ولا عدل ولا مساواة ولا أمن ولا ألفة ولا حرية ولا عمل ولا فلسفة ولا تقدم في الداخل إلا بفصل السلطة الدينية عن السلطة المدنية، ولا سلامة للدول ولا عز ولا تقدم في الخارج إلا بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية».

العلم اساس التمدن:

وإذا كان مبدأ فصل الدين عن الدولة يفضي إلى حصول كل ذي حق على حقه بغض النظر عن انتمائه الديني أو المذهبي، فان مبدأ العلم، إذا جاز التعبير، هو السبيل الوحيد إلى تقدم المجتمعات وعمرانها. وفي هذا

الاطار ينطلق فرح انطون،في مشاهدته لأحوال المجتمعات، من البدايات الأولى. فهو يرى أن الدين لعب دوراً حاسماً في تنوير البشر وترشيدهم عندما كانت (الحالة الانسانية) لا تزال في طفولتها وعلى فطرتها الأولى، والأحرى عندما كان العلم لا يزال قاصراً عن صوْغ إجابات معينة على ظواهر الطبيعة والكون. في ذلك الوقت نشأ الدين، وكان سيد الموقف على مدى فترات طويلة من التاريخ. وقد أحرز، عبر هذه الفترات نجاحاً ملحوظاً في الانتقال بالبشر من طور بدائي وحشيّ إلى طور أكثر رقياً وتمدناً.

غير أن المجتمعات سرعان ما تحولت إلى بُنيات معقدة بحيث أصبحت بحاجة ماسة إلى ما هو أكثر من الدعوة إلى الفضيلة والصلاح ومحبة الخير. فالدين على رأي فرح، وبعد أن صارت المجتمعات إلى ما صارت إليه، لم يعد كافياً وباتت الحاجة ملحة إلى «علوم وفنون شتى» تنهض بالفرد والجماعة وتجيب عن التحديات الجمة التي راحت تواجههما؛ «فلما تقدمت الهيئات الاجتماعية ورأت أن تكوُّن الوحدة في الأمة بالدين لا يكفي الأمة بل يجب مع الوحدة الترتيب والتنظيم. وأن الترتيب والتنظيم لا يتمان بالتقوى والصلاح فقط بل يجب أن يكون هناك فضيلة عملية تُبنى على علوم وفنون شتى». وعلى هذا أصبحت

الحاجة ماسةً إلى العلم، وهو نفسه (الفضيلة العملية)، وهو نفسه القادر على اكتشاف «نواميس الكون واختراع مخترعاته البديعة التي تخفف شقاء الناس وتزيد رفاهة البشر».

ولم يتوقف الأمر عند الحد بل أن ثمة علاقةً جدلية نشأت بين تقدم المجتمعات وتقدم العلم. فليس ثمة مجتمع متقدم ومتطور بغير علم على نفس المقدار من التقدم والتطور. وهنا يلتفت فرح إلى تجارب بعض الشعوب في هذه المسألة ليرى أن الأمم «بعد تكونها وتمدنها لا تتوقف على الدين بل على العلم. وأن الأمم المخالفة أو الوثنية، كاليابان، إذ سلكت سبيل العلم والنواميس الطبيعية ارتقت مدنيتها على كل مدنية حتى مدنية الذين يعملون بقواعد الانجيل والقرآن حرفاً ومعنى دون أن يشتغلوا بالعلم».

أما أوروبا فمرد تمدنها إلى اثنين أولهما «أن العلم والفلسفة قد انتصرا (هناك) أعظم انتصار حتى ذهب بهما انتصارهما إلى اضطهاد الدين الذي كان يضطهدهما»؛ وثانيهما «أن الذي سهَّل هذا الانتصار كون السلطة المدنية انفصلت ــ في الدين المسيحي ــ عن الدين، وصار القول قولها في كل المسائل».

ولئن كان فرح يرغب في أن يرى العلم وقد حلَّ محل

الدين في العمل على تطوير المجتمعات غير أنه، وانطلاقاً من رفضه للفكر المادي، أسف لما كان قد حصل في أوروبا من تخلٍّ عن القيم الدينية وعدم إقامة أي وزن لها سواء على صعيد الأفراد أم المجتمعات. فالفكر المادي هناك، وبعد أن رفع العلم إلى منصة عالية، اضطهد الدين وجعله ذلك الشيء الهمل الذي يمكن التخلي عنه! وهذا ما لا يجوز أن تنجر إليه المجتمعات الشرقية. فمع تأكيده على ضرورة العلم، و(وضع الدين جانباً)، إلا أن ذلك لا يعني أن نتخلى عن الاسترشاد بمبادئه. فنحن «نعني بوضع الدين جانباً العمل بفضائله وتغطية ما بقي بستار مقدس لا يكشفه أحد. ومتى يعمل جميع البشر بفضائل أديانهم باخلاص وتركوا ما بقي فقد صارت الأديان كلها ديناً واحداً، وهو دين الفضيلة».

وفرح انطون الذي فصل بين الدين والعلم، لأن لكلٍ منهما حقله ومنطقته، أراد من وراء ذلك أن يحقق نوعاً من التوازن في المجتمع بحيث يصبح ما للعقل للعقل وما للقلب للقلب. إن كلاً من هذين الحقلين، حقل العقل وحقل القلب، مختلف في طبيعته وتكوينه. وعلى هذا فعلى كل منهما أن يستقل بحاله دون أن يسمح لنفسه بأن يجتاز الحدود نحو حقل الآخر ومنطقته، ولكن أيضاً دون أن يسمح

الواحد منهما بأن يطمس الآخر ويغيِّبه، إن «العلم يجب أن يوضع في دائرة العقل لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان، وأما الدين فيجب أن يوضع في دائرة القلب لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها».

موجز القول فانه إذا كان للعلم وظيفة محددة ومرسومة بدقة وهي النهوض بالمجتمع المدني ودفعه للحاق بركب الحضارة والتمدن، فان للدين أيضاً وظيفةً محددة ومرسومة بدقة وهي تعميم الفضيلة ومحبة الخير، بل وفي حمل العلم على أن يتخذ وجهةً أكثر إنسانية وسمواً.

الفصل الرابع

ابن رشد وفلسفته

- وظيفة الكتاب.
- كلمة أخيرة.

ليس تقليلاً من أهمية ما كتبه فرح انطون، سواء في مجال الفكر أم في مجال الأدب (الرواية)، إذا اعتبرنا أن أهم ما كتبه على الاطلاق هو مؤلَّفه الشهير «ابن رشد وفلسفته». حتى أننا لا نغمط الرجل حقه فيما لو نظرنا إلى هذا المؤلَّف على أنه الحدث الأهم في المسار الفكري الطويل الذي شقه لنفسه منذ أن وطأ أرض مصر عام ١٨٩٧.

وأهمية هذا الحدث في أنه محاولة قام بها فرح للكشف عما يختزنه التراث العقلاني، العربي ـ الاسلامي، وتثميره في عملية النهضة. فقد اعتبر فرح أنه لمن باب المستحيل بلوغ النهضة غاياتها ومراميها ما لم تستمسك بناصية العقل، فتأخذ بتوجيهاته وبما يراه مناسباً أو غير مناسب في عملية النهوض والتقدم. على هذا، إذن، نرى أن نسلّط بقعة من الضوء، وقبل الحديث عن الكتاب نفسه، على المكانة التي احتلها العقل في فكر فرح انطون.

يذهب فرح انطون، ابتداءً، إلى أن ليس ثمة قوة تستطيع أن تكبّل العقل، وتحدّ له الحد. وأن أي محاولة من هذا النوع ترمي إلى «قتله وخنقه»، بل وترمي أيضاً إلى

قتل الحقيقة وخنقها. فلا امكانية لبلوغ الحقيقة من طريق غير طريق العقل. فهو طاقة بشرية لا شيء يستطيع أن يحول بينها وبين التعبير عن نفسها، إذ أن «شيطان العقل قد يتغلب أحياناً على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهما كان قوياً، وحينئذ تزلزل الأرض زلزالها وتخرج أثقالها وتسقط مبادىء وتقوم مبادىء».

ولئن كان العقل والدين يرميان إلى غاية شريفة واحدة وهي تحقيق أكبر قدر ممكن من الحرية والكرامة والعدل للفرد والمجتمع، فان على البشر ألا يجعلوهما شيئين متناقضين، وإنما يكمل بعضهما بعضاً. وطالما الوضع على هذا النحو فإن على الدين أن يكتفي بما رُسِم وأُعطي له من وظيفة مرموقة هدفها نشر الفضيلة، وأن يفسح في المجال أمام العقل كيما يلعب دوره المرسوم أيضاً والمُعطى وهو أن يكون الرقيب الذي لا غنى عنه على ممارسات البشر وأفعالهم، وعلى تطوير المجتمعات علمياً وسياسياً وثقافياً.

وأكثر من ذلك إذ أن تأويل المبادىء الدينية نفسها يجب أن يتم على قاعدة عقلية. أما الغرض من ذلك فهو تنزيه هذه المبادىء عن أي تأويل آخر قد يفرّق بين الأديان ويباعد بين أهلها. ومن ثمار التأويل العقلي للمباديء

الدينية، فيما لو أصبح قاعدة معمولاً بها عند مفسّري الأديان كافة، أنه يفضي إلى التسامح، وإلى حرية في التعبير، وإلى وحدة اجتماعية حقيقية.

صادراً عن هذا الايمان المطلق بالعقل، ومسترشداً بالفيلسوف القرطبي ابن رشد، اكبّ فرح انطون على وضع كتابه الهام «ابن رشد وفلسفته». إن هذا الكتاب، وقد صدر عام ١٩٠٣، يعتبر بحق أحد أهم الكتب التي صدرت في مطلع هذا القرن، وأكثرها مثاراً للجدل، ولكن إلى من يتوجه فرح انطون بكتابه هذا؟ الجواب عن ذلك نجده في الإهداء الذي صدَّر به مؤلَّفه حيث أنه مِوجَّه «إلى عقلاء الشرقيين في الاسلام والمسيحية وغيرهما». أما هؤلاء الشرقيون العقلاء فيجسدهم في الجيل الجديد، أو في «النبت الجديد» كما يسميه، وذلك بعد «أن صار كثيراً» في هذا الشرق. ولعله يقصد بـ (العقلاء) أولئك الذين شعروا بالمضار التي يجرها عليهم المزج بين الدين والدنيا «فصاروا يطلبون وضع أديانهم جانباً في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الاتحاد اتحاداً حقيقياً ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله، وإلا جرفهم جميعاً وجعلهم مسخرين لغيرهم». . . . فإلى هذا «النبت الجديد» يهدي فرح كتابه سواء أكانوا مسيحيين أم مسلمين

«ونحن على ثقة من أنهم سيطالعونه بهدوء وإمعان دون أن يتركوا للهوى سلطة على نفوسهم».

لكنَّ فرح، وإن كان يأمل ويتوقع خيراً مما أطلق عليه تسمية «النبت الجديد»، غير أنه لم يخطر في باله، بل لم يذهب به الغرور أو سوء التقدير، درجة الاعتقاد بأن هذا «النبت الجديد» موافق سلفاً على افكاره وطروحاته. فهو يدرك سلفاً أن «ألوفاً وملايين» ربما لا يوافقون على كل ما تضمنه. وهذا ليس مثلبةً في حق الكتاب إذ أن الاختلاف في الآراء لهو من طبيعة البشر. وهو يذهب في ختام الاهداء إلى أن «شرقنا العزيز» بحاجة ماسة إلى الاصلاح. ولأن البشر لم يتعودوا مثل هذا الاصلاح حيث أنه نوع من الخروج على عاداتٍ وتقاليد وأعرافٍ مارسوها طويلاً، وعلى أنماط عيش ألفوها، فإنه وضع كتابه «تحت حمايتهم»، أي العقلاء، إنطلاقاً من أنهم مؤهلون، قبل غيرهم، للاضطلاع بمهام الاصلاح.

ـ وظيفة الكتاب:

مثلما نوهنا في مكان آخر من هذا الكتاب فان فرح انطون كان يصدر في كل ما ألّف وكتب عن خطة فكرية لها قوانينها وخطوطها الرئيسة والعامة. ولعل أحد أبرز القوانين التي تتضمنها مثل هذه الخطة يتمثل في إشاعة مفاهيم

العقل ومقولاته. وبمعنى آخر فان المطلوب هو إقامة الأسس لعقلانيةٍ عربيةٍ حديثة تستلهم عقلانية الغرب التي كانت سبباً رئيساً في تقدمه. وتمشياً مع خطته الفكرية كان على فرح انطون أن يقوم بحفرياته الخاصة بحثاً عن (الجانب العقلاني) في التراث العربي الاسلامي. وقد وجد بعد حين أن الفيلسوف القرطبي الاسلامي هو خير ممثل لهذا الجانب. فالأسس الفلسفية العقلانية التي توصل إليها ابن رشد لجهة محو الخلاف بين الدين والعقل (أو الحكمة والشريعة)، هي نفسها الأسس التي يجب أن تنهض عليها العقلانية العربية الحديثة. فليس هناك، حسب ابن رشد وهو الأمر الذي وافقه عليه فرح انطون، أي خلاف بين الخطاب الديني والخطاب العقلي، بل أن الاتصال بينهما على درجة مهمة من الوثوق. ولو استغل العرب والمسلمون هذه العلاقة الوطيدة بين الدين والعقل لأمكن لهم أن يقيموا المجتمع الفاضل الذي تسوده العدالة والحرية والاخاء والمساواة.

والحق أن الكلام على «ابن رشد وفلسفته» كان قد حصل في مرحلة متقدمة من خطة فرح الفكرية، وتحديداً عندما بلغت حداً من النضج ومعرفة الواقع الذي يعيشه الشرق العربي الاسلامي معرفة وافية... ولكن كيف تمَّ ذلك؟

الاجابة عن هذا السؤال تقتضي عودة، ولو سريعة، إلى العام ١٨٩٩، وبالتحديد إلى شهر آذار من ذلك العام. ففي ذلك التاريخ أسس فرح مجلته «الجامعة». ومنذ ذلك التاريخ شرع بالترويج لمشروعه الفكري العقلاني الذي اقتضى منه جهداً ملفتاً. فهو اضطلع بمهمة جسيمة نختصرها هنا على الوجه التالي: تعريف القراء العرب والمسلمين بأفكار وسِيَر حياة المفكرين الغربيين الذين أسهموا في بلورة المفاهيم السائدة في الغربْ، وبينها الحرية والديمقراطية والمساواة والعدالة وغيرها. وقد اعتبر فرح أنه، بذلك، إنما يسهم في اشاعة هذه المفاهيم في المناخ العربي ــ الاسلامي، ظناً منه أن ما أدّى إلى ترقّي المجتمعات الغربية كفيلٌ بأن يؤدي، هو نفسه، إلى ترقي المجتمعات الشرقية.

ولكي تنتفع «الهيئة الحاكمة والهيئة المحكومة في الشرق» لخّص وترجم وعقّب على أفكار مفكرين غربيين بارزين بينهم برناردان دي سان بيير واسكندر دوماس وجول سيمون، وبينهم ماكس مولر وتولستوي وجون روسكين وأرنست رينان وبرتلو وفرنسيس باكون ووليم شكسبير وفيكتور هوغو «وبالاضافة إلى المفكرين الغربيين فقد عرَّف فرح انطون القراء بمفكرين وكتاب عرب وشرقيين، قدماء

ومحـدثين». ويبقى ابن رشـد في طليعـة الـذين أثـاروا اهتمـامه. ومـرد ذلـك «إلى كـون ابن رشـد أهم الفـلاسفـة الاسـلاميين الـذين أعـادوا إلى العقـل مكـانتـه في الفكـر العربـي وإلى الفلسفة اعتبارها الـذي فقدتـه مدة طـويلة في الشرق بعد أن أعلن تهافتها الامام الغزالي في القـرن الثاني عشر الميلادي»[1].

ولكن بعد نضج الموقف الفكري عنـد فرح وجـد نفسه يعـاني، شـأنـه شـأن المفكـرين المسيحيين الآخـرين، من الوضعية السائدة، الاجتمـاعية والسيـاسية والـدينية، داخـل المجتمع الذي يعيش بين ظهرانيه، وهو المجتمع العربـي ـ الإسلامي. فالايديولوجيا الاسلامية في هذا المجتمع، وفي ذلك العصر، كـانت هي السائـدة وصاحبـة النفوذ. وكـانت هـذه الايديـولوجيـا ترى إلى الـدعوات التي تـوجّـه من هنـا وهناك للأخذ بمفاهيم المدنية الغربية، إنما هي دعوات أقل ما يقال فيها أنها تتجاهل الواقع الذي تشتغل عليـه. إن هذا الواقع لا بد وأن يتأهب لـرفض أية أفكـار ومباديء ومفـاهيم دخيلة؛ فكيف إذا كـانت مثـل هـذه الأفكـار والمبـادىء والمفاهيم مستمدة مباشرة من ذلك الغازي الأوروبـي الـذي

---

(١) د. أدونيس العكرة، مقدمة الأعمال الكاملة، ج ٢، ص ٨.

لا تزال غزوته الجديدة، بعد الغزوات الصليبية القديمة، ماثلة أمام الأعين!

ومن هنا فقد وجد فرح انطون أنه من الخير له ولخطته الفكرية أن يُجري نوعاً من التحوير في مساره. ولئن كان مثل هذا التحوير يتعلق بالقشرة (=الوسيلة) فانه لا يؤثر على اللب (= الغاية). وعلى أساسٍ من هذا أخذ الحديث عند فرح ينحو نحواً آخر. لقد نضجت الخطة وبأتت تقتضي كلاماً من صنف آخر. فمن قال أن المفاهيم الغربية، هي غربية؟ ومن قال أن العقلانية التي سادت في الغرب وُلدت كذلك في الغرب؟

عند هذا الحد باتت العودة إلى ابن رشد ضرورةً ملحة وهو الذي أعاد للعقل مكانته وللفلسفة اعتبارها، وهو ــ أكثر من ذلك ــ استطاع أن يؤاخي بين العقل والنقل، أو بين الدين والفلسفة، أو بين الحكمة والشريعة. ولنكن أكثر عزماً فنقول بأن العودة إلى ابن رشد لم تأتِ عبثاً وإنما جاءت بناء على خطة هادفة ترمي إلى مواجهة الايديولوجيا الاسلامية السائدة، ولكن هذه المرة ليس من خلال جول سيمون أو جون روسكين أو أرنست رينان، وإنما من خلال مفكر إسلامي بارز هو أبو الوليد محمد ابن رشد. ويمكن أن نضيف إلى ذلك شيئاً آخر وهو أن فرح انطون كان

يريد، من خلال (التحصُّن) بابن رشد، أن «يطال مواقع الخصم من الداخل محاولاً في ذلك أن يحد من حدة المواقف ضد كل ما هو أجنبي ودخيل»[٢].

مهما يكن الأمر فان كتاب «ابن رشد وفلسفته»، الذي يتضمن ترجمة مفصلة لحياة هذا الفيلسوف وشرحاً لأفكاره مع محاولة استخراج (النتائج العملية) لهذه الأفكار كما يتضمن ردود الشيخ محمد عبده على ما نشرته «الجامعة» وكذلك ردود انطون على محمد عبده... إن هذا الكتاب يطرح أمامنا إحدى أهم الاشكاليات التي واجهت المفكرين العلمانيين في عصر النهضة. أما إذا أردنا أن نحدد طبيعة هذه الاشكالية ومضمونها فليس بازائنا غير القول بأنها كانت تتمثل في كيفية (تسريب) الأفكار العقلانية والعلمانية إلى داخل الذهنية السائدة في المجتمعات العربية ـ الاسلامية. لكن هذه المهمة المحفوفة بالمخاطر لا يستطيع رجل الفكر، ومهما تكن خلفيته الدينية، أن يضطلع بها مستنداً إلى الفكر الغربي ورموزه، مثلما فعل فرح انطون في بدايات مشروعه الفكري. بمعنى آخر ليس بمقدور الفكر العقلاني أن يشق طريقه بواسطة الأدوات التي يضعها بين يديه المفكر الغربي، سواء أكان جون روسكين

(٢) المصدر السابق، ص ٩.

أو رينان أو غيرهما، وإنما بواسطة أدوات تتوافر في التراث العقلاني العربي ـ الاسلامي. ولعل ابن رشد خير من يمثل هذا التراث.

انطلاقاً من هذا كله فان اشتغال فرح على فلسفة ابن رشد كان ينطوي على غرض بذاته وهو الاستعانة بالفلسفة الرشدية، ذات الخلفية الاسلامية، في الحياة المعاصرة للعرب والمسلمين. ليس هذا وحسب. بل كان الغرض الآخر منها مواجهة تيار نهضوي ارتكز على الاسلام، وحقق نفوذاً واسعاً في أواخر القرن التاسع عشر، وتمثل على وجه الدقة بالشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا.

ولئن توجّه فرح في كتابه إلى «النبت الجديد» وإلى «عقلاء الشرقيين في الاسلام والمسيحية»، فانه كان يتوجه بالفعل إلى شريحة اجتماعية راحت تكبر ويزداد نفوذها يوماً بعد يوم. وقد لاحظ أن هذه الشريحة الاجتماعية، أو هذا النبت الجديد، له طموحاته ومتطلباته، وهي تتلخص في أن يكون العقلُ الناظمَ الأوحد للعلاقات الاجتماعية، وفي إقامة المجتمع المدني، وتحقيق الدولة الديمقراطية العلمانية «وإذا أتيح لهذا النبت الجديد أن يكتشف نفسه عبر ما يوحّده ــ وهو العقل ــ فانه حالئذٍ يغدو أمام تحقيق

«اتحاد حقيقي» يقوم على الوطنية العلمانية والعقلانية»[٣].

إن فرح انطون، واسترشاداً مرة أخرى بابن رشد، يعتبر أن تقدم الشرق ونهضته لن تقوم لهما قائمة ما لم يسترجع العقل مكانته المفقودة وما لم تتحرر الذهنيات السائدة من الهيمنة الدينية. وما الكتاب الذي نتحدث عنه هنا سوى محاولة من بين المحاولات التي نهض بها فرح للتأسيس لتفكير عقلاني حديث، يتوحد المجتمعُ على أساسه، ويرى إلى الأديان كافة أنها واحدة في جوهرها وأنها وجدت في ــ بادىء الأمر ــ من أجل التأليف بين قلوب البشر لا من أجل ضرب عصا التفرقة فيما بينهم.

ولعل أكثر ما يسوء الدين وأهله تلك (المفاضلات) بين الأديان التي دَرَج الشرقيون على القيام بها. فهم يحبذون أن يناقشوا مسائل لا يمكن التوصل إلى نتائج حاسمة بشأنها، خاصة إذا كانت مثل هذه المسائل تتعلق بالدين، وتتعلق ــ وهذا الأهم ــ في أيٍّ من الأديان هو الأفضل! وعلى رأي فرح انطون فليس ثمة دين أفضل من الآخر، بل أنها جميعها أديان فضلى لأنها تسعى نحو غاية واحدة، وهي تعميم الفضائل بين البشر.

---

(٣) طيب تيزيني، مصدر مذكور سابقاً، ص ١٩.

ومن هنا فان الأديان يجب أن توضع في مكان محترم ومقدس، وأن يتحول النقاش، بل وأن تتحول (المفاضلات)، نحو منطقة أخرى، وبالتحديد نحو منتجات العقل والفلسفة طالما أننا جميعاً نسعى إلى بناء مجتمع مدني ينهض بواسطة العقل لا بواسطة الدين. وعلى هذا الأساس يركز فرح على أن موضوع كتابه إنما هو «موضوع فلسفي لا ديني». ولأنه كذلك يصبح من حق الجميع مناقشته. فمناقشة الموضوع الفلسفي / العقلي تقود إلى تصحيح المسار وتقريب وجهات النظر المتعارضة، على حين أن مناقشة الموضوع الديني / اللاهوتي تقود إلى شيء آخر مختلف يمكن أن نطلق عليه تسمية (الحروب الدينية والطائفية). وهذا عكس ما يرمي إليه الكتاب، إذ أن الغاية منه «ليس القيام بمفاضلات بين الاسلام والمسيحية، بقدر ما هي اكتشاف عناصر التوحيد بينهما التي تفضي إلى الاسهام في الوحدة الوطنية بسمتيْها الكبريين: العقلانية والعلمانية»[٤].

ـ كلمة أخيرة:

إن الخطاب التنويري الذي اضطلع به فرح انطون عبَّر

---

(٤) المصدر السابق، ص ٢٣.

عن مأزق حضاري كان موجوداً في أواخر القرن التاسع عشر وهو لا يزال موجوداً في أواخر القرن العشرين. إنه ذلك المأزق الذي نعبر عنه في لغتنا المعاصرة بثنائية الأصالة/ المعاصرة. لقد عبَّر فرح، سواء في كتاباته الأدبية ممثلة في رواياته، أم في مقالاته الفلسفية ممثلة بكتابه «ابن رشد وفلسفته»، أم في تلك الترجمات للعديد من الكتاب والمفكرين الغربيين، عن ذلك الصراع الذي اشتد أواره بين الأصالة (= الماضي) والمعاصرة (= الحاضر). وأكثر من ذلك إذ أن فرح انطون كان طرفاً أصيلاً في هذا الصراع. فقد كان عليه، مع غيره من المتنورين العلمانيين في أواخر القرن التاسع عشر، أن يواجه التيار السلفي الذي اشتد ساعده في ذلك العصر بحيث تحولت مناطحته إلى ضرب من المستحيل. لكنه فضل أن يخوض هذه المناطحة مستنداً إلى ثقافة مترامية في التاريخ والأدب والعلم والفلسفة، ومستنداً في الوقت نفسه إلى (الايديولوجيا الأقلويَّة) التي رمت إلى أن يكون للأقليات الدينية والاثنية دور في صنع القرار السياسي داخل المناخ الأكثري (الاسلامي) وبحيث يكون هذا القرار متجاوباً مع مدنية الغرب ومفاهيمه، لا رافضاً لها.

صفوة القول فقد كان فرح انطون مفكراً نهضوياً

مستنيراً. إن ما طرحه من أفكار وما ترجمه من آراء وسِيَر لكبار المفكرين الغربيين شكّل عنصر تخصيب وإثراء داخل حركة التفكير العربية الحديثة. وعلى الرغم مما حمله من همّ التنوير والنهضة والتقدم، فقد وقع في نفس المطب الذي وقع فيه مفكرون عرب آخرون لجهة أسلوب القسر الذي اعتمده في تعامله مع المبادىء والمفاهيم المجلوبة مباشرة من خزائن الغرب.

ما نريد أن نقوله هنا أن فرح انطون، مثله مثل عدد آخر من مفكري النهضة، لجأ إلى سلخ هذه المبادىء والمفاهيم عن السياق الذي نبتت ونَمَت وترعرعت بداخله (ونعني به سياق التجربة الغربية المتقدمة)، ومحاولة قسرها قسراً في نسيج المجتمعات العربية ـ الاسلامية وهي المجتمعات التي كانت ـ ولا تزال ـ على قدر من الخصوصية والفرادة.

وعلى الرغم من ذلك فإن هذا الرجل يظل واحداً من أبرز مفكري النهضة الذين عاشوا على الحدود المشتركة بين القرنين التاسع عشر والعشرين، بل ومن أكثرهم إثارة للجدل.

●

نموذجان من المناظرة

بين محمد عبده وفرح أنطون

إن المناظرة التي قامت بين محمد عبده وفرح انطون حول الشرح الذي نهض به الأخير لفلسفة ابن رشد في مجلته «الجامعة»، وأيضاً حول مقالته التي جاءت تحت عنوان «الاضطهاد في النصرانية والاسلام»، إن هذه المناظرة كانت وراء جزء كبير من الشهرة التي حققها كتاب فرح انطون «ابن رشد وفلسفته». فقد بدأ الشيخ محمد عبده الرد على ما نشره فرح في «جامعته»، من خلال مجلة «المنار» لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا. وتتابعت الردود، والمناقشات، والشروح الكثيرة بحيث صار حجمها من حجم الكتاب نفسه إذا لم يكن أكبر.

ونحنُ هنا آثرنا نشر الرد الأول للشيخ محمد عبده، وكذلك الرد الأول عليه لفرح انطون، انطلاقاً من أن هذين الردين تضمنا الأفكار والمباديء ووجهات النظر الأساسية لكلٍ منهما، وما الردود الأخرى التي أعقبتهما سوى نوع من الشرح، والتفصيل، والتعقيب على الردين المذكورين.

هذا شيء، أما الشيء الآخر الذي جعلنا نقتصر على نشر الرد الأول لكلٍ منهما فهو أن ما تبقى من هذه الردود

منشور في كتب أخرى، وقد رأينا أننا لا نضيف شيئاً من خلال نشرها هنا مجدداً.

مقدمة

[وصلنا الآن إلى الباب الثالث من أبواب هذا الكتاب وموضوعه ردود الأستاذ على الجامعة فيما يختص بابن رشد وجواب الجامعة عليها. إلا اننا قبل نشر ردود الأستاذ وأجوبة الجامعة يجب علينا أن نقول كلمة فيها.

وكلمتنا هذه لا نقصد بها إلا بيان الغرض الذي دعانا إلى مجاوبة الأستاذ في الجزء التاسع من الجامعة وفي هذا الكتاب. فقد ادعت المجلة التي تدافع عن فضيلته دفاعاً لا يرضاه الأستاذ ولا شك ان الجامعة أهانته بجوابها في الجزء التاسع وأن فضيلته قال بعد وقوفه على ذلك الجواب «لا خسارة في حسن الأدب». ولم يكفها ذلك حتى راح صاحبها المعروف «قبل هذا العهد» بالرزانة والرواية يطوف إدارات القاهرة ومكاتبها العمومية ويقول فيها ان الأستاذ كان كلما جلس في مجلس وضع الجامعة في أسمى منزلة. أما الآن فإنه غاضب عليها.

نقول ــ أما نحن فيضحكنا هذا القول من رصيفنا صاحب تلك المجلة. ذلك انه يهين به فضيلة الأستاذ المحترم وهو لا يدري. ولذلك قيل عدو عاقل خير من

صديق جاهل. وأي عاقل يستليق وضع الأستاذ في موضع الذين يمدحون اليوم ويذمون غداً جرياً مع أهوائهم وأغراضهم الخصوصية. نحن ننزه الأستاذ عن هذه المنزلة. وإذا كانت كلمة «أساء فهمها» وكلمة «تجاهل» اللتان كُتبتا بسرعة على غلاف الجزء التاسع قد ساءتا الأستاذ حقيقةً كما قال صاحب تلك المجلة فنحن نسحبهما أي نرجع فيهما إكراماً لمنصب الأستاذ ان لم نقل إكراماً للأستاذ. ولكن أي شأن لهاتين الكلمتين المؤولتين أسوأ تأويل بإزاءِ الكلمات الأخرى التي وردت في جواب الجامعة وكلها تقريظ للأستاذ. أليس من واجبات العقلاءِ المنصفين الواسعي الصدر كتابة الحسنة مع السيئة. وإليك حسنات الجامعة مع الأستاذ في تلك المقالة. فقد جاء في ذلك الرد «لأن فضيلة الأستاذ صاحب الرد هو الثقة الذي يُرجع إليه في هذه المسائل» وأيضاً «نروم ايضاح الاشكال فيها ولسنا نقول الردّ عليها لأن علم الأستاذ الجليل أوسع من أن يُواجَه برد» وأيضاً نريد الامام الغزالي «يسوءُنا جداً أن نكون قد اضطررنا في هذا الجزءِ إلى الاشتغال بهذا الرد عن كتابة ترجمة هذا الحكيم العظيم الذي كان له على بني عصره تأثير ما بعده تأثير. ولكن يسرنا في مقابلة ذلك ان اشتغالنا عنه كان بمحادثة الأستاذ الذي ناب في قومه منابه في هذا الزمان» وأيضاً «شكرنا في الختام لصاحب المجلة لأنه تنازل

عن الدفاع إلى فضيلة الأستاذ وبذلك مكن قراء اللغة العربية من قراءة مقالة لا يكتبها أحد غير قلم الأستاذ في هذا الزمان».

هذا هو الإكرام الذي عاملنا به الأستاذ يومئذٍ فتركه كله صاحب تلك المجلة وتمسك بكلمتين جاءتا عرضاً على غلاف الجامعة. فإذا كان كل هذا الإكرام لا يكفي فيا كتَاب دواوين الملوك والسلاطين من متقدمين ومتأخرين خصوصاً في كمبودج وأنام والصين أعيرونا أقلامكم ساعة ليتعلم منها قلم الجامعة فن التزلف والتمليق.

ولكن الغرض الحقيقي المقصود من ذلك الافتراء لا يخفى على أولي الألباب. فإن القارئ الخلي الذهن إذا قرأ رد الجامعة وسباب صاحب تلك المجلة فإنه يحكم بلا بحث ولا اعمال فكرة أن الذي يغيظ الخصم بالأكثر في ذلك الرد إنما هو ما جاء فيه من البرهان لا من الألفاظ. وهذا القول يسوقنا إلى الغرض من كتابة هذه المقدمة.

وأول ما نصرح به ان الجامعة لم تقصد بذلك الرد في الجزء التاسع وفي هذا الكتاب إلا القيام بواجب عليها لقرائها. فإننا نعلم ان المجلة أو الجريدة ليست لصاحبها ولكنها لقرائها والجمهور الذي نصبت نفسها لخدمته. وإنما هي وديعة لهم بين يدي صاحبها. فإذا قام رجل أياً

كان، ورام الرد على مباحثها ـ كأنْ يقول لها انك أخطأتِ في هذا وغلطتِ في ذاك ولم تفهمي هذه القاعدة ولم تدركي ذلك المعنى وفاتتك تلك الأصول ـ فإنه يجب حينئذٍ على تلك المجلة أو الجريدة أن تنظر في تلك التخطئة. فإذا كان المنتقد مصيباً بانتقاده وجب عليها أن تقطع أنامل صاحبها وترسله إلى التجارة أو الصناعة أو الزراعة لأنه أحق بها. إذ من العار أن يُسمى المنشئُ منشئاً ويبقى منشئاً إذا كان في الكون من هو قادر على تخطئته في كل عبارة يقولها في بحث واحد. وأما إذا كان المنتقد غير مصيب أو انه نظر في انتقاده إلى وجه غير الوجه الذي نظر إليه المنشئُ أو ان المصدر الذي استقى منه كل واحد منهما يختلف عن مصدر الثاني ولذلك اختلفت آراؤهما فإنه يجب حينئذٍ على المجلة أو الجريدة حفظاً لكرامتها وكرامة قرائها معاً ان ترد ذلك الانتقاد بكل قوتها وتظهر مصادرها وبراهينها ليزداد الجمهور الذي تخدمه ثقة بروايتها ونقلها.

فنحن إذاً في ذلك الردّ وفي هذا الكتاب لم ندافع عن دين ولا عن علم وإنما دافعنا وندافع عن مبدأ الجامعة ومصلحتها. أما الدين أياً كان فإنه في غنى عن دفاعكم ودفاعنا. ونحن ننزه الأديان التي هي سلم مدنية الشعوب

وروح حياتها الأدبية عن أن تحتاج إلى دفاع لأن ذلك بمثابة الدلالة على ضعفها. ومتى أصبح الدين ضعيفاً فماذا يفيده دفاعنا أو دفاع غيرنا. هل في استطاعة أحد في الكون أن يقف في وجه النواميس الطبيعية. هل في استطاعة أحد أن يغير مجرى الأنهار والأبحر ويمنع البخار من الصعود والحجارة من الهبوط. فضعوا إذاً باحترامٍ الأديان كلها جانباً في مكان مقدس ولا تخافوا عليها أن يمسها أحد بخفة وطياشة فإنها أقوى من ذلك بكثير. ولا تقولوا «نحن ندافع عن الدين وأنتم تدافعون عن الدين وهم يدافعون عن الدين» فإننا كلنا لسنا إلا أطفالاً في عالم الأبدية نطلب الحقيقة معاً. والسعيد السعيد منا من تقدم رفيقه خطوة واحدة نحوها.

هذا ما أردنا ذكره في هذه المقدمة. وبما ان القارئَ قد علم الآن أن الجامعة كانت مضطرة إلى الجواب على ردود الأستاذ حفظاً لمبادئها ومصلحتها فلا ريب في انه يعتقد معها ان الأستاذ لا ينكر عليها حق الجواب لأنه أرفع بكثير من الذين يضربون وهم يرجون أن لا نردَّ ضرباتهم. لا سيما وأنه يعلم ان ضربات رجل مثله قد تكون قاضية إذا لم يردها المضروب عنه. ومن أجل هذا نعتقد أن الأستاذ أرفع من أن يرضى عن الطياشة التي بدت من تلك المجلة

في سلوكها مع الجامعة ونسبتها إليها إهانة الأستاذ لمجرد مجاوبتها على ردوده. فإن الجواب حق ثابت للمردود عليه لا ينكره أحد حتى أصاغر الناس وضعفائهم.

ولنبدأ الآن بنشر ردود الأستاذ وأجوبة الجامعة.

قال الأستاذ في الرد الأول الذي تفضل بإرساله إلى الجامعة:

رد الأستاذ الأول

قرأت ما نشرت الجامعة من ترجمة ابن رشد. مررتُ على ما نقلتْ من آراء المتكلمين وآرائه بغير تدقيق لأنني أعرف آراءَ الفريقين من قبلُ ولم يكن لي قصد إلى النقد وإنما أريد أن أستفيد جديداً. لهذا لم يقف نظري لأول وهلة إلا على ما حوته تلك الجملة (الاضطهاد في النصرانية والإسلام) قرأتها بتروٍّ وانتهيت منها إلى حكم من الجامعة يخالف ما اعتقد ولا يلتئم مع ما أعرف ويعرف العارفون من الشواهد التاريخية. عند ذلك تحركت نفسي إلى كتابة سطور أشيرُ فيها إلى كشف مستور أو إعادة ذكر مشهور على أسماع الجمهور.

لاقاني بعض قراءِ تلك الترجمة فرأيت الأثر في نفسه أشد ولسانه في العتب احدّ. وذكر أشياء في غير هذا

الفصل من الترجمة ولَفَتَني إلى إعادة النظر فيها. رجعت إلى الترجمة فوجدت فيها موضعين آخرين يطلبان مني الكلام عليهما وبأن أحادث الجامعة فيهما. لو كانت منزلة الجامعة من نفسي منزلة غيرها من المجلات التي لا يُعنى كاتبوها إلا بنقل ما يقع تحت أنظارهم، أو تحبير ما يعبر عن أهوائهم وأفكارهم، من دون عناية بتقرير الحقيقة ولا رعاية لمعتقدات القراء ــ لوجدت من شواغل عملي ما يصرفني عن ذكر ما عرض فيها. من المجلات لو أهملتُ مباحثها من انعام النظر وجعلتُها في جانب عما تستحقه من النقد لنخستها حقها. ونَبَوْتُ بها عن موضعها.

لهذا رأيت أن أذكر لها ما رأيت في ذينك الموضعين وأبيِّن حقيقة الأمر في الثالث. أما الموضعان فهما (فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود) و(فلسفة ابن رشد وآراؤه في خلق العالم واتصال الكون بالخالق وطريق اتصال الإنسان به والخلود) وهما موضوع كلامي اليوم.

ــ فلسفة المتكلمين وآراؤهم في الوجود:

قالت الجامعة: «فلسفة المتكلمين هذه (أي في وجود

العـالم) مبنية على أمـرين. الأول حدوث المـادة في الكون أي وجـودهـا بخلق خـالق. والثـاني وجـود خـالق مـطلق التصرف في الكون ومنفصل عنه ومدبر له. وبما ان الخـالق مطلق التصرف في كونه فلا تسأل إذاً عن السبب إذا حـدث في الكـون شيء لأن الخـالق نفسـه هـو السبب وليس من سبب سـواه. إذاً فـلا يلزم عن ذلـك قـطعيـاً أن يكـون بين حـوادث الكون روابط وعـلائق كأن ينتـج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحـده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصوَّر بهـا الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

حـدوث المـادة عنـد المتكلمين ليس معنـاه أن تكـون بخلق خالق، فإن الخلق في اصـطلاحهم هو الايجـاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيـه المتكلم والفيلسوف الإلهي. فأرسطو يقـول ان المادة قـد استفادت وجـودها من مـوجدهـا وهو الـواجب. وواسطة فيض الـوجود عليهـا هـو العقل الفعّال على ما سيأتي بيانه وإن كان لا أول لوجـودها. وإنمـا حـدوث المـادة عنـد المتكلمين هـو وجـود الأجسـام وعوارضها بعد ان لم تكن موجـودة بحيث يفرض لـوجودهـا بـدايـة زمـانيـة تنتهي إليهـا سلسلتهـا من جـانب المـاضي. ولا يجـوز أن يوصف بـالأزليـة إلا الله وحـده وصفـاتـه عنـد

القائلين بأنها وجودية. وقبل هذه البداية التي لا يمكن تحديدها لم يكن وجود سوى وجود خالق الكون ثم انه أراد إيجاد الكون فأوجده من العدم البحت. هذا هو بناءُ مذهب المتكلمين وهو مذهب أهل النظر من المسيحيين واليهود أيضاً فلم يخالف فيه مليٌّ من أهل الملل الثلاث.

أما كون هذا المذهب وحده هو الذي يصح أخذه من القرآن أو انه يجوز أن يتفق مع معاني القرآن رأي آخر بل هو الذي يظهر منه، فذلك بحث آخر لسنا بصدده الآن فإن كلامنا في تصوير مذهب المتكلمين.

الأصل الثاني ــ وهو وجود خالق مطلق التصرف ــ لازمٌ للأصل الأول لأن هذا العالم إذا كان موجوداً بعقل موجد فموجده هو خالقه وهو مطلق التصرف بمعنى انه يختار ما يخلق على الوجه الذي يخلق. والمتكلمون وإن اتفقوا على ان خالق العالم مختار انقسموا إلى فريقين عظيمين: فالقدرية منهم ويسمون بالمعتزلة أيضاً قالوا ان الخالق وضع للكون نظاماً تنطبق أصوله على مصالح المخلوقين وأودع في المخلوقين قوى أو قُدَراً تصدر عنها آثارها بطريق التوليد والسببية أو بطريق الإرادة والاختيار. فهذا فريق من المتكلمين لا يخالف الفلاسفة في قولهم بلزوم الآثار لمصادرها أو تأثير قدر المخلوقين في أفعالهم.

وقد بقي من أهل هذا المذهب إلى اليوم طائفة الشيعة الإمامية والزيدية فإنهم لا يخالفون المعتزلة في هذه الأصول. فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه المباشر له وإن كانت جميع الأسباب تنتهي إلى مصدرها الأول وهو الخالق كما يسأل الفيلسوف بلا فرق.

والفريق الآخر الذي عنته الجامعة وهو الذي يرى اسناد الآثار إلى الخالق مباشرة لم يقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها بل قال ان الله يُصدر وجود المسبَّب عند وجود السبب. فلا يقال ان الأكل (مثلاً) هو الذي يحدث الشبع بل الشبع شيءٌ يحدثه الله عند الأكل ولكنه لا يحدثه عند الخَوى إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه. وحمل هذا الفريق على هذا القولَ إنكاره نسبة الإيجاد ومنح الوجود إلى شيء سوى واجب الوجود. وقالوا في الأفعال الاختيارية ان الله يوجدها عند تعلق كسب العبد بها ولهم في تصوير معنى الكسب كلام طويل لا يليق بهذا المقام استيفاؤه. وقالوا ان الأسباب والآلات لا بد منها في صدور الاثر إلا ان الذي يعطيه الوجودَ عند استكمالها هو الخالق. ولهذا اتفق جميع المتكلمين على ان التكليف بالاحكام الشرعية يعتمد

التمكن من الاتيان بالمكلف به من حيث حال المكلف وصرّحوا بأنه لم يقع تكليف بشيءٍ إلا إذا تيسرت أسبابه وارتفعت الموانع منه. غير انهم يلقبون هذه الأسباب بالعادية لأنه ليس من الواجب على الخالق أن يلتزمها مع اعتقادهم بأنه قررها وجرت سنته بها. ولقبوا ما يحدث في العالم مخالفاً لها بخارق العادة. وليس كل غريب عندهم خارقاً للعادة بل الخارق هو ما لا يدخل في مكنة قوة حادثة ولا يقدر على إحداثه إلا القادر على مخالفة النظام الذي سنه وهو الله.

هذا الفريق من المتكلمين يستند في إثبات صفة العلم لله تعالى إلى ما في هذا العالم من النظام وإلى ما حواه ذلك النظام من الأسرار والحكم. وهل يتأتى هذا الاستناد منهم إن لم يقولوا بوجود العلاقة بين الأسباب ومسبباتها؟ كان من هذا الفريق أئمة تناول بحثهم كثيراً من الفنون كالطب وعلوم المواليد الثلاث الحيوان والنبات والمعدن منهم الأئمة الرازيون كفخر الدين الرازي وأبي بكر ومحمود الرازي وأمثالهم. ومنهم مثل الامام أبي بكر الباقلاني. وكيف يتيسر لقائل انه لا علاقة بين الأسباب والمسببات أن يبرع في فنون بنائها على الارتباط بين الآثار وما يقارنها في العادة مما هو مصدر لها في بادىء النظر.

فإذا حدث في الكون حادث سأل صاحب هذا المذهب عن سببه الذي جرت سنة الله بأن يكون معه. وإن شئت قلت سأل عن السبب الذي أصدر الله وجوده عنده. وهل يمكن أن يقول المتكلم انه لا علاقة بين وجود الولد ووجود والديه أو بين جودة العمل وعلم العامل أو بين غزارة الثمر وخدمة الشجر؟ هذا شيء لم يقل به قائل منهم قط وإلا لما قرأ واحد منهم كتاباً ولا خط في صحيفة سطراً لأنه لا علاقة بين المطالعة والفهم ولا بين التحرير والإفهام.

فإن شئت أن تقول انه مذهب مع ذلك غامض يكد الذهن في فهمه فلك أن تقول وأن تنعم النظر حتى تفهم مبانيه وأصوله وأن تناقش بالدليل الدليل. وعلى الله قصد السبيل.

القول بنفي الرابطة بين الأسباب ومسبباتها جدير بأهل دين ورد في كتابه ان الايمان وحده كافٍ في أن يكون للمؤمن أن يقول للجبل تحوّلْ عن مكانك فيتحول الجبل. يليق بأهل دين يعدّ الصلاة وحدها إذا أخلص المصلي فيها كافية في إقداره على تغيير سير الكواكب وقلب نظام العالم العنصري. وليس هذا الدين هو دين الإسلام. دين الإسلام هو الذي جاءَ في كتابه: ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم...﴾ الآية، ﴿وأعدُّوا لهم ما استطعتم من قوة

ومن رباط الخيل. . .﴾ إلخ، ﴿سنة الله في الذين خَلَوْا من قبل ولن تجدَ لسنة الله تبديلا﴾ وأمثالها، ﴿ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار. . .﴾ الآيات. فلا يمكن لأهل هذا الدين وهو هو أن يقطعوا كل علاقة بين الأسباب في هذا العالم والمسببات. ولهم أن يتيهوا على أرباب ذلك الدين الآخر بأن دينهم لم يوضع أساسه على وعث من الخوارق لا يلبث أن يخسف بالسالك فيه إذا سال عليه سيل الدليل. وإنما وضع على مستقرّ من الحقائق لا يتزلزل بالقائم عليه مهما عظم القال والقيل. وليس من الممكن لمسلم ان يذهب إلى ارتفاع ما بين حوادث الكون من الترتيب في السببية والمسببية إلا إذا كفر بدينه قبل أن يكفر بعقله.

نعم طرأ فساد على عقائد بعض المنتسبين إلى أئمة ذلك المذهب وأساءُوا الظن بالقدر وتظاهروا بترك الأسباب في أقوالهم وإن كانوا أشد الناس ممسكاً بها في رذائل أعمالهم. وتعلقوا من الخوارق بحبل واهن ميلاً إلى أهواءِ من جاورهم من الملل فظن الناظرون في قذائف أفواههم ان هذه الأوهام مما بني عليه اعتقاد أسلافهم. فلا يغترنَّ بعد ذلك مغتر بما يظنُّ أولئك الناظرون ولا بما يتوهمه هؤلاء الواهمون ﴿سبحان ربك رب العزة عما يصفون﴾.

هـذا مـا يتعلق بـرأي الجـامعة في مذهب المتكلمين أو فلسفتهم وننتقل الآن إلى روايتها مذهب الفيلسوف ورأيها فيه.

فلسفة ابن رشد ورأيه في المادة وخلق العالـم

المـادة وخلق العـالم ـ قـالت الجـامعـة: إن المـادة «ضـرب من الافتراض لا بـد منه». الافتـراض يراد بـه عند الإطلاق الفرض وهو في اصطلاح الفـلاسفة مـا لا وجود لـه والمادة عندهم مـوجودة كمـا قالت الجـامعة فيمـا قبل ذلـك التعريف وفيما بعده.

ثم قالت: «وبناءً عليه فالعـامل الأول الـذي هو مصـدر القوة والفعل (أي الخالق سبحاله وتعالى) يكـون غير مختـار في فعله». وقـالت بعد هـذا بسـطرين: «وهـو (أي مـذهب ابن رشد) مذهب قريب جداً من مذاهب الماديين كما ترى» ثم ذكرت ان الفيلسوف يشبّه حكومة الكون بحكومة المدينة وإن المباشر للتصرف في الكون هو العقل الأول وحـده وإن السمـاء كون حي مـركب من عـدة دوائـر والعقـل الأول في قلب هذه الدوائر ولكل دائرة عقل أي قوة تعرف بها طريقها» إلخ.

أما مسألـة نفي الاختيار فقـد ذكرت على ابهـامها وأدى

ذكرها كذلك إلى استنتاج أن مذهب ابن رشد قريب من مذهب الماديين وليس الأمر في حقيقته كذلك.

يعلم كل ناظر في مذاهب فلاسفة اليونان انهم كانوا فريقين الهيين وماديين والأولون فريقان مشاؤون واشراقيون واشتهر اتباع أرسطو باسم المشائين واتباع أفلاطون باسم الاشراقيين.

وأول مميز للإلهيين عن الماديين ان الأولين يقولون بوجود واجب بريء من المادة والماديات وبوجود عقول مجردة عن المادة وغواشيها وبأن للواجب علماً بذاته وبجميع ما يصدر عنه وعن آثاره وان للعقول المجرّدة عقلاً وعلماً بذواتها وبمبدئها وبما يصدر عنها. والماديون لا يقولون بشيءٍ من ذلك البتة فالتقريب بينهما تقريب بين النقيضين. وابن رشد من مقرري مذهب أرسطو فهو من الإلهيين.

وتشبيه الفيلسوف لتدبير الكون بتدبير المدينة أكبر دليل على مفارقة الماديين كما يفارق المجرَّد المادة. وقد شرطوا في هذا التشبيه أن المدبر خارج عن المدبر مفارق له منزه عن مخالطته.

أما العقل الأول فليس كما تقول الجامعة. فإن العقل الأول جوهر مجرد عن المادة وهو أول صادر عن الواجب وقد

صدر عنه الفلك التاسع المسمى عندهم بالفلك الاطلس، ونفس لذلك الفلك تدبر حركاته الجزئية، وعقل آخر هو العقل الثاني وعن هذا الثاني صدر الفلك الثامن المسمى عندهم فلك الثوابت ونفسهُ والعقل الثالث وهكذا إلى ان أصدر عن العقل التاسع فلك القمر ونفسه والعقل العاشر وهو المسمى عندهم بالعقل الفعال أو العقل الفياض وعن هذا العقل صدرت المادة العنصرية وإليه يرجع ما يحدث في عالمها. ولا يكون العقل الأول ولا غيره من العقول في قلب تلك الدوائر عند أحد من هؤلاء الفلاسفة الإلهيين بل هو مفارق لها كما ان نفوسها جواهر مفارقة أيضاً ولها تعلق بأجسادها كتعلق أنفسنا بأبداننا.

والذي حمل الإلهيين على ذلك مبالغتهم في تنزيه الواجب وقولهم انه واحد من جميع الوجوه وزعمهم ان الواحد من كل وجه لا يصدر عنه إلا الواحد فيلزم ان لا يصدر عن الواجب إلا واحد وهو العقل الأول.

قال الفلاسفة الإلهيون: ولا يجوز أن تكون لأفعال الله غايات وأغراض تبعثه على إصدارها وان ما يصدر عنه إنما يفيض بمحض الجود المطلق عن غنى مطلق وقد صرح ابن رشد في تهذيبه لإلهيات أرسطو بذلك. وهذا مبالغة منهم في نسبة الكمال إلى الله على ان ما يصدر عنه

إنما يصدر عن علم فالذي ينفى عنه إنما هو الاختيار بمعنى التردد بين الغايات ثم ترجيح احداها إما الاختيار بمعنى ان الفعل صدر عن علم العالم بدون إكراه عليه فذلك لا ينفيه أحد منهم. والملّيون من متكلمين ولاهوتيين وإن لم يصرحوا بذلك قالوا بما يؤول إليه والتزموه. فقد ذهب جمهورهم والمعوّل على رأيه عند قومه منهم ان علم الله محيط بالكليات والجزئيات أزلاً وأبداً وقد تعلقت إرادته بتخصيص كل كائن بما هو عليه على حسب علمه. وعلمه لازم لذاته أزلي بأزلية ذاته وكل ما يكون في الكون لا بد أن يقع على وفاق مع علمه الأزلي جل شأنه فلا تردد عنده بين الغايات بل ما يصدر عنه اليوم كان لا بد أن يصدر عنه. والأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض مما انتظم في علمه فهي تصدر عنه على حسب ترتيبها في العلم. وسواء كان القول غامضاً أو غير غامض وسواءٌ توجه عليه من النقد ما يصعب الجواب عنه إذا روعيت بقية الأصول أو لم يتوجه كل ذلك لا يدفع عنه انهم قالوا بنفي الاختيار بالمعنى المعروف عند الناس وإن ثبت الاختيار بالمعنى الذي يليق بكمال الله تعالى. فالفلاسفة وجمهور المتكلمين واللاهوتيين على وفاق في حقيقة المسألة وإن اختلفت العبارات. فابن رشد رحمه الله لم يخرج في آرائه عن الملليين فلا يسمح أن يكون مذهبه مذهب الماديين ولا قريباً منه.

طريق الاتصال

يتوهم الناظر في هذا العنوان في الجامعة مع مراعاة الفصل الذي تقدمه فيها انه عنوان لرأي ابن رشد في طريق اتصال الكون بالخالق فإذا استمر في قراءة ما بعد العنوان إلى آخر الفصل علم ان المراد طريق اتصال الإنسان وحده بخالقه وعثر في آخر البحث على هذه العبارة: «وبناءً على ذلك تكون فلسفة صاحب الترجمة عبارة عن مذهب مادي قاعدته العلم». أما ما بين العنوان وهذه العبارة فهو مما لا يمكن أن يتحصل له معنى مفهوم في مذهب الفيلسوف. وإني ذاكر لك رأيه في اتصال الإنسان بالله أي قربه منه وسعادته به وفي طريقة تكميله لنفسه حتى يستعد لذلك القرب وبذلك تعرف ان ما جاءَ في الجامعة ليس بالذي تصح نسبته إليه خصوصاً بعد قوله انه أخذ مذهبه في ذلك عن أرسطو من الفصل الثالث من كتابه (النفس) وما قاله أرسطو في ذلك الكتاب معروف مشهور.

أثبت أرسطو وتبعه ابن رشد وجل فلاسفة الإسلام أن نفس الإنسان التي هو بها إنسان ــ وهي ما يلقبونها بالنفس الناطقة ــ جوهر مجرد عن المادة لا هو جسم ولا حال في جسم وإنما له علاقة بالجسم يدبره ويصرفه وشبهوا هذه العلاقة بعلاقة الملك بالمدينة وهو خارج عنها ولهذه النفس آلة في الجسم بها يكون التدبير.

وجعلوا مراتب النفس في استحصالها كمالها العلمي أربع (الأولى) العقل الهيولاني (والثانية) العقل بالملكة (والثالثة) العقل المستفاد (والرابعة) العقل بالفعل.

قالوا: والذي يرقى بالنفس في هذه المراقي هو العقل الفعال وهو ذلك العقل العاشر المصرّف للمادة العنصرية لا عقل الإنسانية العام كما تقول الجامعة فإن أرسطو وابن رشد لا يقولان بعقل يسمى عقل الإنسانية.العام بل كان ذلك من مزاعم أفلاطون التي عُنيَ أرسطو بإبطالها وتبعه ابن رشد وغيره في نفيها. فالعقل الفعال هو الذي يخرج النفس من العقل الهيولاني إلى العقل بالملكة ومن العقل بالملكة إلى العقل المستفاد ومنه إلى العقل بالفعل.

قالوا وهذا الاتصال الذي يفيض به العقل الفعال على النفس ما استعدت له من المعقولات له علة وعلته قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس جهة الاشراق متى شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل.

ثم أن الفيلسوف واتباع مذهب أرسطو ذكروا آراء بعض الفلاسفة ممن لا يُعتد بقولهم[1] وفيها ما يشبه ما نسبته

---

(١) «الجامعة»: هنا منشأ الخلاف بين الاستاذ والجامعة فان فلسفة

الجامعة لابن رشد. منها ان الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها. واستدلوا على استحالة هذا القول بأنه يلزم عليه أن تصير النفس جميع المعقولات التي تحصل لها وتصير المعقولات كلها معقولاً واحداً بل يلزم عليه انعدام النفس ووجود ما عقلته أو استحالة النفس إليه. وهو محال وخلاف الفرض. ونقلوا عن فرفوريوس أنه قال: إن النفس الناطقة إذا عقلت شيئاً فإنما تعقل ذلك الشيء باتصالها بالعقل الفعال وهو حق في رأيهم ولكنه قال ان معنى اتصالها بالعقل الفعال ان تصير هي نفس العقل الفعال لأنها تصير العقل المستفاد. والعقل الفعال يتصل نفسه بالنفس فيكون العقل المستفاد. وقد أبطلوا هذا القول بأنه يستلزم أن يكون العقل متجزئاً قد يتصل منه شيء دون شيء وهو مجرد لا يتجزأ أو تتصل به النفس اتصالاً واحداً تكون به النفس كاملة واصلة إلى كل معقول وهو ليس بحاصل في

أرسطو وابن رشد مبنية على المبادىء التي يردّ عليها الأستاذ في هذه الفقرة. وقد قال الأستاذ ان هذه المبادىء «لا يُعتد بها» ولكن ما العمل إذا كانت هي المبادىء الأصلية في فلسفة ابن رشد وأرسطو. راجع فلسفة ابن رشد تأليف رنان (الصفحة ١٢٣) فانه يثبت فيها من ألفاظ أرسطو اليونانية ما ينكره الأستاذ هنا من «ان الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صار هو إياها».

جميع الأحوال. وقالوا ان دعوى اتحاد شيء بشيء آخر على معنى استحالة الأول إلى الثاني قضية شعرية غير معقولة فلا يصح النظر فيها أما استحالة النفس إلى العقل الفعال فلم يقل به أحد.

فقد عرفت من هذا ان اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفته الجامعة بل معناه ان ترتفع النفس بقواها عن ظلمة الطبيعة بما يكون لها من الاستعداد وتنجذب نحو العالم الأعلى. فتشرق فيها المعلومات بمحاذاتها لمطلع ذلك النور الأجلى. فهل مع هذا يصح أن ينسب إلى الفيلسوف ما عده غير معقول؟؟

قال الفيلسوف وشيعته ان النفس الناطقة التي هي موضوع ما للصورة المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به بل هي جوهر عاقل ذو آلة بالجسم فإذا استحال الجسم عن أن يكون آلة لها وحافظاً للعلاقة معها بالموت لم يضر ذلك جوهرها بل تكون باقية بما هي مستفيدة الوجود من الجواهر العقلية. فالنفس بعد مفارقتها للبدن باقية على استقلالها لا تعدم شخصيتها بالفناء في شيءٍ سواها لا عقل فعال ولا وجود واجب وهي تسعد بكمالها العلمي والأدبي الذي حصلته مدة تعلقها بالبدن. وجوز الفيلسوف أن تتعلق بعد فراقها للبدن بجسم آخر من عالم آخر تتخيل فيه ما هو لذة

لها. وتشقى بجهلها ورداءة ملكاتها. فالنفس عند الفيلسوف باقية خالدة خلودها خلود لشخصها المتميز من كل شيءٍ سواها سواءً كان عقلاً فعالاً أو غيره.

فهل بعد هذا يعدُّ الفيلسوف مادياً ومذهبه مذهباً مادياً قاعدته العلم؟ لا بل هو الهي ومذهبه مذهب الهي قاعدته العلم قائل بخلود النفس وسعادتها وشقائها وعذابها ونعيمها كما رأيت.

بقي علينا أن نشير إلى ما نقله فلاسفة أوروبا عن الفيلسوف الجليل ابن رشد في مبدأ العالم ومصدر وجوده، قالوا: لم يكن يعرف العلم والفلسفة عند الأوروبيين إلا في مدارس المسلمين في اسبانيا فكان يقصد تلك المدارس طلاب العلم من كل ناحية. كان يجلس في درس الفيلسوف عدد عظيم. لم تأتِ نهاية القرن الثاني عشر (الميلادي) إلا وقد انتشر بين المشتغلين بشيء من العلم رأي زعزع طمأنينة الكنيسة وأفزع القابضين على مفاتيح القلوب بذلك الوقت الواقفين على أبوابها يأذنون لما شاءوا من العقائد والأفكار أن يدخل فيها ويطردون عنها ما شاءُوا. ذلك الرأي الذي أخذ يتسرَّب إلى القلوب رغم حجابها هو ان الكون أجمع يرجع في وجوده إلى واحد هو حياة الكل وهو روح يقوم به كل جزء منه. وقالوا: إن الذي نشر هذا

المـذهب بين النـاس هـم تـلامـذة ابن رشـد ففهم بعض علمائهم من ذلك ان ابن رشد كان يقـول ان مبدأ العلم هـو أصـل عـرضت لـه صـور العـالم أو روح ظهـر في مـظاهـر الكائنات كما يقول الصوفية أو نحو ذلك. واستتبـع هذا رأيـاً آخر وهو ان كل صورة من صور الموجودات إذا بطلت فإنما تعـود إلى أصلهـا وهـو الـوجـود المـطلق. وظن الـواهم ان الأرواح تعود بعد مفارقة الأجسـام إلى مشرقهـا العام وتفقـد امتيـازهـا فيـه وذلـك كله وإن ذهب إليـه بعض النـظار من الأوروبيين غير ما يقول ابن رشد.

على ان الصـوفيـة وهم المصـرحـون بـوحـدة الـوجـود المعبـرون بالشهـود أولاً والفنـاء آخـراً النـاطقـون في ذلـك بما لم ينطق به أحد سواهم لم يقولـوا بزوال هويَّات النفوس زوالاً حقيقياً بل قالوا انها خالدة بعد مفـارقة الأبـدان ولكنها تسعد في خلودها باستغراقها في شهودها، وذهولهـا عن كل ما يشغلها عن مصدر وجودها. فهي غنية بعرفانه عن معرفتها بنفسها وهو ما يعبر عنه بالفناءِ ولذته، والمحو وبهجتـه. وهو معنى تقصـر دون إيضاحـه العبارات. وإن كفى في تعـريفـه لأهله أخفى الإشارات.

ولعل الجامعـة لا تعتب على الكاتب فيمـا كتب. وفيما أجاب به من طلب. فقـد وفىّ حقاً لهـا لو أغفله مـع علمها بالقدرة عليه، لحق لها أن توجه العتب إليه.

هذا ما أردنا ايجاز القـول فيه متعلقـاً بفلسفة المتكلمين ورأي الفيلسوف وسنتبعه بمقال آخر فيما حكمت به الجامعة من الكـلام على الاضـطهـاد في النصـرانيـة والاسـلام. إن شاءَ الله تعالى (انتهى رد الأستاذ الأول باختصار يسير).

جواب الجامعة الأول

الجامعة: هذا هو ردُّ الأستاذ الأول وعليه نجيب.

يؤخذ من هذا الرد ان الأستاذ يخطيء الجامعة في أربع مسائل.

المسألة الأولى: ان المتكلمين لا ينكرون الأسباب.

المسـألة الثـانية: ان فلسفـة ابن رشـد غيـر مـا ذكـرتـه الجامعة.

المسألة الثالثة: ان مذهب الفلاسفة في «العقول» غيـر ما ذكرته الجامعة.

المسألة الرابعة: تخطئة الأستاذ الجامعة في أمور جزئية سنشير إليها.

ولقـد بحثنا في هـذه المسائـل في الجـزء التـاسـع من الجامعة بحثاً وافياً ولكننا لم نقصد يومئذٍ النزول إلى أعماقها فراراً من الكلام في مسائل خطيرةٍ يحسن عدم الكلام فيها. أما الآن وقد اضطررنا إلى ذلك فنقول في كل واحدة منها.

المسألة الأولى:

جحود المتكلمين واللاهوتيين. الأسباب:

إن الكلام الذي عليه الخلاف في هذا الموضوع منشور في الصفحة تسعين من هذا الكتاب وهذا نصه: (أي كتاب «ابن رشد وفلسفته») «بما ان الخالق مطلق التصرف في الكون فلا تسَل إذاً عن السبب إذا حدث في الكون شيءٌ لأن الخالق نفسه هو السبب وليس من سبب سواه. إذاً فلا يلزم عن ذلك قطعياً أن يكون بين حوادث الكون روابط وعلائق كأنْ ينتج بعضها عن بعض لأن هذه الحوادث تحدث بأمر الخالق وحده. وفي الإمكان أن يكون العالم بصورة غير الصورة المصور بها الآن وذلك بقدرة هذا الخالق».

هذا ما ذكرناه عن المتكلمين والأسباب وأوجب رد الأستاذ. ولكن يظهر أن الاستاذ قد استنتج منه اننا نعتقد أن المتكلمين ينكرون الأسباب إنكاراً مطلقاً. فنحن نستغرب هذا الاستنتاج. إذ ليس في الدنيا جاهل فضلاً عن عاقل يقول ان المتكلمين يقولون: «انه لا علاقة بين الأكل والشبع وبين وجود الولد ووجود والديه وبين جودة العمل وعلم العامل وبين غزارة الثمر وخدمة الشجر» كما ذكر الأستاذ. ذلك ان هذه الأشياء مسائل محسوسة ويكفي لإثباتها أن يجوَّع أحد الجاحدين لها ثم يُطعم... وإنما قلنا انه

«لا يلزم قطعياً» أن يكون بين الحوادث ارتباط. أي انه يمكن أن تحدث الحوادث بلا أسباب فيوجد الشبع بلا أكل والولد بلا والديه وهلمَّ جرا. وهنا نقطة الخلاف الكبرى التي تتنازع حولها الإنسانية منذ إنشاء العالم.

ومعنى «لا يلزم عن ذلك قطعياً» نفي اللزوم والضرورة في الطبيعة وإرجاع الأسباب كلها إلى الخالق. وأصحاب هذا المذهب يقولون ذلك للرد على الفلاسفة الذين يقولون ان الله لا يصنع شيئاً في الكون «إلا بسبب داخلي لازم وضروري». ذلك ان الفلاسفة يهدمون «باللزوم والضرورة» كل الأديان. وإليك البيان.

إذا ثبت أن الله لا يصنع شيئاً إلا «بسبب لازم ضروري» أي بسبب لا بدَّ منه ولا غنى عنه فقد حدثت في الأديان الأحداث التالية:

أولاً: بطل الوحي وصار عبارة عن قوة من القوى الطبيعية.

ثانياً: بطل الاعتقاد بالبعث والحشر أي قيامة الأجساد والحساب في اليوم الأخير.

ثالثاً: بطل الاعتقاد بالمعجزات (العجائب).

رابعاً: بطل الاعتقاد بأن الله يحيط علماً بالجزئيات التي تحدث في العالم من الأشخاص.

خامساً: صار الخالق مقيداً بنظام ثابت لا يتغير ولا يقدر ان يغيره وأصبحت أفعاله اضطرارية لا اختيارية لأنها مبنية على اللزوم والضرورة.

ومن أجل هذا عجبنا من رغبة الأستاذ في إثبات الأسباب للمسببات. ومما زاد عجبنا ان المجلة التي تدافع عن فضيلته قالت بعد صدور رد الجامعة في الجزءِ التاسع انه جاء في القرآن الكريم: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ تريد بذلك أن تثبت أن النواميس الطبيعية لا تتغير ولا تتبدَّل. مع انه لو قام حجة الإسلام الامام الغزالي من قبره وسمع هذا القول لكسر قلم صاحب تلك المجلة وضحك من بساطته وعدم اطلاعه على الشؤون التي يبحث فيها لأنه استشهد بتلك الآية للغرض الذي ذكره مع انها لم ترد في القرآن لهذا الأمر بوجه الإطلاق.

وإن قيل: إننا لا نقول أن الله لا يبدل سننه فهو خالقها وهو قادر على تبديلها وإنما نقول إننا: لا نقطع العلاقة بين الأسباب الظاهرة ومسبباتها لأن الله يُصدر وجود المسبب عند وجود السبب إلا إذا أراد أن يخرق النظام الذي جرت به سنته لأمر عظيم يريد توجيه النفوس إليه» انتهى مأخوذاً من رد الأستاذ.

فنقول ان هذا التخلص الذي يُراد به التوفيق بين الدين

والفلسفة لا يغير وجه المسألة. فإنهُ متى حُذفت كلمة «التلازم والضرورة» من النواميس الطبيعية صارت هذه النواميس فوضى وصار المعتقد بها كأنه لا يعتقد بها. فاعتقاده حينئذٍ بالأسباب أو عدمه سيان. فالمهم إذاً إنما هو *مسألة «الضرورة والتلازم» فمن قال بالتلازم والضرورة في* نظام الكون كان فيلسوفاً معتقداً بالأسباب وبالنواميس الطبيعية. ومن أنكر هذه الضرورة وهذا التلازم كان متكلماً جاحداً للأسباب(٢).

وتأييداً لهذا القول نستشهد بإمامين عظيمين قولهما حجة ساطعة وحكمهما حكم قاطع لا يُردّ. الأول الأمام أبو حامد الغزالي حجة الإسلام وإمام المتكلمين. والثاني الفيلسوف ابن رشد نفسه. فإن الأول ينكر الأسباب والثاني يثبتها. وإليك ما قاله في هذا الموضوع هذان النابغتان ننقله بإسهاب وتطويل إذ فيه شرح طويل لأعوص مسائل الفلسفة

---

(٢) مما لا يحتاج إلى بيان ان كلما نسبناه هنا إلى المتكلمين تصح نسبته إلى اللاهوتيين (علماء الدين عند النصارى) لأن الفريقين يتناصران ويتعاضدان لمحاربة المبادىء الفلسفية المتطرفة التي يُخشى منها على كل الأديان. فليس هذا البحث إذاً مقصوراً على المتكلمين بل هو يشمل علماء جميع الملليين أي المسلمين واليهود والنصارى.

وأهمها. وبذلك تقطع جهيزة قول كل خطيب وتظهر صحة ما نشرته الجامعة ظهوراً لا يُبقي مجالاً للرد والاعتراض.

الغزالي
وإنكاره الأسباب

ملخص من كتابه «تهافت الفلاسفة» بنصه العربي الأصلي:

قال الإمام الأكبر أبو حامد الغزالي رحمه الله في كتابه: «تهافت الفلاسفة» الذي لا يزال إلى اليوم المرجع الأعلى لجميع الذين يرومون نقض الفلسفة ما خلاصته[٣]:

«هذا ما أردنا أن نذكره في العلم الملقب عندهم بالالهي أما الملقب بالطبيعيات فهي علوم كثيرة نذكر اقسامها ليعرف ان الشرع ليس يقتضي المنازعة فيها ولا إنكارها إلا في مواضع» «وليس يلزم مخالفتهم شرعاً في شيءٍ في هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل. الأولى حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد

---

(٣) راجع «تهافت الفلاسفة» المطبوع في المطبعة الاعلامية بمصر سنة ١٣٠٣ هـ ـ الصفحة ٦٥ ـ والعبارات الموضوعة هنا بين قوسين هي للغزالي بالحرف الواحد وكذلك في روايتنا كلام ابن رشد بعد.

في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة فليس في المقدور ولا في الإمكان إيجاد السبب دون المسبب ولا وجود المسبب دون السبب. واثر هذا الخلاف يظهر في جميع الطبيعيات». ثم قال وإنما يجب علينا انكار هذا القول لأنه: «ينتفي به إثبات المعجزات الخارقة للعادة من قلب العصا ثعباناً وإحياءِ الموتى وشق القمر. ومنْ جعل مجاري العادات (هي بمعنى الأسباب والنواميس) لازمة لزوماً ضرورياً أحال جميع ذلك «أي اعتقده محالاً» وأوّلوا ما في القرآن من إحياءٍ لموتى وقالوا أراد به إزالة موت الجهل بحياة العلم وأولوا تلقف العصا لسحر السحرة بإبطال الحجة الإلهية الظاهرة على يد موسى. وأما شق القمر فربما أنكروا وجوده وزعموا أنه لم يتواتر» وبعد أن أثبت أبو حامد أن الفلاسفة لم يثبتوا من المعجزات الخارقة للعادات إلا ثلاثة أمور: الأول خاصية في القوة المتخيلة. والثاني خاصية في القوة العقلية النظرية. والثالث القوة النفسيَّة العملية ــ وكلها تكون للأنبياء، عاد إلى الأسباب فقال «لا ننكر شيئاً من ذلك وإنما ننكر اقتصارهم عليه ومنعهم قلب العصا ثعباناً وإحياء الموتى وغيره. فلزم الخوض في هذه لإثبات المعجزات ولأمر آخر وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيءٍ» ثم ابتدأ بالبحث فقال: «الاقتران بين ما يعتقد في

العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا. فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاءِ النار. والنور وطلوع الشمس. والموت وجز الرقبة. وإسهال البطن واستعمال المسهل. وهلمَّ جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف. وإن اقترانها إنما هو لِما سبق من تقدير الله سبحانه لخلقها على التساوق لا لكونها ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق. بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل وخلق الموت دون جز الرقبة وإدامة الحياة مع جز الرقبة. وهلمَّ جرا إلى جميع المقترنات. وأنكر الفلاسفة إمكانه وادعوا استحالته» ثم أخذ أبو حامد إمام المتكلمين يثبت قوله فقال في مثال النار والقطن إذا أدنيت منه فاحترق «إن النار جماد لا فعل لها. فما الدليل على انها الفاعل في الاحتراق. ليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار. والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به وإنه لا علة سواه». وبذلك وضع الإمام بينه وبين قاعدة الفيلسوف باكون سوراً عالياً. ولكنه وراء هذا السور استطاع ضعضعة أساس الفلسفة في ذلك الزمان.

ثم قال: «فقد تبين ان الموجود عند الشيء لا يدل

على أنه موجود به. ومن أين يأمن الخصم أن يكون في المبادىء للوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاة بينها. ولهذا اتفق محققوهم على ان هذه الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك أو ملائكة. وبهذا يبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للإحراق والخبز هو الفاعل للشبع والدواء هو الفاعل للصحة إلى غير ذلك من الأسباب» ثم قال: «وإذا ثبت أن الفاعل يخلق الاحتراق بإرادته عند ملاقاة القطنة النار أمكن في العقل أن لا يخلق مع وجود الملاقاة» ثم انه توقع الاعتراض على ذلك فقال: «فإن قيل فهذا يجرُّ إلى ارتكاب محالات شنيعة فإنه إذا أنكر لزوم المسببات عن أسبابها وأضيف إلى إرادة مخترعها (خالقها) ولم يكن للإرادة أيضاً منهج مخصوص متعين بل أمكن تنوعه فليجوّز كل واحد منا أن يكون بين يديه سباع ضارية ونيران مشتعلة. ومن وضع كتاباً في بيته فليجوّز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاماً أمرد عاقلاً متصرفاً أو انقلب حيواناً. أو لو ترك غلاماً في بيته فليجوز انقلابه كلياً. وإذا سُئل عن شيءٍ من هذا فينبغي أن يقول لا أدري ما في البيت الآن وإنما الذي أعلمه اني تركت في البيت كتاباً ولعله الآن فرساً لطخ الكتب ببوله وروثه. فإن

الله تعالى قادر على كل شيءٍ ممكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه ــ والجواب أن نقول ان الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز أن لا تقع. واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى يرسخ في أذهاننا جريانها وفق العادة الماضية».

ثم عاد أبو حامد إلى حرق النار فقال: «نجوّز أن يُلقى شخص في النار فلا يحترق إما بتغير صفة النار أو بتغير صفة الشخص فيحدث من الله تعالى أو من الملائكة صفة في النار تقصر سخونتها على جسمها بحيث لا تتعداها وتبقى معها سخونتها وتكون على صورة النار حقيقتها. أو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرجه كونه لحماً وعظماً فيدفع اثر النار. فإنا نرى من يطلي نفسه بالطلق ثم يقعد في تنور موقد فإنه لا يتأثر بالنار. والذي لم يشاهد ذلك ينكره. وفي مقدورات الله عجائب وغرائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي أن يُنكر إمكانها ويُحكم باستحالتها. وكذلك احياءُ الميت وقلب العصا ثعباناً ممكن بهذا الطريق. وهو ان المادة قابلة لكل شيء. فالتراب وسائر العناصر يستحيل نباتاً ثم النبات يستحيل عند أكل الحيوان له دماً ثم الدم يستحيل نطفة والنطفة توضع في البطون فتخلق حيواناً.

وهـذا بحكم العـادة واقـع في زمـان متـطاول. فلِمَ يحيـل الخصم (أي يعتقد محالاً) أن يكون في مقدورات الله تعالى أن يدبر المادة في هذه الأطوار في وقت أقرب مما عُهد فيه. وإذا جاز في وقت أقرب فـلا ضبط للأقـل. فتستعجل هـذه القوى في عملها ويحصل به ما هو معجزة النبـي» «فإن قيل هل تصـدر هذه من نفس النبـي أو من مبـدأ آخـر من المبـادىء عند اقتراح النبـي، قلنا الأولى بنا وبكم إضافة ذلك إلى الله تعـالى إمـا بغيـر واسـطة أو بـواسـطة المـلائكـة ولكن وقت استحقـاق حصولهـا انصرفت همـة النبـي إليـه وتعين نـظام الخير في ظهوره لاستمرار نظام الشرع».

خاتمة كتابه «تهافت الفلاسفة» وفيه زبدة مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها

وبعـد ذلـك انتقـل الإمـام الغـزالي إلى مسـألـة حشـر الأجساد ثم ختم كتابه بهذه الخاتمة البديعة التي جمـع فيها مذهبه ومذهب الفلاسفة في الأسباب وغيرها. وهذا نصها:

«إن المقترنات في الوجود اقتـرانها ليس بـطريق التلازم بـل العادات يجـوز خرقهـا فيحصـل بقـدرة الله تعـالى هـذه الأمـور (أي البعث وقيـام الأجسـاد من المـوت) دون وجـود أسبابها. وقد يكون ذلك بأسبـاب ولكن ليس من شرطـه أن يكون السبب هو المعهود بل في خزانة المقـدورات عجائب

وغرائب. ولم يبعد أن يكون في إحياء الأبدان منهاج غير ما نشاهده. وقد ورد في بعض الأخبار أنه يغمر الأرض في وقت البعث مطراً قطراته تشبه النطف ويختلط بالتراب فأي بعدٍ في أن يكون في الأسباب الإلهية أمر يشبه ذلك».

(فإن قيل) الفعل الإلهي له مجرى واحد مضروب لا يتغير ولذلك قال تعالى: ﴿وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر﴾ وقال تعالى: ﴿ولن تجد لسنة الله تبديلاً﴾ وهذه الأسباب التي أوهمتم إمكانها إن كانت فينبغي أن تطرد أيضاً وتتكرر إلى غير نهاية وأن يبقى هذا النظام الموجود في العالم من التولد والتوالد إلى غير نهاية. وبعد الاعتراف بالتكرر والدور فلا يبعد أن يختلف منهاج الأمور في كل ألف ألف سنة مثلاً ولكن يكون ذَلك التبدل أيضاً دائماً أبدياً على سنن واحد فإن سنة الله لا تبديل فيها وهذا إنما كان لأن الفعل الإلهي يصدر عن المشيئة الإلهية. والمشيئة الإلهية ليست متعينة لجهة حتى يختلف نظامها باختلاف جهاتها. فيكون الصادر منها كيف ما كان منتظماً انتظاماً يجمع الأول والآخر على نسق واحد كما نراه في سائر الأسباب والمسببات. فإن جوزتم استمرار التوالد والتناسل بالطريق المشاهد الآن أو عود هذا المنهاج ولو بعد زمان طويل على سبيل التكرر والدور فقد رفعتم القيامة والآخرة

وما دل عليه ظواهر الشرع. إذ يلزم عليه أن يكون قد تقدم على وجودنا هذا البعث كرات وسيعود كرات وهكذا على الترتيب. (وإن قلتم) ان السنّة الالهية بالكلية تتبدل إلى جنس آخر ولا تعود قط هذه السنة وتنقسم مدة الإمكان إلى ثلاثة أقسام: قسم قبل خلق العالم إذ كان الله تعالى ولا عالم. وقسم بعد خلقه على هذا الوجه. وقسم به عود الأجسام وهو المنهاج البعثي، بطل الاتساق والانتظام وحصل التبديل لسنة الله وهو محال. فإن هذا إنما يمكن بمشيئة مختلفة باختلاف الأحوال. أما المشيئة الأزلية فلها مجرى واحد مضروب لا تتبدل عنه لأن الفعل مضاهٍ للمشيئة على سنن واحد لا تختلف بالإضافة إلى الأزمان. وزعموا ان هذا لا يناقض قولنا ان الله تعالى قادر على كل شيء، فإنا نقول ان الله تعالى قادر على البعث والنشور وجميع الأمور الممكنة. على معنى أنه لو شاء لفعل وليس من شرط صدق قولنا هذا ان يشاء ولا أن يفعل. وهذا كما أنّا أن نقول إن فلاناً قادر على أن يجز رقبة نفسه وينفخ بطن نفسه ويصدق ذلك على معنى أنه لو شاءَ لفعل ولكنا نعلم أنه لا يشاءُ ولا يفعل. وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يناقض قولنا انه قادر بمعنى أنه لو شاء لفعل فإن الحمليات لا تناقض الشرطيات كما ذُكر في المنطق. إذ قولنا لو شاء لفعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل حمليتان سالبتان

والسالبة الحملية لا تناقض الموجبة الشرطية. فإذن الدليل الذي دلنا على أن مشيئته أزلية وليست متعينة يدلنا على أن مجرى الأمر الإلهي لا يكون إلا على انتظام واتساق بالتكرر والعود. وإن اختلف في آحاد الأوقات فيكون اختلافه أيضاً على انتظام واتساق بالتكرر والعود. وأما غير هذا فلا يمكن.

﴿والجواب﴾ ان هذا استمداد من مسألة قدم العالم وإن المشيئة قديمة فيكون العالم قديماً. وقد أبطلنا ذلك وبيّنا أنه لا يبعد في العقل وضع ثلاثة أقسام وهو أن يكون الله تعالى موجوداً ولا عالم ثم يخلق العالم على النظام المشاهَد ثم يستأنف نظاماً ثانياً وهو الموعود به في الجنة ثم يعدم الكل حتى لا يبقي إلا الله سبحانه. وهو ممكن لولا ان الشرع قد ورد بأن الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها. وهذه المسألة كيف ما رددتْ تبنى على مسألتين، إحداهما حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم، والثانية خرق العادات بخلق المسببات دون الأسباب أو احداث أسباب على منهج آخر غير معتاد وقد فرغنا من المسألتين جميعاً».

هذا رأي الإمام الغزالي في الأسباب والمسببات. ومنه يظهر ظهوراً ما بعده ريب أن المتكلمين يعتقدون «بخلق

المسببات دون الأسباب. أو بأسباب تُخلق حين الحاجة إليها على منهج آخر غير معتاد» والجامعة قالت أقل من ذلك. بقي أن نقول ان مسألة الأسباب والمسببات أهمُّ كثيراً مما يُظن كما رأى القارئُ في كلام الإمام الغزالي. لأن جحودها تأييد للدين. ولذلك نقول مرة ثانية اننا عجبنا من رغبة الأستاذ في إثباتها.

ابن رشد
ورده على الغزالي في هذه المسألة
ملخص من كتابه «تهافت التهافت» بنصه العربي الأصلي:

ويعلم القراء انه لما قام ابن رشد في الأندلس لنصرة الفلسفة وتعليمها للناس لم يجد أمامه خصماً أشدَّ من الإمام الغزالي صاحب كتاب «تهافت الفلاسفة» وقد كتب الإمام الغزالي هذا الكتاب في المشرق لمقاومة فلاسفته كابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم لأن فلسفتهم كانت قد نبهت العقول وأثارت الأفكار. فقدر الغزالي بهذا الكتاب على إخماد تلك النار بحجته القوية وبيانه الباهر لا سيما وإنه لم يكن بين فلاسفة العرب الذين عاصروه رجل قادر على سحر العقول مقدرته. ولذلك ضعفت الفلسفة في الشرق ضعفاً شديداً. ولكن هذا الضعف لم يطل فإن الفلاسفة تنبهوا بعده في المغرب (الأندلس ومراكش) وقام ابن طفيل

وابن باجه ينصران الفلسفة والعقل اللذين ضعضع الغزالي دعامتهما. فزهت الفلسفة في الغرب بعد ذبول زهرتها في الشرق وخلفت قرطبة والقيروان بغداد في العلم والفلسفة. ولما قام ابن رشد كان أول همٍّ له الرد على الغزالي لنقض حججه كما نقض الغزالي حجج الفلسفة. فكتب يومئذٍ كتابه: «تهافت التهافت» يريد تهافت كتاب الغزالي أي سقوطه. وإليك ما قاله في هذا الكتاب رداً على مذهب الغزالي في جحود الأسباب ملخصاً من نصه العربي الأصلي الذي يحسدنا الأفرنج لمقدرتنا على الوقوف عليه.

قال ابن رشد بعد لومه الغزالي لأنه بحث بحثاً عقلياً في معجزات الأنبياءِ وعلاقتها بمسألة الأسباب «أما إنكار وجود الأسباب الفاعلة التي تُشاهد في المحسوسات فقول سفسطائي. والمتكلم بذلك إما جاحد بلسانه لما في جنانه وإما منقاد لشبهة سفسطائية عرضت له في ذلك. ومن ينفي ذلك فليس يقدر أن يعترف ان كل فعل لا بدَّ له من فاعل. إما أن هذه الأسباب مكتفية بنفسها في الأفعال الصادرة عنها أو بما تتم أفعالها بسبب من خارج إما مفارق وإما غير مفارق فأمر ليس معروفاً بنفسه وهو مما يحتاج إلى بحث وفحص كثير. وإن ألفوا هذه الشبهة في الأسباب الفاعلة التي يُحس ان بعضها يفعل بعضاً لموضع ما ههنا من المفعولات التي

لا يُحس فاعلها فإن ذلك ليس بحق فإن التي لا تُحس أسبابها إنما صارت مجهولة بالطبع ومطلوبة فيما ليس بمجهول فأسبابه محسوسة ضرورة. وهذا من فعل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول. فما أتى به (أبو حامد) في هذا الباب مغالطة سفسطائية» ثم قال: «إن الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلاً. وكون الموجود مقصوداً به غاية يدل على أن الفاعل له عالم به. والعقل ليس هو شيئاً أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها وبه يفرق من سائر القوى المدركة. فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. وصناعة المنطق تضع وضعاً ان ههنا أسباباً ومسببات وإن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء مبطل للعلم ورافع له. فإنه يلزم أن لا يكون ههنا شيءٌ معلوم أصلاً علماً حقيقياً بلِ إن كان فمظنون ولا يكون ههنا برهان ولا حد أصلاً. ومن يضع أنه ولا علم واحد ضروري يلزمه أن لا يكون قوله هذا ضرورياً. واما من يسلم ان ههنا أشياءَ ضرورية وأشياءَ ليست ضرورية وتحكم النفس عليها حكماً ظنياً وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا ينكر الفلاسفة ذلك. فإن سموا مثل هذا «عادة» جاز وإلا فما أدري ما يريدون باسم «العادة». هل يريدون انها عادة الفاعل أو عادة الموجودات أو عادتنا عند الحكم على هذه

الموجودات. ومحال أن يكون لله تعالى عادة فإن العادة ملكة يكتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الأكثر. والله عز وجل يقول: ولن تجد لسنة الله تحويلاً. وإن أرادوا أنها عادة للموجودات فالعادة لا تكون إلا لذي نفس. وإن كانت لغير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة. وهذا غير ممكن أعني أن يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشيء إما ضرورياً وإما أكثرياً. وإما أن يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فإن هذه العادة ليست شيئاً أكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وبه صار العقل عقلاً. وليس تنكر الفلاسفة مثل هذه العادة. فهو لفظ مموه إذا حُقق لم يكن تحته معنى إلا أنه فعل وضعي مثل ما تقول: «جرت عادة فلان أن يفعل كذا أو كذا» يرون انه يفعل في الأكثر. وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها وضعية ولم تكن هنالك حكمة أصلاً من قِبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم. فكما قلنا لا ينبغي أن يُشك في أن هذه الموجودات قد يفعل بعضها بعضاً ومن بعض وإنها ليست مكتنفة بأنفسها في هذا الفاعل بل بفاعل من خارج فعله شرط في فعلها بل في وجودها فضلاً عن فعلها. وأما ما جوهر هذا الفاعل أو الفاعلات ففيه اختلاف الحكماء».

ثم بعد ذلك يقول: «كل ذي علم فاعل عندهم (أي

عند الفلاسفة) باختيار لكن لموضع الفضيلة التي هنالك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أفضلهما. واختيارها ليس بشيءٍ يكمل ذواتها إذ كان ليس لذواتها نقص» ثم قال بعد ذلك في مطلب آخر: «لما رأى (أبو حامد) أن القول بأن ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها تلزم الأفعال الخاصة بموجود موجود هو قول في غاية الشناعة وبخلاف ما يعقله الإنسان سلمه ونقل الانكار إلى موضعين. أحدهما أنه قد يمكن أن توجد هذه الصفات للموجود ولا يوجد لها تأثير فيما جرت به عادته أن يؤثر فيه. مثل النار مثلاً. فإنه يمكن أن توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وإن كان شأنه أن يحترق إذا قرب من النار. والموضع الثاني أنه ليس للصور الخاصة بموجود موجود مادة خاصة.

فأما القول الأول فإنه لا يبعد أن تسلمه الفلاسفة له فلا يمتنع أن تقترن النار بالقطن مثلاً في وقت ما فلا تحرقه إن وجد هنالك شيء ما إذا قارن القطن صار غير قابل به للاحتراق. أما أن المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشيءٌ لا يقدر المتكلمون أن ينفوه. ولا خلاف (بين الفلاسفة) ان الموجودات التي تشترك في مادة واحدة ان المادة التي بهذه الصفة مرة تقبل إحدى الصورتين ومرة تقبل مقابلها «أي ضدها». كالحال عندهم في صور الأجسام

البسيطة الأربعة التي هي النار والهواء والماء والأرض[٤] وإنما الخلاف فيه فيما ليس له مادة مشتركة أو موادها مختلفة هل يمكن أن يقبل بعضها صور بعض. مثال ذلك ما شأنه أن يُشاهد غير قابل لصورة ما من الصور إلا بوسائط كثيرة هل يمكن فيه أن يقبل الصورة الأخيرة بلا وسائط. مثل ذلك أن الاسطقسات تتركب حتى يكون منها نبات ثم يغتذي منه الحيوان فيكون منه دم ونطفة ثم يكون من النطفة حيوان كما قال سبحانه: **﴿ولقد خلقنا الإنسان مِن سلالة من طين﴾**: فالمتكلمون يقولون ان صورة الإنسان يمكن أن تحلَّ في التراب من غير هذه الوسائط التي تشاهد والفلاسفة يدفعون هذا ويقولون لو كان ممكناً لكانت الحكمة في أن يُخلق الإنسان دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم. وكلٍ واحد من الفريقين (المتكلمين والفلاسفة) يدعي أن ما يقوله معروف بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبه. وأنت فاستفتِ قلبك فما أنبأك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفتَ إياه والله يجعلنا وإياك من أهل الحقيقة واليقين».

---

(٤) الجامعة: كانوا من قبل يعدونها أجساماً بسيطة أما اليوم فهي مركبة.

وبعد هذا القول الذي أثبت به تلازم الأسباب والمسببات قال: «وقد ذهب بعض الإسلام إلى أن الله تعالى يوصَف بالقدرة على اجتماع المتقابلين (أي الضدين) والقول الكلي الذي يحل هذه الشكوك إن الموجودات تنقسم إلى متقابلات (متضادات) وإلى متناسبات. فلو جاز أن تفترق المتناسبات (ومنها الأسباب ومسبباتها على ما بينه آنفاً) لجاز أن تجتمع المتقابلات. لكن لا تجتمع المتقابلات ولا تفترق المتناسبات. هذه حكمة الله في الموجودات وسنته في المصنوعات ولن تجد لسنة الله تبديلاً. وبإدراك هذه الحكمة كان العقل عقلاً في الإنسان ووجودها هكذا في العقل الأزلي كان علة وجودها في الموجودات. ولذلك العقل ليس بجائز فيمكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك ابن حزم».

ثمّ ردَّ أبو الوليد في ختام كتابه على ما ذكره الغزالي في مسألة حشر الأجساد وقد نشرنا رده في الصفحة ١٠٨ في الباب الثاني.

بقي علينا نقل شهادات لابن رشد نفسه في مناظريه اثباتاً لما نشرناه عنهم. فقد قال أبو الوليد في كتابه «تهافت التهافت» الصفحة ٦٠ «إن الأشعرية «من المتكلمين» وضعوا في جميع الموجودات أفعالاً جائزة ولم يروا أن فيها ترتيباً

ولا نظاماً ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات. بل اعتقدوا أن كل موجود يمكن أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا يلزمهم في العقل ضرورةً. وجحدوا الافعال الصادرة عن الأمور الطبيعية وقالوا إن هذه الأفعال تظهر مقترنة بالحي الذي في الشاهد أفعالاً وإنما فاعلها الحي الذي في الغائب» وقال في الصفحة ١٠٧ «وأما الأشعرية فإنهم جحدوا الأسباب المحسوسة أي لم يقولوا بكون بعضها أسباباً لبعض وجعلوا علة الموجود المحسوس موجوداً غير محسوس بنوع من الكون غير مشاهد ولا محسوس وأنكروا الأسباب والمسببات وهو نظر خارج عن الإنسان بما هو إنسان» وقال في آخر كتابه فصل المقال «كثير من الأصول التي بنت عليها الأشعرية معارفها سفسطائية فإنها تجحد كثيراً من الضروريات مثل ثبوت الأعراض وتأثير الأشياء بعضها في بعض ووجود الأسباب الضرورية للمسببات والصور الجوهرية والوسائط» ــ فمن ذلك كله يتضح رأي ابن رشد في مناظريه الذين عيناهم في ترجمته وهو أصدق دليل على أننا لم ننسب إليهم إلا ما كان ينسبه إليهم هو نفسه.

وأما «المعتزلة التي ذكر الأستاذ (الشيخ محمد عبده) عنها أنها من بين فرق المتكلمين الفرقة التي تعتقد بالأسباب اعتقاداً

وطيداً فإنها لا تدخل في موضوعنا. وذلك لعدة أسباب: منها ان المعتزلة خصماً للمتكلمين الذين كان ابن رشد ينازلهم في مناظراته. وخصم خصمك صديق لك وإن كانت تفصلك عنه أمور أخرى. ومنها أن المعتزلة لم تأخذ مبادئها العقلية في الأسباب وغيرها إلا من الفلسفة اليونانية التي سعى المنصور ثاني خلفاء العباسيين في ترجمة بعض كتبها قبل المأمون. ولذلك كان النبع الذي استقت منه هي وابن رشد واحد. ومنها أن المعتزلة رامت أن تعمل في الدين الإسلامي ما عمله الانجيليون (البروتستانت) بعدها في الدين المسيحي فإنها قررت خلق القرآن وغير ذلك من الأمور. فهي إذاً موضوعة خارج دائرة المتكلمين الذين وظيفتهم الدفاع عن السنة الأصلية الحقيقية. وتاريخها تاريخ بدعة في الإسلام ولا يختلف في ذلك اثنان من علماء السنَّة. وقد صرَّح بذلك الإمام الغزالي في الأسطر الأخيرة من كتابه تهافت الفلاسفة وردَّ عليها في هذا الكتاب وقال في صدره أنه يُلزم الفلاسفة مذهبها ليرد عليهم وعليها معاً.

المسألة الثانية:

حقيقة فلسفة ابن رشد:

قبل الخوض في اعتراض الاستاذ على ما نقلته الجامعة

من فلسفة ابن رشد نقدم بعض مقدمات زيادة في الإيضاح، فنقول:

١ ــ من المعلوم أن مبادىء الفلاسفة لا تُعرف من كتاب واحد من كتبهم بل من مجموع كتبهم. فالذي يُقدم على بسط فلسفة لأحد الفلاسفة يجب عليه مطالعة أهم كتبه ليستشهد بها.

٢ ــ إن كتب الفيلسوف ابن رشد لم تُنشر كلها في اللغة العربية. وحسبك أنها اليوم أندر الكتب حتى ان مكتبة المجلس البلدي في الثغر لا تتضمن كتاباً منها(٥) وهي في الأصل مخطوطة بخط مغربي. ولما كان النساخ العرب ينسخونها باللغة العربية كانوا يحذفون المواضع المهمة منها أو يبدّلونها فراراً من الملام والاضطهاد. وإنما نُشرت سالمة صحيحة في اللغة اللاتينية فقط لأن يهود الأندلس من تلامذة ابن رشد «وأكثر تلامذته كانوا من اليهود والنصارى» نقلوها إلى لغتهم العبرانية لما طردهم العرب من الأندلس

---

(٥) أما المكتبة الخديوية الكبرى في العاصمة فليس فيها من كتب ابن رشد غير الكتب الآتية «شرح على أرجوزة في الطب لابن سينا»، «فصل المقال وضميمة المسألة التي ذكرها فيه». «الكشف عن مناهج الأول». «تلخيص كتاب أرسطاطاليس» طبع أوروبا وفيها من هذا الكتاب نسخة أخرى خطية».

إلى جبال البيرينه ثم أخرجوها من العبرانية إلى اللاتينية ومنها أخذها علماءُ أوروبا. وقد ترجمها اليهود ترجمة حرفية تقريباً حتى ان العالم بالعبرانية يستطيع ارجاع لكلمات العبرانية إلى أصلها العربي إلا في كتابين أو ثلاثة. وعلى ذلك فعلماءُ الافرنج الذين وقفوا حياتهم في ذلك الزمان لدرس فلسفة ابن رشد أو الردّ عليها أدرى بحقيقتها من علماء العرب أنفسهم لأن هذه الفلسفة دخلت في حياتهم الأدبية وأما العرب فقد سمعوا بها سماعاً فقط أو وقفوا على بعض كتبها.

٣ ــ فبناءً على ذلك لا مناص للكاتب العربي اليوم من أخذ تلك الفلسفة عن الأفرنج أنفسهم. ولا يُشترط في هذا الأخذ سوى حسن اختيار المؤلف أي أن يكون ثقة ومنصفاً غير متعصب لفريق دون فريق. وهذا ما توخته الجامعة. فإنها اعتمدت في تلخيص فلسفة ابن رشد في بضع صفحات على مقالة للعالم كاري في الانسيكلوبيدية الكبرى الفرنسوية وعلى كتاب للمستر مونك المستشرق الاسرائيلي المشهور الذي حفظ كتب ابن رشد عن ظهر قلبه كما يحفظ المؤلف كتب نفسه. وهو أكبر ثقة فيها بأوروبا كلها. وعنوان هذا الكتاب: «مزيج من فلسفة العرب واليهود» وهو في الأصل مقالة نشرها المؤلف في

«قاموس العلوم الفلسفية» ثم زاد فيها وجعلها كتاباً على حدة.

ولما وردنا ردّ الأستاذ ورأينا فيه ما فيه من المخالفة لمبادىء ابن رشد التي بسطناها اعتماداً على هذين العالمين التمسنا كتباً أخرى. فأخذنا كتاباً للمستر مولر عنوانه: «فلسفة ابن رشد ومبادئه الدينية» وكتاباً آخر عنوانه «ابن رشد وفلسفته» وهو للفيلسوف رنان المشهور الذي يعرف الأستاذ انصافه ونزاهته وبراءته من وصمة التعصب فضلاً عن معرفته اللغة اليونانية لغة أرسطو واللغة اللاتينية التي تُرجمت إليها كتب ابن رشد ثاني مرة. ومعلوم أن عالماً عظيماً وفيلسوفاً كبيراً مثل رنان لا يُقدم على شرح فلسفة ابن رشد ويكتب فيها أكثر من أربعمائة صفحة بحجم كبير إلا بعد درسها درساً دقيقاً في كتبها العديدة التي كانت قريبة منه في مكاتب اسبانيا وفرنسا وإيطاليا.

ولكن ما أشد ما كانت دهشتنا حينما كنا نتصفح تلك الصفحات الثمينة. ذلك أننا وجدنا في كل صفحة منها تصديقاً للخلاصة الفلسفية التي نشرناها في الجزء الثامن. فهي هي بلا زيادة ولا نقصان مع حفظ نسبة الاختصار والإسهاب في المصدرين. فلم يبقَ عندنا أقل ريب في أن ما ذكرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد هو الصحيح من أوله

إلى آخره وليس في وسعنا حذف كلمة واحدة منه. لأنه متى اتفقت الروايات دلّ هذا الاتفاق على صحة النقل. والأستاذ أعزه الله يعرف اللغة الفرنسوية فإذا شاء بعثنا إليه بكتاب رنان وعليه العلامات التي جعلناها في مواضعه المهمة بقلم من رصاص.

ومتى طالع الأستاذ هذا الكتاب تحقق أننا لم ننسب إلى الفيلسوف شيئاً من عندنا. فإن رنان يثبت في كتابه هذا التعريف الذي عرَّفت به الجامعة المادة في رأي ابن رشد وما ذكرته عن طريقة الخلق واتصال الخالق بالكون وما وصفت به العقل الأول واتصال الإنسان بالخالق بواسطة العلم لا بالصلاة ويذكر عن رأيه في الخلود وعقل الإنسانية ما ذكرته الجامعة بالتمام. ويقول إن هذا المذهب قريب من مذهب الماديين لأنه يقيّد الخالق تقييداً لا يقبله دين من الأديان. وعند كل عبارة يذكرها يدل في حواشي الكتاب على ما يثبتها. فيقول مثلاً: راجع كتابه تهافت التهافت في الصفحة كذا أو راجع كتابه في الطبيعيات الصفحة كذا أو أطلب الصفحة كذا من كتابه في ما وراء الطبيعة إلخ وأحياناً يورد باللغة اليونانية نص كلام أرسطو نفسه ليشرح غامضه. وهذا يدلُّ على أنه أقدر من ابن رشد في هذا الشأن وأحق منه بالثقة فيه لأن ابن رشد كان يجهل اللغة

اليونانية وإنما قرأ فلسفة أرسطو في الكتب العربية التي ترجمها النساطرة والسريان قبله كما ذكرنا في ترجمته. ولذلك أخطأ في عدة مواضع فيها. وهذا يحملنا على استنتاج أمر جدير بالاعتبار. وهو أنه إذا وجبت الثقة بفلسفة أرسطو التي نقلها ابن رشد وشرحها مع عدم معرفته باللغة اليونانية فإنها واجبة أيضاً فيما يختص بفلسفة ابن رشد التي ينقلها الأفرنج خصوصاً متى كانوا عالمين باللاتينية والعبرانية واليونانية والعربية.

وبما اننا بسطنا هذه الفلسفة مرة ثانية في الباب الثاني من هذا الكتاب «من الصفحة ٩٥ فما فوق» وشرحناها شرحاً يجلو حقائقها ودقائقها اعتماداً على رنان ومونك فيراجعها القاريء هناك وليقابلها بما ذكره الأستاذ. وإذا كان لا يزال يجد فرقاً بين القولين فالسبب إنما هو في اختلاف مصادر الناقلين لا في الناقلين. وهذا سبب من أهم أسباب الاختلاف في البحث.

المسألة الثالثة:

الخطأ في مسألة العقول:

أما تخطئة الأستاذ الجامعة في مسألة العقول والجواهر التي صدر العالم عنها وقوله عن الفلك الأطلس والعقل الفعال وصدورها بعضها من بعض فأمور فيها نظر. ذلك ان

ما صوَّره الأستاذ في هذه المسألة خارج عن فلسفة ابن رشد التي نحن في صددها. والدليل على ذلك أنه لما صوّر الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة مثل ذلك التصوير راوياً عن الفلاسفة مثل هذه الرواية أجابه ابن رشد على ذلك بقوله: «هذا كله تخرّص على الفلاسفة من ابن سينا وغيره» فنفى بذلك أن يكون هذا المذهب مذهب الفلاسفة وخصه بفلاسفة العرب. ونحن لم يكن غرضنا يومئذٍ تفصيل ذلك المذهب وإلا لخصصنا به عدة صفحات. وإنما كان غرضنا ذكره في عدة أسطر فقط على سبيل الإجمال للإلمام به. إما الآن فإننا نروي صورته كما رواها الغزالي وما ردَّ به ابن رشد عليه في هذا الموضوع. ولا يخفى أن قولهما فيه إنما هو خلاصة فلسفة الفلاسفة العرب واليونان.

تصوير الغزالي مذهب الفلاسفة في العقول والموجودات:

قال الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة يصوّر هذا المذهب عن لسان الفلاسفة:

«إن الموجودات تنقسم إلى ما هو في محال كالاعراض والصور وإلى ما ليست في محال. وهذا ينقسم إلى ما هي محال لغيرها وإلى ما ليست بمحال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بأنفسها. وهي تنقسم إلى ما يؤثر في الأجسام ونسميها نفوساً وإلى ما لا يؤثر في الأجسام بل في النفوس

ونسميها عقولاً مجردةً. أما الموجودات التي تحل في المحال كالاعراض فهي حادثة ولها علل حادثة وتنتهي إلى مبدأ هو حادث من وجه، دائم من وجه، وهي الحركة الدورية. وليس الكلام فيها وإنما الكلام في الأصول القائمة بأنفسها لا في محال. وهي ثلاثة. أجسام وهي أخسها، وعقول مجردة وهي التي لا تتعلق بالأجسام لا بالعلاقة الفعلية ولا بالانطباع فيها وهي أشرفها. ونفوس وهي أوسطها فإنها تتعلق بالأجسام نوعاً من التعلق وهو التأثير والفعل فيها. فهي متوسطة في الشرف فإنها تتأثر عن العقول وتؤثر في الأجسام. ثم الأجسام عشرة تسعة سماويات والعاشر المادة التي هي حشو قعر فلك القمر. والسماويات التسع حيوانات لها أجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما نذكره. وهو أن المبدأ الأول «الخالق» فاض من وجوده العقل الأول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منطبع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدأه. وقد سميناه العقل الأول ولا مشاحة في الأسامي سمي ملكاً أو عقلاً أو ما أريد. ويلزم عن وجوده ثلاثة أمور: عقل ونفس الفلك الأقصى وهو السماءُ التاسعة وجرم الفلك الأقصى. ثم لزم من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلك الكواكب وجرمه. ثم لزم من العقل الثالث عقل رابع ونفس فلك زحل وجرمه. ولزم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلك

المشتري وجرمه. وهكذا حتى انتهى إلى العقل الذي لزم منه عقل ونفس فلك القمر وجرمه. والعقل الأخير وهو الذي يسمى العقل الفعال لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطبائع الأفلاك. ثم إن المواد تمتزج بسبب حركات الكواكب امتزاجات مختلفة يحصل منها المعادن والنبات والحيوان. ولا يلزم أن يلزم من كل عقل عقل إلى غير نهاية لأن هذه العقول مختلفة الأنواع. فما ثبت للواحد لا يلزم للآخر. فخرج منه أن العقول بعد المبدأ الأول عشرة والأفلاك تسعة ومجموع هذه المبادىء الشريفة بعد الأول تسعة عشر. وحصل منه أن يجب لكل عقل من العقول الأول ثلاثة أشياء: عقل ونفس وفلك أي جرمه. فلا بد وأن يكون في مبدئه تثليث لا محالة ولا يتصور كثرة في المعلول الأول إلا من وجه واحد وهو انه يعقل مبدأه ويعقل نفسه وهو باعتبار ذاته ممكن الوجود لأن وجوب وجوده بغيره لا بنفسه. وهذه معان ثلاثة مختلفة. والأشرف من المعلومات الثلاثة ينبغي أن ينسب إلى الأشرف من هذه المعاني. فيصدر منه العقل من حيث إنه يعقل مبدأه ويصدر منه نفس الفلك من حيث انه يعقل نفسه ويصدر منه جرم الفلك من حيث انه ممكن الوجود بذاته. فيبقى أن يقال هذا التثليث من أين حصل في المعلول الأول ومبدؤه واحد؟ فنقول لم يصدر من المبدأ الأول

إلا واحد وهو ذات العقل الذي به يعقل نفسه ولزم ضرورةً لا من جهة المبدأ ان عقل المبدأ وهو في ذاته ممكن الوجود وليس له الإمكان من المبدأ الأول بل هو لذاته. ونحن لا نبعد أن يوجد من الواحد واحد يلزم ذلك المعلول لا من جهة المبدأ أمور ضرورية إضافية فيحصل بسببه كثرة ويصير بذلك مبدأ لوجود الكثرة فعل هذا الوجه يمكن أن يلتقي المركّب بالبسيط إذ لا بد من الالتقاء ولا يكون إلا كذلك فهو الذي يجب الحكم به. فهذا هو القول في تفهيم مذهبهم».

ثم إن الإمام الغزالي الذي قلنا عنه في موضع آخر أنه يكاد يكتب بجمرة من نار أردف هذا القول بهذا الرد الجارح «ما ذكرتموه تحكمات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو حكاه الإنسان عن منام رواه لاستدل به على سوء مزاجه ولو أورد جنسه في الفقهيات التي قصارى المطلب فيها تخمينات لقيل إنها ترهات لا تفيد غلبات الظنون».

تصوير ابن رشد ذلك المذهب ردًّا عليه:

أما أبو الوليد فإنه ردَّ عليه في كتابه تهافت التهافت (الصفحة ٥١) بقوله:

«هذا كله تخرص على الفلاسفة من ابن سينا وأبي

نصر وغيره. ومذهب القوم القديم هو ان ههنا مبادىء للاجرام السماوية والاجرام السماوية تتحرك إليها على جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لأمرها إياها بالحركة والفهم عنها. وإنها إنما خُلقت من أجل الحركة. وذلك انه لما صح أن المبادىء التي تحرك الاجرام السماوية هي مفارقة للمواد وإنها ليست بأجسام لم يبقَ وجه به تحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة ان المحرك أمر بالحركة ولذلك لزم عندهم أن تكون الأجسام السماوية حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مباديها المحركة لها على جهة الأمر لها. ولما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم إلا أن المعلوم في مادة والعلم ليس في مادة «وذلك في كتاب النفس» فإذا وجدتْ موجودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علماً أو عقلاً أو كيف شئت أن تسميها وصح عندهم أن هذه المبادىء مفارقة للمواد من قبل أنها التي أفادت الاجرام السماويَة الحركة الدائمة التي لا يلحقها فيها كلال ولا تعب. وإن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه ليس جسماً ولا قوة في جسم وإن الجسم السماوي إنما استفاد البقاء من قِبل المفارقات وصح عندهم أن هذه المبادىء المفارقة وجودها مرتبط بمبدأ أول فيها. ولولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود. فأقاويلهم مسطورة في ذلك فينبغي لمن أراد معرفة الحق أن يقف عليها من عنده. وما يظهر أيضاً

من كـون جميع الأفـلاك تتحرك الحـركـة اليـوميـة مـع انهـا تتحرك بها الحركات التي تخصها مما صح عندهم أن الآمـر بهذه الحركة هو المبـدأ الأول وهو الله سبحـانه وتعـالى وانه أمر سائر المبادىء أن تأمر سـائر الأفـلاك بسائـر الحركـات. وإن بهـذا الأمـر قـامت السمـوات والأرض. كمـا إن بـأمـر الملك الأول في المدينة قـامت جميع الأوامـر الصادرة ممن جعل له الملك ولاية أمر من الأمـور المدنيـة إلى جميع من فيها من أصناف الناس. كما قـال سبحانـه وتعالى ﴿**وأوحى في كل سماءٍ أمرها**﴾. وهـذا التكليف والطاعـة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان لكونه حيواناً نـاطقاً. وأمـا ما حكـاه ابن سينـا من صـدور هـذه المبـادىء بعضهـا من بعض فهو شيءٌ لا يعـرفه القـوم[٦] وإنمـا الـذي عنـدهم ان لها من المبـدأ الأول مقامـات معلومة لا يتم لهـا وجود إلا بذلك المقام منه. كما قال سبحانـه: ﴿**وما منـا إلاَّ له مقام معلوم**﴾. وإن الارتباط الذي بينهـا هو الـذي يوجب كونها معلومـة بعضها عن بعض وجميعهـا من المبدأ الأول.

---

(٦) هذا القول يدل أحسن دلالة على أن صدور العقول بعضهـا عن بعض كمـا فصله الاستاذ غيـر داخـل في فلسفـة ابن رشـد التي نحن في صددها وبذلك يكون كل ما نشره الأستاذ هو من فلسفة ابن سينا لا من فلسفة ابن رشد.

وإنه ليس يفهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود إلا هذا المعنى فقط. وما قلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما يفهم ههنا من الفاعل والمفعول والصانع والمصنوع. فلو تخيّلت آمراً له مأمورون كثيرون وأولئك المأمورون لهم مأمورون أُخر. ولا وجود للمأمورين إلا في قبول الأمر وطاعة الآمر. ولا وجود لمن دون المأمورين إلا بالمأمورين، لوجب أن يكون الآمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة. فإنه أعطى كل شيءٍ وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قِبل الآمر الأول. وهذا المعنى هو الذي يرى الفلاسفة أنه عبرت عنه الشرائع بالخلق والاختراع والتكليف. فهذا هو أقرب تعليم يمكن أن يُفهم به مذهب هؤلاء القوم من غير أن يلحق ذلك الشنعة التي تلحق من سمع مذاهب القوم على التفصيل الذي ذكره أبو حامد ههنا. وهذا كله يزعمون أنه قد تبين في كتبهم. فمن أمكنه أن ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكروها فهو الذي يقف على صحة ما يزعمون أو ضده. وليس يُفهم من مذهب أرسطو غير هذا ولا من مذهب أفلاطون وهو منتهى ما وقفت عليه العقول الإنسانية».

خطأ العرب في اعتبار الاجرام السماوية عقولاً حية:

ولكن إذا كان ابن رشد يعتبر من جهة ان ما صوره الغزالي من مذهب الفلاسفة في العقول وصدورها بعضها من بعض «تخرص» من ابن سينا فهو من جهة أخرى يعتبر الاجرام السماوية «حية ناطقة تعقل ذواتها وتعقل مبادئها (أي العقول التي صدرت هي عنها) المحركة لها على جهة الأمر لها» كما ورد في قوله السابق. والسبب في هذا التخرص الآخر الذي وقع فيه فيلسوفنا الجليل وسواه أمران: (الأول) أن العلم كان يومئذٍ يجهل ما اكتشفه نيوتن بعد ذلك من وحدة النظام في العالم أي ان كل الكائنات والاجرام السابحة في الفضاء (والأرض في جملتها) هي كون واحد محكوم بنواميس ثابتة وهذه النواميس متشابهة في هذا العالم وفي أقصى العوالم. وبناءً على جهل العرب يومئذٍ هذه الحقيقة وضعوا للأجرام أفلاكاً خصوصية مستقلة وجعلوا لها عقولاً فقالوا إن هذا الفلك صدر عن العقل التاسع وذاك عن العقل الأول وهلّم جرّا. (والأمر الثاني) أنهم أخطأوا في فهم عبارة وردت في كلام أرسطو وعليها بنوا مذهبهم في العقول. ولبيان ذلك نقول:

لما تناول العرب فلسفة أرسطو وجدوا أنه يعتقد بخالق متصل بالكون يديره ويدبّره، فرغبةً في تنزيه الخالق عن الاتصال بالكون اتصالاً يجعله مقيداً وينفي الاختيار عنه

قالوا إن ما يسميه أرسطو خالقاً هو «العقل الأول» الذي تصدر عنه الحركة والقوة للعوالم. وهذا العقل الأول متصل بالكون من جهة ليفيض عليه القوة ومتصل بالخالق من جهة أخرى ليستمد منه. فكأنه واسطة بينهما، كما فصلناه في موضعه.

وبعد تقرير العرب ذلك رأوا في كتاب لأرسطو في ما وراء الطبيعة هذه العبارة «لقد ورد في أقوال الأقدمين في سياق أسطورة من الأساطير أن الأجرام السماوية آلهة وإن الألوهية تشمل الطبيعة كلها. فإذا جردنا هذا القول من ثوبه الخرافي ونظرنا إلى ما تحته من المعنى الدقيق الذي مآله أن العقول الأولى التي خلقت الكون هي آلهة أمكننا أن نقول أن ذلك القول في غاية الصواب».

فيظهر أن هذه العبارة أصابت هوىً في نفوس فلاسفة العرب لرغبتهم في تنزيه الخالق كما تقدم أو انهم لم يفهموها فهماً شعرياً تصورياً كما وردت في كلام أرسطو ولذلك جعلوا للاجرام السماوية عقولاً ونفوساً متعلقة بها. فكأنها وزراءُ تساعد العقل الأول. وقد تقدم في ترجمة ابن رشد نقلاً عن الذهبي أنه وُجد بخط يده في أحد تلاخيصه هذه العبارة «وجدوا ان الزهرة «الجرم السماوي» (أحد الآلهة) فكان ذلك سبباً من أسباب نكبته. ومنه يظهر

أن ابن رشد قد جارى فلاسفة العرب في مسألة العقول في أشياء وأنكر عليهم أشياء.

أما فلاسفة العصر فإنهم يستغربون وجود تلك العبارة في كتاب أرسطو لأن مبادىء أرسطو بعيدة من معناها. ولذلك يقولون أن أحد النساخ زورها ودسها فيه. فكانت سبباً في تأليه الاجرام ونسبة العقول إليها. وهذا لا يدخل في فلسفة أرسطو قطعياً.

المسألة الرابعة:

الأمور الجزئية:

هذا رأينا في ما ردَّ به الأستاذ على الجامعة في الأمور الكلية. بقيت هنالك أمور جزئية تنحصر في خمسة. وهي (أولاً) ان الجامعة قالت: «حدوث المادة أي وجودها بخلق خالق» والأستاذ يقول: «إن الحدوث معناه الإيجاد وكون المادة صادرة عن موجد لم يختلف فيه المتكلم والفيلسوف الإلهي» نقول ان الأستاذ قد نسي أن يضيف إلى (المتكلم والفيلسوف المادي الذي يرى أن العالم قديم أزلي لا بداية له. وقد ورد في قواميس اللغة حدث نقيض قديم والقديم في اصطلاح الفلاسفة هو الازلي الذي لا بداية له فالحديث هو ما كان ذا بداية أي موجوداً بخلق خالق لا موجوداً بذاته منذ الأزل (ثانياً) قال الأستاذ: «إن الافتراض ما لا وجود له»

وقد رجعنا إلى قواميس اللغة أيضاً فوجدنا «فرض الشيء تصوره أو عينه» ومنه (الفرض والافتراض والمفروض) في باب الخطأين في علم الحساب. فالمقصود من قولنا: «إن المادة الأولى ضرب من الافتراض لا بدَّ منه» هو أن الفلاسفة يتصورون وجود المادة الأولى تصوراً لتعليل الخلق وإن كانوا لا يستطيعون إقامة الدليل على وجودها (ثالثاً) استغرب الأستاذ وضع الجامعة عنوان «طريق الاتصال» فوق صفحةٍ موضوعها اتصال الإنسان بالخالق. ولكن لا موضع لهذا الاستغراب إذ جاء في أول سطر تحت العنوان ما نصه «وإن قيل ما علاقة الإنسان بالخالق إلخ» ومن ذلك يُعرف موضوع الكلام والعنوان من أول سطر في تلك الصفحة (رابعاً) قوله «إن ما قاله أرسطو في ذلك الكتاب «الفصل الثالث من كتابه النفس» معروف مشهور يريد الأستاذ بذلك نفي ما أسندته الجامعة إلى هذا الكتاب مما أخذه ابن رشد عنه فيما يختص باتصال الإنسان بالخالق بناءً على قسمة العقل إلى فاعل ومنفعل مستمد منه. والحال ان رنان قد أفرد فصلاً خاصاً في كتابه الذي تقدم ذكره لهذا البحث وشرحه شرحاً وافياً مستعيناً بكلمات أرسطو اليونانية نفسها. ونحن نعيد قولنا أن هذا الكتاب عندنا تحت أمر الأستاذ (خامساً) قال الأستاذ «قد عرفت من هذا ان اتصال النفس بالعقل الفعال ليس معناه الفناء فيه أو الاندغام كما عرفته

« الجامعة» فنحن نقول أن الجامعة لم تقل ان الاتصال معناه الفناءُ في الله أو الدخول فيه (سبحانه وتعالى) فإن هذا القول يقوله المتصوفة لا الفلاسفة. وإنما معنى الاتصال ما ذكرناه هناك أي معرفة الله تعالى حق معرفته والوصول إليه بالفكر عن طريق العلم لا عن طريق الصلاة كما يُفهم من سياق الكلام عند أول نظر.

الخاتمة:

والحاصل من كل ما تقدم أمران (الأول) انَّ المتكلمين يجحدون الأسباب كما يفهمها الفلاسفة أي لا تبديل ولا تحويل فيها. فلا يمكن عند هؤلاء وجود الشبع بلا أكل ولا الحياة مع جز الرقبة ولا الولد بلا أبوين. وإلا لو كان ذلك ممكناً كما يعتقد المتكلمون «لكانت الحكمة في أن تُخلق الأشياء دون هذه الوسائط ولكان خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم» كما حجهم ابن رشد في ما تقدم (والثاني) إن كل ما نشرته الجامعة عن فلسفة ابن رشد مطابق كل المطابقة لفلسفة الفيلسوف ولا نستطيع أن نغير منه كلمة واحدة. وكذلك ما ذكرته عن مذهبه في العقول. أما ما فصله الأستاذ في رده المتقدم بشأن هذه الفلسفة وهذا المذهب فهو من فلسفة ابن سينا كما برهنا ذلك «في الصفحة ١٩٩ في الحاشية» لا من فلسفة ابن رشد. فلعل

الأستاذ اعتمد في كتابة رده على كتابٍ لابن سينا أو لأحد تلامذته وهو يحسب أن مذهبه مطابق لمذهب ابن رشد. وفي هذه الحالة لا لوم ولا عتب على الأستاذ وإنما اللوم على المصدر الذي أخذ منه(٧).

وإلا فإذا كان المتكلمون لا يجحدون الأسباب كما يفهمها ابن رشد وكان مذهبه إلهياً مُلِّياً كما قال الأستاذ وهو يعتقد بالعقاب والثواب كما يفهمها العامة فما سبب الخلاف بينهم وبينه ولماذا اضطهدوه وكفروه. لماذا سماه الخليفة المنصور «معطلاً وملحداً» في المنشور الرسمي الذي كتبه كاتبه ابن عياش ونشره في الأندلس والمغرب للتحذير من فلسفة الفيلسوف (راجع الصفحة ٦٩). وما معنى كلمة «المعطل والملحد» هنا أليس معناها الكفر؟

---

(٧) من جملة الإشكال الذي قام بين الأستاذ والجامعة اعتبار الاستاذ «العقل الفاعل» الذي ذكرناه في الخلاصة المنشورة في صدر الباب الثاني بمثابة «العقل الفعال» الذي ذكره الأستاذ في ردّه مع أن العقل الفعال هو العقل «الأخير الذي لزم منه حشو فلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد» كما زعم ابن سينا. وأما العقل الفعال أو «الفاعل» على الاطلاق فهو العقل الأول العام الذي هو شمس العقول والمبادىء كلها. وهذا الإشكال لازم عن قول ابن سينا الذي شرحه الأستاذ.

ثم ألم يطالع الأستاذ ما نقله الأنصاري وغيره من القصائد التي نظمها يومئذٍ شعراءُ الأندلس في ذم ابن رشد ونسبة الكفر والزندقة إليه (راجع الصفحة ٧٢). فهذا برهان رسمي تاريخي لا يُردُّ على أن مبادىء ابن رشد لا تنطبق على مبادىء الدين الاسلامي ولا على أيّ دين كان خلافاً لما ذكره الأستاذ. اللهمَّ إلا ان تُلطف تلك المبادىءُ وتُخفف بأن يُحذفه منها كل ما لا ينطبق على الدين كما كان يصنع تلامذته المسلمون في الأندلس بعد وفاته. غير أننا نرى أن الفيلسوف الجليل لا يرضى عن ذلك إذا درى به من مكانه الأبدي. ذلك لأن صرف حياته وبذل النفس والنفيس في تأييد الفلسفة والبرهان فكيف يستحسن إنكار ما صرف حياته في تأييده. وقد كان مبدأه في ذلك تطبيق الدين على العلم لا العلم على الدين. أي إنه كان يجعل الدين تابعاً للعلم لا العلم تابعاً للدين. والدليل على ذلك وضعه في كتابه «فصل المقال» هذه القاعدة الكبرى «نحن نقطع قطعاً ان كل ما أدّى إليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ان ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي» ــ فكيف يجوز حذف شيء من ذلك «البرهان» الذي نصبه الفيلسوف في أرض الأندلس كرايةٍ تلتف حولها العقول لمحاربة الأباطيل.

كلام يتوجه عليه اعتراضان وجواب الجامعة عليهما:

وهذا الكلام يتوجه عليه اعتراضان يجب بسطهما

للفراغ من هذا الموضوع فراغاً تاماً. (الاعتراض الأول) هذا مفاده «إذا كان العلماءُ والفقهاءُ قد كفَّروا ابن رشد في الزمن الماضي لاعتقادهم بأن مذهبه لا يوافق الدين فالعلماءُ والفقهاءُ الاجلاءُ في هذا الزمان يخطئونهم في هذا العمل وهذا الاعتقاد. ولذلك لا يكفره العلماءُ والفقهاء اليوم بل يجلّونه ويعتقدون بمذهبه ويرون انه أفضل من مذهب الإمام الغزالي رحمه الله» فنحن نجيب عن هذا الاعتراض.

إننا في مقدمة الذين يسرهم اتفاق الدين والفلسفة في كل ملة. وإذا كانت السلطة العالية التي في يد سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر الشريف شيخ المسلمين في القطر المصري والسلطة العليا التي في يد مولانا الأستاذ الأكبر سماحة شيخ الإسلام العام في الاستانة تقرران أنَّ مذهب ابن رشد لا يخالف الأصول الدينية وإنه مفضَّل على مذهب الغزالي فنحن نرجع في كل ما نشرناه عن ابن رشد بهذا الشأن وننحني باحترام أمام هذا القرار. وإنَّ كلمة واحدة من سماحة مولانا الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر أو من أحد كتّابه كافية لأن تجعلنا نقفل هذا الباب في الحال ونعترف جهراً بخطئنا إذا كان سماحته يعتبر كل ما نشره «المنار» حقاً وصواباً. ذلك لأننا نرى واجباً علينا الخضوع لأصحاب السلطات المحترمة التي أقيمت للحكم

بين الناس وإلا صار العالم فوضى لاختلاف آراء أهله. وأما قبل صدور قرار السلطة العليا التي إليها مرجع الحكم في هذه المسائل فلا نخضع لشيء، ولا نحترم شيئاً غير الدليل والبرهان. لا سيما وإننا على يقين بما نسمعه وما وردنا من الرسائل أن الراضين عن مقالات المجلة المذكورة لا يبلغون عشر معشار أصحاب القول والرأي في الأمة.

(والاعتراض الثاني) قول بعض القراء مثلاً «كيف يجوز أن يُقال أن مبادىء ابن رشد تخالف أصول الدين مع إنه هو نفسه كان ينادي بالتوفيق بين الفلسفة والدين. أما هو الذي كتب كتاب «فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من اتصال» أما هو الذي كان رسول الوفاق والوئام بين الدين والعلم. فالقول بأن مذهبه مخالف للدين قول يناقض بعضه بعضاً».

والجواب عن هذا يقتضي شيئاً من الاسهاب فنقول:

لا ريب في أن الفيلسوف ابن رشد كان ينادي بالتوفيق بين الدين والفلسفة ولكن طريقته في ذلك طريقة جديدة. وإليك خلاصة قوله في كتابه «فصل المقال» في هذا الموضوع: (أولاً) أنه يوجب التأويل لتطبيق الدين على العلم (لا العلم على الدين كما تقدم) فكل شيء لا يقبله

العقل والبرهان العلمي يجب تأويله. وأما الإمام الغزالي فإنه كان «يُجيز» التأويل لا يوجبه. وإنما يُجيزه فراراً من الوقوع في «المكابرة» كما قال في الصفحة الخامسة من كتابه تهافت الفلاسفة وذلك متى ظهر ظهوراً واضحاً «بأدلة قطعية» ولكن إذا كان العقل لا يستطيع نقده بأدلة قطعية فهو لا يؤوله لأن في مقدورات الله كل شيء ممكن ـ ولا يخفى ما بين هاتين القاعدتين من الفرق والبون. وكل واحدة منهما يقوم عليها بناءٌ عظيم. الأولى يُبنى عليها العلم، والثانية الدين.

(ثانياً) انه «أي ابن رشد» كان يقول «ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها ولا أن تخرج كلها من ظاهرها بالتأويل ــ والسبب في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق ــ والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينهما ــ وكثير من الصدر الأول قد نُقل عنهم انهم كانوا يرون أن للشرع ظاهراً وباطناً وإنه ليس يجب أن يعلم بالباطن من ليس من أهل العلم به ولا يقدر على فهمه مثل ما روى البخاري عن علي رضي الله عنه أنه قال حدثوا الناس بما يعرفون أتريدون أن يكذَّب الله ورسوله ــ ونحن نعلم

قطعاً أنه لا يخلو عصر من الأعصار من علماء يرون أن في الشرع أشياء لا ينبغي أن يعلم بحقيقتها جميع الناس . وإذا تقرر هذا فقد ظهر لك من قولنا أن ههنا ظاهراً في الشرع لا يجوز تأويله. فإن كان تأويله في المبادىء فهو كفر. وإن كان فيما بعد المبادىء فهو بدعة. وهنا أيضاً ظاهر يجب على أهل البرهان تأويله وحملهم إياه على ظاهره كفر. وتأويل غير أهل البرهان له وإخراجه عن ظاهره كفر في حقهم أو بدعة ، ولذلك قال عليه السلام في السوداء إذا أخبرته أن الله في السماء اعتقها فإنها مؤمنة إذ كانت ليست من أهل البرهان. والسبب في ذلك أن الصنف من الناس الذين لا يقع لهم التصديق إلا من قبل التخيل أعني انهم لا يصدقون الشيء إلا من جهة ما يتخيلونه يعسر وقوع التصديق لهم بموجود ليس منسوباً إلى شيء متخيل — ولذلك ما نرى أن من الناس من فرضه الايمان بالظاهر فالتأويل في حقه كفر لأنه يؤدي إلى الكفر فمن أفشاه له من أهل التأويل فقد دعاه إلى الكفر والداعي إلى الكفر كافر. ولهذا يجب أن لا تثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان ، وإذا وقع اشكال في ظاهر القول الديني ولم يكن ظاهراً بنفسه للجميع وجب أن يُصرَّح ويُقال انه متشابه لا يعلمه إلا الله. وإن الوقف يجب هنا في قوله

عزَّ وجل ﴿وما يعلم تأويله إلا الله﴾ وبمثل هذا يأتي الجواب بالسؤال عن الأمور الغامضة التي لا سبيل للجمهور إلى فهمها. والتأويل الصحيح هو الأمانة التي حملها الإنسان وأبى أن يحملها وأشفق منها جميع الموجودات» انتهى ملخصاً بالحرف الواحد من كتابه فصل المقال بنصه العربي الأصلي.

فالتوفيق الذي كان يريد ابن رشد بين الفلسفة والدين مبني إذاً على هاتين الدعامتين (الدعامة الأولى) ان الدين قسمان: باطن وظاهر. فالخاصة تعلم بالباطن والظاهر. والعامة يجب أن لا تعلم إلا بالظاهر (والدعامة الثانية) يجب تأويل الظاهر الذي لا يوافق العقل إلا متى كان في المبادىء أي الأصول الكبرى. ولا يخفى ان رجال الدين لا تروقهم هذه القسمة وهذا التأويل. ذلك أن الدين يخرج بهما عن شرعه ويكون مثله مثل جسم مرتبط بجسم آخر وهو العلم وعليه أن يتبعه في كل تغيراته العقلية وتحولاته الجدلية حتى ما كان منها ظنوناً وافتراضاً. ولذلك كان الإمام الغزالي ينادي أن هذه الأمور التي تحسبونها فوق العقل وتوجبون تأويلها لاعتقادكم بها كذلك هي من الممكنات والله قادر على أن يجعلها كما قال في كتبه. مثال ذلك مسألة بعث الأجساد ووجود النار الجسمانية «الجحيم عند النصارى»

ووجود الجنة «الفردوس السماوي عندهم» والحور وسائر ما وُعد به الناس في الكتب. وإليك ما قاله الإمام الغزالي في هذا الموضوع لتعلم أن بين مبدأ التأويل ومبدأ الملبيين ما بين الأرض والسماء.

قال الإمام الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة في الصفحة ٨٤ و ٨٦ ما خلاصته بحرفه الواحد يقول الفلاسفة أن بعث الأجساد ورد الروح إلى الأبدان ووجود النار الجسمانية ووجود الجنة والحور العين وسائر ما وُعد به الناس أمثلة ضُربت لعوام الخلق لتفهيم ثواب وعقاب روحانيين هما أعلى رتبة من الجسمانيين وهذا مخالف لاعتقاد المسلمين كافة» فإنه مما يخالف الشرع «إنكار حشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار وإنكار وجود جنة ونار كما وصف القرآن. فما المانع من تحقق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية. وكذا الشقاوة. ووجود تلك الأمور الشريفة لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الأمرين أكمل والموعود أكمل الأمور وهو ممكن فيجب التصديق به على وفق الشرع، والألفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الاستعارة ولكن ما ورد في وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً

لا يحتمل التأويل لا يبقى إلا حمل الكلام على التلبيس بتخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق وذلك ما يتقدَّس عنه منصب النبوة. وما وعد من أمور الآخرة ليس محالاً في قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على فحواه الذي هو صريح فيه» انتهى قول الغزالي.

ولا يخفى أن قول الإمام الغزالي هذا في غاية الصواب. فإنه إذا كانت صفات الله تعالى والآخرة كما وردت في كتب الملّيين (المسلمين واليهود والنصارى) فلا ريب أن كل تلك الأمور من الممكنات التي لا يُستغرب حدوثها من الباري عزَّ وجلّ. أما قول الفلاسفة بوجوب تأويل تلك الأمور تأويلاً معنوياً فقول يجعل كل الأديان بمثابة «تخييل نقيض الحق لمصلحة الخلق» كما قال الغزالي. والله سبحانه والأنبياءُ والكتب المنزّلة تقدسوا وتنزهوا عن هذا الظن. لأن ذلك يكون بمثابة ضرب من الغش والخداع كما يحج بذلك المتكلمون واللاهوتيون خصومهم الفلاسفة وهذا سبب إبائهم التأويل وإخراج الدين عن معناه وفحواه.

وهنا نصل إلى موضع من أهمّ المواضع في الفلسفة بل هو أهمها كلها على وجه الاطلاق. ذلك إننا بعدما تقدم نتوقع سؤالاً من القارىء الذي يحب البحث سواء كان مسلماً

أو مسيحياً أو يهودياً، وهو هذا: «ماذا نصنع إذاً وبماذا نعتقد. هل نعتقد مع ابن رشد بوجوب التأويل المعنوي أم مع الغزالي بوجوب الاعتقاد بما ورد في الكتب لأن «تفصيل تلك الأحوال بلغ مبلغاً لا يحتمل التأويل» كما قال هذا الإمام الكبير. وكيف نطبق كل ذلك على العقل والبرهان والعلم الطبيعي أو الوضعي الذي هو أساس العلم في هذا الزمان»؟ والجواب عن ذلك عندنا سهل جداً. ونحن لا نجاوب عن ذلك بما كان يجيب به ابن رشد بأنه لا يجب البحث في هذه المسائل عقلياً. فإن العقل في هذا الزمان لا يعرف حداً لبحثه. ومتى وُضع له حدٌ فإن ذلك بمثابة خنقه وقتله، ولو كان خنقه وقتله، أمراً محقاً دائماً في كل مرة لكان الخطب يسيراً من بعض الوجوه. ولكن شيطان العقل قد يتغلب أحياناً على الحاجز الموضوع أمامه فينسفه نسفاً مهما كان قوياً. وحينئذٍ تزلزل الأرض زلزالها وتخرج أثقالها وتسقط مبادئ وتقوم مبادئ، وإنما نجيب على ذلك بهذا الجواب البسيط :

إن العلم يجب أن يوضع في دائرة «العقل» لأن قواعده مبنية على المشاهدة والتجربة والامتحان. وأما الدين فيجب أن يُوضع في دائرة «القلب» لأن قواعده مبنية على التسليم بما ورد في الكتب من غير فحص في أصولها. وليس يجوز

أن يُقال أن هذه القسمة إلى «عقل» و «قلب» بدعة في العلم وهادم لسلطته لأن العلم يريد البحث في كل شيءٍ وكل أصل. فإن العلم نفسه لا يُنكر عجزه في بعض الأحيان. مثال ذلك ان العلم يفترض وجود المادة التي كُوِّن العالم منها لتعليل وجود الكون (وهو ما يسمونه اليوم بالأثير) وهو يفترض أيضاً وجود النفس افتراضاً لتعليل ما لا يُعلل إلا بها من بعض أفعال الإنسان في اليقظة والنوم. فإذا كان العلم نفسه لا يزال إلى اليوم يبني قواعده على افتراض حتى في المسائل العلمية والطبيعية نفسها فكيف يجوز له إنكار «الأمور القلبية» لعدم قيام الدليل منه عليها. وما عدا ذلك فإن هذه «الأمور القلبية» لها «براهين قلبية» كما ان للعقل «براهين عقلية» مثال ذلك شعور كل نفس بوجودها الذاتي فهي تقول: «أنا» وتعرف انها مستقلة قائمة بذاتها. وشعور القلب بلذة الخير والفضيلة والصلاح ونزوع الإنسان إلى عالم آخر وهي الأمور التي يتهكم عليها العقل ويحسبها ناشئة عن التربية والعادة لا عن وجدان الإنسان نفسه. فهذه «البراهين القلبيَّة» بأيِّ حجة يُنكرها العقل وبماذا يؤيد إنكاره؟ فالأولى به أن يتركها ولا يُعارضها. وإذا شاء البحث فيها فليبحث لأننا لا نضع له حداً ولكنه لا يجب أن يقطع بإنكارها لكونه يجهلها. بل فلينكرها إذا شاء لأنه حر مطلق في أن يتحرك ضمن دائرته كما يشاءُ ولكن لا يجوز أن يتخذ

حريته هـذه ذريعة إلى العـدوان على مبادىء غيـره وإيجاب تطبيقها على مبادئه. فإن برهان العلم مخالف لبرهان القلب فـلا ينطبق هـذا على ذاك. ولا سبيل لإثبـات أحـدهمـا من طريق الآخر لأن وظيفـة الواحـد تختلف عن وظيفة الآخـر. ولـذلـك يجب أن يعيشـا في هـذه الأرض جنبـاً إلى جنب بســلام وأمـان دون أن يســطو أحـدهمــا على الآخــر. إذ كلاهما نافع وضروري لهذه الإنسانية المسكينة.

ومـا قلناه في «العلم» وآلتـه العقل نقـولـه في «الـدين» وآلته القلب. لأن «القلب» أو الدين أول ما يخطر له الضغط على العلم أو العقل يصيح بـه العقل صيحـة تتضعضع لهـا كل الدعائم وهي هذه «دعني وشأني فإنني لا أعتقد بالشيء ولا أعتبره حقيقياً إلا متى شاهدتـه بعيني وجربتـه مع بـاكون تجـربة ايجـابية وسلبيـة وأدى إلى نتيجة واحـدة». والقلـب أو الدين ينفر من هذه القاعدة المادية الجافة فراره من أعدى أعدائه وأكبـر أضداده. لأن هـذه القاعـدة تهدم كـل الأديان على السواء.

فالفرق بين جوابنا هذا وبين جواب أستـاذنا الفيلسـوف ابن رشـد ظاهـر كالشمس للعيـان. فإن جـوابنا هـذا يصون كـرامـة العلم وكـرامـة الـدين معـاً إذ يجعــل لكـل واحــد منهمـا دائرة يتحـرك فيها بحـريـة كمـا يشـاءُ دون أن يكـون

أحدهما تابعاً للآخر. وأما جواب أبي الوليد فإنه يجعل الدين تابعاً وخادماً للعلم يؤوله كما يشاءُ ويفسره كما يجب. وإذا كان هذا الفيلسوف قد امتاز في جملة مزاياه بالدعوة إلى التوفيق بين الفلسفة والدين فإن هذه الدعوة كانت من أكبر أسباب نكبته. وعندنا إنها خطأٌ من عدة وجوه. ونحن نرجح ان هذا المعلم الجليل لو اكتفى بدرس الفلسفة وتدريسها دون أن يدعو إلى موافقتها الدين وتطبيقها عليه وصرَّح بأنه يدرسها ويدرّسها وهو لا يعتدُّ بها ولكن تفكهة للعقول وإن الدين رئيسها وسيدها، لكفى نفسه شيئاً كثيراً من الاضطهاد الذي أصابه والذي استحق شيئاً منه في نظر علماء الدين لأنه رام جعل الدين تابعاً وخادماً للفلسفة.

فهرس الأعلام

[أ]

- إبراهيم (باشا). ٨٢، ٨٤.
- إبراهيم، حافظ: ٢٧.
- ابن باجه: ١٧٤.
- ابن رشد، أبو الوليد: ٦، ٣١، ٣٢، ٨٣، ١٠٢، ١٠٤، ١١٩، ١٢١، ١٢٣، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣١، ١٣٥، ١٣٦، ١٤١، ١٤٩، ١٥٠، ١٥١، ١٥٢، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٨، ١٥٩، ١٦٣، ١٦٤، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ١٨١، ١٨٢، ١٨٣، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ١٩٩، ٢٠٠، ٢٠١، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٨، ٢١٠، ٢١١.
- ابن سينا: ١٧٣، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٢، ١٩٤، ١٩٨، ١٩٩.
- ابن طفيل: ١٧٣.
- ابن عياش: ١٩٩.

ـ أرسطو: ١٤٣، ١٥٠، ١٥١، ١٥٣، ١٥٤، ١٥٥، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ١٩٣، ١٩٤، ١٩٥، ١٩٦، ١٩٧.
ـ الإسكندر (الكبير): ١٧.

ـ إسماعيل، حيدر حاج: ٩٧.
ـ الأفغاني، جمال الدين: ٦٣.
ـ أفلاطون: ١٥٠، ١٥٢، ١٩٣.
ـ أمين، قاسم: ٢٦، ٢٧.
ـ الاندلسي، ابن حزم: ١٧٩.
ـ الأنصاري: ٢٠٠.
ـ انطوانيت، ماري: ٢١.
ـ انطون، الياس: ٢٩.
ـ انطون، الياس انطون: ١١.

ـ انطون، فرح: ٥، ٦، ٧، ١١، ١٢، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٧، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٣، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٩، ٧٠، ٧٢، ٧٥، ٧٦، ٨٣، ٨٥، ٨٦، ٨٩، ٩٤، ٩٥، ٩٦، ٩٧، ٩٨، ٩٩، ١٠٠، ١٠١، ١٠٢، ١٠٣، ١٠٤، ١٠٥، ١٠٦، ١٠٩، ١١٠، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٩،

١٢١، ١٢٢، ١٢٣، ١٢٤، ١٢٥، ١٢٦، ١٢٧، ١٢٨، ١٢٩، ١٣٠، ١٣١، ١٣٢، ١٣٥.

[ب]

ـ الباقلاني، أبو بكر: ١٤٦.
ـ باكون، فرنسيس: ٥، ٢٧، ١٢٤، ١٦٦، ١٨٤، ١٨٥، ١٨٦، ٢١٠.
ـ البخاري: ٢٠٣.
ـ برتلو: ٦، ٢٢، ٢٦، ١٢٤.
ـ البستاني، بطرس: ٨٤.
ـ بن أبي طالب، علي (الإمام): ٢٠٣.
ـ بونابرت، نابليون: ٨٣، ٩٤.

[ت]

ـ تقلا، بشارة: ٢٠، ٢١.
ـ تولستوي: ٥، ٦، ١٧، ١٨، ٣٥، ٤٦، ٦٣، ١٢٤.
ـ توينبي، أرنولد: ٩٠، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤.
ـ تيزيني، طيب: ٨٣، ٨٦، ١٢٩.

[ج]

ـ جمعة، محمد لطفي: ٣٥.

[ح]
- الحداد، نقولا: ١٢، ٨٥.
- حسين، طه: ٣٦.
- حمزة، عبد القادر: ٣٣.
- حمورابي: ٢٨.

[د]
- داروين: ١٩.
- دانتي: ٤٨.
- الدباغ، إبراهيم: ٣٦.
- دوماس، الكسندر: ٥، ١٩، ١٢٤.
- دوماني، جورج: ٣٤.
- دي سان بيير، برناردان: ٥، ١٩، ١٢٤.
- دي وارين: ٢٦.

[ذ]
- الذهبي: ١٩٥.

[ر]
- الرازي، أبو بكر: ١٤٦.
- الرازي، فخر الدين: ١٤٦.
- الرازي، محمود: ١٤٦.

ـ الرافعي، مصطفى صادق: ٨٦.
ـ رضا، رشيد: ٨٥، ٨٦، ٨٧، ٩٤، ١٢٨، ١٣٥.
ـ روسكين، جون: ٦، ١٩، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٧.
ـ روسو، جان جاك: ٢٦، ٦٣.
ـ رينـــان، أرنست: ٥، ٢٣، ٢٥، ٢٨، ٦٣، ١٢٤، ١٢٦، ١٢٨، ١٥٥، ١٩٧.

[ز]

ـ زولا، اميل: ٤٦.
ـ زيدان، جرجي: ٨٥.

[س]

ـ سعادة، خليل: ٩٧.
ـ سوفوكليس: ٣٤.
ـ سيمون، جول: ٥، ١٦، ٢١، ٢٧، ١٢٤، ١٢٦.

[ش]

ـ شاتوبريان: ١٩.
ـ شحيبر، انطون: ١١.
ـ شرابـي، هشام: ٩٤.
ـ شكسبير، وليم: ٥، ٢٧، ١٢٤.
ـ الشميل، شبلي: ٨٥، ٨٩.

ـ الشهابي، بشير (الثاني): ٨٤.
ـ شوقي، أحمد: ٢٧.

[ض]

ـ ضومط، جبر: ١١.

[ع]

ـ عبد الحميد (السلطان): ١٤، ١٧، ٨٥.
ـ عبد الرحمن (أمير أفغانستان): ١٧.
ـ عبده، محمد: ٦، ٣١، ٣٢، ٨٧، ٨٨، ٩٤، ١٢٧، ١٢٨، ١٣٥.
ـ عبود، مارون: ١٢، ١٨، ١٩، ٢٣، ٢٧، ٣٤، ٣٨، ٤٥.
ـ العقاد، عباس محمود: ٣٥.
ـ العكرة، أدونيس: ١٥، ٢٢، ٣٣، ١٢٥.
ـ علي، محمد (الباشا): ٨٢، ٨٣، ٨٤.
ـ عوض، أحمد حافظ: ٣٣.

[غ]

ـ الغزالي، أبو حامد: ١٢٥، ١٦٣، ١٦٤، ١٦٦، ١٦٨، ١٦٩، ١٧٢، ١٧٣، ١٧٤، ١٧٥، ١٧٧، ١٧٩، ١٨١، ١٨٧، ١٩٠، ١٩٣، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.

ـ غليوم، الثاني: ٢٦.
ـ غوركي، مكسيم: ٢٦.

[ف]
ـ الفارابي، أبو نصر: ١٧٣، ١٩٠.
ـ فرانس، أناتول: ٢٣.
ـ فرفوريوس: ١٥٥.
ـ فلاماريون: ٢٦، ٢٨.

[ك]
ـ كاري: ١٨٣.
ـ كانت، أوغست: ٢٦، ٢٨، ٦٣.
ـ كبلنغ، رديارد: ٤٦.
ـ الكندي: ١٧٣.

[ل]
ـ لويس السادس عشر: ٢١.

[م]
ـ المأمون (الخليفة): ١٨١.
ـ المنصور (الخليفة): ١٨١، ١٩٩.
ـ موسى، سلامة: ٣٥.

ـ مولر، ماكس: ٥، ١٢٤، ١٨٤.
ـ مونك: ١٨٣، ١٨٦.

[ن]

ـ نيتشه: ٢٣، ٢٤، ٢٥، ٣٥.
ـ نيوتن، إسحق: ١٩٤.

[هـ]

ـ هوغو، فيكتور: ٢٥، ٤٨، ١٢٤.
ـ هيكل، محمد حسين: ٣٦.

[ي]

ـ اليازجي، ناصيف: ٨٤.
ـ يونغ: ٩٠، ٩٣.

● ● ●

مراجع الكتاب

- الأعمال الكاملة، فرح أنطون، جزءان، تقديم الدكتور أدونيس العكرة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩ ـ ١٩٨١.
- ابن رشد وفلسفته، تقديم الدكتور طيب تيزيني، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٨.
- المثقفون العرب والغرب، هشام شرابي، الطبعة الثانية، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٧٨.
- الفكر العربي في عصر النهضة، البرت حوراني، ترجمة كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧.
- حول التاريخ والتقدم في الوطن العربي، الدكتور فهمي جدعان، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩١.
- الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ز. ك. ليفين، ترجمة بشير السباعي، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٨.
- الفكر العربي في العصر الحديث، الدكتور منير موسى، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٣.

● ● ●

فهـرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
● المقدمة	٥
● الفصل الأول: في السيرة الذاتية	٩
ـ فرح أنطون و «جامعته»	١٣
ـ أنطون، رينان، نيتشه	٢٠
ـ ذهابه إلى أميركا وعودته السريعة	٢٧
ـ أقـوال فـيـه	٣٤
ـ أسـلـوبـه	٣٧
● الفصل الثاني: الأعمال الروائية	٤١
ـ نبذة عن «الدين والعلم والمال»	٥١
ـ القسر الفكري	٥٩
ـ الوحش، الوحش، الوحش	٦٤
ـ أورشليم الجديدة	٧٢
● الفصل الثالث: الفكر السياسي عند فرح أنطون	٧٩
ـ ولادة الحركة التنويرية	٨١
ـ الانـشـقـاق	٨٦

الموضوع	الصفحة

ـ الفكر السياسي ٩٦
ـ موقف من الأديان ١٠٢
ـ فصل الدين عن الدولة ١٠٥
ـ العلم أساس التمدن ١١١
الفصل الرابع: ابن رشد وفلسفته ١١٧
ـ وظيفة الكتاب ١٢٢
ـ كلمة أخيرة ١٣٠
ملحق: نموذجان من المناظرة
بين محمد عبده وفرح أنطون ١٣٣
● فهرس الأعـلام ٢١٣
● مراجع الكتاب ٢٢١

● ● ●